

## Kallone.

Dem etymologicum gudianum, diesem zwar ärmeren aber älteren Bruder des etym. magnum pflegt die Mehrzahl derer, welche griechische Classiker edieren, nicht die Aufmerksamkeit zu Theil werden zu lassen, mit der sie sonst ihren handschriftlichen Apparat durch Zeugnisse späterer Schriftsteller zu ergänzen suchen. Trägt Unkenntniß des gegenseitigen Verhältnisses beider Redactionen die Schuld dieser Vernachlässigung? Mag sein, doch bei dem blinden Eifer der sich in der Häufung auch identischer Citate<sup>1)</sup> kundgibt, genügt jene falsche Vorstellung nicht zur Erklärung. Ich vermuthe, es würde anders stehn, wenn nicht ein Register der citierten Schriftsteller in dem einzigen Druck leider fehlte.

Wie zuverlässig jedoch die Zeugnisse dieser alten Compilation bis in das Kleinste sind, mag an einem unscheinbaren Paare empedokleischer Beispiele anschaulich werden. Daß auch der vorletzte Bearbeiter in diesen Fällen nicht mit fleißigerer Ausbeutung des Materials vorangegangen ist, wird niemanden wundern, der die Steinische Ausgabe des Empedokles kennt. Die sogenannte Fragmentsammlung der griechischen Philosophen will ich lieber gar nicht erwähnen. In den Worten B. 55 f. Karsten, 33 f. Stein

*τέσσαρα τῶν πάντων ζιζώματα πρώτον ἄκουε·  
Ζεὺς ἀργῆς Ἡρῆ τε φερέσβιος ἦδ' Ἀιδωνεύς  
Νῆστις τε*

sollte man auch ohne einen Wink mit dem Laternenpfahl eine straffere Verbindung vermiffen, damit die vier 'Wurzeln' der Dinge als geschlossene Reihe erscheinen: wie denn Empedokles, um nicht lange zu suchen, z. B. B. 132 K. 104 St. die Correlation der verknüpfenden Partikeln auf das strengste durchgeföhrt hat:

*ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,  
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες  
θῆρες τ' οἰνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμοι ἰχθύς  
καὶ τε θεοὶ δολιχαίωες τιμῆσι φέριστοι,*

1) Zum Beisp. wird der rein aus Hermogenes excerpierte Tractat *περὶ σχημάτων* (rhet. Walz II p. 704 ff.) und andere von Hermogenes abhängige Scholastiken für Demosthenes so verwerthet, als trete zu dem hermogeneischen Citat ein anderes von selbständigem Werth.

freilich bei Stein liest man mit elegantem Trochäus *Θῆρες οἰωνοί τε*. Den nach empedokleischem Sprachgebrauch zwingenden Schluß, daß nach *Ζεὺς* ein *τ'* eingeschoben werden müsse, würden wahrscheinlich wenige anerkennen — denn um grammatischen Tact ist es leider ein eigen Ding, und selbst ein Joseph Scaliger wünschte *utinam essem bonus grammaticus* —, wenn nicht unter so vielen Zeugen des Verses allein das et. gud. das Richtige in durchsichtiger Corruptel bestätigte, p. 247, 37 *HPA*: *ὅτι ἡ Πέα αὐτὴν ἐκάλεσεν ἀναγραμματιζομένη „ἀήρ“*. καὶ Ἐμπεδοκλῆς· *Ζεὺς γὰρ γῆς εἶρηται φερέσβιος*: das heißt aus byzantinischer Schrift in unsere übersetzt *Ζεὺς τ' ἀργῆς Ἥρη τε*<sup>2)</sup>. Es ist wichtig, daß auch das Attribut des Zeus vollkommen rein erhalten ist, während bei Pseudoplutarch (Eusebius) und Achilles Tatius isag. in Aratum 3 in Petavius Vranol. p. 125 (von Stein übersetzen) dafür die Interpolation *αἰθήρ* und bei Hippolytus refut. haeres. X 7 p. 313 M. gar *ἀήρ* eingedrungen ist. In einem anderen Verse 151 R. 211 St. *πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἡελίου τε κίοναμένων* ist aus demselben Grunde vielleicht *ὑδατός τ' αἰῆς τε* herzustellen.

Vers 329 (317 R.) lautet bei allen Herausgebern des Empedokles *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα*.

Keine Spur davon bei Stein, daß es auch eine andere als diese nur auf Johannes Stobäus beruhende Ueberlieferung gebe. Das et. m. p. 34, 20, das etym. des cod. paris. 2630 (bei Sturz Orion. p. 185, 2), Meletios in den anecd. oxon. III p. 37, 9 bezeugen einstimmig den epischen Dativ *ἀνθρώποισι*. Ist der etwa interpoliert um das Metrum zu zerstören? Es kommt dazu, daß jene beiden Redactionen des Etymologikon auch *ἐστί* nicht kennen, ohne doch etwa die empedokleischen Worte aus ihrem Zusammenhange zu lösen: vgl. et. m. *αἷμα παρὰ τὸ ἄμμά τι εἶναι τοῦ σώματος· Ἐμπεδοκλῆς „αἷμα γὰρ ἀνθρώποισι περικάρδιον νόημα“· αἷμα ἢ ψυχὴ κατὰ Ἐμπεδοκλῆν*. Diese Etymologie ist aus Soranos entlehnt, wie die von H. Kleist aufgedeckte Composition des Orion<sup>3)</sup> zeigt. Schon jenem dreifachen Zeugniß gegenüber können wir nicht zweifeln, daß wenn in dem Artikel des in trauriger Gestalt überlieferten Orion p. 16, 8 die vulgäre Schreibung des empedokleischen Verses erscheint, damit nicht die originale Lesung des Soranos selbst, sondern eine nahe liegende Interpolation<sup>4)</sup> gegeben wird. Aber ein vierter, und der

2) Kulenkamp (bei Sturz et. gud. p. 886) hat bereits die einfache Verderbniß erkannt. Nur hält er verdrehter Weise das *γε* fest: 'plurique Zeus ἀργῆς. nolui vero illud γ' movere. minime enim superfluum est'.

3) S. H. Kleist de Philoxeni studiis etymologicis S. 17 f.

4) Das wird weiter bestätigt durch das et. paris. bei Sturz Or. p. 185, 9: der Artikel ist einfach aus einem Exemplar des Orion abgeschrieben, aber es fehlt *ἐστί*.

wichtigste Beleg kommt hierzu, et. gud. p. 17, 51 αἷμα . . . . παρὰ τὸ ἄμμα καὶ σόνδεμά τι εἶναι τοῦ θλον σώματος. καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς „αἷμα γὰρ ἀνθρώπων ποιήσσει περικάρδιον νόημ' αἷ“ (ψυχῆν)<sup>5)</sup> τοῦ ἀνθρώπου λέγει αὐτό. Nur ein Biel<sup>6)</sup> konnte in diesen verderbten Worten ἀνθρώπων ποτίσει finden; sie bestätigen uns, daß alte Uebersetzung ἀνθρώποισι war. Wenn nun auch hier ἐστὶ fehlt, so ist der mögliche Fall, daß Emp. etwa περικάρδιον geschrieben habe, ausgegeschlossen, und die Emendation Fr. Esylburgs wird evident

αἷμα γὰρ ἀνθρώποισι περὶ κραδίησι νόημα.

So erklären sich alle Abweichungen der vier auf eine Quelle zurückgehenden Zeugen auf das erwünschteste.

Ich halte es nicht für nöthig durch Häufung von Belegen weiter zu erhärten, daß uns die verderbten Anführungen im gudianum zuverlässige Wegweiser sind um ursprünglichere Fassungen der Texte aufzufinden. Der Leser wird mir lieber zu einer schwierigeren Frage folgen, bei der dieses Urtheil zur Anwendung kommen und sich von neuem bewähren soll.

Im Frieden des Aristophanes hat Trygaios, der attische Winzer, auf seinem Mistkäfer zu den Wohnungen der Olympier aufgestiegen, statt das Vater Zeus, von dem er Frieden holen wollte, den Dämon des Krieges vorgeschunden. Den Himmelsgöttern selbst war der Kriegslärm der Athener und Lakedaemonier zu toll geworden; gestern sind sie ausgewandert eine ruhigere Stätte sich zu suchen, und haben ihre Behausungen dem Polemos überlassen. Der ist nun mit Eifer beschäftigt die griechischen Städte in einen Mieselmörser einzubrocken, um alles zusammen kurz und klein zu zerstampfen. Aber die Mörserkeule fehlt. Sein Trabant, der „Kriegslärm“ (Κυδοιμός) soll sie herbeiholen. Wo kann er eine leichter finden als entweder in Athen (Kleon) oder in Sparta (Brasidas)?

Diesen Theil der Scene, die doppelte vergebliche Sendung des Kydoimos, haben wir genauer zu prüfen.

261 ΠΟΛ. οὔκουν παρ' Ἀθηναίων μεταθρέξει ταχὺ πάνυ;

ΚΥΔ. ἔγωγε νῆ Δι'· εἰ δὲ μή, γ'ὼ κλαίσομαι.

ΤΡΥΓ. ἄγε δὴ τί δρωῶμεν, ὦ πονήρ' ἀνθρώπια;

265 εἴπερ γὰρ ἤξει τὸν ἀλετριβανον φέρων,  
τοῦτω ταράξει τὰς πόλεις καθήμενος.  
ἀλλ' ὦ Διόνυσ' ἀπόλοιτο καὶ μῆλθοι φέρων.

5) ψυχῆν ist im et. gud. und in dem et. des cod. paris. 2630 p. 185, 3 zu ergänzen nach Anleitung des et. m.

6) acta erud. lips. suppl. VI p. 255. Vgl. Kulenkamp bei Sturz et. gud. p. 709.

- ΠΟΛ.** οντος. **ΚΥΔ.** τί ἐστιν; **ΠΟΛ.** οὐ φέρεις; **ΚΥΔ.**  
 τὸ δεῖνα γὰρ  
 ἀπόλωλ' Ἀθηναίοισιν ἀλετριβανος,  
 270 ὁ βυρσοπώλης, ὃς ἐκίκα τὴν Ἑλλάδα.  
**ΤΡΥΓ.** εἶ γ', ὃ πότνια δέσποιν' Ἀθηναῖα, ποῶν  
 ἀπόλωλ' ἐκεῖνος κὰν δέοντι τῇ πόλει.
- ΠΟΛ.** οὔκουν ἕτερον δῆτ' ἐκ Λακεδαιμόνος μέτει  
 275 ἀνύσας τι; **ΚΥΔ.** ταῦτ' ὃ δέσποθ'. **ΠΟΛ.** ἤκε  
 νυν ταχύ.  
**ΤΡΥΓ.** ἄνδρες τί πεισόμεσθα; νῦν ἄγων μέγας.  
 ἀλλ' εἴ τις ὑμῶν ἐν Σαμοθράκη τυγχάνει  
 μεμνημένος, νῦν ἐστιν εὖξασθαι καλὸν  
 ἀποστραφῆναι τοῦ μετιόντος τῷ πόδε.
- 280 **ΚΥΔ** οἴμοι τάλας. οἴμοι γε κἄτ' οἴμοι μάλα.  
**ΠΟΛ.** τί ἐστι; μῶν οὐκ αὖ φέρεις; **ΚΥΔ.** ἀπόλωλε γὰρ  
 καὶ τοῖς Λακεδαιμονίοισιν ἀλετριβανος.  
**ΠΟΛ.** πῶς ὃ πανοῦργ'; **ΚΥΔ.** ἐς τὰπὶ Θοράκης χωρία  
 χροῖσαντες ἐτέροισ ἀυτὸν εἶτ' ἀπάλεσαν.  
 285 **ΤΡΥΓ.** εἶγ' εὖ γε ποιήσαντες, ὃ Διοσκόρω.  
 ἴσως ἂν εὖ γένοιτο. Θαρρεῖτ' ὃ βροτοί.

Die Stelle mußte in ihrem ganzen Zusammenhange hier vor-  
 geführt werden, damit der Parallelismus der Handlungen deutlich her-  
 vortritt. Jede Aussendung des Kydoimos begleitet Trygaios mit einem  
 flehentlichen Stoßgebet, seine Rückkehr von vergeblichem Suchen mit  
 einem Dankgebet. Den Dank bringt er, als der Trabant des Kriegs  
 von Athen heimkommt, der Schutzgöttin Athens dar (271); als er in  
 Sparta umsonst gesucht, den Dioskuren (285), auch diesen offenbar  
 nur in ihrer Eigenschaft als spartanischen Stadtgottheiten. Bei der  
 ersten Aussendung des Kydoimos ist es Dionysos, von dem Trygaios  
 Hilfe erfleht: so klar die Beziehung der durch Dankgebet geehrten  
 Götter zu den beiden Städten ist, in dieser ersten Bitte ist kein Zu-  
 sammenhang zwischen Gottheit und Sache. Dionysos ist der Theatergott,  
 der allernächste, auf den der Schauspieler mit den Fingern weisen  
 kann: eine Wahl, die den komischen Effect des ängstlichen Stoßgebets  
 wesentlich erhöht. Losere Beziehung dürfen wir auch bei dem zweiten  
 Hilfsgebet erwarten. Aber keine Gottheit wird namhaft gemacht:  
 „wenn einer von euch die samothrasischen Weißen empfangen hat, jetzt  
 wäre es nicht übel zu beten, daß dem Boten beide Füße verrenkt  
 würden“. Es ist wahr, Trygaios selbst ist kein geweihter; er muß  
 sich an das liebe Publikum (vgl. B. 244. 263 und 292 ἄνδρες  
 Ἑλληνες) wenden, unter dem wohl der eine und andere Mythe sitzt,  
 der ihm aus der Noth helfen kann. Aber Gebet ist undenkbar ohne

Nennung des Gottes den man anruft, so undenkbar, daß den strengeren Formen des Kultus nicht einmal der allgemeine Name genügt, sondern das besondere Attribut hinzugefügt werden muß. Soll Trygaios es den unbestimmten Personen der Cavea überlassen, die Wahl der wirkungskräftigsten Gottheit zu treffen? Und war am Ende gar der Dichter, weil es sich doch um geheime Verehrung handelte, außer Stand den Namen anzugeben? Eine allgemeine Vorstellung des samothrasischen Götterkreises konnte jeder haben der es begehrte, so gut als auch dem ungeweihten bekannt war, welchen Gottheiten der eleusinische Dienst galt. Oder hat der Komiker Scheu getragen das geheime laut zu verkünden? Nichts konnte ihn einem nichtattischen Cult gegenüber binden; und überdies ist durch die Anwendung eines gemeingiltigen Götternamens noch lange nicht Profanation gegeben: die tritt erst ein, wenn eine Formel der geheimen Litanei veröffentlicht oder gar die Symbolik der Liturgie nachgeahmt wird. Es liegt auf der Hand, daß durch eine solche bestimmte Bezeichnung das drastische der Wendung um so mehr verstärkt werden mußte, je mehr die hervorgehobene Gottheit den attischen Zuschauern Anknüpfung an geläufige Anschauungen gestattete. Der Dichter hat dies Mittel sicherlich nicht verschmäht: das geht hervor aus dem strengen Parallelismus der Stelle.

Die alten Erklärer haben bereits angemerkt: die samothrasischen Weihen seien gesucht als Palliativ gegen Gefahren; wer sie empfangen, der hoffe sichere Rettung aus Fährlichkeiten und besonders aus Sturmesnoth. Das ist ganz richtig, und nicht etwa, wie so häufig, erst aus den erklärten Worten abgeleitet; die Ansicht war weit verbreitet, wie hinlängliche Zeugnisse<sup>7)</sup> erweisen. Aber es hieße die Sache auf den Kopf stellen, wollte man durch diesen Glauben die Unbestimmtheit des aristophanischen Ausdrucks motivieren. Nicht weil den samothrasischen Mythen Erhörung in der Noth gesichert ist, sollen solche Leute beten: das genügt eben nicht der antiken Vorstellung, die ein Gebet ohne göttliche Persönlichkeit nicht kennt. Sondern weil die betreffende Gottheit dem Flehen der Geweihten und Keinen Erhörung nicht versagen kann, darum sollen sie es statt Trygaios übernehmen sie anzurufen.

Wer diesen Bedenken nicht folgen mag, der erwäge den Wortlaut des V. 278 *νῦν ἐστὶν εὐχασθαι καλόν*. Ist es nicht ein äußerst sonderbarer Zufall, daß eine Redeweise die in zehn Aristophanischen Stücken, wenn ich nichts übersehe, kein einziges Mal vorkommt<sup>8)</sup>,

7) Zusammengestellt von Lobbeck *Aglaoph.* p. 1218 f. Passend läßt sich hinzufügen, was Laertius VI 59 von dem Cyniker Diogenes erzählt: *θαυμάζοντος τινος τὰ ἐν Σαμοθράκη ἀναθήματα ἔφη· πολλῶν ἂν εἴη πλείω, εἰ καὶ οἱ μὴ σωθέντες ἀνετίθεσαν. οἱ δὲ τοῦτο Διαγόρου φασὶ τοῦ Μηλίου.*

8) Die Bedeutung des *καλόν γ' ἐστὶ* . . . *ἀγαγεῖν τυχηρῶς τὰ*

*καλόν ἐστι* mit Infinitiv in der Bedeutung „es ist angebracht, zeitgemäß“, in der ersten Komödie im Bereich von fünfzehn Versen zweimal vom Dichter angewandt sein soll, ohne daß eine gegenseitige Beziehung vorhanden ist? Untadelig das eine Mal, B. 292

*νῦν ἐστὶν ἡμῖν ἀνδρες Ἕλληνες καλόν  
ἀπαλλαγεῖσι πραγμάτων τε καὶ μαχῶν  
ἐξελεύσῃσι τὴν πᾶσιν Εἰρήνην φίλην:*

in dem anderen Fall nicht nur als Lückenbüßer statt einer drastischeren und alter Sitte mehr entsprechenden Wendung, sondern auch ganz für sich betrachtet, als ein Ausdruck von auffallender Mattigkeit. Mit der vollen Aufregung des *νῦν ἄγων μέγας* ruft Ergaios die Mythen auf zum Gebet: mit einem hastigen Imperativ, einer dringenden Wunschformel mag er es thun, darf er uns mit einem „es wäre so übel nicht“ kommen?

Auch uns ungläubigen helfen noch einmal die 'großen Götter' 'in der Stunde der Noth'. In das etym. gudianum hat sich außer dem mit et. m. p. 482, 27 gemeinsamen ein zweiter gelehrter Artikel über *Κάβειροι* gerettet p. 289, 30. Die Urtheile des Alexion, Philoxenos und Herodianos über die Schreibung des Wortes gehen uns hier nichts an; um so wichtiger ist der zweite Bestandtheil der Glosse: *Κάβειροι δὲ εἰσι δαίμονες περὶ τὴν Πέαν οἰκῆσαντες τὴν Σαμοθράκην, ὧν τινων οἱ μεμνημένοι τὰ μυστήρια ἐν καιρῷ ἀνάγκης εἰσακούονται* (schr. *ἐπακούονται*), *ὡς δηλοῖ Ἀριστοφάνης ἐν Εἰρήνῃ λέγων· ἀλλ' εἴ τις ὕμων ἐν Σαμοθράκῃ τυγχάνει μεμνημένος, νῦν εὐξαίω καλλόν ἢ* (sic).

Für den kundigen bedarf es keines Wortes darüber, daß die letzte Quelle dieser Bemerkung ein alter Commentar zu unserer Stelle ist, gerade so wie das Scholion zu Apollonios Argon. I 918 (p. 355, 27 Keil) *λέγονται γὰρ οἱ αὐτόθι μνηθέντες ἐπακούεσθαι εἰς ὃ ἂν εὐξωνται, ὡς Ἀριστοφάνης ἢ ἀλλ' εἴ . . . . καλόν*“. *δοκοῦσι γὰρ μᾶλλον σῶζεσθαι οἱ τὰ μυστήρια εἰδότες* ebendaher geborgte Weisheit gibt. Die Anführung der Stelle, zu welcher die Observation ursprünglich gemacht war, ist in beiden Fällen beweisend für den Ursprung<sup>9)</sup>. Jedoch mit dem Commentar zu Aristophanes steht der Artikel des et. gud. sicher nur in mittelbarem Verhältniß, er ist einem bequemeren Nachschlagebuch, einem Glossar entlehnt. Man sieht das leicht an dem ganzen Zuschnitte des Artikels: der Compiler sucht von dem Worte *Κάβειροι*, über dessen Orthographie er gehandelt, auch eine begriffliche Aufklärung sich selbst und seinen Lesern zu geben<sup>10)</sup>. Wenn ich darüber richtig urtheile, so ist zugleich die

*καὶ ἄγροὺς Διονύσια* in den Acharnern B. 247 ist ganz verschieden: „es ist doch etwas Schönes“, „es ist doch prächtig“.

9) Man vergl. die beiden S. 322 angeführten Artikel des Suidas.

10) Herodian liebt es freilich Eigennamen nicht einzuordnen, ohne

Möglichkeit gegeben, hier eine ursprünglichere Ueberlieferung zu finden als in den uns erhaltenen Aristophanescholien.

Da auch diese für eine sichere Lösung der Frage nicht außer Acht gelassen werden dürfen, werden wir die verschiedenen Schichten dieser Alluvion genau sondern müssen, die in zwei fast identischen Artikeln des Suidas (s. v. Ἄλλ' εἰ τις Bb. I 1 p. 209, 14 Bernh. und Σαμοθράκη II 2 p. 664, 11) oberflächlich zusammengesetzt sind, dagegen in der Fassung unserer besten Handschriften, des Ravennas und Marcianus 474, sich leicht scheiden. Es sind folgende Scholien nach und nach zugewachsen:

A ἐν Σαμοθράκῃ ἦσαν τελευταὶ τινες, ἃς ἐδόκουν τελεῖσθαι πρὸς (viell. ὡς) ἀλεξιφάρμακά τινα κινδύνων.

B ἐν δὲ τῇ Σαμοθράκῃ τὰ τῶν Κυρρυσάντων ἦν μυστήρια καὶ τὰ τῆς Ἑκάτης. καὶ διαβόητον ἦν τὸ Ζήρινον ἄντρον, ἐνθα τὴν Ἑκάτην ὀργιάζειν ἐλέγετο καὶ τελετάς ἦγον αὐτῇ τινὰς καὶ κίνας ἔθνον. Bei Suidas: ἦν δὲ ἐκεῖσε καὶ τὰ τῶν Κορρυσάντων μυστήρια καὶ τὰ τῆς Ἑκάτης κατὰ (καὶ wird seltsamer Weise ediert, was übrigens an der ersten Stelle in A, an der zweiten in A V fehlt) τὸ Ζήρινον ἄντρον, ἧ κίνας ἔθνον.

Soweit der Ravennas zu B. 277, der Marcianus gibt noch weiteren Zusatz

C καὶ ὁ τὴν Ἀλεξάνδρον πεποιηκὼς μέμνηται „Ζήρινον . . . . Σάον“ (Vgl. B. 77, 78). ἐν κινδύνοις δὲ γενόμενοι ἐπεκαλοῦντο τοὺς δαίμονας οἷς ἐδόκουν μεμνησθαι, ἐπιφανῆσαι καὶ ἀλεξῆσαι. Suidas kennt diesen Zusatz nur in dem zweiten Artikel unter Σαμοθρ., aber ohne das Hypophronicitat, was sich also hierdurch als späterer byzantinischer Zusatz zu B herausstellt.

Hierzu kommt noch ein Scholion D zu B. 278: μεμνημένος] τὰ μυστήρια τῶν Καβείρων. δοκοῦσι δὲ οἱ μεμνημένοι ταῦτα [δίκαιοι τε εἶναι καὶ fehlt im Rav. und bei Suidas] ἐκ δεινῶν σώζεσθαι καὶ ἐκ χειμώνων. Die Worte τὰ μυστ. τῶν Καβ. waren ursprünglich Interlinearglosse, und sind durch bloße Willkür mit dem folgenden verbunden; sie fehlen daher auch bei Suidas, der beidemal den Satz ἐδόκουν δέ οἱ μεμ. — χειμώνων an das vorhergehende anrückt.

Ohne Werth für uns sind Scholion A und C. Belehrender ist schon D; der sehr sachgemäße Zusatz ἐκ χειμώνων<sup>11)</sup> weist auf guten

eine kurze sachliche Erläuterung hinzuzufügen. Aber diese Bemerkung kann nicht aus seiner Orthographie geschöpft sein, weil das Aristophanescitat, in dem das Wort Καβειροι gar nicht vorkommt, und die Notiz über die 'Gnaben' der Geweihten seinem Zwecke völlig fremd ist. Ueber die deshalb vorauszusetzende glossographische Quelle vgl. D. Gerhard de Aristarcho Aristophanis interprete (Wonn 1850) S. 8.

11) Siehe Anm. 7 und Welcker, Aeschyl. Trilogie S. 229.

Fond, und die vorgeschobene Interlinearbemerkung ist ein Rest des ältesten Scholienstammes. In lateinischen Handschriften habe ich oft bemerkt, daß in den unscheinbaren und kurzen Glossen, die über der Zeile stehen und dem dringendsten Bedürfnisse des Lesers abhelfen sollen, alte Ueberlieferung am zähesten bewahrt ist. Während in das gelehrte Scholion B die später so häufige Verwechslung mit den Korybanten eingedrungen ist, wird hier richtig an die Kabiren gedacht. Die samothrakische Göttin ist ein Mittelwesen zwischen Rhea und Hekate Ekthonia: daher wurde die *κρυοσφαγής θεά* der zerinthischen Höhle bei Lyfophr. Alexandra 77 theils als Rhea theils als Hekate gedeutet<sup>12)</sup>, und so ergibt sich durch das Scholienfragment des et. gud. *Κάβιροι — δαίμονες περί τὴν Πέαν* die befriedigendste Herleitung ebenso wohl jener richtigen Interlinearglosse als der in Scholion B vorgenommenen Verwechslung der Kabiren mit den Dämonen der Göttermutter. — Das gelehrteste Scholion wird wohl auch das älteste sein oder doch einen Rest des ältesten enthalten. Die Spur einer jüngeren Zeit die in B hervortrat, hat sich als Folge späterer Ueberarbeitung herausgestellt. Wie erklärt es sich nun, daß neben den Kabiren ('Korybanten') ein zweiter Geheimdienst der Hekate nicht nur erwähnt, sondern offenbar in den Vordergrund gerückt wird? Wenn sonst in Schriften des Alterthums die Rede auf samothrakische Mysterien kommt, wird in der Regel an die 'großen Götter', an die Kabiren gedacht. Und das steht fest, gerade sie stellt man sich als die helfenden Dämonen und Retter in der Noth vor, wie die Dioskuren<sup>13)</sup> u. a. Nun bitte ich die Scholien ACD und den Zusammenhang bei Aristophanes zu erwägen, und frage: wie konnte ein Grammatiker durch die aristophanische Stelle, wie sie jetzt vor uns liegt, auf eine andere Gottheit geführt werden als die Kabiren? Woher also Hekate? Und wenn eine den Kabiren übergeordnete Göttin genannt werden sollte, warum nicht Demeter<sup>14)</sup> oder Rhea<sup>15)</sup> oder Aphrodite<sup>16)</sup>? Die Parallelstelle aus

12) *Ἐκείνης* zu Lyfophr. 77 t. I p. 367 Müll. θεᾶς] τῆς 'Πέας ἢ τῆς 'Ἐκάτης . . . . καὶ γὰρ ἡ 'Ρέα λέουσιν ἐποχουμένη καὶ ἡ 'Ἐκάτη ξενοφνῆς οὐσα καὶ (vielleicht zu streichen) *τροβερὰ*. Scholion des cod. paris. A bei Bachmann p. 25 *σπῆλαιον ἐν Θράκη τῆς Ἡρας* (viell. 'Ρέας) ἢ *ἱερὸν τῆς 'Ἐκάτης ἐν Σαμοθράκη* und τῆς 'Ἐκάτης· *κίνας γὰρ αὐτῇ ἔθουο*.

13) Vgl. Lobed. Aglaoph. S. 1233 ff.

14) Nahe Beziehung der Demeter zu den samothrakischen Mysterien zeigt schon die Mittheilung des Mnaseas im schol. Apollonii I 917 p. 355, 12; weiteres bei Lobed. Agl. 1221 f. Eine interessante Parallele ist der thebanische Geheimcultus, den wir aus Pausan. IX 25, 5 kennen: *Ἀήμητρος Καβειρίας καὶ Κόρης ἐστὶν ἄλλος· ἐσελθεῖν δὲ τοῖς τελεσθεῖσιν ἐστὶν· τοῦτο δὲ τοῦ ἄλλου ἐπιτά που σταδίου τῶν Καβείρων τὸ ἱερὸν ἀρέστηκεν . . . . Ἀήμητρος δ' οὖν Καβείροις δῶρόν ἐστιν ἡ τελετή*, vgl. Lob. S. 1251 ff.

15) f. Lobed. S. 1223 f. und oben Anm. 12.

16) Suidas t. I 2 p. 729, 9 *Ζηρυνθία: ἡ Ἀφροδίτη καὶ Ζηρύν-*

Lykophron in der Handschrift von Venedig konnte nicht Ursache, sondern nur Wirkung davon sein, daß in dem ursprünglichen Scholion der Kultus der zerinthischen Höhle erwähnt war. Denn die Orgien und Weihen der Hekate, die an diese Stätte geknüpft werden, liegen gänzlich außer dem Bereich der Worte Lykophrons.

Wie der Zusammenhang und die Fassung der aristophanischen Stelle uns die Nennung einer bestimmten Gottheit erwarten und eine Interpolation wahrscheinlich finden ließ, so hat uns nun die Analyse der Scholien zu dem Schluß gezwungen, daß in dem ältesten Texte der Alexandriner eine Gottheit wirklich genannt war und zwar wenn nicht Hekate selbst, doch einer der vielen Ausdrücke für die vielgestaltige Göttin. Dieser Name steht deutlich und unverwischt in dem Citate des etym. gudianum. Die getrennten Elemente fügen sich von selbst zu einem femininen Dativ: *εὐξαιο Καλλονῆ*. Eine mit unserem handschriftlichen Texte unvereinbare Fassung liegt vor. Aus den Worten *ἔστιν εὐξασθαι καλόν* konnte diese unmöglich auf dem Wege der Verderbnis entstehen. Nichts zwingt uns aber in jenem Dativ eine Trübung der Ueberlieferung vorauszusetzen. Es wird sich nur fragen, ob er selbst sich genügend legitimieren kann.

Auf eine Mondgöttin weist schon das Wort, das uns bisher nur als abstractes Appellativum bekannt, nun als Eigennamen begegnet, wie umgekehrt unsere persönliche 'Schöne' dichterisch zu einer abstracten 'Schöne' werden kann. Es ist nicht die Schreckensgöttin Hekate, der euphemistisch dieser Name gegeben wird; der Glanz der vollen Mondscheibe am nächtlichen Himmel hat wiederholt in dem griechischen Glauben das Prädicat der Schönheit erhalten. Diese volkstümliche Anschauung bricht noch ungetrübt durch in den schönen Worten der Sappho (fr. 3 p. 880 Vergl.):

*ἄστερες μὲν ἄμφι κάλαν σέλανναν  
ἄψ ἀποκρύπτοισι φάεννον εἶδος,  
ὄπποτα πλήθοισα μάλιστα λάμπη  
γᾶν,*

während bei anderen Dichtern die menschlich schöne Persönlichkeit der Göttin an die Stelle der Naturanschauung tritt, wie bei Eurip. Hippol. 63 ὦ κόρη Λατοῦς "Ἄρτεμι καὶ Διὸς καλλίστα πολὺ παρθένων 17). Wichtiger und beweiskräftiger sind die Ausdrücke des Kultus

*θιον καὶ Ζήρινθον ἄντρον ἐν ᾧ τοὺς κύνας ἔθουον*. Lykophron identificiert sie mit der Venus von Kypros (V. 449) und vom Erby (V. 958). Der Cult der Aphrodite auf Samothrake stand in hohem Ansehen (Plin. n. h. 36, 25). Eine samothrakische Inschrift bei Conze, Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres S. 69 lehrt uns eine *Ἀφροδίτη Καλιὰς* kennen, der Leute aus Dia eine Dedication darbringen: sicher keine *Κωλιὰς*, schwerlich mit R. Keil (Philol. XXIII S. 614) herzuleiten von *καλιὰ* „Aphrodite in der Grotte“.

17) Ovid läßt heroid. 17, 71 Aeander zur Luna sagen:

und des Mythos. So hieß die Mondgöttin der Arkader *Καλλιστώ*; erst später in Folge des Austauschens, der Vermischung und Vermischung religiöser Localvorstellungen sinkt, wie es gerade bei der Artemis vielfach geschieht, die Göttin zu ihrer eigenen Begleiterin herab. Von dort war es entlehnt, meint Pausanias, wenn in den alten athenischen Hymnen des Pamphos Artemis *Καλλίστη* hieß<sup>18</sup>. Aber zu Athen selbst gab es im Kerameikos ein Heiligthum der *Καλλιότη*, die man, sollten die verschwimmenden Umrisse ihrer Persönlichkeit an fester ausgeprägten Gottesbegriffen verdeutlicht werden, bald mit Hekate bald mit Artemis identificierte<sup>19</sup>). Merkwürdig, was uns Pausanias über sie mittheilt (I 29, 2), der auf dem Wege zu der Akademie an ihrem Tempelraum vorbei kam: *κατιῶσι δ' ἐς αὐτὴν περιβολὸς ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ ξύνανα Ἀρίστης καὶ Καλλίστης· ὡς μὲν ἐγὼ δοκῶ καὶ ὁμολογεῖ τὰ ἔπη τὰ Πάμφω*<sup>20</sup>), *τῆς Ἀρτέμιδος εἰσὶν ἐπικλήσεις αὐταί, λεγόμενον δὲ καὶ ἄλλον ἐς αὐτὰς λόγον εἰδὼς ὑπερβήσομαι*; es bestand also dort ein Geheimdienst, denn nur so lassen sich die letzten Worte des gläubigen Beriegeten verstehen<sup>21</sup>). So der 'wandelnde' Mond heißt in Argos, wo diese Gestalt der religiösen Anschauung ihre Heimath hat, *Καλλιθέσσα* mit den Nebenformen *Καλλιθῦνα* und *Καλλιθή*<sup>22</sup>). Wie so häufig Städte und Vocale einfach durch den Namen der Hauptgotttheit die in

quantum, cum fulges radii argentea puris,  
concedunt flammis sidera cuncta tuis,  
tanto formonsis formonsior omnibus illa est.

18) Pausan. VIII 35, 8 *καταβάντι ἐκ Κρουωνῶν τόφος ἐστὶ Καλλιστοῦς χάμα γῆς ὑψηλόν . . . ἐπὶ δὲ ἄκρῳ τῷ χώματι ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος ἐπικλήσιν Καλλίστης. δοκεῖν δέ μοι καὶ Πάμφω μαθῶν τι παρὰ Ἀρχαῶν πρῶτος Ἀρτεμιν ἐν τοῖς ἔπεσιν ὠνόμασε Καλλίστην. Als Schiffsname kommt *Καλλιστώ* auf einer attischen Seeurkunde vor (Vöckh, Att. Seeurk. S. 88); aber Empedokles stellt ein Dämonenpaar *Καλλιστώ τ' Αἰσχρή τε* (fr. καθαρμ. B. 395 St.) zusammen.*

19) Hesychios *Καλλίστη*: . . . καὶ ἡ ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἰδρυμένη Ἐκάτη, ἣν ἐνοῖ Ἀρτεμιν λέγουσιν.

20) Vgl. Welcker Gr. Götterl. I S. 581. Vergl. in den poetae lyr. p. 924 der dritten Ausgabe.

21) Die verschiedenen Wendungen, mit denen Pausanias bei Erwähnung von Mysterien und Mythen, wie sie nur den Geheilten mitgetheilt und in geheimem Cult symbolisch dargestellt wurden, sein frommes Schweigen aufkündigt, kann man der Zusammenstellung von Gustav Krüger, theologumena Pausaniae (Leipz. 1860) S. 53 ff. entnehmen. Ich kann meinem Freunde aber nicht beistimmen, wenn er S. 55 Num. 2 unsere Stelle und Paus. I 24, 4 als Belege für seine Behauptung, daß Paus. omnino quasvis res sacras verecunde attingit velut ex longinquo, benutzt. Der *ἄλλος λόγος* kann nur ein den Eingeweihten zugänglicher sein, man vergl. die gleiche Formel II 3, 4 *τὸν δὲ ἐν τελετῇ Μητρὸς ἐπὶ Ἐρμῇ λεγόμενον καὶ τῷ κριῶ λόγον ἐπιστάμενες οὐ λέγω*.

22) Vgl. Preller Gr. Myth. II<sup>2</sup> S. 40, 1. W. Schmidt zu Hesychius B. II S. 380, 90 und unten S. 339.

ihnen walten bezeichnet werden, so führte die Insel Thera früher den Namen *Καλλιόστη* von Hekate, deren Cultus dort seit alter Zeit bis in die Epoche der römischen Kaiser allgemein in Ansehn stand<sup>23</sup>). Es liegt nahe die erst nach ol. 30<sup>24</sup>) durch das kyprische Epos festgestellte Sage vom Parisurtheil durch ein mythenbildendes Spiel der Sprache zwischen *καλλιόστη* und *Καλλιόστη* zu erklären. Dem lichtraubenden Dämon<sup>25</sup>) wird die *καλλιόστη γυναικῶν* versprochen, und es gelingt ihm Helena, die 'glänzende' zu entführen, die selbst *Καλλιόστη*, die Mondgöttin ist<sup>26</sup>).

Aber allerdings das Abstractum 'Schönheit' konnte nicht als Bezeichnung einer Göttin dienen, der Schönheit nur eine accessorische Eigenschaft war. Abstracte Begriffe wie *πλοῦτος ἔρως ἡμερος πειθῶ* werden nur dann zu Götternamen, wenn sie den Inhalt der göttlichen Persönlichkeit erschöpfen. Unsere Schlüsse, so sicher sie aufgebaut scheinen, müßten wir ohne Widerrede preisgeben, wenn die Sprache mit der Wortbildung *καλλονη* nicht auch einen adjectivischen oder

23) Herodot IV 147 *ἐν τῇ νῦν Θήρῃ καλεομένη νήσῳ, πρότερον δὲ Καλλιόστη τῇ αὐτῇ ταύτῃ*. Pindar Pyth. 4, 258 *τὰν ποτε Καλλιόστην ἀπέκησαν χρόνῳ πάσον*. Hesych. v. *Καλλ.* C. D. Müller, *Orphom.* S. 324 f. nimmt den Namen ganz materiell. Aber es verhält sich doch mit ihm nicht anders, als bei den Inseln Chryse mit ihrem eigenthümlichen Cult der Hekate *Χοῦση* (C. D. Müller, *Dorier* I S. 384, Böckh zu Eurip. taur. Iph. S. XXIII. XLI f.) und Leuke, der Lichtinsel, wo Iphigeniea (Mikander bei Antoninus Lib. 27) oder Helena (Philostr. Her. 19, 16 p. 327 R.) bei Achilleus gedacht wurde. Die Verbreitung des Hekatecultus auf Thera erzeugt eine dort von Profesch-Osten gefundene Inschrift N. 109 bei Böckh, *Abhandl. der berl. Akad.* 1836 S. 100

(*Ἐῖσατο τήνδ' Ἐκάτην πολυώνυμον Ἄρτεμιδώρος  
 πρωσφόρον ἦν τιμῶσιν ὄσοι χώραν κατέχουσιν,  
 μνημόσυνον Θήρας πόλεως κτέ.*)

Vgl. Boeckh *das.* S. 52. Eine Priesterin der Artemis kommt vor bei *Ποβ*, *inscr. gr. inod. fasc. II* p. 86 N. 215. Interessant ist, daß das Zueinanderspielen von *Καλλιόστη* und *Θήρα* sich wiederholt bei der Heroine Thero, welche die hesiodischen Eöen (fr. 147 *Μαρκσχ.* bei Paus. IX 40, 5) so charakterisirt: *Θηρώ τ' εὐειδῆ ἰκέλην φαέεσσι σελήνης*. — Eben dahin stelle ich auch die *Καλλιόπη*, die nach einer bei Strabo X p. 472 erwähnten Variante dem Zeus die samothracischen Korybanten (= Kabiren) gebiert: der Name führt auf *Καλλιόστη*, sie heißt die 'schön blickende', vgl. die Mondheroine *Ἀντιόπη*, *Βοῶπις* u. a.

24) Zur richtigeren Würdigung und Zeitbestimmung der Kypria vgl. A. Kirchhoff, *quaestionum homericarum particula* (Berl. 1846) S. 10—15.

25) Paris ist gedeutet von Max Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* II S. 436 der deutschen Bearbeitung, f. Ost. Meyer's *quaestiones homericæ* (Wonn 1867) S. 15 ff. Doch vgl. unten S. 352.

26) M. Müller's unmögliche Gleichstellung von *σελήνη* und der vedischen Saramâ ist von D. Meyer a. a. O. S. 21 ff. mit Recht zurückgewiesen und dafür der längst erkannte Zusammenhang von Helena mit *σελάς* *Σελήνη* grammatisch und mythologisch begründet worden.

persönlichen Begriff hätte ausdrücken können. In der That findet nun gerade das entgegengesetzte statt, so sehr, daß das Suffix *on* in den verschiedensten Gestaltungen des Vocalismus gerade zur Bildung männlicher und weiblicher Personennamen des Glaubens und der Sage mit besonderer Vorliebe benutzt worden ist sowohl von Griechen als von Italikern. Neben *Γοργών* steht *Γοργόνη*, zu männlichem *ἡγεμῶν* gesellt sich *ἡγεμόνη* die Führerin, und als Attribut der Artemis und Aphrodite<sup>27)</sup>, als Name einer der beiden altattischen Chariten *Ἥγεμόνη*; *εὐφρόνη* die Nacht ist eine *εὐφρών* (vgl. anecd. oxon. I p. 260, 14); *Ἐπιών* heißt der Gründer von *Ἐπιμόνη* *Ἐπιμών* *Ἐπιμόνεια*, den richtigen Schwefternamen dazu führt Menelaos' Tochter *Ἐπιμόνη*; zu *σώφρων* *Σώφρων* liefert das et. m. p. 87, 39 die weibliche Form *Σωφρόνη*<sup>28)</sup>. Trotz des schwanfenden Vocals können nicht getrennt werden *ἀμύμων* (*μον*) *Ἀμυμώνη* (et. m. 87, 35) und *Χίων* (*ων*) *Χιόνη* wo dann das Schwanken sich in dem Patronymikon *Χιονίδης* *Χίωνιδης* (vgl. Meineke hist. cr. comic. p. 29) fortsetzt. So sind wir zu dem Suffix *ων* geführt, was vorzugsweise bei Griechen und Lateinern<sup>29)</sup> in Gebrauch ist: *Ἀμφίων*

27) M. Schmidt zu Hesych. II S. 263, 53.

28) Anderes bei Pott in Kuhns Zeitschr. f. vergl. Spf. VI 284, Lobck prolegg. pathol. p. 226.

29) Bei den Römern sind es namentlich Götternamen der indigitamenta die durch Suffix *ona* theils von Verben theils von Nomina abgeleitet werden: Adeona Aboona Intercidona, Annona Bellona Epona \*Fāvōna \*Fāvōna (Faunus Fauna) Fluviona Mellona Pomona (vgl. *Οἰνώνη*), auch der lucus Albionarum gehört in diese Reihe. Zu gleichem Zwecke wird das Suffix weitergebildet in *onius onia*: verbal Agonius und Agonia (so ist bei Augustinus civ. dei IV, 11. 16 statt Agenoria zu schreiben) Feronia (daß es verbal ist, folgt aus lat. Ferentina oßf. Herentatis) Favonius Flu(v)onia Pellonia; nominal Fessonia Mellonia (neben Mellona) Valonia, die Stadt Bononia ist wohl von einer Göttin \*Bonona (vgl. bona dea u. ähnl.) benannt. Das o geht ferner sowohl im Griechischen wie im Lateinischen und besonders den italischen Schweftersprachen in *u* über: *κορώνη* *Κορώνη* *Κορώνεια* *Κορώνη* und *κορώνη*, \**ἐρκων* *Ἐρκωνα* *Ἐρκωννα*, *τορώνη* *τορώνη*, *Ἀγάθων* *Ἀγάθωνος*, *χελώνη* äol. *χελώνη*, so ist Demeter *Χαμώνη*, die Göttin des Erdbodens, zu erklären. *Ἄων Ἀιώνη* hat im lateinischen Iuno doppeltes Suffix *ūn-on* erhalten (vergleichbar ist *Χαρμόνη* *Χαρμουνώ* nach S. 332); außerdem gehört hierher Neptunus (nicht participial wie L. Meyer vergl. Gramm. II 293 meint trotz Neptumni bei Gruter inscr. p. 460, 3: vgl. etrusk. Nethunus Nethuns), Fortuna, Mutunus Tutunus, sabiin. Vacuna, umbr. Puemunus, umbr. sabell. Vesuna: wie Puemunus lat. Pomonus (gl. Plac., Mai cl. auct. VI 569), wie Vesuna lat. Verona lautet, so hätte man in der Stadt Rom nicht Albunea sondern Albonia gesagt. Lautlich interessante Parallelen sind ferner Remōna (*Ρεμώνιον* Plut. Rom. 9) Remoria Remuria und \**αὐσῶνα* (*Ἀύσωνες*) Ausonia *Ἀυράμισσοι* Aurunci (b. h. Auson-ici) 'die von Osten gekommenen' neben lat. aurora: in beiden Fällen Unstichtigkeit der liquida wie sie ähnlich das alte BEAOLAI für Bellonae aufweist. Als ursprünglicher Vocalis-

und die in der Urkunde von Deros I, 30 (Philol. IX S. 707) mit *Φοίνιξ* gepaarte *Αμφιώνια*, *Δίωρ Διώνη*, *Ίων Ίώνη*, *λειμών Λειμώνη*, *Αύκων Αυκώνη*, *μόθων Μοθώνη*, *χιτών Χιτώνη* *Χιτωνία* und in patronymischen Bildungen wie *Ἡλεκτρωνώνη* von *Ἡλεκτρών*. Mit beiden Suffixen werden auch Appellativa gebildet, auf *ώνη* abstracte wie *ῥοστώνη*, concrete wie *ἀνεμώνη κοροώνη*. Bei denen auf *ώνη* aber markiert die Accentuation einen scharfen Unterschied<sup>30)</sup>: alle reinen Abstracta werden durchaus oxytoniert, *ἡδονή* *πρημονή* *χαρμονή* usw., die concreten Nomina — und ihrem Gesetze fügen sich eben so consequent die an Bau und Bedeutung völlig gleichartigen Eigennamen — sind barytoniert: *ἀκόνη* *ἀμπεχόνη* *βελόνη* *εὐφροσύνη* *θρόνη* *περόνη* *σφενδόνη*. So haben die alten Techniker<sup>31)</sup> mit richtigem Sprachgefühl geschieden zwischen *ἀγγόνη* (*τὸ σχοινίον*, das würgende) und *ἀγγονή* (*ἡ ἄγγελος*). Wenn also *Ἀρμονία* auf *Ἀρμων* zurückgehen muß durch das verlorene Mittelglied *Ἀρμόνη*, so setzt *ἄρμονία* eine *ἄρμονή* voraus (vgl. *ἄρμογή*). Ist der Schiffsname *Ἡγεμονία* nicht abstract gedacht, so reiht er sich unmittelbar an *ἡγεμών* *Ἡγεμόνη*: *ἡγεμονία* weist auf verschollenes *ἡγεμονή*. Ganz ebenso nun mußte *Κάλλων* der Schöne zur Bezeichnung eines schönen Weibes fortgebildet werden in *Καλλόνη*. Es ist die strengste Gesetzmäßigkeit mit der sich einerseits *Καλλόνη* andererseits *καλλώνη* aus dem beiden zu Grunde liegenden adjectivischen *κάλλων* herleiten lassen. Und wunderbar wird ebensowenig bleiben, daß der früh vergessene und vermuthlich auf Athen beschränkte Beiname der Mondgöttin dem Mißverständnis und der Verderbnis mit einer gewissen Naturnothwendigkeit anheimfiel, wie daß die alexandrinischen Gelehrten, als sie die classischen Texte mit Lesezichen versehen, *ΚΑΛΛΙΩΝΗ* in jedem Falle oxytonierten, auch wenn der Zusammenhang wie an unserer Stelle sie ursprünglich noch an eine göttliche Persönlichkeit mußte denken lassen. Die Frage, wie dieser Name einer attischen Göttin der Vergessenheit habe anheimfallen können, wird Niemand aufwerfen, der z. B. nur den Entdeckungen, durch welche das gegenwärtige Jahrzehnt unsere Kenntniß des Religionswesens in Athen erweitert hat, gefolgt ist. Die uns vorliegenden Reste alter Creese hangen in diesen Dingen wesentlich von dem Material ab, was in dem reichen Magazine des Apollodoros *περὶ Θεῶν*

mus des Suffixes läßt sich auch hier a nachweisen. Das Griechische hat noch ganz altentkümlich *ἄρος ἄρη*: (*ὄργανον*) *ἐργάνη* *ἐρκάνη* *κοίρανος* (*κάρανος*) *Οὐρανός* *Ἄρειανός*. Dagegen entspricht lat. Iānus *Diāna* griechischem *Δίωρ Διώνη*, und so hat das Lat. ferner *Levana* *Silvanus* *Tutānus* (identisch mit *Tutānus* *Tutinus*, denn der *Phallos* ist auch Amulet der Stadt gegen den heranziehenden Feind; man betrachte sich das St. Albansthor in Basel); im Griechischen ist dorisches *Μεθάνια* mit *Μεθώνη* u. a. zu vergleichen.

30) Vgl. Lobed in Buttmanns ausführl. gr. Sprachlehre II S. 405.

31) E. Lenx zu Herodian. Band I S. 335, 2.

aufgestapelt war<sup>32)</sup>. So fleißig die Arbeit war, die ganze Fülle des griechischen Cultus und Mythos konnte nicht darin erschöpft werden, um so weniger, je mehr das Streben vorwaltete den Stoff zu systematisieren. Wo aber nicht in alten Schriftwerken die Persönlichkeit eines entschwundenen theologischen Begriffs klar hervortrat, da ist es kein Wunder, wenn er dem Sammler entging.

Ungleich wichtiger und lohnender als solche der Thatsache gegenüber unnütze Bedenken zu erörtern wird es sein über den Zusammenhang der Mondgöttin Kallone mit dem samothrakischen Culte eine Verständigung zu erzielen. Zwar das Dunkel der zerinthischen Höhle zu erleuchten habe ich keinen Beruf und es gelüstet mich nicht von den Geheimnissen der Kabirenweihe den Schleier zu lüften. Aber zweckmäßig und thunlich scheint es, durch eine nüchterne Analyse der hellenischen Mondtypen das Verständniß jenes Zusammenhangs zu erschließen. Es ist ein fast unbegrenzter Synkretismus, eine immer neue Verschiebung und phantasiereiche Verknüpfung der mythischen Anschauungen, wodurch die griechische Mythologie zu diesem fast unentwirrbaren Knäuel geworden ist. Die Theokrasie ist nicht erst das Symptom des sterbenden Glaubens und das Werk der römischen Zeit. So scheint es nur, weil der zu einem Stillstand gelangte Trieb da von neuem erwacht und nun in so greifbarer Weise immer ungesunder sich geltend macht. In Wirklichkeit ist die Ausgleichung und Vermischung der Culte in Griechenland kaum jünger als die Geschichte und der Verkehr der Völker, die Verknüpfung und das Fortwuchern der mythischen Motive so alt als die Thätigkeit der dichterischen Phantasie. Dem pietistischen Conservatismus einer Zeit, welche die erste durchgreifende Abrechnung mit den überkommenen sittlichen Begriffen hielt, war die Möglichkeit gegeben, sogar die erstarrte Symbolik der alttheiligen Stätten durch Aufsprießen neuer Reiser zu verjüngen und mit reicherm Inhalt zu erfüllen. Als vollends die Genealogie der Logographen und

32) Das ist recht deutlich bei einer den hier betrachteten Gottheiten nahe verwandten Gestalt, der *Καλλιγένεια*. Die griech. Grammatiker kennen sie nur aus den aristoph. *Thesmophoriazusen* 295 ff. *εὐχεσθε τοῖν θεσμοφόροις τῇ Ἀθηναίῳ καὶ τῇ Κόρη καὶ τῷ Πλούτῳ καὶ τῇ Καλλιγένειᾳ καὶ τῇ Κουροτρόφῳ τῇ Γῆ καὶ τῷ Ἑρμῇ καὶ ταῖς Χέρισι κατέ.* Das *Scholion δαίμων περι τὴν Ἀθηναίαν*, ἣν προλογίζουσαν ἐν ταῖς ἐτέραις Θεσμοφοριαζούσαις ἐποίησεν ergänzt sich aus den Lexicographen: Hesych. *Καλλιγένειαν* οὐ τὴν γῆν ἀλλὰ τὴν Ἀθηναίαν· οὐδεὶς γὰρ οὕτως ἔφη τὴν γῆν καλλιγένειαν. οἱ μὲν τροφὸν αὐτῆς, οἱ δὲ ἕρεϊαν (evidente Verbesserung von H. Bossius ft. *γερῖαν*), οἱ δὲ ἀκόλουθον; und Photios: *Ἀπολλόδορος μὲν τὴν γῆν· οἱ δὲ Λιὸς καὶ Ἀθηναίος θυγατέρα· Ἀριστοφάνης δὲ ὁ κωμικὸς (ὁ κωμ. ist Interpolation, wenn nicht Rest des Citats; hier kann nur der Grammatiker gemeint sein) τροφόν.* Man sieht deutlich, daß Didymos die *Καλλιγ.* nur aus diesem aristoph. Stücke kannte; die bei Hesychios erhaltene Polemik richtet sich gegen Apollodoros.

die Mythographie der Gelehrten Ordnung in die üppige Wildniß zu bringen suchte, wurde die Scheidung des gleichen und gleichartigen und die Verschmelzung des verschiedenen systematisch betrieben. So ist diese griechische Mythologie zu Stande gekommen, ein dichtes, fast undurchdringliches Gebüsch, ringsum überwuchert von duftigen Schlingpflanzen, daß die Stämme von den Ranken verdeckt, oft auch völlig ausgefogen und abgegangen sind. Manche Mittel stehen uns zu Gebote den alten Stod der Glaubensvorstellung aus seiner Umhüllung zu lösen: außer der Sprache die Vergleichung der ähnlichen Gestaltungen in der Religion verwandter Völker, vor allem der reinsten und ursprünglichsten in den altindischen Hymnen; sodann die Feststellung der in den einzelnen Localculten heimischen Symbole und der an sie geknüpften Mythen. In dieser zweiten Richtung ist die Forschung durch E. D. Müller und Welcker erheblich gefördert worden. Die comparative Mythologie hat ihre Arbeit erst begonnen, und bis zu einer geachteten Aufstellung der ursprünglichen und gemeinsamen mythischen Begriffe und Formen ist noch ein weiter Weg zurückzulegen. Auch an das bisher geleistete anzuknüpfen habe ich meist grundsätzlich vermieden; vorschnelle Combination kann nur Verwirrung anrichten, während wenn auf beiden Seiten die Thatsachen gleich sorgfältig ermittelt und zum Verständniß vorbereitet sind, die Verknüpfung sich von selbst ergibt.

Wir sehen hier von der Artemis ab. Name und Bedeutung sind bei ihr mit den überkommenen Vorstellungen von der Mondgöttin nie völlig congruent geworden. Sie ist streng jungfräulich gedacht, eine *ἄρταμης*. Wenn auch dieser Typus bei den Griechen zu ziemlich allgemeiner Herrschaft bestimmt war und starke Umänderungen und Verschiebungen der älteren Mythen bewirkt hat, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sein Vorbild bei den Semiten heimisch war. Reinere Ueberlieferung haftet an den anderen Namen. Einer der ursprünglichsten mag *Ἐκάτη* sein, das weibliche Gegenstück des *Ἐκατος*, wie *Ποῖβη* zu *Ποῖβος*; die etymologische Deutung scheint mir weniger sicher als anderen<sup>33)</sup>. Mit der durchsichtigsten Symbolik<sup>34)</sup> tritt sie uns in dem

33) *Ἐκηβόλος* kann sehr wohl aus epischer Umdeutung des *Ἐκατος Ἐκάεργος* entsprungen sein. Von den fraglichen Worten kann ich aber aus sachlichen Gründen *Ἐκάβη* nicht trennen, zu dem ich von *ἑκάς* keine haltbare Brücke sehe; es scheint entstanden aus *Ἐκάτη*, wie in demselben Sprachgebiet *Κάβειροι* aus *Κάσειροι*. Dann wäre *Ἐκάβη* eine primävere Bildung (unmittelbar von *ἑκάτ*) als *Ἐκάτη* von *ἑκατ*. Auch *Ἐκάδημος Ἐκαδήμεια* (Laert. Diog. 3, 7) wird hierher gehören; der Heros *Ἀκάδημος* spielt eine Rolle bei der Wiederoberung der Helena durch die Dioskuren (Plut. These. 32); der zweite Bestandtheil entstammt derselben Wurzel, von der Ann. 40 verwandte Ableitungen besprochen werden.

34) Wenn man sich freilich seine Augen mit der Confusion der späteren Begriffe verkleistert, so muß man entweder auf alle Erklärung verzichten oder man kommt zu so komischen Einfällen, wie sie Sigen in seinem

Hymnus an die Demeter entgegen. Persephona wird, wie sie auf dem weichen Ager mit den Okeaniden spielt und Blumen pflückt, von Aidoneus geraubt. Weder der Himmlischen noch der Sterblichen einer vernimmt ihr Wehgeschrei: nur des Persaios Tochter die mildgesinnte hörte es in ihrer Höhle, die Hekate mit dem glänzenden Schleier<sup>35)</sup>, und Helios. Neun Tage lang irrt nun Demeter auf der Erde umher die Geraubte zu suchen, ohne Speise und Trank. Aber als zum zehnten ihr aufstieg die leuchtende Götter, da begegnete ihr Hekate, [noch] Glanz in den Händen: sie hatte wohl den Klageruf vernommen, aber wer die κόρα geraubt, das hatte sie mit Augen nicht gesehn<sup>36)</sup>. Beide gehn sie darum zu Helios, dem Wart der Götter und Menschen, der muß es wissen. Vor seinen Pferden stehend befragen sie ihn, und hören was sie begehren. Er hat nicht ausgerebet, und schon treibt er seine Rosse an, und die tragen leicht den schnellen Wagen dahin wie flügelbreitende Adler<sup>37)</sup>. Des Zusammenhangs war sich die ursprüngliche Dichtung jedenfalls bewußt. Helios und Hekate, beide sind θεῶν σκοποὶ ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν, aber jener des Tags, diese des Nachts<sup>38)</sup>. Es war Tag, als Persephone auf der Wiese spielte und von Hadēs geraubt ward: Helios sah alles; das 'Auge der Nacht' ruhte in der dunkeln Höhle, Hekate hörte nur den Weberuf. Am zehnten Morgen begegnet der Demeter Hekate: sie hat noch Glanz (σέλας) in den Händen; zwar die Morgenröthe ist schon aufgestiegen, aber Helios ist noch nicht auf dem Sonnenwagen ausgefahren, sie können ihn noch finden; die Mondgöttin darf nun von ihrer Warte abtreten, und als die Sonnenrosse angezogen haben, ist von ihr nicht die Rede mehr. Das σέλας in den Händen der Hekate, später als Fackel gedacht, ist der Ausgangspunkt der Σελήνη, deren Göttlichkeit freilich sehr zurück-

ehrlichen Bemühen die einzelnen Züge der Erzählung in inneren Zusammenhang zu setzen S. 512 f. vorbringt.

35) B. 24 εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ ἀτάλα φρονέουσα  
ἔειπεν ἔξ ἄντρον, Ἐκάτη λεπροκρηθέμενος,  
Ἥλιός τε ἄναξ, Ὑπερίωνος ἀγλαὸς υἱός —

36) B. 51 ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη οἱ ἐπήλυθε φαινοῖς Ἠώς,  
ἦντετό οἱ Ἐκάτη, σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα

und in ihrer Rede B. 57 φωνῆς γὰρ ἤκουσ', ἀτὰρ οὐ ἶδον ὀφθαλμοῖσιν ὅστις ἔην.

37) B. 62 Ἥλιον δ' ἴκοντο θεῶν σκοπὸν ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,

στὰν δ' ἔπιπον προπάροιθε, καὶ εἶρετο διὰ θεάων u. s. f.  
Dann B. 88 ὡς εἰπὼν ἵπποισιν ἐκέλετο· τοὶ δ' ὑπ' ὀμοκλήης  
δίμψ' ἔφερον θοὸν ἄρμα τανύπτεροι ὥστ' οἰωνοί.

38) So tritt nach Aeschylus' Sieben (B. 370 f. Herm.) auf dem Schilde des Thydeus 'der leuchtende Vollmond' hervor, 'das älteste (πρόσβιστον) der Gestirne, das Auge der Nacht'. Das ist die Vorstellung, welcher die Hekate Φυλακὴ (Schol. zu Theokr. 2, 12 S. 95, 8 Ahr.) und die Gestalt der Οὐπίς Ἄπις entsprang, in der sich die Vorstellung des alles schauenden Auges mit der Sorge für die Geburten vereinigte (et. m. 641, 55).

trat, als das Wort mit Verdrängung von *μείς μῆνη* zum Appellativum geworden war. Um so üppiger ist die Verzweigung der Mythen, die sie in bloß lautlicher Umgestaltung als *Ἐλένη* entwickelt hat. Daß die lautliche Divergenz sich erst auf griechischem Boden gebildet hat, ist dadurch schön bestätigt worden, daß die von Athens (dial. aeol. p. 65) für das Aeolische vermutete Form *σελαρνα* von Th. Bergt<sup>39)</sup> handschriftlich nachgewiesen ist. Proparoxytoniertes *σελαρνα* d. h. *σελέασ-να* erklärt gleicher Weise *Ἐλένη* durch ein nach Laut und Betonung vermittelndes *σελάνα* wie *σελήνη* (vgl. *ελάνη* Zschel: Athen. XV p. 701 A und p. 699 D). Zwei bedeutsame Gestalten sind ferner *Ίο* und *Γειθηθία*, jene für die Sage, diese für den Cultus. Ueber die ursprüngliche Bedeutung der *Ίο* läßt die Sage selbst keinen Zweifel. Sie ist Mond als 'wandelnde', und grammatisch verhält sich *Ἴω* zu *ἰών Ἴόνη* wie *Γοργώ* zu *Γοργών Γοργόνη, Ἀηώ* zu *Αἰώνη*<sup>40)</sup>, oder wie *Καλλώ* (Sob. prol. path. p. 46) zu *Κάλλων, Κλειώ Κλεώ* zu *Κλέων Κλεωναί*; eine vollkommen participiale Parallele ist *Ἐλευθώ*. Aus dem Dialekte der Argiver ist uns sogar appellativisches *ἰώ* = Mond überliefert<sup>41)</sup>. Der Einfluß den der Mond auf das weibliche Geschlechtsleben übt, hat dem Cultus der *Εἰλειθυία* eine einseitige Entwicklung gegeben, zugleich aber ist durch die Uebernahme der speciellen Function die alte Göttin vor der Gefahr geschützt worden durch Artemis unterdrückt zu werden und zu einem schattenhaften Namen herabzusinken. So mannigfaltig auch der Vocalismus des Wortes ist: *Εἰλειθυία Εἰλήθυία Ἐλειθυία Ἐλεύθυνα Ἰλεύθυνα Εἰλύθεια Ἰλύθυνα Ἰλίθυία Ἐλευθώ*<sup>42)</sup>, seine Formation ist

39) Poetae lyrici p. 894 der dritten Ausgabe.

40) Die Gleichung *Ἀηώ Αἰώνη* kann keinem Zweifel unterliegen. Aus *Ἀημήτηρ* kann *Ἀηώ* nicht entstanden sein; es kommt schon in dem oben als alt erkannten Theile des Hymnus auf Demeter vor B. 47 *πότνια Ἀηώ*, ferner 211 *πολυπότνια Α.* und 492 *πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Ἀηοὶ ἀνασσα*. Man vergleiche aber das kretische *Ἀήν Ἀήνα* (Philol. IX S. 698), das Adj. *δηλος* und die Adverbia *δῆν δή* mit lat. *diu* und *du-dum*. *Ἀημήτηρ* ist also das Gegenbild von *Ζεὺς πατήρ* und Iuppiter. Eine eigenthümliche Fortbildung von *Αἰώνη*, nicht aber Ableitung von *δοῦναι* ist *Αωδώνη* (so schon Buttmann Mythol. I, 25), mit Geminatio der Stammsilbe und Verschleifung des *ι* wie in *σωπάω σιωπάω* lat. *du-dum diu*. Die Stadt ist wie häufig einfach nach der Göttin benannt, vgl. die Aphrodite *Αωδώνη* bei Clemens Rom. hom. 4, 16 *τῇ οὐρανίᾳ Ἀφροδίτῃ ἦν τινες Αωδώνην λέγουσι*, 5, 13 *Κύπρις ἦν καὶ Αωδώνην λέγουσιν*.

41) Eustathios zu Dionys. Perieg. 92 p. 103, 25 Bernh. *Γάζαν Ἰόνην καλοῦσιν αἰνες, ἔνθα βοῦς ἦν ἐν ἀγάλματι τῆς Ἰοῦς ἦτοι τῆς Σελήνης· ἰὼ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργείων διέλεκτον*.

42) *Ἐλεύθουσα* ist von Welcker Kl. Schr. III S. 204 f. im et. gud. p. 111, 33 statt *εἰλήθουσα* hergestellt worden: *Βολωσία· βολις ἡ εἰλήθουσα· βολες γὰρ τὰς ὀδύνας ἀνόμαζον· Εἰλήθουσα δέ ἐστι θεὰ ἡ ἐπέχουσα τὰς ὀδύνας τῶν κτηνοῶν γυναικῶν*: aber daraus folgt nichts weniger,

unbestreitbar eine participiale. Denn das feminine Particip auf *via* ist in der alten Sprache keineswegs auf das Perfect beschränkt gewesen, eine Reihe von Nomina sind einfach erstarrte Participia des Präsens *ἀρνια ἄγνια* (von *ἄγω* wie lat. *via* d. h. *vehia* von *vehere*) *αἰθνια Ἴθνια ὄργνια* d. i. *ὄρ(ε)γνια* von *ὀρέγειν*, *Ἠρείθνια* die davon eilende von \**ὀρέθειν* (Anm. 45), so *Θυῖα Καλλιθνια*. Daß aber *Eileithyia* ursprünglich bloß Mondgöttin war, dafür mag hier nur auf das alte Kultusbild hingewiesen werden das Pausanias<sup>43</sup>) in *Aligion* sah. Der Leib war ganz bekleidet, die eine Hand (wie segnend?) ausgestreckt, die andere trug eine Fackel. Sie war also eine *σελασφόρος* und *φωσφόρος*. Zu Pausanias' Zeit war die Bedeutung des Symbols längst vergessen, daher ihn das Bedürfnis einer Deutung auf den komischen Einfall führte, die Fackel könne vielleicht die brennenden Schmerzen der Entbindung versinnbildlichen. Eine gute und richtige Uebersetzung der stoischen Schule benutzt Cornutus, wenn er<sup>44</sup>) die Geburtsgöttin mit *Hekate* identifiziert. So ist denn *Eileithyia* für das Bewußtsein des Griechen, selbst wenn wir den Namen als Umbildung eines semitischen Lehnworts betrachten müßten<sup>45</sup>),

als daß die Göttin auch *Ἐλεύθουσα* hieß. Belege für die oben angeführten Formen liefert K. Reisk's Zusammenstellung im *Philol.* XXIII S. 618 ff.; *Ελληθνια* handschriftlich vgl. *Herodianos* I. p. 281, 22 Lentz; *Ἐλεύθνα* auf einer vulcentischen Amphora (s. D. Zahn, Vasensammlung Kön. Ludwigs S. CLVIII. CLXXXVII).

43) *Πauf.* VII 23, 5 *Αἰγιεῦσι δὲ Ελληθνιας ἱερὸν ἐστὶν ἀρχαῖον, καὶ ἡ Ελληθνια ἐς ἄκρους ἐκ κεφαλῆς τοὺς πόδας ὑφάσματι κεκάλυπται λεπτῷ, ἔθανον πλὴν προσώπου τε καὶ χειρῶν ἄκρων καὶ ποδῶν, ταῦτα δὲ τοῦ Πεντελυσίου λίθου πεποίηται. καὶ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν εἰς εὐθὺ ἐκτέταται, τῇ δὲ ἀνέχει δᾶδα. Ελληθνια δὲ εἰκάσαι τις ἂν εἶναι δᾶδας, ὅτι γυναιξὶν ἐν ἴσῳ καὶ πῦρ εἰσὶν αἱ ὠδίνες. ἔχουεν δ' ἂν λόγον καὶ ἐπὶ τοιῷδε αἱ δᾶδες, ὅτι Ελληθνια ἐστὶν ἡ ἐς φῶς ἄγουσα τοὺς παῖδας.* Das Bild war ein Werk des *Damophon* (um ol. 102, vgl. *Brunns* *Künstlertg.* I 287 ff.), aber gewiß hat er sich in den Attributen an ein älteres Vorbild gehalten. Uebrigens vgl. *Welcker*, Ueber eine kretische Kolonie in *Theben* S. 19. 11 f.

44) *Corn. de nat. deor.* 34 p. 210 S. f. *δοκεῖ δὲ καὶ τοῖς πλείστοις ἡ αὐτὴ εἶναι (πᾶσι) τῇ Ελληθνια, ἀπαύστως εἰλουμένη... ἦν εὐχοντα ἔλθειν αὐταῖς ἠπιαν* (daher *Ἠπιόνη* vgl. *Krinagoras* *anth. pal.* VI 244, 4 *μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης*) *καὶ λυσίζωνον αἱ ὠδίνουσαι . . . . φανερώς δ' ἡ σελήνη τελεσφορεῖσθαι ποιεῖ τὰ συλλαμβανόμενα, καὶ ταύτης εἶναι τό τε αὐξίαν αὐτὰ καὶ τὸ ἀπολύειν τῶν φεροσῶν πεπανθήντα.*

45) Das ist die Meinung von *Pott* (*Kuhns* *Zeitschr.* VI 339). Einen zwingenden Grund dazu kann ich nicht anerkennen. *Ἐλεύθνα Ελληθνια* ist mit denselben Erscheinungen der Vocalsteigerung aus Wurzel *ελθ* entwickelt wie *Ἠρείθνια* von *ὄρ-εθ* d. h. einer secundären Form zu *ἄργνημι* wie *σχεθῶ φλεγέθῳ φθίνεθῳ μινύθῳ*. Freilich *Pott* nimmt (a. a. D. VIII 435) die letztere nach gewöhnlicher Ansicht als 'Wergstürmerin': wie paßt der Name auf die *Perseide*? Zu dem Wechsel von *eu* und *ei* gibt *Zegerlos* in *Kuhns* *Zeitschr.* VIII 423 Parallelen. Nur kann von einer

eine 'wandelsnde' Mondgöttheit gewesen. Die primitive Gestalt der vom Orient übernommenen Göttin ist die jungfräuliche *Ταυροπόλα* mit ihren Menschenopfern; ihre Bedeutung ist längst erkannt, ihre weite Verbreitung nachgewiesen<sup>46</sup>). Wenn ihre Stellvertreterin in der Sage, *Εὐρώπη* (d. h. die mit verdunkeltem Angesicht), gleichfalls den Stier tummelnd, von der phönizischen Küste aus nach Kreta oder nach Theben gelangt, so ist das kein gleichgiltiger Zug. Aber symbolischer Gehalt, wie Preller (Gr. Mythol. II<sup>2</sup> 116) meint, steckt nicht darin. Es ist bloße Kultuslegende, welche, wie es in Sagen von Apollon und Dionysos so offenkundig ist, als Geschichte des Gottes gibt, was Geschichte der Verbreitung seines Cultus war. Doch es ist nicht dieses Ortes alle die Formen zusammenzustellen, in welche die göttliche Vorstellung des Mondes bei den Griechen gegossen worden ist. Nur einige charakteristische Merkmale der ältesten Typen will ich nachweisen. Zu dem Zwecke haben wir die Sprache verhört; zu dem gleichen wollen wir jetzt die der Mondgöttin eigenen Cultussymbole und einige bezeichnende Grundmotive ihrer Mythen in Betracht ziehen.

Nur in dem Mythos von der arkadischen Kallisto und in der alten attischen Sitte<sup>47</sup>) die Mädchen im Alter von fünf bis zehn Jahren als Bärinnen (*ἄρκτοι*) der brauronischen Artemis zu weihen (*ἄρκτηύειν*, *ἄρκτηοισι*; *ἄρκτηία*) hat sich die Vorstellung der Mondgöttheit als einer Bärin bewahrt. Die Entstehung des Symbols erklärt sich aus dem bekannten nördlichen Sternbilde, dem das alte Spoz<sup>48</sup>) deutlich das Wort *ἄρκτος* als eigentliche, *ἄμαξου* als willkürlichere Benennung zuspricht. Wir sind dadurch zu der Vermuthung gedrängt, daß *ἄρκτος* in diesem Sinne ein altes Appellativum sein müsse, was jedem Gestirn zukam, und daß die Umdeutung in das Thier erst eine Folge von lautlichem Zusammenfall verschiedener Begriffe war. Das ist zur Gewißheit erhoben durch A. Kuhn, der seine bahnbrechenden Arbeiten über comparative Mythologie mit der Entdeckung einleitete<sup>49</sup>), daß dem Worte die Wurzel *ἀρκ* glänzen zu Grunde liege und daß demnach *ἄρκτοι* im Griechischen wie ursprünglich *rxās* im Indischen nichts anderes als die glänzenden (Sterne) waren. Das Sternbild, ursprünglich sieben *ἄρκτοι*, ist zu einem ἀρ-

'Verwandlung des Diphthongen *ευ* in *ει*' natürlich keine Rede sein. Die beiden Laute hängen durch *ει* zusammen, der syrakusische *Zeis* (vielmehr *Zeis*) ist *Zεις*, ganz gleich dem lat. Iovis durch Vocalsteigerung aus *v dju* entstanden.

46) C. D. Müller, Dorier I S. 381 ff. S. Röschly zu Eurip. taur. Spbig. S. XVIII ff., der S. XXX f. auch auf die Menschenopfer hätte hinweisen können, welche die Albaner am kaspischen Meere der *Σελήνη* darbringen nach Strabo XI p. 503.

47) Röschly a. a. O. XX f.

48) Bl. S 487 *ἄρκτων* ἢ καὶ *ἄμαξαν ἐπικλήσιν καλέουσιν κτ.*

49) Kuhn in A. Höfers Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache I (1845) S. 155 ff. vgl. W. Müllers Vorlesungen II 339 ff.

κτος geworden, wie noch viel auffälliger im Lateinischen die septem triones zu einem septemtrio<sup>50</sup>). So ist also die Hürin Kallisto oder Hefate nur das 'glänzende' Gestirn. Eine ähnliche Bewandniß muß es mit dem Symbol des Hundes haben. Das Thier ist der Hefate eigen. In dem geheimen Dienst der zerinthischen Höhle wird es ihr geopfert (S. 322); auf Kreuzwegen stellte man es der 'chthonischen' Hefate als Speise hin um zu sühnen und Unheil abzuwenden, in Böotien wurden von den Gemeinden öffentliche Reinigungen angeordnet, wobei ein Hund auseinander geschritten wurde und man zwischen den beiden Hälften hindurch gieng<sup>51</sup>). Die Beziehung der Göttin zum Thiere ist aber eine viel engere<sup>52</sup>); sie war selbst ursprünglich gedacht als Hündin<sup>53</sup>). Daher verwandelt *Ἐκάτη* die *Ἐκάβη* in eine Hündin, wie Artemis die Kallisto in eine Hürin, und macht sie zu ihrer πρό-πολος<sup>54</sup>). Hermes dem wir unten als Lichtträger wieder begegnen

50) Die Entstehung von septemtrio, das sogar in zwei Worte zerlegt werden kann wie bei Vergil georg. III 381, hat eine Analogie an dem septem vir bei Lucan I 602, an trium vir u. s. w., Ausdrücke welche die publicistische Sprache bis in die Kaiserzeit noch in ihrer ursprünglichen Form als partitive Genetive des Plurals trium virum u. s. w. brauchte, vgl. Bücheler im Rhein. Mus. XI S. 527. Ueber die Etymologie von triones hat M. Müller eine ansprechende Vermuthung mitgetheilt a. a. O. S. 344 f.

51) Plut. quaest. rom. 111 p. 290 καὶ γὰρ Ὀλυμπίων μὲν οὐδὲν θεῶν καθιέρουται (der Hund), Χθονία δὲ δειπνον Ἐκάτη πεμπομένους εἰς τριόδους ἀποτροπαίων καὶ καθαρῶν ἐπέχει μοῖραν. . . Βοιωτοῖς δὲ δημοσίᾳ καθαρῶς ἐστὶ κύνος διχοτομηθέντος τῶν μερῶν διεξελθεῖν. vgl. ebend. 68 p. 280 τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνται γέ μέχρι νῦν ἔτι σφραγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς· καὶ τῇ Ἐκάτῃ σκυλακία μετὰ τῶν ἄλλων καθαρῶν ἐκφέρουσι καὶ περιμάττουσι (vgl. Preller, Demeter und Pers. S. 387) σκυλακίους τοὺς ἀγρισμοῦ δεομένους, περισκυλακισμὸν τὸ τοιοῦτον γένος τοῦ καθαρμοῦ καλοῦντες.

52) Ganz übergehen durfte ich die Deutung des Hundes als eines der Göttin feindlichen Thieres, dessen Bellen die gespenstischen Erschütterungen der Hefate verscheuche; es geht das auf eine Wendung bei Sophron zurück: Τρεῖς. zu Vsf. 78 p. 368 Müll. θύουσι δὲ αὐτῇ κύνα ὡς φησι Σώφρων ἐν μίμοις· ὁ γὰρ κύων βαύξας λύνει τὰ φάσματα ὡς καὶ χαλκὸς κροτηθεὶς εἰτέ τι τοιοῦτον, vgl. Schol. zu Theocr. 2, 12 p. 95, 26 Vhr.

53) Vgl. Porphyr. de abstin. III 17 ἢ δ' Ἐκάτῃ ταῦρος, κύων, λέαινα ἀκούουσα μᾶλλον ὑπακούει und IV 16 καὶ θεοῦ δὲ τοιούτου δημοροῦς οὕτω προσηγόρευσαν. . . , τὴν δ' Ἐκάτην ἔπλον, ταῦρον, λέαιναν, κύνα. In der Uias nennt sich Helena selbst Z 344 κύων: δᾶερ ἔμειο κύνος κοκομηγάνου ἀκροέσεως, was M. Müller (Vorfes. II 436) anzuführen kein Bedenken zu tragen brauchte.

54) Bei Elyphron verkündet Kassandra V. 1174 ff.

ὦ μῆτερ . . . , Περσέως δὲ παρθένος  
Βριμὸν τρίμορφος θήσεται σ' ἐπιπίδα  
κλαγγαῖσι ταρμύσσουσαν ἐννύχοις βροτούς.

Bei Euripides weißt Polykstor der Hefate V. 1237 f. daß das Meer sie aufnehmen werde (darüber s. S. 342); sodann

werden, ist ein Hundewürger<sup>55</sup>); er raubt nicht nur das Licht des Mondes, sondern er würgt dessen Symbol, den Hund bei der Verfinsterung<sup>56</sup>). Auch Eileithyia bestätigt sich uns nach dieser Seite als Mondgöttin; Sokrates, der Localantiquar von Argos berichtete, daß man der Geburtsgöttin dort Hunde opferte<sup>57</sup>). Und wie bei uns Storch der Langbein die Kindlein bringen soll, so konnte die dorische Mutter ihre Kinder auf einen Zuwachs der Familie vorbereiten mit der Redeweise 'ein kleines Brüdlein bringt euch die Hüandin'<sup>58</sup>), d. h.

B. 1243 κύων γενήσῃ πύρσ' ἔχουσα δέργματα.

1249 τύμβω δ' ὄνομα σὺ κεκλήσεται

1251 Κυνὸς ταλαίνης Σῆμα, ναυτίλοις τέχμαρ.

Vgl. Eurip. fr. inc. 959 p. 525 R. Ἐκάτης ἀγάλμα Φωσφόρου κύων ἔσει. Auf einen Lycifer (fr. adesp. 101 p. 1344 B.) nimmt Dio Chrysostomius Bezug or. 33, 59 p. 29 R. ὡσπερ τὴν Ἐκάβην οἱ ποιηταὶ λέγουσιν ἐπὶ πᾶσι τοῖς θεινοῖς τελευταῖον ποιῆσαι τὰς Ἐρινύας χαροπὰν κύνα u. s. f.

55) Nach dem bekannten Fragment des Hippocraz, p. 751 Bergf.

ἔβωσε Μαιᾶς παῖδα Κυλλήνης πάμπν·

Ἐρμῆ κύναρχα, μῆροισι Κανδαύλα,

φωρῶν ἐταῖρε.

56) So tödtet in dem weitverbreiteten Märchen Kephhalos die Procris (s. S. 337). Aber eine ephessische Sache kennt geradezu eine Ἐκάτη ἀπαγχομένη, und in dem arkadischen Kondylea verehrte man eine Ἀρτεμις Ἀπαγχομένη: Paus. VIII 23, 6 f. vgl. Schömann opusc. II 238. Der Name des Orts und die ältere Benennung dieser Göttin (Ἀρτέμιδος ἄλσος καὶ ναὸς ... καλουμένης Κονδυλεᾶτιδος τὸ ἀρχαῖον) erinert unmittelbar an Κανδαύλης. Es wäre oberflächlich sich damit zu begnügen die Κονδυλεᾶτις aus Κονδυλέα zu erklären. Die Bezeichnung haftet nicht am Local, bei den Methymnæern auf Lesbos finden wir eine Artemis Κονδυλίτις, auch hier identisch mit der Ἀπαγχομένη wie die Zusammenstellung bei Clemens Alex. zeigt protr. p. 24 S. 32, 23 R. Ἀρτεμιν δὲ Ἀρκάδες Ἀπαγχομένην καλουμένην προστρέπονται ὡς φησι Καλλιμαχος ἐν Αἰτίοις, καὶ Κονδυλίτις ἐν Μηθύμνῃ ἕτερα τετρίμια Ἀρτεμῖς. Also ruht der Name auf jenem mythischen Hintergrund, und was μῆροισι κανδαυλ lautet, heißt arkadisch und lesbisch κονδυλ: beides natürlich vollkommen identisch. Ein Nest lydischer Sprache ist also Κανδαύλης sicherlich nicht; es verhält sich damit wie im Lateinischen mit den vermeintlichen Gallicismen petrorritum casnar usw. In καν (κον) ist längst οvan kon erkannt; der zweite Bestandtheil δαυλ zeigt ebenso wie das gemeingriechische δούλος Vocalverfärfkung der in Κονδυλέα usw. vorliegenden Wurzel δυλ, die 'binden' oder 'bändigend' bedeuten muß.

57) Plut. qu. rom. 52 p. 277 Ἀργείους δὲ Σωκράτης (s. Müller's fr. hist. gr. IV p. 496 ff.) φησὶ τῇ Εἰλιθυῖα (diese Schreibung liegt in dem überlieferten Εἰλιονία) κύνα θύειν διὰ τὴν θρασυῖαν τῆς λοχέας.

58) Demetrios π. ἔρμ. § 151 hat uns den zierlichen Spruch aufbewahrt: ἔχουσι δὲ τι στομύλον καὶ ἀλληγοροῦται τινές, ὡσπερ τὸ „δελφοῖ παιδίον ὑμῶν ἂ κύων φέρει“. Was überliefert wird, ist albern, wie man auch den Genetiv ὑμῶν beziehen mag: euer Hund hat ein Knäblein im Munde (man müßte denn eine ἀλληγοροῦται in παιδίον = σκυλάκιον

die Hekate-Eileithyia selbst. Das Gehen, Wiederkehren und die Verfinsterung des Monds stellt das Märchen von Prokris dar, die den attischen Kephalos meidend zu Minos kommt, dann zu dem Gatten zurückkehrt und von ihm durch unglücklichen Zufall mit ihrer eignen nie fehlenden Lanze durchbohrt wird. Schon das goldene Stirnband, durch das Pteleon sie verlockt, zeigt sie als Mondgöttin. Charakteristisch für sie ist aber der Hund, der schnelle und unsterbliche, den Hephaistos selbst aus Erz geschaffen und beseelt hatte, und der unfehlbare Wurfspeer<sup>59)</sup>. Von Artemis selbst stammen diese beiden Gaben. Häufiger heißt es, daß Minos durch sie die Gunst der Prokris gewonnen, und der Hund ist dann nach der Dichtung des Nikander (Anm. 59) von Zeus der Europa geschenkt worden, nach einer anderen Version ihr als Wächter gesetzt<sup>60)</sup>. Bei Europa wie bei Prokris ist er Symbol der Mondgöttin. Aber hier schiebt sich nun eine neue Vorstellung ein, gerade wie die Wärrin d. h. die glänzende Kallisto in das Sternbild des Bären übergeht. Der Hund der Prokris wird zum Hundsgestirn. An der Zunge des Gestirns blinkt der Sirius, dem der Name *κύων canis canicula* ursprünglich eignet<sup>61)</sup>. Der Ilias ist er (X 29) unter

suchen wollen), oder gar: ein Knäblein von euch hat die Hündin im Bauch. Nothwendig also ist *ὑμῖν* oder *ὑμῖν* zu schreiben. Aber auch *Δελφοῖ* ist falsch, die Vocativform von *Δελφός* müßte wenigstens *Δελφῶ* lauten, was auch bereits Z. Glo. Schneider erwartete. Ich vermuthete *ἀδελφὸν παιδίον ὑμῖν ἃ κύων φέρει*. Vielleicht war auch ein weiterer Doppelsinn gesucht *Δελφοῖ* *π.* — (*Δελφοῖ* und *Δελφός*), was zu Brautleuten gesagt werden konnte. Bergk post. lyr. p. 1360 denkt an *Ἄλκaios* 'qui potuit cum cane praegnanate non sine contentu comparare patriam suam, cui tyrannis imminabat'.

59) Apollod. III 15, 1 *Πρόκριον δὲ Κέφαλος ὁ Διόνος (ἔγνημε) ἡ δὲ λαβοῦσα χρυσοῦν στέφανον Πτελέοντι συνεννάξεται, καὶ φωραθείσα ὑπὸ Κεφάλου πρὸς Μίνωα φεύγει. ὁ δὲ αὐτῆς ἐρᾷ καὶ πείθει συνελθεῖν . . . ἔχοντος οὖν αὐτοῦ κύνα ταχὺν ἀκόντιόν τε ἰθυβόλον, ἐπὶ τοῖσι Πρόκρις δοῦσα τὴν Κιρκαίαν (Kirke ist bekanntlich selbst eine Gestalt der Mondgöttheit, die 'Freisrunde' Scheibe des Gestirns) *πείνει ἔϊζαν πρὸς τὸ μηδὲν βλάπτει συνεννάξεται. δείσασα δὲ αὐτῆς τὴν Μίνωος γυναῖκα ἦκεν εἰς Ἀθήνας καὶ διαλλαγεῖσα Κεφάλῳ κτέ.* S. Nikander b. Poll. V 39 (fr. 97 p. 125 f. Schneider) und die Nachweisungen bei Heyne zu Apoll. S. 333 f. Durchsichtiger ist die Wendung der Sage bei Hygin f. 189 *Diana misericordia tacta dat ei iaculum quod nemo evitare posset et canem Laelapem quem nulla fera effugere posset.**

60) Eratosth. catast. 33 *Κύων. περὶ τοῦτου ἱστορεῖται ὅτι ἔστιν ὁ δοθεὶς Ἐυρώπῃ φύλαξ μετὰ τοῦ ἄκοντος (δράκοντος vulgo, aber so auch Eschol. z. German. p. 94, 9 Brehf.). ἀμφοτέρω δὲ ταῦτα Μίνωος ἔλαβεν.* Hygin. post. astr. II 35.

61) Hesych. *Σειρίον κυνὸς δίχην: Σοφοκλῆς (fr. 732 p. 243 N.) τὸν ἀστρῶν κύνα. ὁ δὲ Ἀρχιλόχος (fr. 61 p. 699 B.) τὸν ἡμιον. Ἴβυκος δὲ (fr. 3 p. 999) πάντα τὰ ἄστρα (add. *σειρία λέγει* vgl. Suidas und Photios).*

dem Namen „Hund des Orion“ bekannt, die astronomische Mythologie macht diesen wieder zum *προκύων*. Aber eine weitere Variante läßt den in die attischen Dionysoslegenden verflochtenen Hund des Itarios und der Erigone, *Μαῖρα*, welche die Gräser und Blumen welken macht aber die Traube zeitigt<sup>62)</sup>, *μάργα* von *μαρ*, zum *προκύων* canicula werden<sup>63)</sup>. Der Sonnengott selbst wird mit derselben Wurzel *Κύνθιος* genannt, *Κύνθος* hieß seine Geburtsinsel (Anm. 96) und der Berg seines Aufgangs; außerdem Insel und Stadt *Λακυνθος*. Und das Bärenstirn, *ἀρκτος* sogar führte bei den Makedoniern den Namen *κυνοῦπις* (Hesych. s. v.). Alle diese Vorstellungen zwingen uns auch für *κύων* eine radicale Metapher vorauszusetzen, um so mehr als *κύων* mit gr. (*κύω*) *κύω* gar nichts zu schaffen hat<sup>64)</sup>. Das ist aber der Punkt, wo die Linguistik ergänzend eintreten muß; ob mit der Sanskrit-Wurzel *cu*<sup>65)</sup> das richtige gefunden ist, wäre sehr zweifelhaft, wenn sie die Bedeutung „eilen“ hätte, wie Kuhn annimmt; zur Bezeichnung eines Fixsterns würde sich ein Attribut der Schnelligkeit nicht fügen. Ein drittes Lichtsymbol, uralt und bis in die Beden zurückreichend, ist die K u h. Welche Combination von Anschauungen dem Bilde zu Grunde liegen mag, ob das Licht als Segen und Nahrung bringende Erscheinung aufgefaßt war oder wie sonst, wage ich

62) Vgl. Aratos B. 332—335 über den Seirios.

63) Hygin. fab. 130. post. astron. II 4 p. 364 Munder.

64) Schon Homer gebraucht in den präsentischen Formen das secundäre *κύω* das auch in der übrigen Temporalbildung fast ausschließlicly herrscht. Dies führt auf einen Nominalstamm. Aber das primäre *κύνειναι* concipere hat consonantischen Stammesauslaut: *ὑποκύνειναι* bezeugen die homerischen Hdi. Z 26 (darunter Venetus A) und λ 254 (Ven. A liest allerdings Υ 225 *ὑποκύνειναι*), und überdies Apollonios Glossar p. 160, 33 B., Hesychios und schol. paris. in den anecd. par. III p. 215, *κύνειναι* Euphorion fr. 87 im et. m. p. 396, 31. Also gilt sowohl für das primäre wie für das secundäre Verbum der Stamm *κύν* in der Bedeutung uterus, der gleiche aus dem die Nomina *κύνθος* (nicht *κυνθος* wie Curtius schreibt) *κύνος* caninus d. h. *cus-nus* abgeleitet sind; ebendaher *ἐγκύνειν* = *ἐγκύνειν* u. a. Curtius begegnet es hier wie anderwärts, daß er aus übergroßer Voracht zusammengehöriges trennt und doch verschiedenes verbindet (Gr. Ethm. S. 144. 146). Vensleys häufig und viele Jungen gebärender *κύν* darffüglicly auf sich beruhen; nach dieser Etymologie würde *κύων* nur 'der immer 'schwängere' sein! — Mit der oben gegebenen Entwicklung wird sich vielleicht auch W. Wackernagel befreunden können, trotz seiner lustigen Hundeparodie auf die Schwarztauben und Bachoseniaden (N. Schweiz. Mus. V 339 ff.), an der bekanntlicly das lustigste ist, daß man in der Metropole der Intelligenz den wickigen Scherz für dummen Ernst nahm.

65) N. Kuhn hat (Zeitschr. I S. 380) wahrscheinlicly gemacht, daß in *κύν* canis sanskr. *cyan* der Nasal nicht primär sondern Rest eines participialen Affixes an Wurzel *cu* ist. Herrn Prof. Gildemeister verdanke ich nachträglich die freundliclye Mittheilung, daß hinreichende Anhaltspunkte vorhanden sind, um eine Sanskritwurzel *cu* mit der Bedeutung 'hell sein' 'strahlen' anzunehmen.

nicht zu entscheiden; die Vorstellung des Lichts als einer Rinderheerde weist uns zurück in die Zeit, wo die arischen Stämme noch ein Hirtenleben führten. Sie ist längst wieder erkannt in der vielfach variierten und localisierten griechischen Sage von den Sonnenvindern des Helios. Die Mondgöttin nun wird nicht bloß von Kuh oder Stier getragen oder von einem Rindergeßpann gezogen gedacht, die Kuh galt ursprünglich für sie selbst. *Πασίφάη*, alleuchtende war der Name, unter dem die Mondgotttheit im Süden des Peloponnes verehrt wurde: denselben Namen führt die kretische Heroine, die schon durch ihr Tochterverhältniß zur *Περσηίς* d. h. der Hekate<sup>66</sup>), der auch Kirke (Ann. 59) und mittelbar Medeia entstammen, hinlänglich ihr Wesen charakterisiert. Daß sie als Kuh gedacht war, wenn sie von dem weißen Sonnenstier befruchtet wurde, liegt auf der Hand. Es waren bloße Symbole ohne Handlung, welche der kretische Glaube überlieferte: daher das ungeschickte märchenartige Gewebe der Sage. Weit entwickelter und bedeutsamer ist die Tradition von der argivischen Mondgöttin. So finden wir hier wieder degradiert zur Priesterin der Hera. Um sie den Gelüsten des Zeus zu entziehen verwandelt die Göttin sie in eine weiße Kuh und läßt sie vom hundertäugigen Argos, dem Allseher bewachen. Auf Zeus' Geheiß muß Hermes sie stehlen, er erschlägt den Argos. Aber Zeus wird des Raubes nicht froh, Hera sendet die Bremse, die nun die So von Westen gen Osten treibt, bis sie in Aegypten Ruhe und menschliche Gestalt wiedergewinnt<sup>67</sup>). „Hermes stiehlt der Hera ihre weiße Kuh“, dieser einfache symbolische Ausdruck heißt nichts anderes als: Hermes stiehlt der Hera ihr Licht. Die argivische Hera war also selbst ursprünglich Mondgöttin, und als Kuh gedacht: erst der Mythos hat Symbol und charakteristischen Namen aus ihr herausgesetzt. Darum heißt sie *βοώπις*, ein Epitheton dem kein Deuteln seine rohe Symbolik rauben kann. Ihr Stirnband war eher Zeichen des himmlischen Lichts<sup>68</sup>) als Insigne der Himmelstönigin, wie sie denn in Argos und Samos gradezu noch das Attribut des Mondes hat (Preller Gr. N. I<sup>2</sup> 133, 1). Als Mondgöttin ist nun die Hera von Argos zugleich Eileithyia, nicht erst als Ehegöttin: dies ist eine

66) Hekate heißt *Περσαίου θυγάτηρ* im Hymnus an Demeter B. 24, *Περσέως παρθένος* bei Porphron B. 1175; und bei Apollonios 3, 467 ruft Medeia sie an *πότνια θεά Περσηί* (Ann. 94). Ueber die Passyphae vgl. Preller Gr. Myth. II<sup>2</sup> 120 f. Zu den drei Varianten der Mondgotttheit die sich durch Zurückführung auf die Perseis ergeben, kommt noch eine vierte, die Enkelin des Perseus und Tochter des Sonnenheros *Ηλεκτροών*, *Αλκμήνη* d. h. der leuchtende (Ann. 82) Mond: vgl. Eurip. Herc. fur. 792 *Διός ὃς ἦλθεν ἐς εὐνάς νύμφας τῆς Περσηίδος*. Vgl. S. 347 Ann. 94.

67) Apollod. II 1, 3.

68) Man vgl. den hom. Hymnus auf Selene N. 32, 5 *στλλει δέ τ' ἀλάμπτος ἀήρ Χρυσέου ἀπὸ στεφάνου, ἀκτίνες δ' ἐνδίαονται*. Prokris wird durch einen *χρυσούς στέφανος* (S. 337 Ann. 59. 79) gewonnen.

abgeleitete Vorstellung ethischer Reflexion, die wir für die attische *Ἥρα Ελλειθυία* gelten lassen können, nicht für den alterthümlichen argivischen Kultus<sup>69)</sup>. Und wieder dieselbe Anschauung ist es, wenn sie an manchen Orten des Peloponnes als *Ἀκραία* oder *Βονναία* auftritt; die Bedeutung der Bergeshöhe für diese Gottheit wie für die Artemis des *Ἄκρον ὄρος*, die *Ἄρδια Ὄρθωσία* (C. D. Müller, Dor. I S. 383, 4) wird sich im weiteren Verlaufe ergeben. Die Korinthier ließen ihren Kultus der *Ἥρα Ἀκραία* von Medea einführen: sie setzten die Göttin um in die identische Heroine<sup>70)</sup>. So wird denn auch die *Ἥρῶ* der hellespontischen Sage ihre Erklärung finden; sie ist eine localisierte Mondgöttin, auf der hohen Warte des festlichen Thurms hält sie des Nachts die Fackel, eine *ἀκραία φωσφόρος* (Ann. 123).

Der Ort von dem das Licht ausgeht und in den es nach seiner Wanderung am Himmel wieder einkehrt, ist nach der ältesten Auffassung eine Höhle, ein finsterner fester Ort. Für die Götter und Heroen des Lichts ist diese Vorstellung geradezu charakteristisch; die wenigen anderen Gestalten der Mythologie die sie theilen sind so verschiedener Art, daß sie von selbst sich fern halten. So birgt Hermes die fünfzig Kühe des Helios in der Felsenhöhle bei Pylos<sup>71)</sup>. In ihrer Höhle ist Hekate nach dem homerischen Hymnus (S. 331), als sie den Hilferuf der Kora vernimmt. Aus tiefstem Versteck kommt *Βοιωῦ Ἐκάτην*, von Jason angerufen. Als Wahrzeichen für eine richtigere Auffassung steht im Homer die Grotte der Eileithyia bei dem tretischen Hafenort Amnisos<sup>72)</sup>. Wie in dem spät verbreiteten aber alten Mithrascult der Sonnengott in der Höhle gefeiert wird, knüpft sich der samothracische

69) Hesychios *Ελλειθυίας*: ἐνίοτε μὲν τὰς θεάς, ἐνίοτε δὲ τὰς ὠδίνιας· ὁ ποιητὴς δὲ ἐγκωῶς *Ἥρα ἐν Ἄργεϊ*. Den attischen Cult kennen wir durch einen von W. Vischer (Epigraphische und archäol. Beiträge aus Griechenland. Basel 1855 Taf. VII, 2 vgl. S. 58) publicierten Grenzstein ΟΡΟΣΤ | ΕΜΕΝΟ | ΥΣΗΡΠ | ΕΤΑΕΙ ||; dessen Ergänzung R. Keil gefunden hat (bei W. Vischer, Erinnerungen und Eindrück aus Griechenland Basel 1857 S. 68, und im Philol. XXIII S. 619 f.): ὄρος τεμένουσ *Ἥρας Ελλειθυίας*.

70) Vgl. C. D. Müller, Orphomenos S. 269 ff. 311.

71) Hymnus auf Hermes B. 74. 191 f. 401.

72) Apollon. Rhod. III 1211:

*Βοιωῦ κικλήσκων Ἐκάτην ἐπαρωγὸν ἀέθλων.  
καὶ δ' ὁ μὲν ἀγκαλέσας πάλιν ἔσπιχεν· ἦ δ' αἰουσα  
κευθμῶν ἐξ ὑπᾶτων δεινὴ θεὸς ἀντεβόλησεν  
ἱροῖς Αἰσονίδαο.*

Die Scholien erklären *ὑπᾶτων* durch *ὑψηλῶν*: es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß *ὑπατος* hier so viel ist als hoch (höchste) gelegen. Die Höhlen und Verstecke der Mondgöttin pflegen an Gebirgen zu sein. — Ueber die Grotte der Eileithyia s. τ 188 *στήσε δ' ἐν Ἀμνισῶ, ὅθι τε σπέος Ελλειθυίας* und Strabo X p. 476 *ἔχει δ' ἐπίγειον τὸ Ἡράκλειον ἢ Κνωσσός. Μίνω δὲ φασιν ἐπινείω χοήσασθαι τῷ Ἀμνισῶ, ὅπου τὸ τῆς Ελλειθυίας ἱερόν* (Hoeck's Krete I 403).

Geheimdienst der Hekate an das *Ζήρινον ἄντρον*, und in Arkadien war der *Σελήνη* eine Grotte heilig<sup>73</sup>). In der Höhle am karischen Latmos<sup>74</sup>) sucht die Göttin, in dieser Sage bald *Σελήνη* bald *Μήνη* genannt, den Endymion auf um sich seiner Liebe zu erfreuen. Europa dachte sich der Kreter in der diktäischen, der Böoter in der teumessischen Grotte geborgen (Antimachos fr. 3 Stoll). Dennoch ist diese Vorstellung, die wenigen Kultusstätten abgerechnet woran sie haftete, bald verschollen oder dem Märchen anheimgefallen. In ihrem Seeleben war den Hellenen früh die eigenthümliche und schöne Anschauung des aus dem Meer aufsteigenden, in das Meer heimkehrenden Lichts aufgegangen, die jene alte Ueberlieferung schnell verdrängte. Wer kennt nicht die allgemeine dichterische Auffassung vom Aufgang des Helios und der Cos, wer freut sich nicht des lieblichen Bildes, wo die Sterne dem Sonnenwagen weichend gleich badenden Knaben ins Meer tauchen<sup>75</sup>)? Auch auf den Mond wurde der Gedanke übertragen. Im Okeanos hat Selenie den schönen Leib gebadet und weitleuchtende Gewänder angelegt, wenn sie um Vollmondszeit des Abends aufgeht (hom. Hymn. 32, 7). Die classische Form der griechischen Mondgöttin, Artemis wird von Leto, der 'dunkelgewandeten' (Theog. 406) Nacht auf Ortygia, ursprünglich allgemein<sup>76</sup>) dem Orte, dann der Insel des Aufgangs ge-

73) Porphyr. de antro nymph. 20 hat zu einem verkehrten Pragmatismus die folgenden schätzbaren Notizen zusammengestellt: *σηλιαία τοίνυν καὶ ἄντρο τῶν παλαιοτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἐφοροῦντων, καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Λη, ἐν Ἀρκადίᾳ δὲ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Ἀνκείῳ* (d. h. dem Licht-Pan vgl. Welcker, alte Denkm. III S. 54 f. 63 f.) *καὶ ἐν Νάξῳ Διονύσῳ* (Dionysos ist ja nach dem elischen Kultuslied ein Stier, vgl. Plut. qu. gr. 36 Bergks poet. lyr. S. 1299, also Souwengott), *πανταχοῦ δ' ὅπου τὸν Μίδραν ἐγνωσαν διὰ σηλαίου τὸν θεὸν ἰλεομένῳ* usw. Die uns angehende Nachricht über Selenie ist von Preller Gr. Myth. I<sup>2</sup> 347, 3 festsam paraphrasiert worden.

74) Schol. zu Theokr. 3, 49 p. 152, 4 *τὸ δὲ ἄντρον, ἐν ᾧ ἐκάθευδεν, ἐν Λάτμῳ τῆς Καρίας ἦν*. Apollon. Rhod. IV 57 läßt die *Μήνη*, wie sie die Medea aus dem Elternhause forttschleichen sieht, die bezeichnenden Worte sagen *οὐκ ἄρ' ἐγὼ μούνη μετὰ Λάτμιον ἄντρον ἄλυσκα*. Hierzu Schol. p. 487, 1 *περὶ δὲ τοῦ τῆς Σελήνης ἔρωτος ἱστοροῦσι Σαπφῶ καὶ Νικανδρὸς* — *λέγεται δὲ* (das muß die Form der Sage bei Sappho und Nik. gewesen sein) *κατέρχεσθαι εἰς τοῦτο τὸ ἄντρον τὴν Σελήνην πρὸς Ἐνδυμίωνα*. Das Volksmärchen hat Endymion zum Schlafes gemacht, wie umgekehrt in der Brunnhildensage und im Märchen vom Dornröschen die Göttin schlafen muß, bis der Befreier kommt. Die ursprüngliche Bedeutung wird deutlicher durch dasselbe Scholion p. 487, 10 *ἐμοὶ δὲ ἀναγοῦσι τὸν ἐπὶ τῷ Ἐνδυμίονος ὑπνῷ μῦθον φιλοκύνητον γὰρ αὐτὸν γενόμενον νύκτωρ πρὸς τῇ σελήνῃ κυνηγεῖν . . . , τὰς δὲ ἡμέρας ἐν σηλιαίῳ αὐτὸν ἀναπαύεσθαι*. Vgl. unten S. 343. Die gleiche Auffassung in den Schol. zu Theokr. I. s.; sie klingt sogar in der verschiedenen Variante durch, welcher der Verfasser von Theokr. 20, 37 f. folgt.

75) Welckers alte Denkm. III Taf. IX S. 53 ff.

76) Vgl. Schol. zu Apollon. Rhod. I 419.

boren. Es ist bezeichnend, daß bei ihrer Geburt die Sage nichts weiß von dem hangen Iren und Kreisen der Mutter, wodurch die Geburt des Sonnengottes auf Delos der 'hellen' mit voller Naturwahrheit eingeleitet wird: die Punkte, zu denen der Hymnus auf den delischen Apollon B. 30—48 die Leto umherirren läßt bevor sie auf Delos Fuß faßt, sind an sich nicht apollinische Kultusorte oder Gemeinden der delischen Festgenossenschaft<sup>77)</sup>, sondern die Gebirgshöhen und aus der See aufragende Inseln, auf welche die ersten Strahlen der nahenden Sonne fallen. Während Ortygia als Ort des Sonnenaufgangs später in Delos localisiert wurde, nannten die Delier selbst ein benachbartes Eiland 'Hekates Insel'<sup>78)</sup>. Britomartis-Diktynna stürzt sich ins Meer und wird aus ihm mit dem Netz gezogen: eine Fischerjage vom Auf- und Niedergang des Mondes; auch Hekate sucht Erlösung im Meere. Aphrodites Geburt ist ein Empортаuchen aus der See: schon dieser Umstand müßte sie den Lichtgöttheiten zugesellen. Wenn sie die 'goldene' heißt, bewahrt das Epos, das in der Wahl der Attribute Willkür der dichterischen Phantasie nicht kennt, eine der Liebesgöttin ganz fremde Vorstellung, die nur einer Mondgöttin gelten kann; ein griechischer Lyriker (Anm. 127) nannte die Hekate 'goldleuchtende Dienerin der Aphrodite', indem er zwei Ausdrücke desselben Begriffs verselbstständigt einander gegenüber stellte. Den goldenen Stirnreif, den ihr ein homerischer Hymnus zuschreibt<sup>79)</sup>, werden wir ebenso deuten müssen. Aber die kyptherische Liebesgöttin heißt auf einer alten Inschrift aus dem Gebiet der Menianen<sup>80)</sup> geradezu *Πασιφάσσα* (s. S. 339). Und in allgemeinerer Geltung ist das Attribut einer himmlischen Thätigkeit der Aphrodite stets eigen geblieben.

Die Personifizierung der beiden Gestirne drängte zu der Frage, wo diese Götter weilten wenn sie von der himmlischen Warte abtreten. Die einfachste Antwort war: an dem Orte ihres Aus- und Eingangs. Nichts anderes hören wir für Hekate aus dem Hymnus auf die Demeter (s. oben S. 331. 340). Naturgemäß ist bei Helios die Anschauung erweitert in der Fassung, welche Stesichoros in seiner *Gezyoneis*<sup>81)</sup> gab: Helios im Westen angekommen bestiegt den goldenen

77) So A. Matthiä animadv. in hymnos hom. p. 114, Baummeister S. 123 ff.

78) Athen. XIV p. 645 B. *Σήμος ἐν δευτέρῳ Ἀηλιάδος· Ἐν τῇ τῆς Ἐκάτης, φησὶ, νήσῳ τῇ Ἰοιδί θουοῦσιν οἱ Ἀῆλιοι τοὺς βασινοῦς καλουμένους κτλ.* Harpocr. p. 67, 11.

79) hymn. 6, 1 *Αἰδοῖν χρυσοστέρανον καλὴν Ἀφροδίτην* —.

80) Die Inschrift zeigt noch Paarung von Hexameter mit doppeitem Pentameter; erhalten in der ps. aristot. Wundersammlung 145 p. 295 Beckm. p. 843b 27 J. Bekk. — Andere Spuren bei Preller Gr. Myth. I<sup>2</sup> 266 f. Vgl. Johannes Lydus de mens. IV 44 p. 79, 5 Bonn. *καλεῖται δὲ (Aphrod.) πολλαχού καὶ Πασιφάη, ἢ πᾶσιν ἐπαρμείσα τὴν ἠδονήν.*

81) Stesich. fr. 8 p. 977 W., nebst dem übrigen Material über den Sonnenbecher erhalten b. Athen. XI p. 469 f. Vgl. C. D. Müllers Dor. I 425.

Becher und fährt so durch den Ocean um zu den 'Tiefen der dunklen Nacht' und zur Mutter, dem Eheweib und den lieben Kindern zu gelangen. Nur einen Schritt weiter, und die Mondgöttin wird durch die Liebe zu einem Manne vom Himmel herabgezogen. Das ist das Verhältniß der Selene zum Endymion (Anm. 74). Auf dem Gebirg ist die Höhle, wo sie bei dem geliebten Schläfer ruht, der bald Jäger bald auch Hirte (Theokr. 20, 37 f.) genannt wird: über dem Gebirg geht sie auf, dort wird sie geruht haben. Die deutlichste Illustration der Vorstellung gibt der homerische Hymnus auf Aphrodite (N. 4), der trotz seiner verhältnißmäßig späten Entstehungszeit die alten Voraussetzungen des Mythos treu wahr. Aphrodite hat den Hirten Anchises auf dem Ida gesehn, und Sehnsucht nach ihm hat sie ergriffen. Rasch ist sie gesalbt und goldgeschmückt, und hoch oben mit den Wolken eilt sie zum Ida (67). Die Hirten alle sind schon zu den Triften ausgezogen, nur Anchises war zurückgeblieben. Sie steht vor ihm; ihr Gewand ist leuchtender als der Glanz des Feuers (86), wie der Mond strahlt sie an den zarten Brüsten, ein Wunder zu sehn. Und doch gibt sie sich ihm als sterbliche zu erkennen: vor der Sonne ist der volle Glanz des nächtlichen Lichts erblaßt. Hermes hat sie geraubt aus dem Reigen der Artemis, der Göttin mit dem goldenen Rocken<sup>82</sup>); viele Mädchen und Jungfrauen hatten sie da zusammen gespielt, und ein Schwarm ohne Zahl sie umgeben: dorthier hat Hermes sie geraubt (116—121), um ihm als Weib sie zuzuführen. Sie lagern zusammen. Aber um die Zeit, wo die Hirten von den blumigen Wiesen das Vieh zur Hürde zurücktreiben, gießt Aphrodite Schlaf über Anchises, und als sie sich angekleidet, da steht sie an dem Gezelt, an das Dach reicht ihr Haupt, unsterbliche Schönheit strahlt von den Wangen 'wie an der kytherischen Göttin' (168—175). Anchises erwacht, und wie er den Hals und die schönen Augen der Aphrodite sieht, muß er sich abwenden und birgt sein Gesicht in der Decke (181 f.). Die strahlende

82) Den 'goldenen Rocken' habe ich beibehalten, um den Sinn den für den epischen Dichter und seine Zuhörer das Wort χρυσηλάκατος hatte [gegen Ameis, Anhang z. Db. I S. 47] wiederzugeben. Die Wurzel ἀρκ leuchten hat im Griech. die Nebenform ἀρκ ('Αρκμήνη, "Αρκησις u. s. f.): G. Curtius (Gr. Et. S. 127) hat mit Recht auch eine Form mit vollerm Vocalismus dahin gestellt ἀλεκ, die mit Dehnung des Anlauts (vgl. Anm. 45) auftritt in ἡλεκτρον Ἠλέκτρα Ἠλέκτωρ Ἠλεκτρούω. Ich bin überzeugt, daß ηλακατ unseres Attributs hiervon nicht zu trennen ist; der alte Vocalismus (α) wurde hier geschützt durch das lautliche Zusammentreffen mit ἡλακάτη. Artemis χρυσηλάκατος ist also die 'goldglänzende'. So noch II 183 Y 70; δ 122 ist Helena selbst Ἀργεμίδι χρυσηλάκατῳ ἐκκῆια und bringt 131 als Gastgeschenk χρυσέην τ' ἡλακατον τάλαρόν τε . . . ἀργύρεον, χρυσῶ δ' ἐπὶ χεῖλεα κεκράαντο (vgl. den goldenen τάλαρος der Europa b. Μοσχός id. 1, 37 ff. unten Anm. 117). Die Vorstellung der Mondgöttin als ἡλακάτη führend ist nicht unmittelbar symbolisch, kann also erst durch die Sprache herbeigeführt sein.

Göttin der Nacht hat ihren vollen Glanz wieder, das sterbliche Auge ist zu schwach ihn aus der Nähe zu ertragen. Sie spricht ihr Abschiedswort; wie sie es geendet, 'stürmt' sie davon zu dem besternten<sup>83)</sup> Himmel. Jeder Zug der unverwüßlich schönen Sage ist treffend und spricht für sich, jede weitere Erklärung müßte den unmittelbaren Eindruck schwächen. Ich will nur die eine Vergleichung besonders notieren, die der jüngere Rhapsode mit dankenswerther Gedankenlosigkeit hat stehen lassen B. 175 *κάλλος . . . οἶόν τ' ἐστὶν ἐνσπεράνου Κυ-  
θραιῆς*, und wohl in dem Sinne glaube fassen zu dürfen „wie sonst wenn Aphrodite sie selbst war“.

An Stelle dieser spontanen Handlung steht in den ältesten Mythen der Raub des Lichts. Der erste Bubenstreich des kleinen Hermes, d. h. das älteste was die Erinnerung des Griechenvolks von ihm zu berichten wußte, war seine Entführung der Sonnenrinder. Ebenso muß auf Zeus' Geheiß Hermes der Hera ihre weiße Kuh rauben; Aphrodite entführt er aus dem Reigen der Artemis, und Helena trägt er in eine Wolke gehüllt durch den Aether nach Aegypten laut der von Euripides aufgenommenen Sage (Hel. 44). Aber deutlich sondert sich nun gerade im *Tomphyus* ein ähnliches aber verschiedenwerthiges Motiv. Weit in der Irre umher wird Io durch die Bremse (*οἰστρός*) von Westen nach Osten getrieben. Es ist längst erkannt, daß damit der Mond, wie er eine Weile verschwindet um im Osten wieder neu aufzugehen, bezeichnet ist. Diese dem Mond eigenthümliche Erscheinung hat in den Helenasagen verschiedenartigen Ausdruck gefunden. Und es berühren sich hier mehrere Varianten in einer Weise mit dem *Tomphyus*, daß jeder Zweifel daran schwinden muß, daß es ein in seinen Grundzügen feststehender Mythos vom Mondraub war, der bei den verschiedenen Stämmen nur seine verschiedene Form erhalten hatte. Schon zu der bekanntesten Sage von Paris taucht eine Variante so nebenbei in der *Ilias* auf, nach der Helena nicht 'in drei Tagen, bei günstigem Wind und glatter See', wie es in dem kyprischen Gedichte hieß, direct, sondern auf einem Umwege über Phönicien nach Ilios gelangte<sup>84)</sup>. Eine zweite Redaction wußte aber gar nichts von Ilios,

83) B. 291 *ὡς εἰποῦσ' ἤξε πρὸς οὐρανὸν ἠνεμόεντα*. Das Epitheton ist zu verkehrt; der epische Sprachgebrauch wendet es constant blos auf Berge oder hochgelegene Städte an. Der vollklingende Versschluß lag dem Schreiber noch von B. 280 *Ἴλιον ἠνεμόεσσαν* im Sinne, und so hat er das Wort hier gedankenlos wiederholt statt *ἀστερόεντα*.

84) *Hom. Z 290 f.* erwähnt sidonischer Weiber, die Paris *ἤγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλῶς εὐρέα πόντον  
τὴν ὁδὸν ἣν Ἑλένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν*.

Welcker, ep. Cycl. II S. 96 meint, der Dichter habe vielleicht nicht an die Rückfahrt sondern an die Hinfahrt des Paris gedacht. Das geht in der *Ilias*stelle aus grammatischen Gründen nicht wohl an. Herodot muß uns mehr gelten als die Excerpte aus Proklos; er erklärt ausdrücklich II 117

sondern ließ Helena nach Aegypten versetzt werden, dem Ziele von Zo's Wanderung: der Räuber ist bald Paris<sup>85</sup>) bald, wie oben, Hermes. Uralt, nicht 'ziemlich jung' wie Preller meint, ist die dritte Sage<sup>86</sup>), nach der Peirithoos [und Theseus] die Helena zu Sparta aus dem Reigen der Artemis entführt. In dem festen versteckten "Αφιδναί wird sie geborgen. Die Dioskuren suchen sie. Aber mit Mühe nur gelingt es den Versteck zu finden und die Schwester wieder zu erobern, gerade wie nach Ilios die Griechen lange vergeblich zu gelangen streben, um dann zehn Jahre um den Besitz des schönen Weibes zu kämpfen. Πειρίθοος gemahnt in seiner Wortbildung an Καλλιθήνη neben Καλλιθυνα: wie wir in diesem Worte den Schwerpunkt in dem κάλλος fanden, sind wir auch bei dem Heros berechtigt den Hauptbestandtheil der Composition in περι zu suchen. In der Bemerkung desselben Aphidnai, wo Peirithoos mit dem Genossen Helena, seinen Schatz versteckt hatte, lag eine Gemeinde die den Namen Περγίδαί führte<sup>87</sup>). Nun sind bekanntlich περι und περρι identisch, beide Formen ein bloß lautlich verschiedenes Resultat desselben Bedürfnisses, ein mit der Liquidā verbundenen j zu bewältigen. Es ist

κατὰ (schreib και) ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα [και τόδε τὸ χωρίον elendes Glossem zu και ταῦτα τὰ ἔ.] οὐκ ἦμισα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεά ἐστι ἀλλ' ἄλλου τινός· ἐν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡς τριταῖος ἐκ Σπάρτης Ἀλέξανδρος ἀπῆκετο ἐς τὸ Ἴλιον ἄγων τὴν Ἑλένην εὐαί τε πνεύματι χορησάμενος και θαλάσση λήη. ἐν δὲ Ἰλιάδι λέγει ὡς ἐπλάζετο ἄγων αὐτήν. Die Erzählung bei Proklos (χειμῶνα δὲ αὐτοῖς ἐξήστῃσιν "Ἡρα και προσερχθεῖς Σιδῶνιν ὁ Ἀλέξανδρος εἰρεῖ τὴν πόλιν και ἀποπλεύσας εἰς Ἴλιον γάμους τῆς Ἑλένης ἐπετέλεσεν) ist bloße Interpolation, nicht der Kyprien selbst, sondern des mythographischen Handbuchs um Continuität der beiden classischen Epen mit den nicht mehr gelesebenen Theilen des Epyclus herzustellen, gerade wie auf der tabula iliaca den Römern zu Liebe die Aeneadsage aus der Ἴλιου πέρις des Stefschoros eingeschmuggelt wird. In unseren Scholien und bei Eustathios geht der Weg des Paris nach Troia gar über Phöniciern und Aegypten: das hat wohl Herodot auf dem Gewissen.

85) Σχεζες Anm. 118. Herodot II 113.

86) Vgl. Plut. These. 31 f. Jsofr. 10, 18 ff. usw. Herod. IX 73 ὡς γὰρ δὴ τὸ πάλαι κατ' Ἑλένης κομιδὴν Τυνδαρίδα ἐξέβαλον ἐς γῆν τὴν Ἀιτικὴν σὺν στρατοῦ πλήθει και ἀνίστασαν τοὺς δῆμους, οὐκ εἰδότες ἵνα ὑπέξεκετο ἡ Ἑλένη, τότε λέγουσι τοὺς Δεκελεύας, οἱ δὲ αὐτὸν Δέκελον (den 'Weiser') . . . ἐξηγησάμενόν σφι τὸ πᾶν πράγμα κατηγήσασθαι ἐπὶ τὰς Ἀφιδνας, τὰς δὴ Τιτακὸς ἐὼν αὐτόχθων καταπροδοῖ Τυνδαρίδῃσι.

87) Hesych. Περγίδαί· τῆς Ἀιτικῆς δῆμος ἐν Ἀφιδναίς. Stephanos Byz., p. 518, 11 Περγίδαί· δῆμος τῆς Ἀντιοχίδος φυλῆς. Bei dem Grammatiker Mikander von Thyateira (bei Harpokr. p. 99, 9) finden wir die Form Περγίδαί, seine Worte μετετέθησαν ἐξ Ἀναντίδος Ἀφιδναίσι Περγίδαί Τιτακίδαί Θυργωνίδαί zeigen ebenfalls die Περγίδαί nebst den Τιτακίδαί (ihr Name steht gleichfalls in engstem Zusammenhang mit der Helena'sage, s. Herod. Anm. 86) in unmittelbarer Nähe von Aphidnai.

also der Sache und Sprache nach evident, daß *Πειριόθοος* die begrifflich gleichbedeutende Fortbildung eines einfachen Nomens ist, dessen Patronymikon in *Περριόδαι* vorliegt. Die Nebenform dieses Wortes ist *Περσιόδαι*. So haben wir also folgende gleichwerthige Ausdrücke eines ursprünglichen \*perj: *περσ περρ περρ*.

Es ist der Mühe werth die weitere Verzweigung dieses Wortstammes zu verfolgen; ich beschränke jedoch die Betrachtung auf die unsere Frage berührenden Punkte. Von dem Demos *Περριόδαι* und also auch von *Πειριόθοος* läßt sich der nach Hesychios (s. v.) in Attika verehrte Heros *Περρηνός* nicht trennen. Dieser fällt nun völlig zusammen mit dem bekannten Zeussohne *Περρηνός*, der im Reiche der Nacht das Haupt der *Γοργώ Μέδουσα* holt und im äußersten Osten sich die schöne Andromeda gewinnt. In dieser sprachlichen Form mit *ρσ* hat der heimische *Περρηνός* einer attischen Pflanzstadt den Namen<sup>88)</sup> gegeben. Der auffallende Städtename *Περρηνός* ist hinlänglich gedeckt durch *Πειραιεύς* neben *Πειραιός*. Es leuchtet ein, daß die Benennung dieses Hafens an dieselbe mythische Erinnerung anknüpft, denn von *περρην* führt kein Weg zu *Πειραιεύς* mit dem Diphthong *ει*. Das Wort kann nur auf einen \**Πειραιός* zurückgehen, mit dem uns bereits *Περραιοῦν θυγάτηρ ἀταλά φρονέουσα*, die Hekate des Hymnus an Demeter (S. 331) bekannt gemacht hat. Damit stehen wir zwar wieder bei *Περρηνός*, *Πέρρηνος* und *Πέρρηνος*, aber wir sind doch zugleich auch in eine neue Familie eingeführt. Der argivischen Mondheroinen Io gaben Hesiod und Apollonios (b. Apollod. II 1, 3) einen *Πειρην* zum Vater. Ein *Πείρασος* war es nach der argivischen Tempellegende, der das älteste Bild der Hera gestiftet hatte (Paus. II 17, 5). Und in dem Stammbaume der Io-Familie<sup>89)</sup> heißt ein Sohn des Argos entweder *Πείρας* oder *Πείρανθος* oder *Πείρασος*. Von dem Stamme des ersten Namens *πειραντ περραντ* ist die ätolische Stadt *Περραντία* abgeleitet, wie auf dem Helme des Hieron (Franz elem. epigr. p. 69) TVRAN(ά) statt *Τυρρηνά* oder *Τυρρηνά* geschrieben wird, wie *Χερρόνησος* neben *Χερρόνησος* und *Χερρό-* auftritt, und wie, um ein Wort unserer Wurzel anzuführen, ein thessalischer Volksstamm *Περραιβοί* und *Περραιβοί* heißt. Die gleiche Lauterleichterung finde ich in *Πέρωνθος*, dem in die Drestessage verflochtenen Sponymen des thrakischen Perinth<sup>90)</sup>: ich halte

88) Steph. Byz. p. 519, 8 *Περρηνός*: πόλις Ἀττικὴ καὶ λιμὴν ὀμώνυμος ὃν ἔκτισαν Ἀθηναῖοι. οἱ πολῖται Περρηνεῖς. Meineke hat sich durch sein quis credit zu leicht zu dem voreiligen Einfall fortreißen lassen: videtur ex *Πειραιεύς* corruptum esse. Er dachte wohl nicht an das herodoteische *Ἀταρηνός*.

89) *Πείρας* b. Apollod. II 1, 2 vgl. Paus. VIII 18, 2 (wo er mit *Σθρ* die *Σθιδνα* zeigt), *Πείρανθος* bei Hygin. fab. 145, *Πείρασος* bei Pausan. II 16, 1 und schol. Eurip. Orest. 920.

90) Steph. Byz. p. 517, 17 *Πέρωνθος* ἀπὸ Περρηνθου Ἐπιδαυρίου

den Namen für bloße Variante von *Πείρανθος*. *Πειρήν* hat sein Femininum in *Πειρήνη* dem Burgquell Korinths, an dem das Sonnenroß Pegasos trank, und bei dem ein dem Apollon geweihter Raum war; so gab es bei Mykene einen Quell *Περσειά* (Paus. II 16, 6), und auf Rhodos verehrte man Nymphen, deren Name Zusammenhang mit den Lichtheroen zeigt; sie hießen *Πείριθοι*<sup>91</sup>), eine weitere Parallele zu *Πείρανθος Πέρωνθος*. Am ausgiebigsten ist die Form *Πείρασος*. Wir lernen durch sie die Wortbildung von *Περσαῖος*

*Πειραῖος* verstehen:  $\left. \begin{array}{l} \text{πειρ} \\ \text{περσ} \end{array} \right\} \text{ἀσ-ιος}$ . Aber auch die Bedeutung der

Wurzel wird sie uns erschließen. Zwei thessalische Städte leiten ihren Namen von dem Worte ab, eine in Magnesia, die andere am Zusammenfluß des Enipeus und Peneos; ihr Name schwankt zwischen *Πειρασία Πειρεσία Πειρεσιαί*<sup>92</sup>). Die letztere ist die Heimath des Argonauten *Ἀστέρων* (Apollon. und Orph. Ann. 92), sie selbst trägt auch den Namen *Ἀστέριον*<sup>93</sup>). Unwillkürlich gedenken wir hier der identischen Genealogieen, nach denen Asteria (durch Perse) Mutter der Hekate und anderseits Perse Mutter der Kirke und Pasiphae sein soll<sup>94</sup>). Und wie Perseus die Lichtgöttin erobert, so heißt ein kreti-

*τοῦ μετὰ Ὀρέστου στρατευσαμένου*. Uebrigens ist der vorausgesetzte Lautproceß völlig organisch, ich erinnere zum Ueberfluß an *κενή*: ἄλ. *κέννος* hom. *κενός κενεός* gemeinr. *κενός*, so *ξέννος ξένος* *στέννος στείνος στείνος*. Vgl. auch Boeckh in den Abhandl. der berl. Akad. 1836 S. 86 f.

91) Hesych. *Πειρήθοι νόμοι ἐν Κύπρῳ*. Die alphabetische Ordnung zeigt, daß η für ι verschrieben ist, vgl. W. Schmidt III p. 298.

92) Steph. Byz. p. 514, 8 *Πειρασία: πόλις Μαγνησίας . . . λέγεται καὶ Πειρεσία*. Bei Steph. Byz. p. 138, 18. Orph. Argon. 165 heißt die Stadt am Enipeus *Πειρεσία*, bei Apollon. Rhod. I 37 *Πειρεσιαί*. Bei Thukyd. II 22 *καὶ ἀφίκοντο παρ' αὐτοὺς Λαρισῶσι Φερσαῖοι Πειραῖοι Κρανώνιοι Πυρῶσιοι* (so nach Strabo IX p. 435 statt *Πειραῖοι*) usw. bietet der Vaticanus an dritter Stelle *Πειραῖοι*; das haben Porppo und Classen mit Unrecht getilgt: man wird jetzt leicht einsehen, daß die Lesart des Vatic. eine ganz berechnete Nebenform zu *Πειραῖοι* gibt. Das Ethnikon hat Valerius Fl. I 356 ebenso auf *σιος* formiert, Pirosius nach W. Heinsius' evidenten Verbesserung.

93) Steph. Byz. p. 138, 17 *Ἀστέριον: πόλις Θεσσαλίας. Ὀμηρος (B 735) „οὐ τ' ἔχον Ἀστέριον Τιτάνοιο τε λευκὰ κάρηνα“*. ἡ νῦν Πειρεσία. οὕτω δὲ καλεῖται διὰ τὸ λαμπρόν, ὅτι ἐφ' ὑψηλοῦ ὄρους (vgl. Apollon. I 37 *Πειρεσιαῖς ὄρος Φυλλήνου ἀγχοδι γαιών* und Ann. 103) *κειμένη τοῖς πόρρωθεν ὡς ἀστὴρ φαίνεται*, vgl. Schol. z. Hom. l. s. Die Identifizierung von *Πειρεσία* mit dem homerischen *Ἀστέριον* ist sicherlich keine willkürliche, wie Burfsian Geogr. v. Griechenl. I S. 74 vielleicht annimmt. Schon die verschiedenen *ἔθνη* die Stephanus anführt zeigen, daß es sich um eine reelle Identität handelt. Vgl. über die Quellen für solche Umtaufungen W. Schmidt Hesych. IV, 2 p. CLXXVII f.

94) Asteria: Hekate bei Hes. theog. 409 f. Perse: Kirke b. Homer x 139, wo Helios als Vater genannt wird wie bei Apollon. IV 591. Perseis: Kirke und Pasiphae bei Apollodoros u. a. Ist Helios Vater der

scher *Ἀστερίων* Gemahl der Europa, die ihrerseits vom Sonnenstier den *Ἀστέριος*, genannt Minotaurus (Apollod. III 1, 4) empfängt. Das verschollene *Πειρασία* der magnesischen Halbinsel hat ohne Zweifel einen ähnlichen mythischen Hintergrund. Das Gebiet von Pherä reicht bis an die Grenzen der Magnesia. Dort am boibeischen See weidete Apollon die Rinder oder Kasse des Admetos. Sein Weib Alkestis die 'leuchtende' (s. Anm. 66. 82) wird von Herakles dem Hades abgerungen. Es ist nur eine neue Maskierung des j unserer Wurzel (s. S. 352, 6), wenn in der Ilias B 766 *Πηρείη*<sup>95)</sup> der Ort heißt, wo Apollon die vogelschnellen Stuten des *Ἐνμήλος* groß gezogen. Dies Schwanke zwischen den beiden Stämmen *πειρ* und *ἄστερ* begegnet uns nun noch einmal, in einem wo möglich noch eclatanteren Falle. Die Insel des Lichtaufgangs Ortygia-Delos hieß auch *Ἀστερία*<sup>96)</sup>; ebenso führte bei Ithaka eine kleine Felseninsel<sup>97)</sup> den Namen *Ἀστερία* oder *Ἀστερίς*, wir dürfen sicher sein, mit ähnlicher Beziehung auf den Mythos von dem Emporsteigen des Lichts aus dem Meere. Nun überrascht uns Hesychios mit der bisher immer mißverstandenen Glosse: *Πειριεὺς· νῆσος, καὶ Ἀστερία*. Keiner meiner Leser wird noch eine besondere Belehrung<sup>98)</sup> darüber wünschen, daß hier eine neue

Kirke, so heißt Perjes (Hes.), Perseios (S. 331) oder Perseus (Anm. 54) Vater der Hekate, vgl. Anm. 66.

95) Ueber diese zeitig durch Interpolation verdunkelte Lesart vgl. Heyne obs. t. IV p. 395, F. A. Wolf prolegg. p. XXVIII.

96) Schol. z. Apollon. I 308 *Ἄηλος μία τῶν Κυκλάδων νῆσος ἱερὰ Ἀπόλλωνος, ἢ πρὶν μὲν ἄηλος, ὕστερον δὲ Ἀστερία διὰ τὸ σχῆμα, πάλιν δὲ Ὀρτυγία ἀπὸ τῆς ἀδελφῆς τῆς Ἀητοῦς*; vgl. Apollod. I 4, 1 *τῶν δὲ Κόλου θυγατέρων Ἀστερία μὲν ὁμοιωθεῖσα ὄρτυγι ἑαυτὴν εἰς θάλασσαν ἔρριψε φεύγουσα τὴν πρὸς Αἴα συνουσίαν (καὶ πόλις ἀπ' ἐκείνης Ἀστερία πρῶτον κληθεῖσα, ὕστερον δὲ Ἄηλος), Ἀητὴ δὲ συνελθοῦσα Αἴη κτλ.* Hesychios *Ἀστερίη· ἢ Κρήτη καὶ ἡ Ἄηλος οὕτως ἐκαλοῦντο.* Steph. Byz. p. 226, 19 *ἐκαλεῖτο δὲ Κύνθος... καὶ Ἀστερία καὶ Πελασγία καὶ Χλαμυδία.* Plin. n. h. IV 66 *hanc Aristoteles ita appellatam tradidit, quoniam repente apparuerit enata, Aglaosthenes Cynthiam, alii Ortygiam Asteriam Pelasgiam Cerauniam Chlamydiam Cynaethum Pырpilen igne ibi primum reperto (ich habe einige Worte nach den Spuren der Uebersetzung geändert).*

97) Steph. Byz. p. 138, 12 *ἔστι καὶ νησίον Ἀστερία μεταξὺ Κεφαλληνίας καὶ Ἰθάκης· Ὀμηρος [δ 844] Ἀστερίδα ταύτην φησίν·*

*ἔστι δὲ τις νῆσος μέσση ἄλλ πετροήεσσα  
μεσσηγὺς Ἰθάκης τε Σαμοῖο τε παιπαλοέσσης*

*Ἀστερίς, οὐ μεγάλη.* — Außerdem Hesychios *Ἀστέριοι· οἱ πρῶτοι τὴν Τένεδον κατοικῆσαντες.* Ueber die Anknüpfung des Lichtkultus an Inseln und Felsenklippen s. die treffende Bemerkung von Preller Gr. Myth. I<sup>2</sup> 185.

98) M. Schmidt, der sich nicht an die Insel erinnerte, sondern nur an das thessalische *Πειρασία* — *Ἀστέριον* dachte, war genöthigt dem Hesychios eine Verwechslung zwischen *Πειραιεύς* und *Πειρασία* Schuld zu geben, die um so unwahrscheinlicher ist, als beide Worte aus der Buchstabenfolge herausfallen und *Πειρασία* nicht *Ἀστερία* sondern *Ἀστέριον*

Benennung der Lichtinsel Asteria-Ortygia gebildet ist von dem wohlbekanntem Stamme *πειρ*. Wie aber hat dies Wort gelautet? Das wäre schwer zu sagen, wenn die Glossa wirklich verderbt wäre. Wenn irgendwo, muß man bei Hesychios schonende Hand an die Ueberlieferung legen. Gehen wir also wie billig mit der Voraussetzung der Richtigkeit an das Wort, so bleibt allerdings nur eine, aber eine durchaus befriedigende Möglichkeit. *Πειρίεις* ist ein masculines Adjectiv, gebildet wie *χαρίεις*; es bezeichnete ursprünglich nicht die Insel, sondern das Gebirg über dem das Licht aufsteigt, gerade wie die Geburtsstätte Apollons auch den Namen des Berges *Κύνθος* erhielt (Anm. 96, vgl. S. 338). Dies Adjectiv mit dem Suffix *vant* muß — das ist ein unmittelbares Resultat der bisherigen Zusammenstellung — die Bedeutung 'glanzvoll' haben. Der Naritätenjäger Lykophron<sup>99</sup>) hat, weiß der Himmel wo, ich denke einfach in einem Lexikon, ein verschollenes Wort *πέρρα* aufgetrieben und B. 1428 angewandt; es bedeutet 'Sonne'; daß man seine Wurzel in den Hieroglyphen und im Aoptischen sucht, wird jetzt hoffentlich für immer vorbei sein. Zweifels- ohne liegt die Wurzel auch noch zwei üblichen Appellativen der griechischen Sprache zu Grunde. Die Laube heißt *φάσσα* von  $\sqrt{\text{φα}}$ <sup>100</sup>) 'leuchten' 'scheinen', aber auch *περισ-τερά*, die 'glänzende'. In dem attischen *περίστια* = *καθάρσια* und *περιστίαρχος*<sup>101</sup>) zeigt sich dasselbe *περισ-*, und die Bedeutung ist nicht weniger klar. Es ist sehr möglich, daß in diesen beiden Worten das *i* der Wurzel nur vocalisiertes *j* ist. Einen unzweifelhaften Beleg für diesen weiteren Lautvorgang an unserer Wurzel besitzen wir wirklich, wir werden dadurch auf den epischen Schauplatz des Helena-Raubes geführt. *Πρίαμος* ist ein durch die Mittelstufe *περίαμος* durchgegangenes *πέραμος*, wie die vielbezeugte<sup>102</sup>) äolische Nebenform *Πέρραμος* lehrt.

hieß. — Die verschiedenen Möglichkeiten eine feminine Form herzustellen habe ich wohl erwogen: alle entfernen sich zu sehr entweder von der Ueberlieferung oder von der alphabetischen Ordnung.

99) Lykophr. 1426 f. *κύφελλα δ' ἰὼν τηλόθεν ῥοιζοιμῆνων  
ὑπὲρ κάρα στήσουςιν, Κίμμερός θ' ὄπως  
σκιὰ καλύψει πέρραν, ἀμβλύνων σέλας.*

Die Scholien erklären meist *γῆν*, doch auch *τὸν ἥλιον αὐτὸν*. Aber die Bedeutung 'Sonne' ist offenkundig, auch ohne unsere etymologische Zusammenstellung. Die Aegyptologie, die sich bei Potter und Bachmann breit macht, hat schon Schödmanns verdienten Spott erfahren (opusc. acad. II p. 233).

100) Vgl. Ebel, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I S. 297. Die Form *φάνψ* weist auf *φασβ* = *φασ*.

101) Hesychios *περίστιον*: ἐπὶ τὸν νεκρὸν ἐκπέμψαντες ὑποστρέψωσι καὶ τὸ καθάρσιον ποιήσωσιν (schr. ποιῶσιν). Zstivos bei Photios p. 422, 24 *περίστια προσαγορεύεται τὰ καθάρσια, καὶ οἱ τὰ ἱερὰ καθάρωντες περιστίαρχοι*.

102) Nachweise bei Ahrens dial. aeol. p. 55 f. M. Schmidt zu

Unabweisbar nun, sobald wir diesen sprachlichen Einblick gewonnen haben, ist es, *Πέργαμος Πέργαμα*, den festen Ort wo Helena geborgen ist, aus derselben Wurzel herzuleiten. Ahrens<sup>103</sup>) hat die feine Bemerkung gemacht, daß *Πέρραμος* zu *Πέργαμα* in demselben Verhältniß stehe wie Troös zu Troia, Ilos zu Ilios. Als gelegentlichen Einfall scheint man das genommen zu haben und ließ es unbeachtet. Aber die Richtigkeit der Combination läßt sich streng beweisen. Zur gutturalen Media hat j dieselbe Wahlverwandtschaft wie *ϕ* zu *β*. Spiritant und Media wechseln daher, in regelrechtem Verlauf freilich so, daß *γ* sich zu *β* abschwächt; aber auch umgekehrt verdichtet sich wie *ϕ* häufig, so *β*. Altes *ἄϕ-βον* (*ἄβιον* ovum) taucht im Neugriechischen als *αὐβόν αὐβό*<sup>104</sup>) wieder auf, in lateinischen Handschriften kommt *gagi* vor für *Gai*, *agit* für *ait* d. h. *ajit*. Das entscheidende Moment jedoch liefert die weitere Geschichte der Wurzel *περγ* selbst. Viele Fäden laufen zwischen dem Südwesten Kleinasiens und der troischen Landschaft, zum Zeichen daß ein ursprünglich eingewanderter Hellenenstamm durch den vorgeschobenen Keil nichtgriechischer Stämme zu diesen Endpunkten auseinander gesprengt war. Dort im Süden finden wir zu der Superlativbildung *Πέργαμος* den Positiv wieder in *Πέργη*. Der Ort ist uns an sich wichtig durch seinen Mondcultus. Ueber die Hochebene auf der die Stadt angelegt war, ragte eine Felskuppe mit weitem Ausblick in die Ferne: dort lag das alte Heiligthum der *Ἄρτεμις Περγαία*<sup>105</sup>). Stephanos p. 517, 11 nennt die Göttin *Περ-*

Ἡσυχ. III p. 324, 93. Sonne (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X S. 178) nimmt *περραμο προίαμο* als Superlativ von *περι*, 'der erhabenste': sprachlich vollkommen denkbar: daß es aus sachlichen Gründen unmöglich ist, wird der obige Zusammenhang beweisen.

103) dial. aeol. p. 56: 'ceterum ex hac aeolica nominis forma apparet, Priamum non minus arcis *Περγάμων* eponymum esse quam Ilium urbis, Troem populi. *Πέργαμα* enim e *Περίαμα* natum est, *ι* in *γ* mutato'. Die Lichtburg ist auch hier in die Bedeutung der Bergeshöhe übergegangen wie bei *Πειρεσία* (vgl. Anm. 93): *Stesichoros* b. Plat. *Phädr.* p. 243 A οὐδ' ἔκειο *Πέργαμα Τροίας* erklärt durch *τὰ ὑψηλά* vgl. *Phot.* p. 413, 6 *Περγαμων: τὴν πόλιν Ἴωνες λέγουσιν, οἱ δὲ πάντα* (so *Suidas*, *πάντες Phot.*) *τὰ ὑψηλά*; *Euripides Helen.* 385 *πέργαμα Λαρδανίας*.

104) Vgl. G. Curtius, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VI S. 231, Gr. Etym. S. 540 f.

105) *Strabo XIV* p. 667 εἰθ' ὁ Κέστρος ποταμός, ὃν ἀναπλεύσαντι σταδίους ἐξήκοντα *Πέργη πόλις καὶ πλησίον ἐπὶ μετεώρου τόπου τὸ τῆς Περγαίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ἐν ᾧ πανήγυρις κατ' ἔτος συντελεῖται*; vgl. G. Ritter, *Asien IX*, 2 S. 585. *Cicero in Verr. II act. I* 20, 54 'Pergae fanum antiquissimum et sanctissimum Dianae seimus esse': was der falsche *Asconius* z. B. St. vorbringt, hat er aus seinen eignen Fingern gezogen: 'fanum' religiosissimum templum unde fata petuntur (p. 173, 14 Dr.) hätte von *Lobeck Agl.* p. 1092 nicht als Zeugniß eines Drakels der *Artemis* angeführt werden sollen. Weitere Nachweisungen bei *Pretler Gr. Myth.* I<sup>2</sup> 245, 2.

γασία<sup>106</sup>): die auffallende Form anzutasten war um so bedenklicher, ja klarer es aus dem Schriftsteller selbst hervorgeht, daß das weibliche Ethnikon von Πέρονη nur Περγαία heißen könne. Die Göttin, deren Tempelgründung der Stadtanlage wo nicht vorausgegangen, doch sicher gleichzeitig war, wurde unter dem Impulse derselben Anschauung benannt, welche der Stadt den Namen gab; beide Worte entspringen selbstständig der gleichen Wurzel: die Stadt wurde bezeichnet wie die Göttin Πέρονη, die Göttin wie die beiden thessalischen Städte von Πέρρασος Πείρασος; daß wir einen Περρασίδης Deïkoon bei den Troern hochgeehrt sehen (E 535), verstehen wir. Wenn noch einem Zweifel über die Περρασία Raum bliebe, so würde er durch eine dritte Form desselben Begriffs endgiltig beseitigt werden. Im Hochlande Ciliciens unfern von Lyana befand sich ein Heiligthum der Artemis<sup>107</sup>, das sich von dem pergaischen nicht trennen läßt. Auch hierhin übertrug man die Sage von Drestes und der stiertummelnden Mondgöttin. Sie hieß Ἄρτεμις Περρασία. Wenn man die alberne Etymologie von πέραθεν 'fernher' für diesen Ausdruck erfand, so ist das verzeihlich, da die Wurzel schon in vorhistorischer Zeit ihre Lebenskraft verloren hat. Ja wir verzeihen um so lieber, als durch diesen verunglückten Deutungsversuch uns der Lautbestand des Wortes gesichert, und so die sprachliche Identität von Πειρασία Περρασία (Περρασία) Περρασία<sup>108</sup>, und damit auch von Πέρονη Πέρρη, Πέρριμος Πέρραμος erwiesen ist. Von der an Artemis Περραία gemachten Beobachtung ergibt sich sofort eine weitere Anwendung. Die in Vorderasien so vielfach verehrte Mondgöttin wird wohl die 'Persische' genannt. Das Ethnikon würde Περσική<sup>109</sup> lauten: die Göttin aber nennt Plutarch Luc. 24 Περραία, Diodor V 77, 7. 8 Περραία, und so, mit εἰ, heißt Hekate in einem orphischen Hymnus (1, 4). Es ist also auch hier die Beziehung auf den Volksnamen der Perser durchaus secundär. Wir werden uns darum hüten, wenn Hesychios

106) Vgl. Sobeski prol. path. p. 425 f., der jedoch irrt, wenn er meint, Περρασία habe lauges α: die Kürze ist durch E 535 Περρασίδην und Πείρασος bewiesen.

107) Strabo XII p. 537 οὐ πολὺ δ' ἄπωθεν ταύτης (Τυάνων) ἐστὶ τὰ τε Κασταβάλα καὶ τὰ Κύβιστρα, ἔτι μᾶλλον τῷ ὄρει πλησιάζοντα πολλαμπλά: ὡν ἐν τοῖς Κασταβάλοις ἐστὶ τὸ τῆς Περρασίας Ἄρτεμιδος ἱερόν, ὅπου φασὶ τὰς ἱερείας γυμνοῖς τοῖς ποσὶ δι' ἀνθρακίης βαδίζειν ἀπαθείς: κἀνταῦθα δὲ τινες τὴν αὐτὴν θρυλοῦσιν ἱστοροῦν τὴν περὶ τοῦ Ὁρέστου καὶ τῆς Ταυροπόλου, Περρασίαν κεκλήσθαι φράσκοντες διὰ τὸ πέραθεν κομισθῆναι.

108) Der Name des attischen Demos Περρασίη verhält sich hinsichtlich des Accents zu Πέρραμος wie Πειρασία (Num. 93) zu Πείρασος.

109) So bei Pausan. VII 6, 6 Περσικῆς Ἄρτεμιδος, womit die Nachricht ib. V 27, 5 zu verbinden ist: ἐστὶ γὰρ Ἀπλοῖς ἐπίκλησιν Περσικοῖς ἱερὰ ἐν τῇ Τροακαϊστικῇ καλουμένη πόλει καὶ ἐν Ὑπαίτοις. Ueber den bildlichen Typus dieser Göttin vgl. Gerhard, arch. Zeit. Jahrg. XII S. 177 ff.

von einer Aphrodite *Περσιθέα* berichtet, an die 'persische' Göttin<sup>110</sup>) zu denken: Aphrodite kennen wir hinlänglich um uns über das Attribut 'Lichtgöttin' nicht mehr zu wundern, und das Compositum *Περσιθέα* wollen wir ruhig neben *Λευκοθέα* einordnen.

Zur genauen Bestimmung der Wurzel sind die festgestellten Daten wohl ausreichend. Ich überlasse das den Linguisten von Fach<sup>111</sup>) und sammle nur zu bequemerer Uebersicht die Acten der einzelnen Instanzen, welche der Eliminationsproceß des j in der griechischen Wurzelform perj durchlaufen hat:

1) *περι Πρίαμος; περιστερά περίστιον*: wenn in diesen Worten *περισ* unter dem Einfluß des Suffixes sich aus *περιδ* entwickelt hat, so würde *παριδ Πάρις* einen ursprünglicheren Vocalismus derselben Wurzel aufweisen. Ebendahin gehört vielleicht der karische *Περσεθεός*, und einige unter N. 7 registrierte Worte

2) *πειρ Πειρήν Πειρήνη Πείρας Πείρανθος Πείριθου Πείρασος Πειρασία* usw. *Πειραιός Πειραιεύς Πειρίεις Πειρίθους Πειραΐδαο* (A 228)

3) *περγ Πέργη Πέργαμος (μα) \* Πέργασος Περγασίδης Περγασία Περγασή*

4) *περσ Πέρση Πέρσης Περσαῖος Περσεύς Περσεΐα Περσία Περσηίς Περσά* (eine der Graien) *Περσιδαί Περσιθέα*

5) *περρ πέρρα Πέρραμος Περρεύς Περρίδαί Περραιβοί*

6) dorisches *πηρ* mit Stellvertretung des *ηρ* für *ειρ ερρ* (Ahrens dial. dor. p. 159 ff.): *Πηρίθους* (Ahr. p. 161 Anm.) *Πηρείη*; zu weiteren Aufklärungen führt *Πηρώ*

7) *περ Πέρμος* (II 695) *Περαντία Πέρωνθος Περάσιου* (Anm. 92) *Περασία Περαιεύς* (wenn nicht *Πει-*; Demotikon eines Theraers, vgl. Böckh, Abhandl. d. berl. Akad. 1836 S. 80 f.) *Περαιβοί*; vielleicht *Περιβουα* die Gemalin des Polybus als 'Lichtkuh', sicher *Περύρης* 'glanzbehaftet', und der unten besprochene *Περίφας*.

Eine nicht zu verachtende Folgerung ergibt sich aus unserem etymologischen Ueberblick. Das alte Symbol der Höhle, in der die Göttin versteckt oder die Herde der Lichtkühe eingeschlossen wird, ist früh schon weiter gebildet worden. Die Vorstellung der Verborgenheit und Undurchbringlichkeit war geblieben; aber Pergamos ist die flam-

110) Wozu das führt, kann man aus M. Schmidts Anmerkung zu III p. 324 *Περσιθέα: ἡ Ἀφροδίτη* entnehmen: 'Im ο *Περότα' θεά. A t non Venus sic dicta sed Diana' usw.*

111) Sonne in der Zeitschr. f. vergl. Sprachf. X S. 104 ist auf sanskr. prsh (von par-s) = spargere, irrigare verfallen. Aus dem Deutschen scheint zu unserer Wurzel Perahtha Berehta (Grimm, D. Myth. S. 250 ff.) zu gehören. Es ist merkwürdiger Zufall, daß von ganz verschiedener Basis aus hier wieder Lichtgöttin und Bär sich berühren, ahd. përo mh. bër stelle ich zu ahd. përaht mh. bëraht 'fulgidus'.

mende, glänzende Lichtburg; der Begriff der Höhe in *Πέρογμα Πέροη* ist secundär. Was der Göttin eignete, so lange sie Herrin am Himmel war, ist auf ihre Zwingsburg<sup>112)</sup> übertragen. So legt wenigstens das Wort noch Zeugniß ab, daß den Griechen der altgermanische Mythos nicht fremd gewesen war der den Hintergrund der Sigfriedsage bildet.

Noch wichtiger ist ein weiteres Ergebnis, das uns nun wie eine reife Frucht von selbst in die Hand fällt. Schon Sonne<sup>113)</sup> hat in der Göttin Persephone etymologisch den 'Lichtglänzenden' Mond erkannt: an der Richtigkeit seiner Deutung kann jetzt kein Zweifel mehr entstehen. Das Wort ist eine begriffliche Doppelung wie *λυκόφως Ἀργειφόντης Κύναιδος (Κυναιθών) Ἀλκμήνη*. Der zweite Bestandtheil wechselt in seiner Form, je nachdem die primäre Gestalt der Wurzel *φα* benutzt wird: *φάσσα* wie *Τηλέφασσα* die Mutter der Europe, oder die nasale *φαν*: *Περσεφόνη Περσεφόνηα*. In dem ersten Theile des Compositums liegt klar unsere durch so viele Wandlungen verfolgte Wurzel vor. | Daß statt der tenuis nicht selten auch aspirata anlautet, beruht auf der Neigung der attischen Vulgärsprache den Anlaut zu aspirieren<sup>114)</sup>. | Im übrigen wiederholen sich hier mehrere der beobachteten Lauterscheinungen: *Περσεφόνη Φερρέφαττα Πηρεφόνηα Φερέφασσα Περόφατα*. Die letzte Form liefert uns eine schöne Vase der münchener Sammlung<sup>115)</sup>: der Umlaut *ο* ist

112) Auch die Burg des Sonnengottes wird so gedacht. Bei Euripides fr. 775, 5 fragt Phaëthon die Mutter *πώς οὖν προσεμι δώμα θεμὸν Ἴλιον*; und erhält zur Antwort *κείνω μελήσει σωμα μὴ βλάπτειν τὸ σόν*. Vgl. Ovids Metam. II 1 ff. *Regia Solis erat . . . clara micante auro flammisque imitante pyropo . . . argenti bifores radiabant lumine valvae*.

113) Kuhns Zeitschr. X S. 133. Ueber den Parallelismus der Wurzel *φα φαν* vgl. Ebel ebend. I 297, L. Meyer, vergl. Gramm. I 338 f. 407, G. Curtius Gr. Et. S. 63.

114) Beispiele für die Aspiration anlautender muta hat D. Zahn zusammengestellt in dem Aufsatz über Darstellungen griechischer Dichter auf Vasenbildern Ann. 120 (Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. VII S. 739). Im allgemeinen vgl. R. Keils *schedae epigraphicae* S. 6 ff.; Aspiration der muta im Anlaut hat ders. im Philol. 23, 258 f. besprochen.

115) D. Zahn, Vasensammlung des König Ludwig N. 340 S. 106. Die Form *Φερρέφαττα* steht bei Plat. Kratylus p. 404 C, *Φερρεφάττης* gibt eine Sesselfinschrift des ath. Dionysostheaters (W. Vischer im N. Schweiz. Mus. III S. 35), und so *Φερρεφάττιον*. Lakonisch nennt Hesychios III p. 332 *Πηρεφόνηα*. Die erleichterte Form *Φερε-* ist handschriftlich vielfach vertreten, vgl. Thomas Mag. p. 378, 1 Mitsch, dessen Platonhandschrift mit Vaticanus A und Coislinianus stimmte; bei Grammatikern *Φερεφάττιον*; *Φερέφασα* Weischrift einer Vase, von D. Zahn angeführt Vasenf. S. CLXXXVII Ann. 1248. An das Simplex *Φέρος* bei Diodor (t. II 2 p. 106 Dind.) kann ich nicht glauben, so lange es nicht besser bezeugt ist; an sich wäre es sehr erwünscht.

Mus. f. Philol. N. F. XXIII.

ihr gemeinsam mit der Wortgestalt, aus welcher sich das lateinische Proserpina Proserpina entwickelt haben muß, *Προσερόνη*<sup>116</sup>).

Unsere Deutung hat aber nicht bloß eine sprachliche Geltung zu beanspruchen. Es finden sich die charakteristischen Motive des Mondmythos bei ihr so unverkennbar wieder, daß die Umwertung ihres Gottesbegriffs, die vielleicht von Attika ausgegangen ist, nicht allzufrüher Vorzeit zugeschrieben werden kann. In dem Hymnus auf die Demeter ist *Γαῖα* (B. 9) bestimmt von Demeter geschieden. Aidoneus-Polydektes raubt die Jungfrau, wie sie mit ihren Gespielinnen, den Töchtern des Okeanos, unter denen aber sich auch *Ἀρτεμις ἰοχέαιρα* und *Πάλλας* (B. 424) befinden, auf der Wiese spielt und Blumen pflückt. So spielt Europa auf der Wiese am Meeresstrand, Blumen pflückend, als der Sonnenstier sie verlockt<sup>117</sup>; wie Aphrodite unter den Chariten, ragt sie mitten unter den Freundinnen hervor. Helena wird von Theseus und Peirithoos entführt *ἐν ἰερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορείῳ* (Blut. These. 31); auch beim Parisraub kommt eine Parallele vor nach der sie am Meeresstrand opfert<sup>118</sup>), aber das Opfer ist nur Variante des Reigentanzes, wie die euripideische Wendung der Theseusfrage bei Hygin fab. 79 zeigt; in Sparta ist Helena geradezu Reigenführerin geworden<sup>119</sup>). Es ist immer das gleiche Bild, das in der bekannten Vorstellung von Artemis in der Mitte ihrer Nymphen oder auch der Amazonen<sup>120</sup>) seine Wurzel hat und von dem

116) Vgl. Rhein. Mus. XXII S. 436.

117) Nach Hesiod und Bathyliides Schol. z. Hom. *M* 292; Moschos id. 1, 28 ff. 63 ff. Ovid met. II 844 f. Die Blumenkörbe (der der Europa ist golden, und das Gesicht der Io darauf gebildet) erinnern an die attische *ἐλενηφόρα*, vgl. A. Mommsens Herortologie S. 405, und an den *τάλαρος* der Helena (Ann. 82).

118) Porphyr. B. 106 mit Tzetzes t. I p. 383 f. Vitell. *ὁ Ἀλέξανδρος ἐντυχὼν αὐτῇ παρὰ τὸν αἰγιαλὸν θυοῦση νεωσὶ ταῖς Βάκχαις καὶ τῇ Ἴνοι ἄρπασας αὐτὴν εἰς Αἴγυπτον ὄχειο κάκει αὐτῇ συνεγένετο*. Von Io wurde auch erzählt, daß sie mit andern Weibern an ein phöniciisches Handelschiff gekommen um Schmuck einzuhandeln und so geraubt worden sei (Herod. I 1).

119) Arist. Polyst. 1314 *ἀγῆται δ' ἂ Ἀήδας παῖς ἀγνὰ χορευὸς εὐπρεπής*. Theokr. id. 18, 26 ff. vgl. Preller Gr. Myth. II<sup>2</sup> 109.

120) Der Name *Ἀμαζόνες* ist schon von den Alten richtig mit *μαστός μαζός* zusammengebracht worden, nur daß sie unter dem Einfluß des volksetymologischen Mythos von den *animammae* stehen. Das *a* ist intensivum. Die kombinierte Vorstellung die in der Amazonensage hervortritt, wird erst durch das sogenannte Harpyienmonument verständlich. Daß diese kinnberaubenden Harpyien zugleich nährend und segnende Wesen sind, hat E. Curtius treffend gezeigt, archäol. Zeit. Jahrg. XIII S. 6 ff. Die Sphinx und die Sirenen der attischen Grabstelen sind nah verwandte Gebilde, im deutschen Glauben Perchta mit dem Zug der kleinen Kinder (Grimms Myth. S. 884 f.). — Scherzhaft ist, daß es Herr Mordtmann gelungen ist, die ganze Amazonensage als wirkliche Geschichte zu fassen; die *Γοργώδες* des Hanno sind nur Gorilla-Affen (Amazonen, Hann. 1862 S. 46).

jüngeren Epos frei benutzt wird, wie in den schönen Versen über Naufikaa (§ 102 ff.).

Der Entführung des Mondlichtes steht in der Regel eine Wiedereroberung gegenüber. Zwar Prokris wandert selbst von Attika nach Kreta, von Kreta nach Attika. Und nicht immer glückt es die entschwindene zurückzuführen: Kadmos sucht vergebens nach Europe, und So kehrt nicht selbst zurück, ob auch Kriptomelos nach ihr auszieht. Aber in allen entwickelteren Sagen wird stets die geraubte wiedergewonnen, und es ist eben so regelmäßig ein Paar von Helden welches die versteckte Festung bricht. Helena von Thefeus und Peirithoos nach Aphidnai entrückt wird von den Dioskuren zurückgebracht; unter den Helden die Pergamos belagern ragen zwei Paare hervor, ein brüderliches Agamemnon und Menelaos, ein Freundespaar Achilleus und Patroklos. Von Drestes und Pylades wird nach Apollons Gebot 'die Schwester' Iphigeneia aus Taurien geholt, ein Land das nichts ist als geographische Deutung der *Tavροπόλα*. Und so sind es denn auch hier zwei durch Schwur verbundene Freunde Thefeus und Thefeus, welche die Fahrt in den Hades wagen um dem einen die Persephoneia als Braut zu gewinnen<sup>121</sup>). Daß sie zwar hinab, aber nicht zurück gelangen und auf Herakles warten müssen um befreit zu werden, ist nur für die Geschichte der hellenischen Heldensage ein interessantes Zeugniß. Die üppige Entfaltung, welche die eine der Mondmythen, der Raub und die Wiedereroberung der Helena, in den epischen Liedern gefunden hatte, drängte die alterthümlicheren Varianten rasch in den Hintergrund. Die Blüthe des naiven Epos ist Begleiterin einer schon entwickelten Cultur, deren Ideal diese Epoche in den Geschichten der Vorzeit abgespiegelt und verkörpert zu sehn begehrt; ihrem Geschmack widersteht der symbolische Mythos, der nicht durch Dichterhand zeitgemäß umgebildet ist. Erst die Lyrik bringt Sage und Glaube der engeren Heimath zur Geltung. Die Gestalt aber in der nun diese zurückgelegten Sagen hervortreten, zeigt im Guten und Schlimmen, daß der Triumphzug des Epos seine Wirkung bereits geübt hat. Denn es ist so in der Natur und im Menschenleben: ein Keim entfaltet sich zum stolzen Baum und zehn andere verkümmern. Darum tritt dort den primitivsten Zügen des Mythos ein von epischer Gestaltungskraft oft ganz verlassenes Bestreben die Lücken auszufüllen und an das Epos anzuknüpfen hart zur Seite.

Noch ein anderer Zug ist nicht ohne Bedeutung. Auf Zeus' Geheiß (Hymn. B. 30) entführt Aidoneus die Persephone, wie Hermes die Kuh der Hera stehlen muß. In der euripideischen Fassung des Helenamythos ist willkürlich nur die Combination mit dem troianischen

121) Sofr. 10, 20, schol. Apoll. Rh. I 101, Diodor IV 63, Hygin fab. 79. In der attischen Interpolation λ 631 sind Thefeus und Peirithoos eng verbunden.

Sagenkreis, im übrigen sind die alten Motive nicht verwischt: auch hier geschieht es nach Zeus Willen, daß Hermes die Helena in eine Wolke gehüllt inmitten des Aethers nach Aegypten entrückt<sup>122</sup>). Bei der Heimführung des Anchises durch Aphrodite ist es zwar nicht mehr Zeus der Hermes befehlt die Göttin aus dem Chor der Artemis zu rauben, das Motiv des Raubes ist dort nur zu der Fiction der Aphrodite benutzt; allein auch dem späten Dichter steht noch Zeus insofern wenigstens im Hintergrunde, als er der Aphrodite die Liebe zu einem Sterblichen einflößt. Aber Zeus selbst entführt als Stier die Europe; und befruchtet Nemesis oder Leda als Schwan, ein apollinischer Vogel. In diesen Wendungen ist Zeus deutlich Sonnengott<sup>123</sup>), und darin liegt der Grund weshalb gerade er den Raub des Mondlichts anordnet. Es begreift sich hieraus, daß ebenso gut wie chthonische Mächte, Hades und Hermes, auch Lichtheroen als Räuber der Mondgöttin auftreten: so Perseus, Peirithoos, Theseus, (Paris?), mittelbar Priamos. Wir werden sehen, wie Artemis sich selbst entrückt in Gestalt der Iphigeneia.

122) Eurip. Hel. 44 f.

λαβὼν δέ μ' Ἑρμῆς ἐν πτυγαῖσιν αἰθέρος  
νεφέλη καλύψας (οὐ γὰρ ἤμ' ἐλησέ μου  
Ζεὺς) τόνδ' ἐς οἶκον Πρωτέως ἰδρύσατο  
πάντων προκρίνας σωφρονέστατον βροτῶν,  
ἀκέραιον ὡς σώσαμι Μενέλεω λέγος.

vgl. B. 962 ἀπαίτῳ τὴν ἐμὴν δάμαρτά σε, ἣν Ζεὺς ἐπεμψε δευρό σοι σῶσαι ἐμοί. Freilich hat W. Ribbeck (in Eur. Hel. coniect. Berl. 1865 S. 3 ff.) die entscheidenden Worte B. 45 f. verdächtigt, und sich zu zeigen bemüht daß Euripides selbst statt B. 45—48 nur die zwei Verse

νεφέλη καλύψας τόνδ' ἐς οἶκον Πρωτέως  
ἰδρύσαθ', ὡς σώσαμι Μ. λ.

geschrieben habe. Schade daß das nicht angeht ohne einen metrischen Fehler wie οἶκον Πρωτέως als Ausgang eines tragischen Trimeters, an dessen Fehlerhaftigkeit doch auch Ribb. hoffentlich nicht zweifelt. Wenn in dem Prolog (B. 31 ff.) und im weiteren Verlauf des Stücks (B. 241 ff. 673 ff. 707) Hera die Urheberschaft des Plans mit beigelegt wird, so ist das nicht als Widerspruch zu betrachten, und wenn es so wäre, ließe der Widerspruch sich, wie Ribb. selbst sehr richtig gesehen, nicht durch bloßes Streichen heben wegen B. 963. Zeus ist der alt überlieferte Urheber des Helena-raubs: Hera sowie τὰ Αἰὸς βουλευματ' ἄλλα (B. 36 f.) sind durch die Combination mit der troianischen Sage (bes. den Aegypten) hereingefommen. Dem Dichter ist eben Zeus nicht mehr der Zeus des alten Naturmythus, sondern der oberste Kenner aller Dinge, mit dessen Rathschluß der Wille der Himmelkönigin und Ehegöttin hier zusammen fällt.

123) Das geschwisterliche Verhältniß zwischen Apollon und Artemis gilt keineswegs auch für die älteren Formen der beiden Himmelsgottheiten. Die ursprünglichere Vorstellung versteckt sich in Abenteuer der Helden Sage. Sie ist auch noch zu erkennen in der novellenartig zurecht gelegten Sage von Hero und Leander. Der kühne Schwimmer ist Helios, der am Abend πρὸς ὄριον durch den Ocean fährt um zu dem geliebten Weibe zu gelangen (S. 342 f.).

Außer diesen alten Zeugnissen der Sprache und des Mythos für die ursprüngliche Geltung der Persephone als Mondgöttin gibt es ebenso unabweißbare aus späterer Zeit von Aischylos ab. Ich kann auf Preller verweisen, der sie in seiner Monographie über Demeter und Proserpina S. 52. 369 gesammelt hat<sup>124</sup>), und will statt dessen das Andenken einer mythischen Persönlichkeit aufreißten, in der unsere Beobachtungen über die Wurzel perj gestatten, das genau entsprechende Gegenstück der *Περσέφασσα* zu erkennen. Antoninus Liberalis hat aus einer Sammlung von Metamorphosen, wahrscheinlich von Voios, das attische Märchen vom *Περίφας*<sup>125</sup>) aufbewahrt (f. 6). Noch bevor Krokops aus der Erde geboren war, lebte in Attika ein Autochthone jenes Namens. Er war König über die Menschen dieser grauen Vorzeit, und opferte fleißig dem Apollon, und war so fromm und gerecht, daß die Menschen die Ehren des Zeus ihm zuwandten. Tempel bauten sie und Opfer brachten sie ihm und nannten ihn Zeus. Das verdroß den Himmelsvater, und er hätte des Königs Haus mit dem Blitzstrahl in Asche gelegt, hätte ihn Apollon nicht erweicht. Da verwandelte er den Periphos in den Adler und ließ ihn so wenigstens der Thiere König sein. Periphos ist also ein Sonnenheros, und daß er einmal als Zeus galt, ist auch durch den euhemeristischen Anstrich der Sage nicht verdunkelt worden. Eine noch lebendigere Vorstellung seines Wesens gewährt uns der Name, der wie *Περσέφασσα* gebildet ist durch Combination der synonymen Wortstämme *περ* = *περρ* (S. 352, 7) und *φαστ* von *φαίνειν*: der *Ζεὺς Ἀστέριος* von Gortyn (Preller II<sup>2</sup> 117, 4), der *Αἰθίουσ*, *Σείριος*, *Κυναιθεύς*, der denn auch ein *Ἰδαίων ἄντρον* hat. — Wenn oben (S. 332) *Δηώ* und *Διώνη* sprachlich in engste Beziehung gesetzt werden mußten, so hat sich nun auch sachlich die größte Verwandtschaft herausgestellt. Aphrodite ist Tochter der Dione, wie Persephassa der Deo; beide nur scheinbar verschiedene Mütter sind Göttinnen des leuchtenden Himmels, beide Töchter haben sich aus der Mondgottheit heraus zu verschiedenen Repräsentanten des Naturlebens entwickelt. Der Werth dieser Gleichung wird deutlicher werden, wenn wir die weiteren, schon auf den ersten Blick durchsichtigen Paare hinzufügen, Perse: Pasiphae (Kirke) = Asteria: Hekate.

Eine fast unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von göttlichen Gestalten und Sagengebilden ist aus wenigen und einfachen Elementen aufgeschossen. Von spärlichen Mitteln bestritten Sprache und Mythos üppi-

124) Aelter ist das Num. 80 besprochene Epigramm, wo die kytherrische Göttin sowohl *Πασιφάσσα* als *Περσεφάσσα* genannt wird. Merkwürdig Eurip. fr. 781, 55 p. 479 R. *σὺ δ' ὦ πηρὸς δεσποίνα, Δήμητρος κόρη.*

125) Der Name kommt auch in der Liste der Aegyptosöhne vor, Apollod. II 1, 5, sowie unter den Söhnen des Dineus und der Althaiia.

gen Aufwand. Aber was Mythen, Sagen und Märchen ihren Reiz und ihre Unsterblichkeit sichert, was sie befähigt immer wieder in neuen Formen sich fortzuerzeugen, das sind die einfachen symbolischen Motive der ursprünglichen mythischen Anschauung. Diese in ihrer Grundform zu ermitteln und so die gemeinsamen Wurzeln des Glaubens und der Poesie bloßzulegen, muß die nächste Aufgabe mythologischer Forschung sein. Die schwierige Analyse der Gottesbegriffe, wie sie mehr oder weniger abgerundet in Litteratur und Kunst hervortreten, kann einer Art Synkretismus nicht entzogen; sie muß geschiedenes verbinden, indem sie alte Mischung auflöst. Hera, Aphrodite, Persephone, um von den verschiedenen Formen der Hekate nicht zu reden: bei allen haben sich die deutlichsten Spuren dafür ergeben — und es gebührt nicht an weiteren —, daß sie die Anschauungen von der Mondgöttin entweder in sich aufgenommen haben oder davon ausgegangen sind. Den Proceß der Verschmelzung und Umbildung, der auch ein rein geschichtliches Interesse hat, können wir hier nicht verfolgen. Von verschiedenen Ausgangspunkten müssen die Linien geführt werden, um die Schnittpunkte zu finden, welche das Resultat jenes Vorgangs darstellen. Die Bedingungen zu so auffallender Differenzierung der Mondgöttheit müssen aber in ihr selbst liegen, und lassen sich zum Theil unschwer nachweisen. Hekate geht ein in ihre Höhle, sie ist dann eine *Χθονία*<sup>126</sup>); νερέτων πρώτην war sie bei Sophron<sup>127</sup>) genannt: so ist die 'glanzleuchtende' Tochter der Deo die spätere Persephone geworden. Und doch läßt noch Euripides<sup>128</sup>) einen Chor attischer Mädchen Hekate

126) *Χθονία* ὁ Ἐκάτη Aristophanes, im Scholion z. den Fröschen B. 293. ἀλλ' εἴτ' ἐνυπνιον φαντασμα φοβεῖ *Χθονίας* ὁ Ἐκάτης κόμων ἐδέξω ein Dramatiker bei Plut. de superst. 3 p. 166 A.

τῆ *Χθονία* ὁ Ἐκάτη τῶν καὶ σκύλακες τρομέοντι ἐρχομένην νεκρῶν ἀνὰ τήρια καὶ μέλαν αἷμα Theokr. id. 2, 12. ἀνασσαν νυκτίπολον χθονίην Apollon. Rhod. IV 148. Ferner Plutarch qu. rom. 111 (Ann. 51), de def. orac. 13 p. 416 μικτὸν δὲ σῶμα καὶ μίμημα δαιμόνιον ὄπως τὴν σελήνην τῷ τούτου τοῦ γένους συνάδειν περιφορᾷ φθίσεις φαινομένης δεχομένην καὶ ἀψήσεις καὶ μεταβολὰς ὁρῶντες οἱ μὲν ἄστρον γεῶδες, οἱ δ' ὀλυμπίαν γῆν, οἱ δὲ *Χθονίας* ὁμοῦ καὶ Οὐρανίας κληρὸν Ἐκάτης προσείπον, de Iside et Osir. 44 p. 368. Artemidors Traumbuch II 34 p. 131, 12 Hercl. II 39 p. 145, 16. Wichtig ist die *Χθονία* Γοργώ bei Eurip. Ion 1058.

127) Schol. z. Theokr. 2, 12 p. 94, 8 Vhr. χθονίαν δὲ τὴν Ἐκάτην φησί, παρόσον Περσεφόνης τροφός, ἢ παρόσον Σώφρων νερέτων πρώτην αὐτὴν κέκληκεν vgl. p. 95, 3 ὅθεν τὴν θεὸν ἀποκεκληρῶσθαι τοῖς τεθνεῶσι καὶ καταχθονίοις φασίν. Philodemos π. εὐσεβ. p. 42, 5 Gomph. λέγουσιν δὲ τινες, οὓς καὶ Μένανδρος παραινίεται, καὶ τὴν Ἐκάτην ὀπαδὸν Ἀρτέμιδος εἶναι, Δήμητρος δὲ λάτριν Εὐρυπίδης, Ὀμηρος δ' ἐν τοῖς ὕμνοις (auf Demeter B. 440) πρόπολον καὶ ὀπάονα, \*\* δὲ τροφόν, \* δὲ τὴν [αὐτὴν] χρυσοφαῖ θεράπειναν Ἀφροδίτης (vgl. S. 342).

128) Im Jon 1054 ff. Εἰνοδία θυγατερ Ἀμάτρος ἢ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσεις καὶ μεθαμερίων.

anrufen 'wegebewachende Tochter der Demeter, der aller Wandel unterthan des Nachts und des Tags'. Aphrodite ist zwar nicht Herrin des nächtlichen Himmels, aber stets doch *Οὐρανία* geblieben. Man darf den Hymnus des Lucretius auf Venus, die Aeneademutter sehr wohl mit dem hesiodischen auf Hekate vergleichen. Die Vergleichung macht anschaulich, wie jeder Gottesbegriff, sobald er die Handhabe einer allgemeinen Idee gab, zu grenzenloser Allgemeinheit ausgeweitet werden konnte. Bindeglieder zwischen der jüngeren schon im Epos durchgedrungenen Aphrodite und der alten Mondgöttin waren das Attribut der goldenen Schönheit und die Beziehung zum weiblichen Geschlechtsleben. Eine vermittelnde Stufe nimmt die *Γενετυλλίς*<sup>129)</sup> ein. Mit Aphrodite *Κωλιάς* waren *Γενετυλλίδες* verbunden. Doch tritt auch in der Einzahl Genetyllis auf, und wird dann wohl als Aphrodite aufgefaßt. Ihr Wesen, heißt es, näherte sich der Hekate. Aber man opfert ihr Hunde, also ist sie thatsächlich eine Hekate. Einen lehrreichen Einblick in den Zusammenhang der Kultusformen und in die differenzierende Verschiebung der Mythen gibt die Gestalt der Helena, die ja nicht bloß in Wort und Sage die ursprüngliche Bedeutung zeigt, sondern auch im Kultus (Jsofr. 10, 63) als Göttin galt. Eine Sage, die Stefichoros aufnahm und nach ihm alexandrinische Dichter, erzählte, daß Helena, wie sie von den Dioskuren aus Aphidna zurückgebracht wurde, in Argos niedergekommen sei und Iphigeneia geboren habe. Eine argivische Tempellegende setzte hinzu, das Heiligthum der Cileithyia, das neben dem Tempel der Dioskuren in Argos stand, sei von Helena selbst geweiht nach ihrer Niederkunft<sup>130)</sup>. Die Legende ist durchsichtig. Woher kam es denn, daß Helena zu diesem Tempel der Cileithyia überhaupt in irgend welche Beziehung gesetzt wurde? Es war ein Heiligthum der *Ἑλένη Εἰλειθυία*, das neben dem Tempel des Zwillingspaars von Lichtgöttern stand. Das Kind dieser Helena, *Ἰφιδένη* war noch bei Hesiod und Stefichoros nichts anderes als

129) Schol. z. Aristoph. nub. 52 ἡ δὲ Γενετυλλίς δαίμων περὶ τὴν Ἀφροδίτην τῆς γενέσεως ἔφορος (vgl. zu Pylstr. 2 thesmorph. 130) und Γενετυλλίς ἡ τῆς γενέσεως ἔφορος Ἀφροδίτη. Hesychios Γενετυλλίς: γυναικεία θεὸς, πεποιημένου τοῦ ὀνόματος παρὰ τὰς γενέσεις, ζοικυία τῆ Ἑκάτῃ· διὸ καὶ ταύτῃ κύνας προσετίθεσαν. ἔστι δὲ ξενική ἡ θεός, vgl. Bentl. zu Hor. carm. saec. 16.

130) Pausan. II 22, 6 πλησίον δὲ τῶν Ἀνάτων Ἐλληθυίας ἔστιν ἱερὸν ἀνάθημα Ἑλένης, ὅτε σὺν Πειρίθῳ Θησέως ἀπελθόντος ἐς Θεσπρωτοὺς Ἀφιδνά τε ὑπὸ Διοσκουήρων ἐάλω καὶ ἦγετο ἐς Ἀκαδαίμονα Ἑλένη· ἔχειν μὲν γὰρ αὐτὴν λέγουσιν ἐν γαστρὶ, τεκοῦσαν δὲ ἐν Ἀργεὶ καὶ τῆς Ἐλληθυίας ἰδρυσσάμενην τὸ ἱερὸν . . . . Μεγαλὰ γῆμασθαι καὶ ἐπὶ τῷδε Εὐφορίων Χαλκιδίδης καὶ Πλευρώμιος Ἀλέξανδρος ἐπηποιήσαντες, πρότερον δὲ ἔτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος κατὰ ταῦτα φασιν Ἀργείοις Θησέως εἶναι θυγατέρα Ἰφιδένην (nahe dabei auch ein Heiligthum der Hekate). Vgl. Meineke anal. alex. p. 103 f.

Hekate<sup>131</sup>). Die göttliche Verehrung die sie allenthalben im Peloponnes genoss, und ihre Beziehungen zur brauronischen Göttin gaben Röchly in seiner anregenden Einleitung zur euripideischen Tragödie volles Recht in dem Namen der heroisierten Gottheit nicht eine 'kraftgeborene' sondern einen Ausdruck der Geburtsgöttin zu suchen (S. XXI). Eine ganz gleichartige Wort- und Kultusform ist die attische *Καλλιγένεια* (Anm. 32). Die epische Ausbildung des troischen Sagenkreises hatte also bewirkt, daß von der argivischen Helena-Eileithyia nur die Eileithyia übrig blieb: die Tochter läßt die doppelte Beziehung noch durchblicken. Die weiteren Verschiebungen in der Iphigeneiasage sind bekannt. Es ist eine Verkümmernng des Mythos, wenn Artemis selbst ihr Gegenbild nach Laurien, ursprünglich nach Lemnos<sup>132</sup>) entrückt, während das alte Motiv von der Wiedereroberung und Zurückführung der Mondgöttin durch ein Heldenpaar hier eigentümlich entwickelt ist. Aber wir sind mit den Verschiebungen noch nicht zu Ende. Helena führt uns wieder zurück zur Aphrodite. Beide sind in den Kyprien und der Ilias eng verbunden. Nun war das kyprische Epos einer Sage gefolgt, wonach Zeus in Schwangestalt, also als Lichtgott, mit Nemesis die Helena gezeugt haben sollte. Es war die Göttin von Rhamnus von der man das erzählte<sup>133</sup>): eine Kultusform die wie ein fixierter Punkt auf der Linie erscheint, welche Hekate im Uebergang zur Aphrodite Urania beschreiben mußte. Attribute der Hekate hatten noch an ihr. In der Weihinschrift des Herodes wird sie *Ῥαμνουσιάς Οὐπίς* genannt<sup>134</sup>). Selbst ihr berühmtes Bild aus Rheidias

131) Philob. π. εὐσ. p. 24 Gomp. *Στησίχορος δ' ἐν Ὁρεστείῳ κατακολουθήσας Παιδῶ τὴν Ἀγαμέμνονος* [das ist eine Nachlässigkeit des epikureischen Schnellschreibers, vgl. Bergk poet. lyr. p. 986] *Ἰριγένειαν εἶναι τὴν Ἐκάτην νῦν ὀνομαζομένην.* Im hesiodischen *κατάλογος γυναικῶν* war gedichtet *Ἰριγένειαν οὐκ ἀποθανεῖν, γνώμη δὲ Ἀρτέμιδος Ἐκάτην εἶναι:* schon Pausanias hat dazu (I 43, 1) den Ausdruck Herodots IV 103 verglichen: *τὴν δὲ δαίμονα ταύτην τῇ θύουσι λέγουσι αὐτοὶ Ταῦροι Ἰριγένειαν τὴν Ἀγαμέμνονος εἶναι.* Zu Hermione und Aigeira wurde Iphigeneia göttlich verehrt, Paus. II 35, 1, VII 26, 5. Ueber arkadische und megarische Sage Paus. I 43, 1. Vgl. C. D. Müllers Dorier I S. 383 f. und Röchly z. Eurip. taur. Iph. S. XXII f. Auf die Mythen, welche Iphigeneia in Verbindung mit Achilleus setzen, will ich hier nicht eingehn, so bedeutsam sie auch sind.

132) Vgl. C. D. Müllers Orphomenos S. 310 f. Dorier I S. 384.

133) So der attische Komiker Kratinos in seiner *Νέμεσις*, *Μεῖνετε com.* II p. 81. Paus. I 33, 7 *Ἑλένη Νέμεσιν μητέρα εἶναι λέγουσι, Ἀθήναι δὲ μυστὸν ἐπισχεῖν αὐτῇ καὶ θρέψαι. πατέρα δὲ καὶ οὗτοι (die Athener) καὶ πάντες κατὰ ταῦτα οἱ Ἕλληνες Ἄια καὶ οὐ Τυνδαρεων εἶναι νομίζουσιν. ταῦτα ἀκροῶς Φειδίας πεποίηκεν Ἑλένην ὑπὸ Ἀήδας ἀγομένην παρὰ τὴν Νέμεσιν κτλ.* Vgl. Welcker, ep. Cyclus II S. 130 ff.

134) C. i. gr. 6280 A t. III p. 917. Jacobs anth. app. 50, 2. II p. 772. Vgl. Calmasius duarum inscriptionum veterum... explicatio Par. 1619 S. 17 ff. in Grenius museum philol. secundum n. I p. 27 ff.

Werkstätte deutete das Aufsteigen der Lichtgöttin aus dem Ocean des Osten an: auf der Schale die sie in der Rechten hielt, waren Aethiopen gebildet. Ihr Stirnreif zeigte außer Figuren der Siegesgöttin Hirsche, eine Erinnerung an die Artemis, welche Iphigenia dem Opfermesser entrückt<sup>135)</sup>. Die Aethiopen erklärte die Tempeltradition die noch Pausanias<sup>136)</sup> vernahm im wesentlichen richtig dadurch, daß Nemesis Tochter des Okeanos sei d. h. meergeborene Lichtgöttin; sie heißt daher bei Solinus nicht ohne Grund geradezu Diana, wie denn der in seiner heimatlichen Landschaft wohlbewanderte Demetrios aus Stephis die Adrasteia als Artemis charakterisierte<sup>137)</sup>. Im übrigen aber entsprach die Haltung des Tempelbilds so sehr der Vorstellung einer *Ἀφροδίτη Οὐρανία*, daß sie die Künstleranedote vom Wettkampf des Agorakritos und Alkamenes veranlassen konnte, nach der Agorakritos selbst nur eine Aphrodite hatte schaffen wollen<sup>138)</sup>; auch in späterer Zeit noch dachte man sich diese Nemesis vorzugsweise als Liebesgöttin<sup>139)</sup>. Und für diese Identität der rhamnussischen Göttin mit der Aphrodite des Himmels besitzen wir jetzt ein so vollgiltiges und directes Zeugniß, als es irgend geben kann: die Ausgrabungen im athenischen Dionysostheater haben auch einen Sessel *ἰερέως Οὐρανίας Νεμέσεως*<sup>140)</sup> zu Tag gefördert. Als die beiden Mythen vom Urtheil des Paris und vom Raub der Helena zu der Dichtung, wie sie in den Kyprien ihre abschließende Gestalt gefunden hat, vereinigt wurden, war die latebaimonische Helena bereits eine gegebene Größe epischer Lieder. Sollte sie mit dem attischen Kinde der Nemesis eins sein, so mußte Nemesis nicht bloß mit Leda sondern auch mit Aphrodite differenziert werden. Wenn es aber unleugbar ist daß Helena in vollem

135) Euripides Helena B. 382 f. spielt noch auf eine andere Heroine an, in welcher die Mondgöttin als Hirschkuh gedacht war:

*ἂν τε ποί' Ἀρτεμις ἐξεχορεύσατο  
χρυσοκέρατ' ἔλαφον Μέροπος Τιτανίδα κούραν,  
καλλοσύνας ἔνεκεν.*

136) Pausan. I 33, 3 der sich mit den Aethiopen komisch abquält. Ueber das Bild vgl. Welcker zu Zoegas Abhandl. S. 417 ff. Brunn, Gesch. der gr. Künstler I S. 240 f.

137) Solinus 7, 26 p. 66, 10 Momms.; Demetrios bei Harpokr. p. 6, 9.

138) Phot. p. 482, 13 *Ῥαμνουσία Νέμεσις: αὕτη πρῶτον ἀφίδροτο ἐν Ἀφροδίτης σχήματι· διὸ καὶ κλάδον εἶχε μηλέας· ἰδρῶσατο δὲ αὐτὴν Ἐρεχθίδης μητέρα ἑαυτοῦ οὖσαν, ὀνομαζομένην δὲ Νέμεσιν καὶ βασιλεύσασαν ἐν τῷ τόπῳ· τὸ δὲ ἄγαλμα Φειδίας ἐποίησεν κτλ.* Plin. n. h. 36, 17.

139) Pausan. I 33, 7 *οἱ δὲ ὕστερον (ἐπιφαινεσθαι γὰρ τὴν θεὸν μάλιστα ἐπὶ τῷ ἐρᾶν ἐθέλουσιν) ἐπὶ τούτῳ Νεμέσει πτερὰ ὡσπερ Ἐρωτι ποιοῦσι.* Seltsamer Weise nimmt Zoega Abhandl. S. 44 f. diese Nemesis generell.

140) W. Vischer im N. schweiz. Mus. III S. 36 N. 8 vgl. S. 51 f. R. Keil im Philol. XXIII S. 231 f.

Sinne *Καλλίστη*, nicht blos eine *καλλίστη* war, so ist ferner einleuchtend daß auch in dem Parisurtheil eine ursprüngliche wenn auch verschiedenen Localen angehörige Identität auseinander gelegt ist in die zwei Gestalten einer verheißenden und verheißenen 'Schönsten'. Es war ein ganz selbstständiger Mythos der den Paris unter drei Göttinnen, die Hermes ihm zuführt, Aphrodite *Ἑλένη* oder *Νέμεσις* als die schönste wählen ließ, selbstständig noch in dem deutschen Märchen vom Aschenbrödel erhalten <sup>141)</sup>.

Noch es sei genug, die vieldeutige Unbestimmtheit der Mondgotttheit, die Dehnbarkeit ihres Begriffs nach den verschiedensten Seiten des Natur- und Menschenlebens, ihre Beziehung auf Geburt und Tod, auf Segen und Schrecken, hat sich uns aus der Zeichensprache der Mythen und altem Cultus vollaus erschlossen. Der Weg hätte kürzer sein können, wenn wir nicht gerade das hohe Alter dieser Verwechslungen und Uebergänge hätten nachweisen wollen und darum die Zeugnisse des späteren Synkretismus, die wir nun allerdings als indirecte in Anspruch nehmen dürfen, verschmähen mußten. Vieldeutiger waren in historischer Zeit, wo Litteratur und bildende Kunst von den Hauptgöttern feste Typen ausgeprägt hatte, keine Gottheiten als die von dem Zuge der hellenischen Kultur unberührt gelassenen Kultusgestalten des Nordens und Ostens, vor allem die weiblichen. Von ihnen ist daher auch der spätere Synkretismus ausgegangen, er war soweit völlig berechtigt. Die größte Förderung mußte er von den Geheimendiensten <sup>142)</sup> erfahren, indem sie die Einwirkung der Gottheit auf die Geweihten zu einer möglichst allseitigen zu erheben suchten.

141) Merkwürdig ist im Märchen die Rolle, welche die Tauben spielen. Sie ist aber uralt und darf mit als Anhaltspunkt für unsere Deutung des Märchens betrachtet werden. Ihre griechische Copie ist eine Verwandlungssage, die von den Mai'schen Mythographen erzählt wird (I 175. II 33 in den class. auct. III p. 61. 95). Venus hat sich in quosdam 'nitentes' campos begeben und pflückt Blumen (s. S. 354). Wer am schnellsten 'gemmanten' flores einsammeln könne, streitet sie mit Cupido. Sie ist dem Unterliegen nahe, da springt ihr Peristera nympha quaedam bei und verhilft ihr zum Sieg. Die *Περιστέρα* wird von Cupido in die *περιστέρα* verwandelt, die dann Venus zum Troste in tutela sua esse commendavit. Was hieran alt, was jung ist, scheidet sich leicht. — Die drei Göttinnen des Parisurtheils mit der attischen *Ἐκάτη τριμορφος* (Athen. VII p. 325 B usw.) zu combinieren scheint zwar wegen der deutschen Parallele unzulässig, aber gerade die deutschen Mythen liefern reichen Stoff um den Beweis dafür zu führen. Dies und anderes mag besonderer Erörterung vorbehalten bleiben.

142) Vgl. 3. B. Theodoretos therap. I 22 p. 18 Gaisf. *ὅτι δὲ καὶ τὰ τῆς Πέρας ἢ τῆς Κυβέλης ἢ τῆς Βριμοῦς ἢ ὅπως ἂν ἐθέλητε ὀνομάζειν (πολλὴ γὰρ εὐπορία παρ' ὑμῖν ὀνομάτων, οὐχ ὑποκειμένων πραγμάτων), ἀλλ' ὁμῶς ὅτι καὶ ταύτης τὰς εορτὰς καὶ τὰ ἐν αὐταῖς τελούμενα ἀπὸ Φρυγίας εἰς τὴν Ἑλλάδα μετεκόμισαν Ἕλληνας, οἱ προκληθέντες ἢ δὴ μάθωρες διαρρηθὴν διδάσκουσιν.* Den schönsten Einblick gewährt die Offenbarung bei Apuleius metam. XI 5.

Daß die mit Hundepfarn geehrte Göttin der zerinthischen Grotte ihrem Wesen nach nur eine Hekate war, bedarf kaum eines weiteren Beweises, doch ist es wesentlich in dem Namen selbst eine Bestätigung zu finden. Es gab an der Samothrake gegenüberliegenden thrakischen Küste nicht nur eine zerinthische Hekate sondern auch einen Ζηρύνθιος Ἀπόλλων<sup>143</sup>). Die Benennung konnte nicht rein local, sondern muß in der Bedeutung der Wurzel begründet sein. Schon wiederholt sind diese zerinthischen Gottheiten mit den Σειρῆνες zusammengestellt worden<sup>144</sup>). Den Anhalt dazu bietet die Aphrodite Ζειρήνη der Makedonier<sup>145</sup>). Die Wurzel ist also dieselbe, der σείριος σείρ usw. entsprungen sind, svar 'brennen' 'glänzen'. Leider ist die Geschichte der anlautenden Consonantengruppen mit σ noch nicht vollkommen aufgeheilt<sup>146</sup>); es darf aber wohl als eine Möglichkeit hingeworfen werden, daß außer σ und ζ auch ξ in ξηρός ξηραίνω (vgl. σειραίνω) Stellvertreter der volleren Lautgruppe waren. Wie dem auch sei, das Attribut Ζηρύνθιος oder Ζηρύνθιος<sup>147</sup>) kann von jener Wurzel nicht getrennt werden, und beweist also, daß jene Culte sich um Lichtgottheiten drehten. Wenn nun aber die makedonische Zeitene eine Aphrodite ist und die zerinthische Göttin mit größter Bestimmtheit auch als solche auftritt (Anm. 16), so sind wir über diese Congruenz hinlänglich aufgeklärt. Die Aphrodite der Aeneadsage ist eben Hekate (S. 343 f.), und den engen Zusammenhang zwischen der dardanischen Landschaft und Samothrake<sup>148</sup>) kennt jeder unserer Leser.

Hekate hatte nicht bloß auf Samothrake<sup>149</sup>) ihren geheimen und

143) Steph. Byz. p. 296, 18 Ζήρυνθος: πόλις καὶ ἄγρον Ἐκάτης ἐν Θράκη. Schol. z. Nikander ther. 460 τὸ Ῥησκύνθιον ὄρος Θράκης Ἡρας ἱερόν, ἐξ οὗ τὴν προσηγορίαν ἔσχε Ῥησκύνθίδα. ἔστι δὲ τῆς Ἡρας καὶ Ζηρύνθιον Ἀπόλλωνος νεὸς ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ.

144) Engel, Kypros II 248 f. Kläusen, Aeneas und die Penaten I 499. Gerhard, Mythol. I 401. Vgl. das lex. rhet. bei Eustathios zur Od. μ 167 p. 1709, 29 Σειρῆνες: τὰ ἄστρα· σείρια γὰρ καλοῦνται παρὰ τὸ σειραῖν ὃ ἔστιν ἀστράπτειν.

145) Hesychios Ζειρήνη: Ἀφροδίτη ἐν Μακεδονίᾳ. vgl. G. D. Müller, Ueber die Makedonier S. 57. Sturz de dial. maced. p. 40 hat damit schon die hesychische Glosse σίρηνον: πόπανόν τι ὃ παρετίθειο τῇ Ἀφροδίτῃ zusammengestellt. Ein ähnliches Schwanken zwischen σ und ζ im Anlaute zeigt das makedonische σιγύνη oder σιβύνη und ζιβύνη (Sturz p. 46 f.).

146) Vereinzelte Beobachtungen bei G. Curtius, Gr. Etym. S. 625 ff.

147) Die Schreibung schwankt zwischen ι und υ. Bei Porphyrion darf ι als gesichert gelten, vgl. Bachmann p. 25. Aber υ kann nicht beanstandet werden, es weist auf ein Verbum ζηρύνω, während Ζηρύνθος auf ζήρυνθος zurückgeht vgl. Πέρινθος Πείραθος.

148) Zu den längst bekannten Belegen ist durch N. Hoeses Publication der Scholien des Joannes zu Nikomachos ein Fragment des Aristoteles hinzugekommen p. 1, 17.

149) In Athen Hekate Καλλίστη, s. oben S. 325. Auf Nigina:

orgiastischen Cult, ihre Weihen und Reinigungen. Daß aber dort Demeter und Rhea<sup>150</sup>) hineinspielen, war dadurch gegeben, daß Hekate als chthonische gedacht wurde. Das Orgiastische des Cultus und ihre Verbindung mit mächtigen und hilfreichen Dämonen machte diese Göttin zu einer Variante der phrygischen Göttermutter. Lobeds berühmte Untersuchung und die scharfe Negation des Demetrios von Stephis<sup>151</sup>) haben es außer Frage gestellt, daß der samothracische Geheimdienst ursprünglich nicht den Kabiren als solchen gegolten haben könne, daß diese nur die dämonische Umgebung einer oder mehrerer höherer Gottheiten bildeten. Die eine entweder oder doch der mehreren eine ist Hekate. Wenn also Trygaios die Mysterien anfleht zur Kallone zu beten, so greift er die Sache bei der Wurzel an. Er nennt sie nicht Hekate oder Brimo oder Perinthia, sondern bedient sich eines auf das attische Publikum berechneten Namens. Aber das wirksamste Moment liegt in der Sache selbst. Die nächtliche Göttin und ganz besonder's *Ἐκάτη Χθονία* ist die Senberin aller gespenstischen und schreckerregenden Erscheinungen, sie ist selbst die 'gespenstische', *Ἐμποιουσα*<sup>152</sup>) und da sie

Pausan. II 30, 2 θεῶν δὲ Ἀργινῆται τιμῶσιν Ἐκάτην μάλιστα καὶ τελετήν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἐκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Θράκα καταστήσασθαι τὴν τελετήν λέγοντες. Lufianos πλοῖον ἢ εὐχαὶ § 15; weiteres bei Lobed Agl. p. 242 und G. Krüger theologumena Pausaniae p. 57 f. In Böotien eigenthümliche *καθαρμοί*: Anm. 51. Allgemeinere Verbreitung sehen Zeugnisse vortaus wie Dio Chrysost. 4, 90 p. 168 R. ἢ ὡς εἰώθασιν ἔνοι τῶν περὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰ καθάρσια, μῆνιν Ἐκάτης ἰλασκόμενοι τε καὶ ἔξάντη φράσκοντες ποιῆσειν, ἔπειτα, οἶμαι, φάσματα πολλὰ καὶ ποικίλα πρὸ τῶν καθαρῶν ἐξηγουμένοι καὶ ἐπιδεικνύντες οἷά φασιν ἐπιπέμπειν χολομένην τὴν θεόν, Schol. z. Theopr. 2, 35 p. 102, 23 Mh. ἰδρύνοντο δὲ τὴν Ἐκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, ὅτι ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μασμάτων ἢ θεός, Plut. qu. rom. 68 p. 280 (Anm. 51), Artemid. II 37 p. 139, 9 H.

150) S. Anm. 14. Der Zusammenhang von Demeter und Hekate zeigt sich aber auch sonst, s. außer Anm. 127. 128 noch Hesych. *Ἐπιλυσαμένη*: ἔλευθερία. καὶ μία τῶν Εἰλειθυῶν, καὶ ἐπώνυμον Ἀήμητρος παρὰ Ταραντίους καὶ Συρακοσίων: die lykische Artemis 'Ἐλευθέρα (R. Keil im Philol. XXIII S. 621) rührt gewiß nicht erst 'aus dem J. 168 vor Chr. her, wo Karier und Lykier die Freiheit zurückverhielten'. Ueber Rhea s. Anm. 15; auch hier eröffnet sich eine weitere Perspektive durch Philod. π. εὐσ. p. 42, 21 παρὰ δὲ τῷ ποιῆσαντι τὴν Λαναιδα μητρὸς τῶν θεῶν θεράποντες Κουρήτες, Στησίμβροτος δὲ Ἀρτεμιν αὐτῆς καὶ Ἀθηνᾶν ὀπαδοὺς \*.

151) Strabo X p. 472 ταῦτα δ' οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σχίψιος. . . ὡς μηδενὸς ἐν Σαμοθράκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου. S. Lobeds Aglaoph. besonders p. 1246.

152) Eurip. Helena 570 ruft Menelaos aus ὦ φωσφόρ' Ἐκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ, und Helena erwiedert οὐ νυκτιφραγίον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὄρας. In der Beschwörungsformel bei Hippolytos ref. haer. IV 35 p. 72 f. M. wird Hekate angeredet φόβον θνητοῖσι φέρουσα, Γοργὼ καὶ Μορμῶ. vgl. Dio oben Anm. 149, Lytophoron Alex. 1177, mehr bei Schömann opusc. acad. II S. 235 ff. Die Identität zeigt das

über alle Wege wacht, ist sie das Glück zugleich und das Unheil des Wanderers<sup>153</sup>). Das alles ist den Zuschauern des Aristophanes nur zu bekannt (Ann. 152). Den Zusammenhang der Hefate-Kallone mit der aristophanischen Stelle darf ich denn hiermit als aufgeklärt betrachten. Es konnte zu dem Wunsche, daß dem Boten auf seinem Wege Unheil widerfahren möge, keine passendere Gottheit angerufen werden; und damit was er selbst vermag auf eine wirksamere Weise als er es vermöchte, auf die allerwirksamste geschehe, darum bittet Trygaios die samothratischen Mysterien im Zuschauerraum, das Gebet für ihn zu sprechen.

Der fortwährende Zwang des Entfagens, den sich die Untersuchung auferlegen mußte um nicht ins unabsehbare fortgerissen zu werden, hat etwas ermüdendes. Wir lassen uns gerne wieder zu den bestimmt abgegrenzten Problemen zurückführen, welche die aristophanischen Worte, von denen wir ausgingen, und weitere Schriftstellen uns aufgeben.

'Kallone' hat sich uns nach allen Seiten hin bewährt. Es steht außer Zweifel daß die handschriftliche Lesung jenes aristophanischen Verses *νῦν ἐστὶν εὐξασθαι καλόν* ein verunglückter Versuch ist einen durch Mißverständnis des Gedankens entstandenen Schaden zu verdecken. Ich darf nachträglich darauf aufmerksam machen, daß die Ueberlieferung selbst diese Entstehung durch ihr Schwanfen verräth. Bei Suidas (S. I 1 p. 209, 15) ist *ἐστὶ νῦν* statt *νῦν ἐστι* geschrieben, und in dem Scholion zu Apollonios, das bereits S. 321 angezogen wurde, läßt die pariser Handschrift *ἐστί* aus. Es ergibt sich daraus eine Mittelstufe der Corruptel *μεμνημένος, νῦν εὐξασθαι καλόν*, mit lüdenhaftem Vers. Ganz entsprechend ist die gleichfalls lüdenhafte Fassung im et. gud. *νῦν εὐξαιο Καλλονῆ*. Auf

Fragment aus Aristophanes Tagenisten, schol. ran. 293 *Χθονίας Ἐκάτης σπείρας ὄφρων ἐλελιζομένης*, mit der Antwort *τί καλεῖς Ἐκάτην τὴν Ἐμپουσαν*; (*Ἐκάτη* ist Ergänzung von Bergl. bei Mein. com. II p. 1153). Aber auch die gespenstischen Verwandlungen der Empusa die Xanthias in den Fröschen B. 288 ff. steht, zeigen daß sie direct als Hefate gedacht wird: aus einer *γυνή ὠραιότητα* die den Dionysos sofort küßern macht, wird sie *κῶν*; daraus folgert Dionysos *Ἐμπουσα τοίνυν ἐστί*, und Xanthias bestätigt das: *πυρὶ γούν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον*. Harpokratian bemerkt nach einem Demosthenescholion p. 71, 21 *πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἡ κωμωδία*.

153) Vgl. j. B. Philostratos im Leben des Apollonios II 4 p. 52 *ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς Ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινόμενη καὶ τὸ δεῖνα αὐτῶν καὶ οὐδὲν εἶναι, ὃ δὲ Ἀπολλώνιος ξυγῆκεν ὅτι εἶη, καὶ αὐτὸς τε ἐλοιδορεῖτο τῇ Ἐμπούσῃ τοῖς τε ἄμφ' αὐτὸν προσέταξε ταῦτο πράττειν, τοῦτ' ἂν ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης: καὶ τὸ φάσμα φρυγῆ ὄχετο τετριγὸς ὡσπερ τὰ εἰδωλα; Artemid. II 37 p. 139, 1—3; Ann. 128.*

den ersten Blick könnte man versucht sein den Ausfall eines Wortes anzunehmen, z. B. οὖν nach νῦν: wir hätten dann die Wahl zwischen dem Optativ εὔξαιο und dem Imperativ εὔξασθε der offenbar die Grundlage von εὔξασθαι war. Aber beide Versuche würden fehlerhafte Trimeter ergeben, oder mit anderen Worten, eine Form von εὔχεσθαι kann in keinem Falle von Aristophanes gebraucht gewesen sein: εὔξαιο und εὔξασθε sind beides Glosseme eines anderen Verbums. Wollen wir festen Boden unter den Füßen behalten, so haben wir eine Verbalform von ditrochäischer Messung zu suchen. Da λιπαρεῖτε Καλλόνην sich dem Gedanken nicht recht bequem will, weiß ich nichts anderes als ἐξαράσθε, vgl. Aristophanes gegen Ktesiphon § 116 p. 508 ὅτι χρυσᾶς ἀσπίδας ἀνέθεμεν πρὸς τὸν καινὸν νεῶν πρὶν ἐξαράσασθαι mit dem Scholion γρ. ἐξαράσθαι τουτέστι πρὶν τὰς ἀρὰς ἐπιτελέσαι ἅς ἐν ταῖς ἰδρύσεσι τῶν νεῶν εἰώθεσαν ποιήσασθαι. Da dies Compositum nur verstärktes ἀράσθαι ist, wie ἐξηήχου bei Euripides Med. 917 verschärftes ἠΰχον, so besteht die Verbindung mit dem Dativ der Gottheit vollkommen zu Recht, und daraus daß zu dem seltenen Verbum Sophokles Antig. 428 einmal den Dativ der Person setzt, der etwas angeflucht wird, kann kein Zweifel abgeleitet werden. Mit einfachem ἀράσθε bieten sich mehrere Möglichkeiten, wie νυνί γ' ἀράσθε oder νῦν οὖν ἀράσθε, die aber alle das Bedenken gegen sich haben, daß der gleichmäßige Ausfall der Silbe in den verschiedenen Varianten des Verses unerklärt bliebe. Wir schreiben also B. 278

μεμνημένος, νῦν ἐξαράσθε Καλλόνῃ —.

Das gewonnene Resultat ist der Schlüssel zu dem noch ungelösten Räthsel einer zweiten aristophanischen Stelle. Die beiden athenischen Abenteuerer der Vögelkomödie sind nach mühsamem Umherklettern im Gebirg endlich an den Hof des Vogelkönigs Epps gelangt. Euelpides klopft und ruft. Endlich kommt, schrecklich anzusehn, des Epps Pförtner und Diener Trochilos hervor:

60 ΤΡΟΧ. τίνας οἶτοι, τίς ὁ βοῶν τὸν δεσπότην;  
ΕΥΕΛΠΙΔΗΣ Ἄπολλον ἀποτρόπαιε, τοῦ χουσμῆματος.

ΤΡ. οἴμοι τάλας, ὄρνιθοθήρα τουτοί.

ΕΥ. οἷτως τι δεινὸν οὐδὲ κάλλιον λέγειν.

ΤΡ. ἀπολείθον. ΕΥ. ἀλλ' οὐκ ἐσμὲν ἀνθρώπων.

ΤΡ. τί δαί;

65 ΕΥ. ὑποδεδιῶς ἔγωγε Λιβυκὸν ὄρνεον. κτλ.

Die phantastisch ausgestattete Erscheinung des Trochilos mit weit geöffnetem Schnabel wirkt so erschütternd auf die Hasennatur unserer Athener, daß der eine, der weise Hofrath Pisthetairós, wie wir aus dem folgenden sehn (B. 89) sich zu Boden fallen läßt und der andere, Euelpides offenbar entweder ein paar Schritte zurückweicht oder wie gelähmt vom Schreck dasteht, wobei die Krähe, die ihm bisher als

Wegweiser ins Bogelland gedient, seinen Händen entgleitet (B. 86). Aber Gueipides findet doch zuerst Worte; nur seinem Entsetzen kann er Ausdruck geben: Apollon, Abwehrer des Unheils, was für ein gähnender Schlund! Der Fürchterliche selbst ist betroffen von der ungewohnten Erscheinung die ihm gegenübersteht: weh mir, Bogelfänger sind das. Aber wie lautet der zweite Satz, den das Auftreten des Trophilos aus dem Munde der Athener hervorruft? οὕτως τι δεινὸν οὐδὲ κάλλιον λέγειν. Meineke hat ihn in seiner Ausgabe mit lakonischer Kürze richtig charakterisiert 'versus corruptus'. Es ist bis jetzt keine Herstellung gefunden, die, ich will nicht sagen Probabilität hätte, sondern nur einen erträglichen Gedanken gäbe. Der Mühe die verschiedenen Versuche zu charakterisieren hat mich v. Belsen überhoben (Rh. Mus. XVIII S. 619 f.). Was er vorschlägt, οὕτως τι δεινὸν οὐδὲ Καλλίου λέγειν, würde ich nicht verstehen, wenn er nicht hinzugesetzt hätte, was es bedeuten solle; wenn ἐστιν, ἔξῃστι wirklich im Text stände, dann erst würde sich weiter fragen lassen, ob die Vergleichung mit dem Verschwender Kallias passend wäre. Aber das hat v. Belsen richtig gesehen, daß so lange man οὕτω δεινόν auf das Wort ὄρουθοθήρα bezieht, nimmermehr ein der Situation entsprechender Gedanke zu gewinnen ist. Ein weiterer Ausruf des Schreckens muß in dem Verse enthalten sein, und das natürlichste ist zu denken, daß nachdem Gueipides sein Herz erleichtert hat, nun auch der stärker afficierte Pisthetaios zu Wort kommen werde. Man braucht nur den Gedanken der bei Aristophanes so häufig vorgekommenen Rollenverwechslung zu fassen, um sofort zu sehen, einen wie treffenden Zug nun das ganze Bild hinzugewinnt. Das verderbte ΚΑΛΛΙΟΝ war einmal ΚΑΛΛΙΟΝΙ: so was furchtbares kann selbst Kallone nicht —. Daß Pisthetaios, indem er zu sich kommt und gemach aufsteht, an die Schreckbilder welche Hekate-Kallone als Empusa sendet (Ann. 152) sich gemahnt fühlt, ist eine drastische Charakteristik und doch zugleich ein erleichteter, freierer Ausdruck seiner Angst, wie er gegenüber dem οἶμοι τάλας des Vogels am Orte ist. Das noch übrige Verbun ist natürlich nur ein nothdürftiges Wundpflaster, zu dessen Ersetzung gesunder und sinngemäßer Worte sich manche darbieten. Die volle Herstellung muß problematisch bleiben, weil sich nicht ermitteln läßt, in wie weit die Elemente des unechten Verbuns an das ursprüngliche sich anlehnen. Ich halte es jedoch für das wahrscheinlichste, daß dieses ΑΕΓΕΙΝ nicht völlig erfunden sondern aus leicht verderbter Uebersetzung durch Mißconjectur gewonnen war, und schlage deshalb B. 63 vor so zu schreiben

ΠΙΣΘΕΤ. οὕτως τι δεινὸν οὐδὲ Καλλόνη δοκεῖ.

Zwei Zeugnisse für die verschollene Kallone haben sich bereits eingestellt. Das zweite freilich ist erst durch Vermuthung gewonnen, ich denke, durch sichere; sie ist nicht gesucht sondern gefunden worden.

Der letzte Zweifel wird schwinden, wenn ich ein drittes Zeugniß nachweise, wo es nur der Exegese und ruhiger Erwägung von Gedanke und Wort bedarf um in der überlieferten *καλλονή* die Göttin *Καλλόνη* zu erkennen. Es steht in dem unvergänglichen Denkmal griechischer Prosa, in Platons *Symposion* p. 206 D. Diotima hat sich mit Sokrates über das Wesen des Gros verständigt. Es fragt sich, wie und in welchem Thun sich die Liebe bethätige. Diotima sagt es: es ist die Zeugung im Schönen, leiblich und geistig. Wie eine Offenbarung mußte Platons Lesern das Wort klingen, und sein Sokrates meint eines Sehers zu bedürfen, der es ihm auslege. Diotima sucht ihm den Gedanken näher zu bringen. 'Einen Samen tragen alle Menschen in Leib und Seele, und wenn sie in das Alter gekommen, dann drängt es ihre Natur zu zeugen. Zeugen aber kann sie im Häßlichen nicht, nur im Schönen. Denn es ist das etwas göttliche, das was an dem sterblichen Leben unsterblich ist, das Samentragen und das zeugen. An unvereinbarem kann das unmöglich sich vollziehen. Unvereinbar aber allem Göttlichen ist das Häßliche, das Schöne eint sich mit ihm'. *Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἢ καλλονή ἐστι τῇ γενέσει*. 'Aus folgendem Grund. Wenn was Samen in sich trägt Schöner nahe kommt, dann strahlt es und wird von Wonnegefühl durchströmt, und sucht sich fortzupflanzen und zeugt; wenn es aber auf Häßliches stößt, dann mit verfinsteter Miene<sup>154</sup>) und mit Schmerzgefühl windet es sich und wendet sich ab und rollt sich zusammen und statt zu zeugen hält es unmuthig den Samen an sich. Daher denn bei allem was Samen trägt und nun Zeugungsdrang fühlt, diese ängstliche Bemühung um das Schöne, weil es seinen Besitzer von großen Wehen erlöst. Denn nicht sowohl dem Schönen an sich gilt die Liebe, als der Zeugung und Fortpflanzung im Schönen'.

Die Entwicklung des Gedankens ist in so strenger Schlußfolge gehalten, daß die Bedeutung des fraglichen Satzes bis in die Nuancen der einzelnen Worte sich aus dem Zusammenhang muß feststellen lassen. Die bedenkliche Form der Aussage kümmert uns zunächst nicht, wir wollen ihren materiellen Inhalt zu fassen suchen. Durch ein 'aus folgendem Grund' wird der Zweck der nächsten Sätze deutlich genug

154) *συνθροπὸν τε καὶ λυπούμενον συσπειροῦται* usw., im vorhergehenden Gegensatz hieß es *ἡλών τε γίγνεται καὶ εὐφραυνόμενον διαχέεται*: es scheint daß auch in diesem Gliede *συνθροπὸν τε γίγνεται* und geschrieben war, wenn nicht Platon absichtlich variierte; in diesem Falle aber würde er nicht das Adjectiv sondern dem *λυπούμενον* conform *συνθροπάζον* gesetzt haben. Ein Wortausfall ist auch p. 203 A vorgekommen *διὰ τούτου* (sc. τοῦ δαιμονίου γένους) *πᾶσα ἐστὶν ἢ ὁμίλια καὶ ἢ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους καὶ ἑρρηγοῦσι καὶ καθεύδουσι*: die Dative durch Erklärung zu halten ist gerade so vergeblich, wie unbedacht sie zu ändern; sie zeigen daß Platon ein zweites Glied *καὶ πρὸς θεοὺς ἀνθρώποις* gebildet hatte, an das sie sich anlehnen. Ähnlich schon van Heusde.

dahin bestimmt, die auffallende Folgerung verständlich zu machen. Aus ihnen haben also auch wir Verständniß zu schöpfen. Ganz entsprechend jener Folgerung *Μοῖρα οὖν* — schließt diese Erörterung mit einem ὄθεν — γέγονε —, was jenen erklärungsbedürftigen Ausspruch in profaischerer Fassung wiedergibt: 'Darum zeigt sich, wer Zeugungsdrang in sich fühlt, so beieisert um das Schöne, weil es ihn, wenn es in seinen Besitz gelangt ist, von großen Wehen befreit' <sup>155</sup>). Der Act leiblicher und geistiger Zeugung wird also bildlich selbst als eine Entbindung gefaßt; der Drang nach Fortpflanzung, der um so heftiger wird, je reicher der leibliche oder geistige Fortpflanzungsstoff sich entwickelt, entspricht den Wehen des Weibes. Wer die Rolle der Hebamme in dieser Auffassung übernommen hat, ist nicht weniger sicher und durch den Zusatz *τὸν ἔχοντα* <sup>156</sup>) vor aller Mißdeutung geschützt: das Schöne nicht an sich, sondern das concrete, der schöne Jüngling, das schöne Weib. Das treffende Bild wird vollständig erst in der Sprache Platons, die den Leser bereits bestens vorbereitet hat, indem sie das Verbum *κτείν* 'schwanger sein' in einer uns Deutschen unnachahmlichen Weise von dem Samen in sich tragenden Erzeuger gebraucht. Wenn nun die Bedeutung aller einzelnen Züge dieses Bildes feststeht und durch den Schriftsteller selbst festgestellt wird, so mag das frühere Exemplar des Bildes immerhin weniger ausgeführt, mag in engerem Rahmen gehalten sein: aber die Verhältnisse müssen doch die gleichen geblieben, dürfen nicht verschoben sein. Ist das der Fall? 'Eine glückbescherende und entbindende Göttin ist die Schönheit *τῇ γενέσει*'. Die Schönheit jest, nicht das Schöne? Schwerlich. Schönheit ist freilich das wesentliche Attribut dessen *ἐν ᾧ τις τίκτει*; sie

<sup>155</sup>) διὰ τὸ μεγάλης ὀδύνης ἀπολύειν τὸν ἔχοντα: technischer Ausdruck, vgl. Welckers Kl. Schriften III S. 204 Num. 55.

<sup>156</sup>) Wunderlich ist die Grübelelei über das Wort die kürzlich ein so feinsinniger Gelehrter wie S. Bögelin N. Schweiz. Mus. VI S. 317 veröffentlicht hat: 'Die Ausleger ergänzen alle *ἔχοντα τὸ καλόν*, nur Schultheß *ὄδινα*, was unmöglich; die mehreren Uebersetzer lassen es aus: aber Platon braucht nie *ἔχειν* vom Besitz, vom Erringen des Schönen durch den Liebenden, ja der Begriff des Bekommens des Schönen kommt hier gar nicht vor. Dem Sinne nach wäre recht gut *τὸν οὕτως ἔχοντα*, aber so fehlen die guten Hss. nicht. Ich meine daß Platon schrieb *τὸν ἐχόντα*'. Nun, erst muß man, doch das Schöne gefunden und dann erst gewonnen haben, um *ἐν τῷ καλῷ τίκτειν* zu können. Und wenn B. meint, Platon brauche in diesem Sinne nicht *ἔχειν* (vielleicht wollte er sagen, Diotima), so ist ihm entfallen, daß das sokratische Referat über die Enthüllungen Diotimas ja ausdrücklich (p. 201 E) die Präliminarverhandlung zwischen Sokrates und Agathon voraussetzt. Dort bitte ich p. 200 A—E einzusehen. Es ist das Fundament des ganzen Gebäudes, daß die Liebe zu besitzen (*ἔχειν*) strebt, was sie nicht selbst besitzt, weil sie es nicht besitzt. Und unmittelbar vor unserer Stelle hat Diotima erst wieder daran erinnert p. 206 A *ἔστιν ἄρα ἐυλλήβδηρὸν ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ*.

Mus. f. Philol. N. F. XXIII.

treibt an und reizt zu *τίττειν τε καὶ γεννᾶν*. Eben darum aber ist sie nicht das von den Wehen lösende, sondern eher das Wehen schaffende. Die Proportionen des Bildes sind also wirklich verschoben, ein wesentlicher Zug entstellt. Die Klarheit der unmittelbar folgenden Ausführung läßt dem Gedanken keinen Raum, daß die Schönheit die Zeugung vermittele: das concrete Schöne wirkt selbst entbindend. Ein Fehler muß in dem Worte *καλλονή* enthalten sein. Es erregt schon an sich Bedenken. So viel Gelegenheit Platon hat abstract von Schönheit zu reden, auch in dem gehobenen Ton der Begeisterung gebraucht er nur *κάλλος* oder *τὸ καλόν*. Erst in den Gesetzen, dem spätesten Werk, dessen Sprache<sup>157)</sup> so vieles eigenthümliche hat und in Wortauswahl, sogar in Formen Anfang an die Poesie sucht, begegnet einmal der Plural *καλλωναίς* XII p. 953 C.

Und was bedeutet der Dativ *τῇ γενέσει*? 'Glücksbescherend und entbindend wirkt die Schönheit — für die Entstehung'? Wenn Schönheit mit Entstehen und Werden in Verbindung gesetzt werden soll, kann ihr doch nur die Zusammenführung und Vereinigung der erzeugenden zugeschrieben werden, sie könnte *προμνήστρια καὶ νυμφεῖστρια* heißen. Schleiermacher hat darum den ganz unmöglichen Begriff *γένεσις* weg escamotiert und übersetzt kurzweg 'für die Erzeugung'. Aber so nahe sich beide Worte liegen und so vielfach sie sich berühren, scheidet der platonische Sprachgebrauch streng zwischen *γένεσις* und *γέννησις*. *γέννησις* ist stets activisch Zeugung und Erzeugung, mag es nun vom Mann oder vom Weibe oder von beiden gesagt werden; *γένεσις* ist ein passivischer oder neutraler Begriff, Entstehung, Werden. Beide Worte können wohl gleich gut mit Begriffen wie *τροφή* verbunden werden, aber während *γέννησις καὶ τροφή* die Thätigkeit der Eltern an ihrem Kinde bezeichnet, ist *γένεσις καὶ τροφή* dasjenige was dem Kinde widerfährt<sup>158)</sup>. Es setzt also *γένεσις* ebenso nothwendig ein

157) Vgl. E. Zellers platonische Studien S. 85 ff. Stallbaum zu Plat. legg. Band II S. LVII ff.

158) Vgl. Plat. Alkib. I p. 122 B *τῆς δὲ σῆς γενέσεως καὶ τροφῆς καὶ παιδείας*, Politia V 450 C *Πολιτικός* p. 261 D *Γεσέτε* V 740 A XI 920 A, dagegen *Πολιτικός* p. 274 A *τὸ τῆς κησέως καὶ γεννήσεως καὶ τροφῆς μίμημα* (erläutert im folgenden: *κατὰ ταῦτα καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτοῖς . . . φύειν τε καὶ γεννᾶν καὶ τρέφειν προσετάτετο ὑπὸ τῆς ὁμοίας ἀγωγῆς*) und *Γεσέτε* I p. 631 D *περὶ τε γάμου . . . μετὰ τε ταῦτα ἐν ταῖς τῶν παίδων γεννήσεσι καὶ τροφαῖς κτέ.* Daher ist nothwendig *Γεσ.* VIII p. 842 E *τὰ μέγιστα νενομοθετηκώς περὶ γάμου ἅμα καὶ γενέσει παίδων καὶ τροφῆς, ἔτι δὲ καὶ παιδείας* herzustellen *γεννήσεσι*. Unter den massenhaften Beispielen für *γένεσις* bei Platon wiederstrebt den obigen Bestimmungen nur noch eine, ebenfalls aus den *Γεσέτε* V p. 740 D *ἐπισχέσεις γενέσεως οἷς ἂν εὐρους ἢ γένεσις*; hier hat *γένεσις*, was vorher ganz untadlich ist, sich an der zweiten Stelle eingedrängt statt *γέννησις*: 'Uebervölkerung kann verhindert werden, indem man der Entstehung weiterer Kinder Einhalt thut bei solchen, denen das Erzeugen leicht von Statten geht'. Eigenthümlich ist gesagt im

entstehendes Wesen, ein Kind voraus, wie *γέννησις* ohne das Subject der Eltern undenkbar ist. Von dem was wird oder entsteht, ist aber in diesem Zusammenhang nicht im entferntesten die Rede. Wir finden so in *τῇ γενέσει* einen doppelten Fehler. Auch wenn wir der 'Schönheit' das concrete 'Schöne' substituieren wollten, würde der eine Fehler bleiben, daß die *γένεσις* in der Luft schwebt, und der erste noch verschärft sein. Also *τῇ γεννήσει* 'für die Zeugung'? Von neuem stellt sich uns der Widerspruch zwischen Satz und Ausführung entgegen, die 'Schönheit' statt des Schönen.

Gibt es denn kein Mittel die Nothwendigkeit des abstracten Begriffs für unseren Satz zu beweisen? Die Ausführung könnte ja zugleich Weiterbildung des Gedankens sein, und da er als Folgerung zuerst auftritt, sollten doch wie billig die Prämissen maßgebend sein für die Form des Schlusses. 'In jedem Menschen liegen leibliche und geistige Fortpflanzungskeime; ihre Reife erweckt den Trieb zur Zeugung. Aber Zeugung ist nur in Schönerm möglich, da alles Göttliche — und göttlich, unvergänglich ist an sterblichen Wesen das Vermögen und die That der Fortpflanzung — mit Häßlichem sich nicht eint': *Μοῦρα οὖν* usw. Kein Moment drängt zu der Annahme, daß in der Schlussfolgerung von der 'Schönheit' die Rede sein werde. Ob das Concrete verallgemeinert werden konnte, diese Frage hat der Satz selbst oder vielmehr seine weitere Ausführung zu beantworten.

In der vorausgehenden Entwicklung haben wir also nicht gefunden was wir suchten. Aber etwas anderes unerwartetes springt jetzt in die Augen. Statt des bündigen Schlusses, den die sorgfältig gelegten Prämissen vorbereiteten, tritt ein Satz ein, dessen Elemente nur zum Theile gegeben sind, 'Schönheit' und (sehen wir doch einsteuhen, was der Zusammenhang vor- und rückwärts zu fordern scheint) 'Zeugung': 'Zeugung setzt ein Schönes, oder Schönheit voraus'. Aber der Begriff der hinter *Μοῦρα καὶ Εὐλείθρια* liegt, wenn wir die bildliche Form abstreifen, kommt vollständig neu und unerwartet. Woher können wir wissen, daß der Zeugungsact selbst eine Entbindung sein soll? Gerade der wesentliche Theil der Schlussfolgerung, das Prädicat, ist unvorbereitet und aus der Luft gegriffen. Und dennoch die Form der Schlussfolgerung, *οὖν*?

Der Knoten scheint unentwirrbar verschlungen. Wir könnten die beiden anstößigen Begriffe 'Schönheit' und 'Entstehung' mit den entsprechenden vertauschen: es bliebe der Gedankensprung, durch den die Schlusfette gerade da wo sie sich schließen sollte, zerrissen wird. Und doch gerade diese neue Aporie muß uns, wenn irgend etwas, auf den Weg einer Gedanken und Form in Einklang bringenden Interpretation

Kritias p. 113 E *παίδων δὲ ἀρρέων πέντε γενέσεις διδύμους γεννηόμενος ἐθροέψατο*, aber ohne Bedenken, da *γένεσις* auch concret das Gewordene, Entstandene ist.

zurückleiten. Nur dann konnte die Form des Syllogismus gewahrt und doch zugleich neue Begriffe eingeführt werden, wenn diese neuen Begriffe einer allgemein anerkannten, keines Beweises bedürftigen Vorstellung angehörten, die mit den Prämissen in Verbindung und dadurch selbst in neues Licht gesetzt werden sollte. Es ist Zeit die Worte *Μοῖρα καὶ Εἰλεῖθνια* zu prüfen.

Schwerlich wird heutigen Tags noch jemand Schleiernachers Erklärung billigen, nach der 'von beiden Göttinnen sich hier gewiß die erste ebenso auf die Erzeugung bezieht, wie die letztere auf die Geburt'; er übersetzte 'eine einführende und geburtshelfende Göttin'. Wir constatieren in dieser Auseinanderlegung der Thätigkeit beider Göttinnen das Bedürfnis den Gedanken durch möglichste Ausweitung dem Zusammenhange bequemer zu machen. Freilich treten die Moiren, die Loosgöttinnen auch bei der Hochzeit auf, das Geschick der Ehe und ihrer Frucht kündend, wie bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis (Catull 64, 305 ff.) und sonst. Aber hier verbunden mit Eileithyia kann Moira nur auf die Stunde der Geburt weisen, und das ist auch die allgemeine Vorstellung. Die Moira, auch wohl Nisa, oder die Moiren sind bei der Entbindung zugegen, spinnen an ihrer Spindel dem Kinde den Lebensfaden<sup>159)</sup> oder verkünden sein Geschick<sup>160)</sup>. Ihr Name enthält noch eine andere Vorstellung. Dem Neugeborenen theilen sie sein irdisches Loos zu. Dies zutheilen ist ein darreichen, bescheren,

159) Hom. *Υ* 127 sagt Hera von Achilleus ἵστερον αὐτὴ τὰ πέλειται, ἄσπᾶ οἱ Αἴσα Γυγνομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ; ganz dieselbe Formel γυγνομένῳ — μήτηρ gebraucht Hekabe von Hektor *Ω* 210, aber statt der Αἴσα nennt sie die *Μοῖρα κραταιή*; Αἴσα und Κλωθές erscheinen η 197 ἄσπᾶ οἱ Αἴσα κατὰ Κλωθές τε βαρεῖαι Γυγνομένῳ νήσαντο λίνῳ κτέ: Ameis erklärt den Morist daraus daß 'die Spinnerinnen das Geschick, den Lebensfaden der Geschicke zu spinnen, mit der Geburtsstunde des Menschen abschließen' (Anhang, Heft II S. 10): als ob der Morist ἐπένησε κατενήσαντο nicht die gleiche Bedeutung haben könnte wie τέκε! Vgl. Schol. z. Pind. Nem. 7, 1 S. 475 Böckh ... πάρεδρε δὲ τῶν συνετῶν Μοιρῶν· τοῦτο δὲ φησὶν, ἐπεὶ δοκοῦσι παρὰ τὸν τῶν ὀδύων καιρὸν παρεστάναι καὶ ἐπικλώθειν τὰ τῆς εἰμαρμένης. Auf Sarkophagen, welche die Menschenschöpfung des Prometheus darstellen, fehlt fast nie die eine Moira die 'mit ihrer Spindel den Lebensfaden spinn', bisweilen ist sie allein, gewöhnlich mit den Schwestern: D. Zahn, archäol. Aufsätze S. 170 f.

160) z. B. in der Meleager'sage Hygin. fab. 171 cum esset natus Meleager, subito in regia apparuerunt Parcae, Clotho Lachesis Atropos. cui fata ita occinerunt. Clotho dixit eum generosum futurum, Lachesis fortem, Atropos titionem ardentem aspexit in foco et ait: tam diu hic vivet quam diu hic titio consumptus non fuerit. Eine ganz abgeschwächte Fassung ist es wenn die drei Parcen das Geschick des Meleagros an den Holzbrand binden, wie bei Hyg. f. 174 und Ovid met. VIII 452 f. Venes ist die typische Vertheilung der Rollen, wenn eine Dreieit von Loosgöttinnen auftritt, daß zwei Gutes verheissen und die dritte das Glück beschränkt. Vgl. Grimms deutsche Mythol. S. 380 ff. 387.

begaben. Noch wir nennen die angeborenen Eigenschaften 'Gaben'. Eine häufige Vorstellung führt glückliche Anlagen auf günstigen Blick der Gottheit zur Stunde der Geburt zurück. Dem König den die Töchter des großen Zeus (die Musen) werth geachtet und bei seiner Geburt angeblickt haben, dem gießen sie auf seine Zunge süßen Thau, und Worte wie Honig fließen aus seinem Munde, wie es in der Theogonie (81 ff.) heißt. Was bei Sonderung der Gaben auf einzelne Gottheiten zurückgeführt wird<sup>161)</sup>, ist allgemein genommen Sache der Moiren, sie spielen die Rolle der Nornen und Feen. Daher sind sie es nach derselben Theogonie (905 f.), welche den Menschen Gutes und Böses 'geben'. Und Pindar sagt (nem. 7, 57): unmöglich ist's daß ein Mensch die ganze Glückseligkeit erlange, nicht wüßte ich zu sagen, wem die Moira dieses Höchste 'dargereicht' (*ῶρεξε*). Aus diesen Vorstellungen ergibt sich, wie die Moira zu denken ist, wenn sie hier mit der Entbindungsgöttin zusammengestellt wird: eine Verbindung die auch in Cultus und Mythos wiederkehrt. Nach Pindar läßt Apollon bei der Entbindung der Euadna ihr die Eileithyia und die Moiren zur Seite treten (ol. 6, 41), und in einem nemeischen Siegeslied (7, 1) ruft er die Eileithyia an mit dem bezeichnenden Worte 'Weisigerin der Moiren, der Göttinnen mit unergründlichem Rathschluß'. Bei der Geburt des Herakles sitzen, so lautet die alterthümliche Sage die Antoninus fab. 29 nach Nikander erzählt, die Moiren und Eileithyia mit verschlungenen Händen da, um die Entbindung zu hindern<sup>162)</sup>.

Zwei bestimmt gedachte göttliche Persönlichkeiten werden also hier mit dem Worte *καλλονή* in Beziehung gesetzt; noch mehr, sie werden als Prädicat ausgesagt. Wenn ein Vers des Euripides oder der neuen Komödie<sup>163)</sup> *Ἥλιος Ἀπόλλων, ὁ δὲ γ' Ἀπόλλων ἥλιος* Sonne und Apollon zusammensetzt, wird der persönliche Apollon als Prädicat gesetzt zu dem persönlichen Sonnengott *Ἥλιος*, aber das sächliche

161) Vgl. die Erklärer zu Horat. *carm.* IV 3, 1 f. Bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis sind alle Götter — nur Eris ist ungebeten — zugegen und bringen ihre Gaben; ebenso bei der Vermählung des Kadmos und der Harmonia. Hier ist auf die Hochzeit übertragen, was gewiß auch von der Geburt galt. So sind bei der Entbindung der Leto von Apollon alle Göttinnen außer Hera versammelt (Hymnus auf den delischen Ap. 92 ff.); freilich wird nur gesagt daß sie das Kind badeten und in Windeln legten und daß Themis ihm Ambrosia einsüßte (120 ff.), aber bei Pindar ol. 1, 26 heißt es ebenso von der Moira, daß den Pelops *καθαροῦ λέβητος ἔξελε Κλωθώ*.

162) Daher Euripides *taur.* Iphigen. V. 198 die Moiren gradezu *λόγια θεῶν* nennt nach G. Hermanns treffender Besserung. Böttiger (fl. Schr. I S. 70) suchte auch hier Verbindung der Moiren mit Eileithyia und schrieb *λογεῖα — Μοῖραι συντείνουσι θεῶν*.

163) Heraclit. alleg. 6 *τὸ δημῶδες ἄνω καὶ κάτω θρυλούμενον Ἥλιος . . . ἥλιος*, von Bergf. poet. lyr. p. 1301 auffallender Weise unter die Reste der *carmina popularia* gestellt.

‘Sonne’ ist nicht Subject sondern Prädicat von Apollon. Wir verstehen es daß der Grieche sagen konnte ‘Hephaistos ist Feuer’, ‘Zeus ist Aether’, daß Sophokles dichtete ‘Ihr Kinder, Kypris ist doch nicht Kypris nur, sondern sie ist Hades, ist unvergängliches Leben, ist Raserei, ist Sehnsucht, ist Wehklagen’ (Fr. 856 S. 263 N.). Von jedem persönlichen Gott kann natürlich ein sächlicher oder abstracter Begriff prädicirt werden. Es ist eine nur grammatisch, nicht dem Inhalte nach verschiedene Form, wenn ein Nomen die Stelle eines adjectivischen oder verbalen Prädicats vertritt. Dafür weitere Beispiele beizubringen wäre überflüssig. Aber als etwas absolut unmögliches muß es gelten, so lange die persönlichen Gottesbegriffe den Griechen noch lebendig und ihr Sprachgefühl nicht verwirrt war, daß der Name einer anerkannten Gottheit hätte als Prädicat von einem anderen Begriff als eben wieder einem persönlichen, einer Gottheit gebraucht werden können. Doch nicht für das religiöse Bewußtsein allein war eine solche Aussageform undenkbar. Noch einen Schritt weiter dürfen wir gehn und den allgemeinen Satz aufstellen: kein Individualbegriff, er trete nun als Eigennamen oder als Appellativum auf, kann Prädicat eines Gattungsbegriffs, eines Abstractum sein. Der metaphysische Grund ist einleuchtend. Es ist ein Gesetz, dem sich unser Denken so wenig als unser Sprechen entziehen kann. An einem Beispiel mag es veranschaulicht werden. Man erinnere sich an das bekannte Wort Hamlets ‘Schwachheit, dein Name ist Weib’. Sieht man von der Fassung ab um bloß den Gedankengehalt herauszuheben, so muß man Schwachheit als Prädicat, Weib als Subject nehmen: ‘Weib ist Schwachheit’. Aber das war es nicht was Shakespeare sagen wollte, vielmehr ‘der Begriff der Schwachheit ist verkörpert, concret im Weibe’. Ließ sich dieser Gedanke in den kurzen Satz zusammendrängen ‘Schwachheit ist Weib’? Das ist logisch und sprachlich unmöglich. Wäre so irgendwo gesagt, so könnte es nur den Sinn haben ‘die Schwachheit ist ein Weib’, d. h. es wäre dann der abstracte Begriff durch das Mittel der Personification zu einem individuellen erhoben worden, von dem wieder — nicht ein persönlicher sondern nur ein Gattungsbegriff ausgesagt würde. Shakespeare konnte also eine solche Form nimmermehr gebrauchen, er bediente sich der Vermittlung von ‘dein Name ist’. Wie drastisch selbst diese Umformung noch wirkt, das zeigen uns die Nachbildungen die wir fast täglich von jener Formel hören können. Aber das wollen wir nicht übersehen, daß es sich selbst hier nicht um ein individuelles Prädicat handelt; ‘Weib’ ist durchaus Gattungsbegriff und appellativ gesetzt. Auch bei den Griechen kommt wohl einmal eine auffallende Wendung vor die sich vergleichen ließe. Man wird die Schroffheit der Aussage noch viel mehr gemildert finden. In den homerischen Worten (M 243)

*εἰς οἰωνὸς ἀριστερὸς ἀμύρεσθαι περὶ πατρὸς*

ist *οἰωνός* nicht ein bestimmter, concreter Vogel, sondern selbst Gattungsbegriff, und überdies spielt das Wort so stark in die Bedeutung

der Glückverheißung hinüber, daß es als einfache Metonymie dieses Begriffs gelten muß. Trotzdem ist der Dichter nicht soweit gegangen ein directes Prädicatsverhältniß herzustellen, ἀμύνεσθαι ist nur Epregefe zu dem Subjecte εἰς οἰωνός. Eine sehr unglückliche Nachahmung dieser Formel findet sich in Euripides Helena, die beim Wiedersehen des Menelaos ausruft 'ihr Götter, denn ein Gott ist auch das Wiedererkennen der Lieben' anstatt: denn göttlich, ein Walten der Gottheit ist es. Warum sagte der Dichter θεός und nicht θεῶν oder θεῶν? Nun, echt ist von dem ganzen Verse (561) nur der Ausruf ὦ θεοί, wie aus Aristophanes hervorgeht, der sich bei seiner Travestie unserer Stelle<sup>164)</sup> die gelinde gesagt geschraubte Wendung sicher nicht hätte entgehen lassen.

Die Form der Aussage, welche die persönlichen Μοῖρα καὶ Ἐλλεῖθνια als Prädicate zu dem abstracten καλλονή setzt, ist also absolut und vollends für Platon, einen Schriftsteller aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts undenkbar. Und völlig nichtig wäre die schon durch die früheren Bedenken abgeschnittene Ausflucht, daß jene beiden Worte durch den Sprachgebrauch hinlänglich abgegliffen gewesen seien um zur Bezeichnung abstracter Begriffe dienen zu können. Von Moira läßt sich das wohl sagen, aber nicht von Eileithyia<sup>165)</sup>, also auch nicht von 'Moira und Eileithyia'. Wenn daher der Text der Stelle nicht heillos zerrüttet ist, so bleibt nur e eine Möglichkeit, die daß die beiden Götternamen Prädicate einer Gottheit, daß die Thätigkeit jener dämonischen, dem Walten höherer Gottheiten untergeordneten Mächte einer selbstständigeren, umfassenderen Göttin beigelegt war. Diese Göttin ist Καλλονή<sup>166)</sup>, die geburtshelfende Artemis-Hefate.

Der spartanischen Artemis Orthia waren unter anderen beigeordnet (συνκαθειδρυνόμενοι θεοί) Μοῖραι Λαχέσεις<sup>167)</sup>. Bräute pflegten außer der Ehegöttin Hera (Ἥρα τελεία) der Artemis und den Moiren (vgl. Anm. 161) zu opfern nach Pollux III 38. Das Zueinanderspielen dieser bei der Geburt fungierenden Gottheiten spricht sich schon deutlich in dem Beiworte ἐύλιος aus, wodurch in den

164) Aristoph. Thesmoph. 905 ff. travestiert unsere Stelle im genauesten Anschluß. Es ergibt sich daraus, daß die Verse bei Euripides 558. 560. 561 Erweiterung des einen echten Verses sind ὦ θεοί, τίς ὄψιν ἔσορῶ; τίς ἐλ γύναι; der dem jetzigen V. 558 entspricht.

165) Nur als dorische Glosse wird appellatives ἐλλεῖθνια 'Geburtswehen' bezeugt von Gregorios in Walz rhetores VII p. 1141, 13 ἐλλεῖθνια δὲ λέγονται παρὰ Λαριεύσιν αἱ ὠδίνες. Einmal ἀνελεῖθνια bei Eur. Ion 465. Vgl. Welcker, fl. Schr. III S. 200, 39.

166) In ihrer früheren nicht völlig correcten Gestalt ist diese Emendation in D. Jahns Ausgabe des Symposion mitgetheilt zu p. 55, 10. Ich bitte daher dort das oxytonierte Καλλονή in ein Paroxytonon zu verwandeln.

167) Spartanische Inschrift im corp. iuser. gr. N. 1444, 8 t. I p. 683.

delischen Kultushymnen des Olen (Paus. VIII 21, 3) Eileithyia selbst als eine Moira bezeichnet wurde. Auch die directe Identificierung der allgemeineren Geburtsgottheit mit ihren Dämonen ist zum Theil vom Cultus selbst vollzogen gewesen. Bei dem Tempel der himmlischen Aphrodite in den 'Gärten' zu Athen stand ein altes hermenartiges Standbild der Göttin mit einer Aufschrift welche sie 'die älteste der Moiren' nannte (Paus. I 19, 2), nicht weil sie 'als Göttin der himmlischen Erscheinungen [?] zugleich Göttin des Schicksals und seiner Zügungen' war wie Preller meint, sondern als Mond- und Geburtsgöttin. Sowohl Aphrodite als Hekate haben wir in Nemesis wiedererkannt (S. 360 f.). Eileithyia aber ist, wie wir sahen, nur eine Erscheinungsform der Hekate. Und Hekate ist Eileithyia in jenem nikan-drischen Mythos von der Geburt des Herakles: die Moiren und Eileithyia wollen die Entbindung hindern, Galinthias vereitelt ihr Bemühen; da wird diese von den Moiren in ein Wiesel verwandelt, aber 'Hekate' — so heißt jetzt plötzlich Eileithyia — empfindet Mitleid bei diesem Anblick und macht das Thier zu ihrer 'heiligen Dienerin'.

Die Aussage die bisher Schwierigkeiten jeder Art bereitete ist hiermit plötzlich nach Gehalt und Form vernünftig und erklärbar geworden. Das unmögliche Abstractum *καλλονή* ist durch die persönliche *Καλλόνη* ersetzt: die 'schöne Göttin' kann typisch eintreten für alles concrete Schöne, und die weitere Deduction steht nun in bestem Einklang mit unserem Sage. Der eigentliche Prüfstein aber ist *τῇ γενέσει*. Bei jeder anderen Auffassung war dieser Dativ wenn nicht vollkommen müßig, doch sicher fehlerhaft. Jetzt erst erhält er Sinn und Verstand, und es zeigt sich sogar daß er unentbehrlich ist. Hekate-Kallone hat eine doppelte Seite ihres Wesens. Für das Werden der Menschen (*τῇ γενέσει*) ist sie eine heilbescherende und entbindende Göttin, für ihr Ende eine Hekate *Χθονία*, eine *Περσεφόνη* und *Ἀδράστεια*. Nicht selten wird diese Doppelseitigkeit hervorgehoben<sup>168</sup>), auch bei der lunaren Aphrodite wiederholt sie sich. Daher war *τῇ γενέσει* als beschränkender Zusatz erforderlich, um nicht den vieldeutigen Begriff der Hekate in dieser Thätigkeit für die Geburt aufgeben zu lassen.

168) Etym. gud. p. 176, 9 'Εκάτην: τὴν Ἀρτεμιν, ἣν ἡ Ἐκαθεν τῶν ἀποθνησκόντων. ἢ αὐτὴ καὶ Εἰλεθνια, ἐπεὶ γενέσεώς ἐστιν αἴτος Ἀρτεμῖς, ἐπεὶ σύνεστιν ἡμῖν ἀρτεμῖς καὶ ὑγιεῖς ποιοῦσα. Plutarch de facie in orbe lunae 30 p. 945 σελήνη δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι, καὶ συντίθησι καὶ διαρεῖ κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν, ὡν Εἰλεθνια μὲν ἢ συντίθησιν, Ἀρτεμῖς δὲ ἢ διαρεῖ καλεῖται, das letztere willkürlich. Servius zu Verg. Aen. IV 511 non tulli eandem Lucinam Dianam Hecaten appellant, ideo quia uni deae tres adsignant potestates nascendi valendi moriendi, et quidem nascendi Lucinam deam esse dicunt, valendi Dianam, moriendi Hecaten: ob quam triplicem potestatem triforem eam triplicemque finxerunt, cuius in triviis templa ideo struxerunt.

Und der Gang der Schlußfolgerung? 'Nur in Schönem ist Zeugung möglich. Darum ist es in unserem Volksglauben die „schöne Göttin“, welche nach ihrer auf die Entstehung des Menschen gerichteten Thätigkeit als glückbescherend und entbindend gedacht wird. Das hat seinen tieferen Grund. Denn das Schöne befreit den von Zeugungsdrang erfüllten, wenn es in seinen Besitz gelangt ist, von großen Wehen'. Ich wüßte nicht wie die Deduction geschlossener, ja was mehr sagen will, für jeden attischen Leser packender hätte sein können. Um den neuen Begriff der Zeugung im Schönen zu unmittelbarer Anschaulichkeit zu erheben springt Platon über auf eine allen geläufige religiöse Vorstellung. Seine Zuhörer in der Akademie giengen täglich vorüber an dem Tempel der *Καλλίστη*. Er läßt ein frappantes Streiflicht fallen, das plötzlich das Dunkel erhellt und zum Eingehen in seinen Gedankenkreis zwingen muß; wie er auch sonst in den Offenbarungen der Diotima das Mittel anwendet daß er geläufige und entwerthete Begriffe in überraschenden Zusammenhang mit seiner Speculation setzt um einen Gedanken zu gleichsam sinnlicher, unvermittelter Evidenz zu bringen <sup>169)</sup>.

Diese Lehre von der Bethätigung der Liebe ist das würdige Gegenstück zu der Darstellung von der dialektischen Kunst, wie sie im Theätet gegeben wird. Dort will Sokrates selbst unfähig sein Geistesfinder zu zeugen; er übernimmt es an der hoffnungsvolleren schönen Jugend Hebammendienste zu verrichten. Es ist nur der ironische Sokrates der das sagt. Hier hinter den Worten der Diotima versteckt sich der Erotiker Sokrates. Von brennendem Drang getrieben seine Gedanken und seine Kunst in anderen fortzupflanzen und so zu vollen lebenskräftigen Ideen sich hervorhilden zu sehn sucht er die schönen Jünglinge auf, und das Schöne ist es was nun ihn von seinen geistigen Wehen löst.

Bonn.

H. Usener.

169) So p. 203 A die Begriffe *δαμόνιος* und *βίανυσος*; ähnlich p. 208 A das *μελετήν*.

## Berichtigungen.

Oben S. 327 Anm. 29 Z. 3 ist an Stelle von Epōna zu setzen Iuno Populona. S. 336 Anm. 56 Z. 2 lies Sage statt Sache. S. 353 Anm. 114 Z. 4 l. epigraphicae st. epigraphiae. S. 370 Z. 6 von unten l. eines st. eine. S. 318 Z. 6 war auf Mitschl opusc. I 698, S. 332 Anm. 40 auf Ahrens Philol. 23, 206 ff. zu verweisen. S. u.