

ALEXANDRINISCHE UNTERSUCHUNGEN

Als die Hellenen sich in Aegypten festsetzten und unter der Herrschaft der Lagiden im Nilthal eine neue Heimat fanden, da brachten sie dem durch tausendjährige Misswirtschaft ausgesogenen Lande ein neues, frisches Kulturleben mit. Die Stadt, die Alexander, der geniale Apostel griechischen Geistes, im Delta anlegte, wuchs gleichsam zu einem mächtigen Denkmal für ihren Gründer und für das Hellenentum überhaupt empor. Die Hellenen suchten die neue Umgebung bald möglichst mit dem verlassenen Mutterlande in Uebereinstimmung zu bringen und allem, was sie hier neu und fremdartig anmutete, den Stempel ihres Geistes aufzudrücken. Wenn man in diesem Sinne die Aitia des alexandrinischen Zeitalters herzuleiten sucht, pflegt man eins nicht in gebührendem Maasse in Betracht zu ziehen, dass nämlich der Boden, dem man die neue Kultur brachte, nichts weniger als Neuland war. Man vergisst meistens darnach zu fragen, wie denn nun das autochthone ägyptische Volk mit der ihm im Blut liegenden vielhundertjährigen Kultur, das neue Leben und Treiben auffasste, ob es sich nur receptiv verhielt, oder aber, ob es nicht vielleicht trotz seiner gedrückten Lage, trotz aller politischen Ohnmacht und geistigen Unfruchtbarkeit in jener Zeit doch noch in der Lage war, aus den Erinnerungsschätzen seiner grandiosen Vergangenheit seine eigenen Strahlen auf die hellenische Sonne zu reflectieren. Ist die alexandrinisch-hellenistische Litteratur, deren synkretistischer Charakter ja sonst nicht bestritten wird, vom alten Aegypten, soweit es in den damaligen Fellachen noch fortlebte, in keiner Weise beeinflusst worden? Ohne Zweifel wird das der Fall gewesen sein, man hat nur die Frage nicht aufgeworfen, sonst wäre längst nach dieser Richtung hin geforscht worden und manches neue Licht wäre auf die alexandrinische Litteratur gefallen. Um sich die Sachlage an einem modernen Beispiel zu vergegenwärtigen, denke man an das heutige Ostasien. Europäische Gesittung hat sich Japan erobert, in unblutigem,

schönem Siege; Europa ist der gebende Theil, und doch besitzt Ostasien eine eigene Kultur, die, wenn auch erstarrt, doch auf eine viel ältere Entwicklung zurückblickt. Japan ist europäisirt, aber — man frage unsere Architecten, woher sie einen Teil ihrer Motive entlehnen, man befrage unsere Maler, was sie von japanischer Kunst halten usw.! Aehnlich, mutatis mutandis, lagen die Dinge um 300 v. Chr.

Es soll nun versucht werden, einiges in diesem Sinne zusammenzustellen, wobei ich mir der Schlüpfrigkeit des Bodens, auf dem solche Untersuchungen sich bewegen, vollauf bewusst bin. So leicht es ist, Vermutungen auszusprechen, so schwer ist oft der Beweis. Darum sei von vornherein bemerkt, dass für jeden, der nicht an Beeinflussung glauben will, die Annahme zufälliger Uebereinstimmung als willkommene Zuflucht übrig bleibt. Gewinn genug scheint es mir, wenn diese Arbeit dazu beitragen könnte, die Aufmerksamkeit der Forscher auf alexandrinischem Gebiet für die Frage zu gewinnen, ob die Hellenen in der Ptolemäerzeit ihre poetischen Motive nur aus dem Mutterlande hernahmen, oder ob die schlichten Volkweisen und Hirtenlieder der Unterdrückten ihnen leise in Ohr und Herz klangen.

Es sollen hier also nur einige Motive der ägyptischen Literatur mit solchen der griechischen zusammengestellt werden, episodisch wird auch Mythologisches und Kulturhistorisches berührt. Doch, wie gesagt, bleibt überall die Möglichkeit zufälliger Uebereinstimmung offen, und auch diese kann ja von litterarischem Interesse sein. Dass neben dem Aegyptischen auch die übrige altorientalische Dichtung herangezogen werden muss, liegt in der Natur unseres Themas.

Vereinzelte Stimmen haben sich bereits für einen wirklichen Zusammenhang zwischen alexandrinischer und orientalischer Literatur erhoben. Der Assyriologe Paul Haupt hat jüngst auf dem vorjährigen Orientalistencongress auf Analogien zwischen Theokrit und dem Hohenliede hingewiesen, welches nachweislich der ägyptischen Lyrik sehr nahe steht¹. Ferner hat man die Adonisklagen mit dem Maneros in Zusammenhang gebracht². W. Max Müller weist auf einzelne Entsprechungen zwischen alexandrinischer Lyrik und der Volkspoesie der alten Fellachen hin, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert forterbte und wohl

¹ S. Wünsche, Leipziger Zeitung 1899 Nr. 104 Beilage.

² Sharpe, Geschichte Aegyptens I 124.

noch heut wie vor 3000 Jahren existiert¹. Wiedemann² vergleicht den Maneros mit Horaz IV 7, ohne sich über die Möglichkeit eines wirklichen Zusammenhangs zu äussern. Der Hauptgedanke der erwähnten Ode des Horaz ist der: Wenn jetzt der Frühling kommt, erblüht alles in der Natur aufs Neue, das Erstorbene belebt sich und prangt in frischen Farben; der Mensch aber, der einmal ins Grab gesunken, erwacht nimmermehr. Der Frost weicht dem milden Zephyr, dem Frühling folgt der Sommer, und so bringt die Zeit alle *damna caelestia* wieder ein; *nos ubi decidimus — —, pulvis et umbra sumus*. Derselbe Gedanke findet sich schon bei Hiob 14, 7: 'Ein Baum hat Hoffnung, wenn er schon abgehauen ist, dass er sich wieder verändere, und seine Schösslinge hören nicht auf. Ob seine Wurzel in der Erde veraltet und sein Stamm in dem Staub erstirbt, so grünert er doch wieder vom Geruch des Wassers und wächst daher, als wäre er gepflanzt. Wo aber ist ein Mensch, wenn er tot und umgekommen und dahin ist?' Horaz ist hier natürlich immer nur als Repräsentant der classischen Lyrik gemeint, die sich in ihm spiegelt³. Eine verlorene Recension des Manerosliedes oder ein anderes Gedicht mag die gemeinsame Quelle sein. Eine Stelle des Maneros: 'Nicht wird ja zugefügt ein kleines Weilchen dem Sein auf Erden' (W. Max Müller aaO. S. 32) erscheint in genauer Entsprechung in derselben horazischen Ode (17 f.): '*Quis scit an adiciant hodiernae crastina summae tempora di superi?*', freilich auch bei Euripides (Alc. 793); derartige Gedanken wandern eben, wie etwa die Sophokleische Idee *μη φθῖναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* von Hiob (3, 11) an immer wieder begegnet, im Homeragon, bei Theognis, Bakchylides, in der Sage von Midas und dem Silen, bei den Römern, Cicero ua., ähnlich bei Matthäus (26, 24) und ganz genau in der Baruchapokalypse (10, 6):

¹ Die Liebespoesie der alten Aegypter. Leipzig 1899. Br. Meissner, Neuarabische Gedichte.

² Geschichte Aegyptens 225.

³ Die Frühlingslieder bei Horaz I 4 und IV 7 erinnern an Alkaios und Anakreon (s. Kiessling). Vgl. auch Lukrez I 7 ff. ua. Aehnlich ist auch die Schilderung der neu erwachten Natur im Hohenliede 2, 11—13. 'Siehe, der Winter ist vergangen, der Regen ist weg und dahin' etc. (cf. Anth. Pal. X, 15). Sollte hier ägyptisches Gut zu erschliessen sein? Die Aehnlichkeit zwischen Horaz und dem canticum ist erheblich, und gerade die Fortführung des Gedankens bei Horaz klingt ja, wie gesagt, an Aegyptisches deutlich an.

Heil dem, der garnicht geboren ist
 Oder dem, der geboren wurde und starb.

Dass der Gedanke sich durch seine Selbstverständlichkeit aufdränge, wird niemand behaupten, und so muss man wohl an Uebertragung in historischer Zeit denken. Da dieselbe Horazode hier mit dem ägyptischen Maneros übereinstimmt, werden wir annehmen dürfen, dass jene bei Hiob und bei Horaz vertretene Sentenz einmal im Nilthal ausgesprochen und von da aus weitergegeben wurde.

Nichts wäre freilich verkehrter, als durch einige Uebereinstimmungen¹ geblendet vorschnell auf Uebertragung zu schliessen. Indessen lehrt gerade die Geschichte der Volksposie, wie gern einzelne Motive vom Nachbarvolk angenommen und weitergebildet werden. Man denke zB. an die Märchendichtung. Und so wird auch die kleine Scheidemünze des Liedes unauffällig die Grenzen der Völker passiert und hier wie dort Heimathsrecht erworben haben.

I. M a n e r o s.

Was Herodot II 79 von Manerosliedern berichtet, findet eine Stütze an den Ausgrabungen. W. M. Müller (aaO.) hat die Aehnlichkeit vieler Stellen des Maneros mit griechischer und römischer Lyrik an einigen Stellen schon hervorgehoben². Hier noch einiges:

¹ Hierher gehört auch folgendes: Bei Horaz heisst es bekanntlich I 9, 5:

dissolve frigus ligna super foco reponens, nach Alkaios:
 κάβαλλε τὸν χειμῶν' ἐπὶ μὲν τιθείς Πῶρ.

In einem assyrischen Denkmal (Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1898 S. 253) wird ein Gelage am Königshof beschrieben. Die Gäste 'gruppieren sich paarweis'. Vorher aber eilen die Dienèr, und 'der zweite besorgt die Oefen'. Also das gehörte zum Inventar eines sympotischen Liedes. Da heisst es auch (Rev. 18): 'Der Hausmeister steht auf, recitirt das Werk des Sängers'. Ferner Z. 20 f.:

'Der erste (...) vor dem Gefäss (?) mit dem Wasser der
 Hände steht

.... hebt hoch das Wasser, giesst aus das Wasser, schüttet
 es auf die Hand.

Wem fiele nicht die homerische ἀμφίπολος ein, die so oft χέρνιβα — προχόψι ἐπέχευε — ὑπὲρ — λέβητος. Vgl. hierüber jetzt auch Beiträge z. alten Gesch. III S. 380. Der Hauptgedanke des Soraktegedichts und des entsprechenden des Alkaios deckt sich übrigens mit dem Maneros.

² Vgl. auch Wiedemann, Die Unterhaltungslitteratur der alten Aegypter (Der alte Orient III 4).

‘Es steigt hinab der Feige mit dem Tapferen, nicht weit der, welcher im Palast wohnt oder der dahinscheidet ohne einen ihn Beklagenden, der Eingewickelte und der ohne Leichentuch.’ (Grab des Neferhotep 26.) Auch bei Horaz pocht der bleiche Tod an Hütten und Paläste (I 4), *nos omnes una manet nox et calcanda semel via leti*, heisst es in der Archytasode. In der ersten Hälfte desselben Gedichts wird die Eitelkeit aller irdischen Grösse hervorgehoben. Archytas, dessen Geist die ganze Welt durchmass, liegt hier von wenigem Sande bedeckt, so erging es dem Tantalus, so dem Tithonus und dem Euphorbus. Im Maneros heisst es (Londoner Papyrus Harris 500. W. Max Müller, Liebespoesie, S. 29): ‘Es schwinden die Körper dahingehend —, seit der Zeit der Vorfahren, der Götter, die vordem waren, die ruhen in ihren Grabbauten, der Geschmückten und Manen gleichfalls, bestattet in ihren Grabmälern, die gebaut haben Heiligtümer, was ist’s, was man that mit ihnen? — Was ist’s mit dem Platz davon? Ihre Mauern sind weggerissen, nicht ist ihr Platz mehr, als wären sie nie gewesen.’ In einem Fragment (Müller S. 34) heisst es dann: ‘Ein Einfordern des Menschen aus seinem Hause ist es, das ihn wirft auf das Hochland (dh. Nekropole). Nicht kommst du heraus zum klaren Himmel, dass du die Sonne siehst. Die da bauten aus Granitstein, die da aufführten ein Gemach in dem Grabmal, die da schön waren durch schöne Bauarbeit, die da wurden dargestellt als Götter, die Opfersteine davon sind leer wie die der Todmüden, die auf dem Strande sterben, ohne einen Hinterbliebenen auf Erden. Die Flut nahm ihren Rest, die Sonnenglut dem entsprechend, es redeten mit ihnen die Fische an dem Ufer des Wassers.’ Für den ersten Theil vgl.:

*Cedes coemptis saltibus et domo
villaque flavus quam Tiberis lavit,
cedes et exstructis in altum
divitiis potietur heres.*

*divesne prisco natus ab Inacho
nil interest an pauper et infima
de gente sub divo moreris
victima nil miserantis Orci:*

omnes eodem cogimur eqs. (II 3, 17 ff., vgl. II 18, 17 ff. ua.)

Grab des Neferhotep 19 f: ‘Nicht wird ja zugefügt ein kleines Weilchen dem Sein auf Erden . . . für die, welche hinabstiegen nach der Unterwelt, für die, welche Scheunen besaßen

samt Brod zum Spenden, und die, welche keinen Besitz hatten gleicherweise, so dass sie verbrächten eine Stunde, vgl. *Fugaces — labuntur anni nec pietas moram rugis et instanti senectae afferet indomitaeque morti*; auch das Folgende enthält ganz auffallende Entsprechungen, die hier nicht alle notiert werden können (vgl. II 18, 17 ff.). Die oben citirte Stelle vom Reichen, der nachher als Schiffbrüchiger ans Ufer treibt, erinnert inhaltlich an die Archytasode, die wir mit dem Maneros verglichen haben. Die Ode zeigt Analogien zu griechischen Epigrammen (Anthol. Pal. VII ist ja erfüllt von Grabschriften für Schiffbrüchige, und die Archytasode hat hier zweifellos ihre Muster); irgend ein alexandrinisches Vorbild mag eingewirkt haben. Sollte hier Aegyptisches von den Griechen aufgegriffen worden sein? Die Stelle vom Schiffbrüchigen im Maneros deutet darauf hin, dass dies Motiv auch im Aegyptischen beliebt war. Sagen von Schiffbrüchigen, wie im Petersburger Reisemärchen ua., waren ja seit Alters im Schwange. Oft ist in der Odyssee von den am Meeresufer bleichenden Knochen gestrandeter Helden und den sie benagenden Fischen die Rede (s. o. S. 204: 'es redeten mit ihnen die Fische an den Ufern des Wassers'). Aehnlich Elpenor, wenn er auch nicht unmittelbar am Gestade liegt. Genau entsprechend ist das Schicksal des Phrontis, eines Steuermannes des Menelaos, der von Apollons Geschossen getroffen ins Meer stürzt (γ 278 ff.), jedenfalls ein ätiologischer Mythos, wie deren mehrere existieren. Menelaos scheut nicht den Aufenthalt, den Phrontis der Sitte gemäss zu bestatten. Der Wert regelrechter Bestattung war besonders in Aegypten ungewöhnlich gross und in dem 'Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele'¹ hält nur die Furcht, nicht den Gebräuchen gemäss beigesetzt zu werden, den Lebensmüden vom Selbstmorde zurück. Er bittet seine Seele, ganz wie griechische Helden ihren Freunden gegenüber, ihm die Beisetzung zu gewähren. Nachdem diese eingewilligt, ist er beruhigt, denn nichts fürchtete der Aegypter mehr, als unbestattet zu bleiben².

¹ Bei Erman, *Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss.* 1896.

² Auf zahlreichen babylonischen Thonkegeln, die von Gräbern stammen, findet sich die Inschrift: '— Diesen Sarg möge man, wenn man ihn findet, nicht behalten (?), sondern an seine Stelle zurückbringen. Wer dieses lesen und nicht missachten, sondern also sprechen wird: Diesen Sarg will ich an seine Stelle zurückbringen, dem möge die Guthat, die er gethan, belohnt (?) werden: Droben sei sein Name gesegnet, drunten möge sein Todtengeist (einst) klares Wasser trinken'. *Jeremias, d. alte Orient* I 3. 2. Aufl. S. 15.

Wer aber konnte in diese Lage eher kommen, als gerade der Schiffbrüchige, dem keine treue Hand den letzten Liebesdienst erweist? Damit hängen wohl auch die vielen Sagen vom dankbaren Toten zusammen¹. In Aegypten musste der Schiffbruch als doppeltes Unglück gelten, und man wird nicht fehlgehen, wenn man hier die Urheimat derartiger Motive in der Litteratur sucht.

Epicarm hat ein Gedicht 'der Schiffbrüchige' verfasst, in dem Odysseus vielleicht von seinem Missgeschick erzählte und philosophische Betrachtungen daran knüpfte. (Ein Ichroman ist auch die Geschichte jenes Aegypters, der wie Odysseus Schiffbruch leidet und sich dabei ähnlich benimmt².)

Der älteste Bestandtheil der Elpenorepisode ist übrigens wahrscheinlich die Erzählung im λ, alles Uebrige in κ und μ scheint spätere Zuthat. Weshalb ist Odysseus so pietätlos gegen den Toten (λ 53)? Weshalb hat er in der Unterwelt auf Elpenors Bitten nur die eine kühle Zeile übrig (λ 80):

ταῦτά τοι, ὦ δύστηνε, τελευτήσω τε καὶ ἔρξω?³

Elpenor denkt nicht daran, den Odysseus zur Rede zu stellen, weil er ihn unbestattet habe liegen lassen; ebenso wenig entschuldigt sich Odysseus. Die Motivirung des Dichters: ἐπεὶ πόνος ἄλλος ἔπειγεν (λ 54) kann nicht befriedigen. (Mene-laos versäumt trotz eiliger Fahrt nicht die Bestattung des Phrontis γ 284.) Vergeblich sucht er durch abfällige Beurtheilung Elpenors: οὔτε τι λίην ἄλκιμος ἐν πολέμῳ οὔτε φρεσὶν ἦσιν ἀρηρῶς das Bedenkliche in der Handlungsweise der Gefährten zu mildern. Man erkennt eben überall die Fugen!⁴ Die Rede Elpenors war wohl ursprünglich eine kleine Dichtung für sich, aus der man das Weitere entnahm und locker einfügte. Man denkt am besten an Stücke, wie sie in späterer Ausführung die Anthologie VII enthält. Auch da beklagt ja verschiedentlich ein Schiffbrüchiger die Macht des Weins, die ihn zu Falle gebracht habe (cf. κ 555), wie da etwa ein Polyxenos anhebt:

οὐκ οἶδ' εἰ Διόνυσον ὀνόσσομαι ἢ Διὸς ὄμβρον,

¹ Vgl. Simrock, der gute Gerhard und die dankbaren Toten, Bonn 1856.

² Wiedemann, Unterhaltungslitteratur usw.

³ Vgl. dagegen Verg. Aen. VI 337 ff. S. Heinze, Vergils epische Technik S. 453.

⁴ Vgl. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen S. 144 f.

(er war ἄγροθε κατιῶν ἐκ δαιτὸς unterwegs gestrauchelt VII 398),
oder ein anderer seufzt:

καὶ Διὶ καὶ Βρομίῳ με διάβροχον οὐ μέγ' ὀλισθεῖν
καὶ μόνον ἐκ δοιῶν καὶ βροτὸν ἐκ μακάρων (VII 533)

oder von jemand verlautet, er sei umgekommen

ἐν λιμένι πρῶρης νύκτερον ἐκχόμενον
δαιτὸς ἐπεὶ τὸ περισσὸν ἀπήμειν — — (VII 625)

oder gar von der Hauptsäule der Stoa gemeldet wird:

Ἰλιγγίασε Βάκχον ἐκπιῶν χανδὸν
Χρύσιππος οὐδ' ἐφείσατο
Οὐ τῆς Στοᾶς οὐχ ἥς πάτρης οὐ τῆς ψυχῆς
ἀλλ' ἦλθε δῶμ' ἐς Αἰδεῶν (VII 706; vgl. 632 u. 634

Diog. L. VII 176).

Derartige mehr oder weniger ernst gemeinten Züge mögen in sehr alte Zeit hinaufreichen¹, ein tragisches Beispiel bietet der Prolog der Hekabe². Uebrigens finden sich zu den Schicksalen epischer Schiffsenker wie Phrontis, Tiphys, Palinurus, Kanopos, Kinados ua. (vgl. Misenus und den Meergott Glaukos) auch sonst bemerkenswerthe Analogien in den Epigrammen. Wie Phrontis bei Sunion plötzlich das Steuer in Händen haltend vom Schiffe des Menelaos ins Meer sinkt (γ 278), so fällt zB. Anth. VII 305 der Fischer Diotimos vom Schlaf befallen aus dem Nachen ua. Auf Phrontis geht Vergils Palinurus zurück³, daneben natürlich auch Elpenor ua.⁴ Palinurus, den auch der Schlaf überwältigt hatte, erzählt in der Unterwelt, er hätte schon das Ufer Italiens erreicht und wäre gerettet gewesen, ni gens crudelis madida cum veste gravatum prensantemque uncis manibus capita aspera montis ferro invasisset praedamque ignora putasset (VI 359 sqq.). Dass ein Schiffbrüchiger, schon gerettet, am Ufer durch ein unvorhergesehenes Missgeschick zu Grunde geht, ist ein in der Anthologie mehrfach begegnendes Motiv. Antipater rettet sich bei Antipater aus dem Schiffbruch an einem Brett sich festklammernd und gelangt glücklich ans Land, da aber überrascht ihn ein Wolf und zerreisst ihn (VII 289). Denselben Vorgang besingt Leonidas von Alexandria (VII 550). Ein Leidensgenosse des vorigen entrinnt mit Mühe den Sturmesnöten, um am Ufer einer Schlange

¹ Wilamowitz denkt auch an eine Inschrift (aaO.).

² S. Norden, Vergils Aeneis VI S. 225.

³ Vgl. γ 281 u. Aen. V 859.

⁴ S. Norden und Heinze aaO.

zum Opfer zu fallen (VII 290). Dicht am Ufer enden auch Phrontis (s. o.), Kinados, ein anderer Steuermann des Menelaos (Paus. III 22, 10), Tiphys, der Schiffslenker der Argonauten (Ap. Rhod. II 853 ff. Sen. Med. 619 ff.) ua. Andererseits finden sich räuberische Ueberfälle sehr häufig (VII 356 ff. uö.). VII 640 benutzen Piraten eine Windstille zur Kaperung eines brachliegenden Schiffes, ebenso 654. So knüpfen sich gerade an Palinurus viele typische Züge an¹. Vergleichbar ist auch Kanopos, ebenfalls ein Steuermann des Menelaos. Auch er wird aus dem Schiffbruch ans Ufer gerettet, aber am Land rafft ein Schlangenbiss ihn dahin (Drexler in Roschers Myth. Lex. u. d. W.). Damit vgl. Anth. VII 290:

Λαίλαπα καὶ μανὴν ὀλοῆς προφυγόντα θαλάσσης
 ναυγὸν Λιβυκαῖς κείμενον ἐν ψαμάθοις
 οὐχ ἑκάς ἠϊόνων πυμάτων βεβαρημένον ὕπνω
 γυμνὸν ἀπὸ στυγερῆς ὡς κάμε ναυθορίας
 ἔκτανε λυγρὸς ἔχρις. τί μάτην πρὸς κύματ' ἐμόχθει
 τὴν ἐπὶ γῆς φεύγων μοῖραν ὀφειλομένην;

Sowohl die Art des Untergangs als auch der Schauplatz stimmen überein. Alte, zum Teil wohl ausländische Lokalkulte schimmern durch².

Für Elpenor zB. könnte man an den kultischen Felssprung denken. Die Bedeutung des Ritus wurde vergessen, das anekdotische Motiv blieb als Petrefakt übrig. Die Art, den Apollo durch Herabstürzen des Opfers zu verehren, wurde später bekanntlich in mildere Formen gekleidet, wie Strabo (10, 452; 14, 683) und Pausanias (10, 32) das so ergötzlich erzählen. Sollte das in den Kreis Palaimon, Taras, Glaukos, Arion usw. gehören? Auch im Orient bestand der Felssturz mit lustraler Bedeutung im Kult des Melkart. In Hierapolis zB. wurde das Opfer vom Tempeldach herabgestürzt und dadurch getötet³.

¹ Belling (Studien über die Liederbücher des Horatius S. 149) betont mit Recht die Ähnlichkeit der Archytasode mit der Palinurus-sage, neben der er aber auch den Einfluss der Epigramme anerkennt.

² Ob der Name Kanopos ägyptisch ist oder nicht, alle Nachrichten deuten doch auf Zusammenhang der Sage mit Aegypten hin. S. Ebers, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. Bd. 21, 233.

³ Von einem altmexikanischen Gebrauche erzählt Lippert, Gesch. des Priestert. I 325 f.: 'Bei der Opferung selbst aber fiel des Priesters Ritual in die Vorstellungen des Kannibalismus zurück; der tote Leichnam (des geopferten Sklaven) wurde die Tempelstufen heruntergestürzt und diente der Gilde der Kaufleute, die ihn beigelegt, zum Opfermahle'. S. auch Gruppe, Griech. Mythol. S. 817 u. 968, 6.

(Smith, Relig. d. Semiten S. 285). Ob der Sturz Elpenors vom Dache der Kirke damit in irgend einem Zusammenhang steht, ist freilich schwer zu entscheiden¹.

Die Gefahr, nicht bestattet zu werden, lag noch in einem anderen Falle sehr nahe; im Kriege suchte der Sieger sich an dem toten Feinde zu rächen, indem er seinen Leichnam wilden Tieren zum Frass auf das Feld warf und nicht bestattete, wie ja überhaupt einige Völker der Sitte fröhnten, die Toten auf das Feld zu werfen und Geiern und Schakalen zu überlassen. So verfährt Achill mit Hektor, und auch als Drohung findet sich das bekanntlich sehr oft bei Homer, aber auch in assyrischen Königsinschriften (S. Jeremias, d. alte Orient I 3. 2. Aufl. S. 13). Jedenfalls galt es nun für besonders rühmlich, dem so der gebührenden Ehren Beraubten durch List oder auf irgend eine sinnreiche Art doch noch zur Bestattung zu verhelfen. Diesem Gedanken dienen die Schlusstheile der Ilias; zur Anfügung der "Εκτορος λύτρα fühlte sich der Dichter derselben geradezu moralisch verpflichtet, und mit dem letzten Vers der Ilias ὡς οἱ γ' ἀμφίεπον τάφον "Εκτορος ἵπποδάμοιο atmete der antike Leser erleichtert auf. Hier war ein wichtiger Abschnitt und Abschluss der Erzählung gegeben, zur weiteren Fortführung der Dichtung lag keine innere Nöthigung mehr vor. Man kann einen Kreis von Sagen zusammenstellen, die alle dasselbe Motiv enthalten: die vom Feinde verbotene Bestattung des getöteten und der Verwesung anheimgegebenen Feindes durch dessen Angehörige.

In der thebanischen Sage ist es Antigone, die den ἄγραφα νόμιμα mehr gehorcht als dem brutalen Sieger. Heimlich und trotz des Verbotes bestattet der treue Aias den von den Griechen fälschlich angeklagten und getöteten Palamedes (Philostr. Heroic. X 7). In der buddhistischen Legende macht Lebelang die Wächter trunken und verbrennt heimlich die Leichen seiner Eltern (Oldenberg Buddha² S. 317). Die von Sanherib erschlagenen Kinder Israel bestattet Tobias. 'Als aber solches der König erfuhr, hiess er ihn töten und nahm ihm alle seine Güter.' Tobias entflieht und nach Sanheribs Ermordung kehrt er zurück und erhält seinen Besitz wieder (Tob. 1. Ebenso im Buche Tobith). Auch Antigone wurde ja nach anderen Sagenversionen nicht verurtheilt, bei Euripides heiratete sie sogar den Haimon. — Die über dem Hause Sauls lastende Blutschuld sühnt David dadurch, dass er

¹ S. Wochenschr. f. klass. Philol. 1903 Sp. 285 ff.
Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LIX.

den Gibeonitern sieben Mitglieder der Familie Sauls ausliefert. Diese werden getötet und ausgesetzt. Aber Riġpa, die Tochter Ajas, die zwei Söhne unter jenen 7 beweinte, ging zu den Leichnamen, setzte sich zu ihnen und scheuchte bei Tage die Vögel, bei Nacht die Tiere des Feldes von ihnen fort. David erhielt hiervon Kunde und durch Riġpas Treue gerührt liess er die Getöteten einholen und beisetzen (2. Sam. 21, 8 ff.). Die 7 Getöteten entsprechen der Zahl der Belagerer Thebens.

Wie Eteokles und Polyneikos töten sich auch die beiden Söhne des Weibes von Thekoa gegenseitig im Kampf (2. Sam. 14, 6 ff.)¹.

Zum Schluss sei zum Maneros noch bemerkt, dass er sich in einer späten Redaction auf einem Grabstein v. J. 42 v. Chr. G. findet, wo er als 'Rede der verstorbenen jungen Gattin an ihren Wittwer, den Hohepriester von Memphis, benutzt ist', wie Erman (aaO. S. 45 Anm.) bemerkt. Man wird unwillkürlich an die Elegie des Properz erinnert, in der Paullina, die jüngst gestorbene, den Gatten durch ähnliche Betrachtungen aufzurichten sucht (vgl. auch Anth. VII 667 ua.).

Endlich der vielleicht nicht unwesentliche Hinweis, dass der Manerosgedanke sich in Babylonien vorfindet. In einer Variante des Gilgameschepos rät die Meerjungfrau Sabittu dem von Todesgedanken erfüllten Helden, sich mit den Freuden dieser Welt über alles Leid zu trösten:

'Gilgamesch, was rennst du herum?

Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht finden. — —

— Du, Gilgamesch, fülle deinen Bauch,

Tag und Nacht freue du dich,

täglich mach ein Freudenfest;

Tag und Nacht sei ausgelassen und vergnügt.

¹ Die bekannte Stelle der Sophokleischen Antigone, an der sie ausführt, weshalb der Verlust eines Bruders schwerer sei als der eines Gatten oder des Kindes (v. 909 ff.), hat man längst mit der herodoteischen Erzählung vom Weibe des Intaphernes (III 119) verglichen. M. Lidzbarski vergleicht damit eine aramäische Sage, in der sich eben dasselbe Motiv und die gleiche Begründung findet (Geschichten und Lieder aus einer nearamäischen Handschrift der Königl. Bibl. zu Berlin. Weimar 1896 S. 148). Damit dürfte die Priorität Herodots noch mehr gesichert erscheinen, als bisher. Derartige Züge brachte er von seinen Reisen mit. Die Erzählung, die an andere weise Urtheile oder auch Räthselfragen des Orients gemahnt, war eben auch nach Persien gedrungen.

Sauber mögen deine Kleider sein,
 rein sei dein Kopf, und wasche dich mit Wasser.
 Schau auf den Kleinen, den deine Hand ergreift,
 das Weib freue sich in deinem Schooss.¹

Die Gedanken sind die des horazischen Epikureismus (vgl. c. I 11). Vgl. auch Jesaja 22, 13: Lasst uns essen und trinken; wir sterben doch morgen. Ebenso I Cor. 15, 32.

II. Des Mädchens Klage.

‘Des Mädchens Klage’ nennt Wilamowitz ein einfaches griechisches Lied, das man vor einigen Jahren in Aegypten fand (Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1896 S. 209 ff.). Es enthält die Klage einer von ihrem Liebhaber verlassenen Jungfrau. Auffällig ist es, dass kein Name genannt wird, ganz unalexandrinisch ist das Fehlen jeglicher Gelehrsamkeit. Die Form ist von geradezu gesuchter Einfachheit, Diels hält es für poetische Prosa, Wilamowitz erkennt einfache Metra. Man sieht, alles weicht von der hellenistischen Gewohnheit ab. Asklepiades von Samos, an den Wilamowitz denkt, ist viel gelehrter und formvollendeter als der Verfasser dieses Liedes. Der Inhalt ist nicht minder einfach: Das Mädchen klagt über die Untreue des Jünglings; einst waren wir glücklich

ἔξ ἀμφοτέρων γέγον' αἴρεσις ἔ-
 Ζευγίσμεθα τῆς φιλίας Κύπρις ἔστ'
 ἀνάδοχος. ὀδύνη μ' ἔχει
 ὅταν ἀναμνησθῶ
 ὡς με κατεφίλει ἑπιβούλως μέλλων
 με καταλιμπάνειν
 ἀκαταστασίης εὐρετής.

Sie bekennt offen ihre Liebe:

οὐκ ἀναίνομαι αὐτὸν ἔχουσ' ἐν
 τῇ διανοίᾳ.

In stiller Nacht verlässt sie ihr Haus und macht sich auf, den Ungetreuen zu suchen. Offenbar hat sie lang seiner geharrt, wie das ägyptische Mädchen in dem Lied XV, das auf die Pforte lauscht und der statt des Ersehnten durch einen Boten die Nachricht kommt, der Falsche kündige ihr die Treue auf. Mit diesem Lied vergleicht Wünsche (aaO.) mit vollem Recht die wunder-

¹ S. A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern (Der alte Orient I 3) 2. Aufl. S. 7.

bare Stelle des Hohenliedes: 'Ich schlafe, aber meine Seele wacht usw. (5, 2 f.), wo der Freund auch treulos von der Pforte verschwindet. Ganz ähnlich erwartet sie 3, 1 ff. den Geliebten und, da er nicht erscheint, geht sie durch die Gassen der Stadt, um ihn zu suchen; sie fragt 'die Wächter, die in der Stadt umhergehen', später findet sie den Ersehnten. Auch Cynthia wartet vergeblich auf ihren Properz, auch sie entschlummert endlich, aber auch ihre Seele wacht in inniger Sehnsucht nach dem Verweilenden, wie sie ihm nachher bekennt:

— me iucundis lapsam sopor impulit alis,

Illa fuit lacrimis ultima cura meis (I 3, 45).

Auch Sulamith geht hinaus in die Nacht. 'Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht; ich rief, aber er antwortete mir nicht.' Auch die Aegypterin erzählt: 'Herausgegangen bin ich von meinem Bruder. — Aufgegeben hast du dein Sehnen nach mir, mein Herz steht in mir stille' (XIII) und scheint dem Geliebten folgen zu wollen. Die Griechin ruft wie Sulamith (5, 6) nach dem Verräter und fordert ihre Kränze von ihm zurück, wenn auch vergebens. Sie hat den nächtlichen Weg und die Gefahr nicht gescheut, denn, sagt sie,

συνοδηγὸν ἔχω τὸ πολὺ πῦρ

τοῦν τῆ ψυχῆ μου καίόμενον.

'Liebe ist stark wie der Tod und Eifer ist fest wie die Hölle' (8, 6). Die Aegypterin erklärt entschlossen, wenn sie auch geprübelt würde zum Syrerland mit Stöcken, zum Aethiopenlande mit Palmruthen, zum Hochland mit Gerten, zum Niederland mit Zweigen, nicht werde sie hören ihren Rat, das Verlangen aufzugeben (IV). Auch Sulamith hat ihren nächtlichen Gang schwer büßen müssen, denn die Hüter, die in der Stadt umhergehen, fanden sie und schlugen sie wund und die Hüter auf der Mauer nahmen ihr ihren Schleier fort (5, 7). Es ist möglich, dass die Griechin auch mit den Hütern der öffentlichen Ordnung in Conflict gerät, aber man erwartet, dass ihr Glück wieder aufblüht, wie das der Sulamith und vielleicht auch das der sich ziemlich leicht tröstenden Aegypterin (XV). Hoffentlich versöhnen sich alle so schnell wieder wie Horaz und Lydia, die Griechin hat ja den besten Willen dazu, wenn sie sagt:

νῦν ἂν ὀργισθῶμεν, εὐθὺ δεῖ

καὶ διαλύεσθαι (v. 50).

In der Académie des inscriptions besprach Th. Reinach am 23. Mai 1902 ein ägyptisches Ostrakon, auf dem 14 Zeilen eines

griechischen Dialoges in ägyptischer Prosa stehen sollen. 'Der Inhalt erinnert an den von Grenfell herausgegebenen Monolog der Verlassenen' (Wochenschr. f. kl. Phil. 1902, Sp. 885). Jedenfalls scheint ein neues Document für die Beliebtheit derartiger Themata in hellenistischer Zeit und auf ägyptischem Boden vorzuliegen.

III. I a n u a.

Eine nicht unerhebliche Rolle im Leben der Liebenden spielte die I a n u a. Der ungestüme Jüngling beschwört sie, ihn einzulassen; sie selbst gewinnt Sprache und beseufzt ihr Los beständiger Ruhelosigkeit¹. Ueber das Alter dieses Motivs hat man neuerdings gestritten². Es findet sich bei Solon, Aristophanes, Euripides, Plautus, Catull, Properz, Horaz, Ovid, Nonnus ua.³ Auch die Pyramus und Thisbe trennende Wand gehört hierher. In der ägyptischen Lyrik findet das παρακλαυσίθρον sich ebenfalls:

Das Landhaus meiner Schwester,
ihre Th ü r ist inmitten des Gutes.
So oft ihre Flügel thun sich auf,
So oft der Riegel fährt heraus,
Ist meine Schwester zornig.
O setzte man mich doch zum Pfortner ein —⁴

oder:

Ich richte mein Angesicht auf die Aussenpforte,
Siehe mein Bruder kommt zu mir,
Meine Augen haften auf dem Weg.
Mein Ohr lauscht auf ein Tasten an den Riemen.⁵

Im Hohenliede pocht der Freund an die Thür und ruft in das Gemach hinein, sie möge ihm öffnen, er reicht bereits die Hand hinein, bebend vor Wonne eilt Sulamith hinzu, den Riegel zu öffnen, und als sie es gethan, ist er verschwunden. In einem arabischen Volkslied redet der Dichter die Wohnstätte seiner Freunde an und fragt, wo diese geblieben seien. Die Wohn-

¹ Vgl. Belling, Albius Tibullus, Untersuchung und Text, I 85 ff.

² S. Leo, Götting. Gel. Anz. 1898, 722. Rothstein, Philol. 1900, 444 ff. Wilhelm, Rhein. Mus. 1902, 599 ff., bei denen man auch die nötigen Stellennachweise findet.

³ Ellis zu Catull. 63, 65; Blaydes zu Arist. Acharn. 127.

⁴ W. Max Müller aaO. VII.

⁵ Ebend. XV.

Die letzte Ursache mag eine religiöse Vorstellung von der Thür sein. Sie ist göttlich, von einer Gottheit beseelt, die aus ihr spricht¹. Im Totenbuch Kap. 125 wird der Abgeschiedene in die Halle der Wahrheit aufgenommen, da seine Antworten die Götter befriedigt haben; aber es bleiben noch einige Prüfungen zu überstehen². 'Ich lasse dich nicht eintreten, sagt der Riegel, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Gewicht des Ortes der Wahrheit ist dein Name. — Ich lasse dich nicht eintreten, sagt der rechte Thürflügel, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Vertheidiger der Wahrheit ist dein Name. — Ich lasse dich nicht eintreten, sagt der linke Thorflügel, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Verteidiger des Gerichts der Herzen ist dein Name. — Ich lasse dich nicht eintreten, sagt die Thürschwelle, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Säule des Seb ist dein Name. — Ich öffne nicht, sagt das Schloss, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Geburt der Maul ist dein Name. — Ich öffne nicht, sagt das Innere des Schlosses, und lasse dich nicht eintreten, wenn du meinen Namen nicht nennst. — Leben des Wächters des Sebek, des Herrn von Bacis, ist dein Name. — Ich lasse dich nicht gehen, ich lasse dich nicht eintreten, sagt die Thür, wenn du meinen Namen nicht nennst,' und so geht das noch lange weiter, bis der vielgefragte Osiris endlich in die Halle der Wahrheit eintreten darf³ (K. 125, 53 ff.).

¹ Vgl. Hiob 8, 18: doch wenn er ihn wegtilgt von seinem Standort, so verleugnet ihn der: Ich sah dich nie. 7, 10: es verleugnet ihn seine Stätte. 20, 9: seine Stätte sieht ihn nimmermehr.

² Nach Pierret, *Le livre des morts*, Paris 1882.

³ So seltsam es scheinen mag, stammt diese Art der Befragung nach dem Namen und den Antworten in bilderreicher Sprache (wichtig für die Geschichte aller antiken Stilistik besonders den *Asianismus*, v. Wilamowitz *Hermes* 35, 1 ff.) merkwürdig mit grossen Abschnitten der *Edda* überein. Im *Vafthrúðnismál* sehnt sich Odhin nach dem Saal *Vafthrúðnirs*, um seine Weisheit zu erfahren und sein Wissen vor ihm zu erproben. Dieser unterzieht ihn nun einer langen Prüfung, indem er ihn nach den Namen verschiedener mythischer Personen fragt, die jener denn auch zum Teil in bilderreicher Sprache beantwortet. Nachher werden die Rollen getauscht und es entspinnt sich ein Redekampf um die höchste Weisheit. Man denkt etwa an die Redeturniere der Brahmanen über göttliche Dinge an den Höfen der indischen Fürsten (Oldenberg, *Buddha*, S. 35). Am ägyptischen Hof hörte der Pharaon gern die Klagereden des Bauern gegen den ungerechten Verwalter (Erzählung des Bauern). Auch hier Rhetorik als höfische Unter-

Im Kapitel 145 heisst es: 'Heil dir, spricht Horus (di. der Abgeschiedne), o erste Thür des Gottes mit unbeweglichem Herzen. Ich habe den Weg vollbracht. Ich kenne dich, ich kenne deinen Namen, ich kenne den Namen des Gottes, den du bewachst. O schreckliche grosse Herrin, Herrscherin Mauer, ausschliessende Herrin, durch die man die Empörer zurückweist, rette mich vor der Vernichtung. Ich komme zu dir und verehere den Namen des Gottes, der dich behütet.' — — 'Geh hindurch, antwortet die Thür, du bist rein.' Dann redet der Verstorbene die zweite Thür an (Z. 5 ff.), das ganze wiederholt sich mit etwas veränderten Wendungen und geht so fort bis zur 21. Thür, deren jede ihn einlässt. Im folgenden Kapitel (146) sind 15 Thüren aufgezeichnet, in deren jeder ein Gott sitzt und jede Thür wird besonders angeredet, etwa: 'Herrin des Schreckens, Höhe der Mauer, Herrin des Kampfes und der Worte, die die Anführer zurückweist und den sie durchschreitenden vor der Vernichtung rettet. Der Name ihres Hüters heisst: Verehrung, oder: Höher als jedermann.' — Auch in der babylonischen Sage von Ištar's Höllenfahrt spielen ja die Thore eine grosse Rolle, ebenso lassen sich Parallelen aus der indischen Litteratur anführen. — Wenn wiederholt vom Thor gerühmt wird, dass es die Anführer zurückhalte, so scheint das Thor der Festung vorzuschweben und in der That ist ja die babylonische Unterwelt dem Festungsbau, wie man schon hervorgehoben hat, deutlich nachgebildet. Der Festungsbau aber erhielt in Babylonien seine höchste Vollkommenheit, von da übernahmen ihn die anderen Völker¹. Auch wenn Ištar droht, die Thür, die ihr nicht sofort geöffnet wird, zu zerstören und das

haltung. (Wie das auf das Buch Hiob eingewirkt hat, wird anderen Orts ausgeführt werden.) Aber auch der Wettkampf zwischen Homer und Hesiod u. dergl., wie spätere Sängerkriege gehören offenbar in dieselbe Kategorie. Das sind noch dunkle Kapitel aus der Geschichte des Dialogs, die erst geschrieben werden sollen. — In der Edda ist noch der Dialog Alvissmål anzuführen, wo der Zwerg Alvis von Thor geprüft wird. Dieser fragt (Str. 28): Wie heisst der Wald, der ewig wachsen soll in den Welten allen? Alvis: Wald heisst er den Menschen, Göttern: Haar der Berge, bei Hel.: Hügelmoos, bei Riesen: in die Glut, bei Alfen: schönverzweigt, Wanen heisst er Heister, und so geht das fort. Man sieht, wie die poetische Diction antiker Poesie mit ihrem Bilderreichthum, ihren Metonymien usw. aus der Mysterien-, Cult- und Priestersprache erwachsen ist, denn daher stammen offenbar auch jene eddischen Wendungen, soweit sie an das Totenbuch erinnern.

¹ Vgl. A. Billerbeck, Festungsbau im alten Orient.

ganze Gebäude zu zertrümmern, so meine ich, dass hier ebenfalls die Vorstellung der Festung durchschimmert¹. Die Unterwelt schliesst ihre Thore jedem Fremden und Feinde; Ištar erscheint wie ein Eroberer, der die gewaltigsten Drohungen prahlerisch ausstösst, wenn man ihm die Festung nicht öffnet. Daher die sonst so merkwürdigen Ausbrüche ihres Zorns. So wird auch jener Thürcultus in letzter Hinsicht doch wieder auf Babylon zurückzuführen sein.

Ganz ähnlich übrigens wie oben im Totenbuch die einzelnen Theile der Thür den Abgeschiednen befragen, thun das im Kap. 99 die einzelnen Theile des Schiffes, das den Abgeschiednen in das Jenseits hinüberfährt. 'Nenne mir meinen Namen' sagt das Schiff und der Osiris N. ertheilt ihr die Auskunft mit gewohnter Phraseologie. 'Nenne mir meinen Namen' sagt der Bug. 'Gang des Apis' ist dein Name. So prüfen die einzelnen Bestandtheile des Fahrzeuges ihren Insassen und jedem nennt er in blumiger Sprache seinen Namen, dem Mast, der Kajüte, der Aussenwand, den Rudern, der Bank usw., endlich kommen die Winde, der Fluss, die Welle und das Festland. Die Bedeutung, die hier dem Wissen des Namens beigelegt wird, dürfte mit priesterlichen Einweihungs- und Prüfungsgebräuchen zusammenhängen². Wer die Namen der heiligen Geräte und sonstigen Arcana kannte, war zum Eintritt in das Priesteramt reif. Das spiegelt sich vielleicht in den zahllosen Sagen von derartigen Prüfungen und solchen, in denen das Wissen des Namens von Wichtigkeit erscheint (von Ra und Hathor bis herab auf unser Rumpelstielzchen. Darüber anderen Orts mehr). Vielleicht hängt der Zug des Rätselaufgebens hiermit zusammen (zB. Königin von Saba, Oedipus, Märchen). Das sprechende Schiff aber scheint mir mit dem Schiff der Argonauten verwandt zu sein, das ebenfalls redebegabt war (Ap. Rhod. I 524 ff. Lycophr. 1379 Val. Flacc. I 302 ff. ua.). Redende Schiffe finden sich auch in einer isländischen Sage³ und bei den Indianern in Nordwest-Amerika. Da raubt ein Adler die Jungen des Raben aus dem Boot, in dem sie allein geblieben waren. Der zurückkehrende alte Rabe befragt das Boot, die Ruder, die Ruderbänke, keines

¹ Vgl. die Beschreibung der Unterwelt im Axiochos 371 A ff.

² Vgl. jetzt auch W. Heitmüller, Im Namen Jesu, S. 156 ff., in Boussets und Gunkels 'Forschungen zur Religion und Litteratur des A. u. N. T.' I 2.

³ S. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 365 f.

weiss ihm etwas von dem Verbleib der Jungen zu sagen. Er fragt alle Theile des Boots, endlich sagt ihm der Bootsschnabel: 'Der Adler hat sie geraubt'¹. Auch sonst kehrt das bei Naturvölkern wieder². Im Babylonischen giebt es einen Dialog zwischen dem Schiff und dem Ruder³. Catulls Phaselus *ait fuisse n. c.* (2), *negat negare* (6) —, *ait* (15) — *dicit* (16) . . *se dedicat* (26).

Das bekannte Goethe'sche Lied 'Liebhaber in allen Gestalten': 'Ich wollt', ich wär' ein Fisch, So hurtig und frisch' usw. bearbeitet ein Motiv des deutschen Volksliedes. Derselbe Gedanke findet sich auch im Alterthum in ähnlicher Form bei Tibull (II 3, 5), Ovid (Amor. II 15), Ps.-Anakreon (22), im Skolion bei Athen. XV 695^o εἶθε λύρα καλὴ γενοίμην ua. Die ältesten Versionen dieses Gedankens sind die ägyptischen. Da wünscht der Liebhaber: 'O setzte man mich doch zum Pfrörtner ein' usw. (Müller S. 19, VII) oder 'O wär' ich doch ihre schwarze (Zofe), die in ihrem Leibdienst steht' usw. (Müller S. 43, VIII), 'O wär' ich doch der Wäscher meiner Schwester einen einzigen Monat' usw. (ib. IX), '[O wär' ich doch der Schulterkranz] von Myrten meiner Schwester, [Wie wollte ich mich um ihren Hals schlingen]' (XI), oder 'O wär' ich doch ihr Ringlein, das an ihrem Finger sitzt, da würde sie mich hüten, wie etwas, was ihre Lebenszeit schön macht' (X). Ganz entsprechend redet Ovid (Am. II 15) den Ring an:

Felix, a domina tractaberis, anule, nostra,
Invideo donis iam miser ipse meis.

O utinam fieri subito mea munera possem!

Offenbar ist da ein uraltes Volksliedmotiv aufgegriffen und in neue Formen gegossen worden. Hier scheint mir ein deutliches Beispiel dafür vorzuliegen, dass die alexandrinische Dichtung gleichsam zur Blutauffrischung einen Zusatz einheimischen Volksgesanges nicht verschmähte. Wenigstens findet sich in älterer griechischer Poesie kaum ein Analogon dazu. Ein stricter Beweis lässt sich natürlich nicht führen⁴. Kühne Personificationen waren in der hellenistischen Poesie beliebt, zB. in der Antho-

¹ S. Boas, Verhandl. d. anthropolog. Ges. 1893 S. 468.

² S. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker S. 33 f.

³ Peiser, Mitth. d. Vorderasiat. Ges. VIII 1903, 1 S. 8.

⁴ Vgl. m. Aufs., Kölnische Zeitung v. 28. Dez. 1902, Beilage.

logie. Der Nussbaum erhebt bittere Klage über die gegen seine Früchte gerichtete Raublust der Knaben (Nux usw., Anth. Pal. IX 3), der Baum Phyllis ergiesst sein Leid in bittere Klagen (Ov. Pont. 4, 16, 20 vgl. Plin. n. h. 17, 243)¹, und so weiss auch die alte Liederdichtung im Nilthal von Bäumen zu erzählen, die weniger melancholisch als schalkhaft behaglich einem Stell-dichein sich unbelauscht wähnender Liebesleute zusehen und ausplaudern, was sie gesehen und gehört haben. In diesen Liedern weht echt alexandrinische Stimmung. An das Gedicht vom Nussbaum erinnert uns 'des Granatbaums Drohung' (Müller S. 38); der Baum fühlt sich durch das nichtachtende Benehmen der beiden Liebenden ihm gegenüber gekränkt und erklärt im Wiederholungsfalle alle ihre Geheimnisse verrathen zu wollen. Man fühlt sich zuweilen lebhaft an den Vorstellungskreis der Priapea erinnert, freilich ohne die unreinen Zuthaten der letzteren, aber die ganze Art priapeischer Gartenpoesie mit ihren schalkhaft redenden Baumstümpfen klingt unverkennbar an jene freilich viel naiveren Lieder an. Beseelte und redende Bäume gehören übrigens zum ältesten Bestand der orientalischen Dichtung². Ob auch hier ein ernster Sagenkern von orakelspendenden, heiligen Bäumen zu Grunde lag und nach dem Erblassen der mythischen Bedeutung im Märchen und Volkslied fortlebte, steht dahin. Die älteste Spur scheint aber wieder nach Babylonien zu führen. In einem Tafelfragment findet sich ein Streit zwischen dem Lorbeer und der Cypresse, deren jede ihre besonderen Vorzüge gegen die andere ins Feld führt (s. Jeremias in Roschers Myth. Lex. II 793). — In einem buddhistischen Dialog (K. E. Neumann, Reden Gotamo Buddhas I 480), beklagt sich ein 'Prachtbaum' über ein Schlinggewächs, das ihn ganz ersticke. Derselbe Gedanke findet sich in der Anthologie in einem Epigramm Antipaters von Sidon (Anth. IX 231). Nachgeahmt hat dies Gedicht Goethe in seiner Elegie 'Amyntas'.

IV. Einzelne Motive.

Wenn Ovid (Amor. III 6) den Fluss beschwört, seine Flut zu hemmen und ihm, dem Dichter, einen Weg zur Geliebten zu

¹ Vgl. Gruppe, Griech. Mythol. S. 779 ff.

² S. Smith l. c. 93 f. Vgl. auch Jes. 14, 8: Auch freuen sich die Tannen über dir und die Cedern auf dem Libanon (und sagen): Weil du liegst, kommt niemand herauf, der uns abhaue Aehnlich Hor. III 1, 30 ff.

eröffnen, so mag das freie Erfindung sein oder auf wirklichem Erlebniss beruhen. Es ist ein kleines Gewässer, das er nur ironisch mit dem Asopos, Inachos und andern mythologisch berühmten Flüssen in Vergleich setzt. Aehnlich ist jedenfalls das ägyptische Liedchen, in dem der Liebhaber am anderen Ufer des Flusses entschlossen ist hinüberzuschwimmen (S. 42 III):

‘Die Liebe meiner Schwester ist auf jener Seite drüben,
Ein Flussarm ist zwischen [mir und meiner Schwester].
Krokodilriesen stehen auf der Sandbank,
Aber ich steige hinein ins Wasser
Und springe kopfüber in die Fluth.
Mein Muth ist hoch auf dem Gewässer
Und die Wellen sind mir Land für meine Füße.
Ihre Liebe ist es, die mich stärkt,
So dass sie in mir Zauber wirkt.’

Auf die Aehnlichkeit mit Leander deutet schon der Herausgeber hin. Mir scheint, auch die Worte des Hohenliedes: ‘Liebe ist stark wie der Tod — —, dass auch viele Wasser nicht mögen die Liebe auslöschen noch die Ströme sie ersäufen’ (8, 6 f.), finden ihre einfachste Erklärung in der Annahme, dem Dichter dieses Canticum habe derartiges als Element des Volksliedes vorgeschwebt. Dass auch hier ursprünglich ernste Vorstellungen sacraler Natur zu Grunde lagen, scheint mir nicht unwahrscheinlich¹. — Als Bindeglied dürfte wohl eine alexandrinische Dichtung anzunehmen sein, die Ovid benutzt hat, seine ganze Elegie atmet diesen Geist. Auch die Heroepistel wäre zu vergleichen.

Tagelieder wie das Gedicht: ‘Die Stimme der Taube ruft!’ usw. (S. 24) finden sich auch in hellenistischer Poesie (Anth. Pal. V 3, 172 Ov. Am. I 13).

Einige Uebereinstimmungen mit der hellenistisch-römischen Dichtung führt W. Max Müller an; wie zB. im Liede XVI der Londoner Handschrift das Mädchen ausführt, wie ihr in ihren Liebesgedanken die Scheitelflechten herabfielen, ‘da ich kam rennend dich zu suchen, der Nackentheil meiner Locken [sank herunter], (und doch) hatte ich vollendet mein Gewand (und) mein Flechtwerk war fertig jeden Augenblick’. So erwartet Tibull seine Delia (I 3, 91 ff.):

¹ Vgl. Neue Jahrb. f. klass. Phil. 1902 S. 701 ff.

Tunc mihi, qualis eris, longos turbata capillos

Obvia nudato, Delia, curre pede.

Für die griechisch-römischen Beziehungen sind Leos Plautinische Forschungen und Fr. Wilhelms Aufsätze im *Philologus* und *Rhein. Museum* ua. zu vergleichen. Müller weist auch darauf hin, dass die 'Gartenlieder' mit ihrem jedesmal an eine Blume anknüpfenden Eingang (vgl. auch Hohelied 2, 2 f.: 'Wie eine Rose unter den Dornen so ist meine Freundin unter den Töchtern. Wie ein Apfelbaum unter den wilden Bäumen so ist mein Freund unter den Söhnen') nicht nur an das *Ritornell*, sondern auch an die chinesische Dichtung erinnern (S. 26, 4). Und in der *That* findet sich in *Schi-king* eine ganze Serie von Liedern, die damit beginnen, dass eine Pflanze, gleichsam als poetische Anfangsvignette, besungen und beschrieben wird, worauf der Dichter unvermittelt zu seinem Thema übergeht. Wenn einerseits die babylonische Lyrik nachweislich grosse Aehnlichkeit mit den Psalmen besitzt, andererseits ägyptische Poesie mit der des Jordanlandes grosse Aehnlichkeit aufweist, so darf man auch annehmen, dass das Nilthal auf dem Gebiet der lyrischen Muse den Klängen des Orients nicht umsonst gelauscht habe.

Märchen.

Wenn es im *Gilgameschepos* vom Helden heisst:

'Wer ist schön unter den Männern?

Wer ist herrlich unter den Mannen?

Gilgamesch ist schön unter den Männern,

Gilgamesch ist herrlich unter den Mannen!

(Jensen 179. Vgl. 127, 34: Schön bist du, Jabani, wie ein Gott bist du, und 131, 16: Schön bist du (Gilgamesch) an Männlichkeit), so erinnert das an den Psalm 45 V. 3: 'Du bist der schönste unter den Menschenkindern'; oder 'Siehe, meine Freundin, du bist schön; schön bist du' . . . — 'Siehe, mein Freund, du bist schön' (Hohelied 1, 15 f.). 'Du bist allerdings schön' (4, 7) ua. In einem ägyptischen Liede heisst es: 'Die Schönste der Frauen, ein Mädchen, dessen Gleichen man nie sah' (Müller S. 44). So preist Homer die Schönheit der Helena (Γ 155 ff. ua.).

Auch die bekannte, auffallende Nireusstelle B 671 ff.

Νιρεὺς αὖ Σύμηθεν ἄγε τρεῖς νῆας εἰσας,

Νιρεὺς Ἀγλαΐης υἱὸς Χαρόποιό τ' ἄνακτος,

Νιρεὺς δὲ κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν

τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα,

gehört vielleicht hierher. Die Wiederholung des Namens Nireus am Anfang muthet ähnlich wie das wiederholte Gilgamesch an.

Im deutschen Märchen befragt die Königin ihren Spiegel: 'Wer ist die Schönste im ganzen Land?' und der Gefragte antwortet:

'Frau Königin, ihr seid die Schönste im Land.'

Hier haben wir eine genaue Uebereinstimmung mit der Gilgameschstelle, und es scheint wohl möglich, dass derartige formelhafte Wendungen aus ältester Zeit stammen und im neueren Märchen noch lebendig sind. Wer die Märchenlitteratur im Zusammenhang unter diesem Gesichtspunkt prüfen wollte, würde wahrscheinlich zu einer Fülle hochinteressanter Ergebnisse gelangen.

In einer Beschwörungstafel (Zimmern aaO. 7, 98 ff.) heisst es:

Ob er in eines Gebannten Bett geschlafen,

Auf eines Gebannten Stuble gegessen,

Aus eines Gebannten Schüssel gegessen,

Aus eines Gebannten Becher getrunken — —

Der Gebannte oder sein priesterlicher Fürsprech stellen die Diagnose der Krankheit und vermuthen eine Art von contagiöser Infection durch Bewirthung bei einem schon vorher vom Bann Befallenen. Als die Hauptbestandtheile der Bewirthung erscheinen vier Dinge, das Schlafen unter fremdem Dach, das Niedersitzen am Tisch des Gastfreundes, die Betheiligung an den Mahlzeiten, am Essen und Trinken. Die Gastfreundschaft war den Alten heilig und hatte ihre eigenen Symbole. Derartige Symbole erkennen wir auch hier, und Entsprechendes findet sich bei Homer überall. Auch Schneewittchen findet Gastfreundschaft bei den 7 Zwergen. Sie hat sich zunächst selbst bewirthet, da die Zwerge nicht zu Hause waren, als sie kam. Bei ihrer Rückkehr merken diese sogleich, dass ein Gast bei ihnen eingekehrt ist und fragen nun:

Wer hat in meinem Stühlchen gegessen?

Wer hat von meinem Tellerchen gegessen?

Wer hat von meinem Brödechen genommen?

Wer hat von meinem Gemüschchen gegessen?

Wer hat mit meinem Gäbelchen gestochen?

Wer hat mit meinem Messerchen geschnitten?

Wer hat aus meinem Becherchen getrunken? —

— Wer hat in mein Bettchen getreten?

Frage 2—6 sind nur Variationen desselben Themas und wohl nur

der Siebenzahl der Zwerge zu Liebe ersonnen worden. Fasst man sie als Einheit, so haben wir genau dieselben 4 Bestandtheile der Gastfreundschaft, wie in der babylonischen Beschwörung. Die Aehnlichkeit ist auffallend. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass hier altbabylonisches Gut durch jahrhundertelange Filiation in das deutsche Märchen gerathen ist. Man darf glauben, dass überall, wo im Märchen, wie hier, derartige versmässige Sprüche gleichsam mit vertheilten Rollen in regelmässiger Abfolge reigenartig hergesagt werden, uralte Bestandtheile vorliegen. Alles, was formelhaft anmuthet, zB. auch die Verse im Reigenspiel der Kinder, darf man getrost in älteste Zeiten hinaufrücken.

Dornröschen entschläft und mit ihr versinkt alles um sie, die ganze Natur gleichsam in tiefen Winterschlaf. Dornröschen ist die von Wotans Stachel getroffene Brunhild (Grimm aaO. III a. l.). So stirbt aber auch alles ab, nachdem Istar zur Hölle gefahren ist (Jensen 87, 76 ua.). Auch die Legende von Ja und Atar-hasis giebt eine Schilderung des allgemeinen Absterbens und allgemeiner Unfruchtbarkeit (Jensen 279). Alle Befruchtung endet, alles Wachsen und Werden stockt. Es ist der Winter, der Frucht und Laub von der Erde streift und die Wälder mit ihren kahlen, schwarzen Aesten wie eine Dornhecke erscheinen lässt. Am Tage der Vergeltung, wenn des Herrn Zorn anbrennen wird wider die Heiden, dann, ruft der Prophet (Jes. 34, 13), 'werden Dornen wachsen in ihren Palästen, Nesseln und Disteln in ihren Schlössern', ganz wie bei Dornröschen. Das Aufhören alles Lebens und die chthonische Grundbedeutung tritt auch bei Ezechiel hervor (31, 15): 'Zu der Zeit, da er hinunter in die Hölle fuhr (vgl. Istar), da machte ich ein Trauern, dass ihn die Tiefe bedeckte, und seine Ströme still stehen mussten und die grossen Wasser nicht laufen konnten, und machete, dass der Libanon um ihn trauerte und alle Feldebäume verdorreten über ihm.' Der Cedernbaum, von dem hier die Rede ist, soll Assyrien bezeichnen, und aus Assur kommt wohl die Vorstellung selbst her. In poetischen Schilderungen von Epidemien wie in den Erga des Hesiod 238 ff., Oedipus König oder den Verheissungen der Eumeniden bei Aeschylus ua. findet sich häufig das Motiv der allgemeinen Unfruchtbarkeit besonders hervorgehoben. Die individuellen Merkmale der Volkskrankheit treten zurück hinter den Ausmalungen allgemeinen Niedergangs und Absterbens. Es ist zu vermuthen, dass die entschiedene Vorliebe der antiken Dichter für diese Gattung nicht nur auf das häufigere Auftreten solcher Seuchen

im Alterthum und im Süden zurückzuführen ist, sondern dass hier Sagenmotive wie im Dornröschen vorliegen, Schilderungen des allgemeinen Absterbens und Welkens im unfruchtbaren Winter. Es sind chthonische Vorstellungen, die überall, vom Orient her, über Griechenland, wo sie mit Pestschilderungen verquickt wurden, bis in das neuere Volksmärchen sich fortgepflanzt haben.

Sagen von Aeneas, der seinen Vater aus den Trümmern von Ilios fortträgt uä., vergleicht Usener (Sintflutsagen 190) mit christlichen Legenden von Christophorus und dem Christusknaben. Auch das findet sich im deutschen Märchen in verschiedenen Zügen der Rübezahlllegenden, wo oft ein Wanderer einen leichten Sack trägt, der immer schwerer und schwerer und schliesslich vergoldet zum Lebensglück des Trägers wird.

Plausus.

Da im Vorigen so viel von ägyptischen Einflüssen auf hellenische Lyrik die Rede war, so sei auch einer Aeusserlichkeit gedacht, die wohl in diesen Zusammenhang passt. Unter den Vorführungen, die Alkinoos zu Ehren des Odysseus veranstaltet, wird ein Tanz und Ballspiel erwähnt, und da heisst es

κοῦροι δ' ἐπελήκειον ἄλλοι

ἑσταότες κατ' ἀγῶνα, πολὺς δ' ὑπὸ κόμπος ὀρώρει (θ 379).

Also mit taktmässigem Klatschen wird das Spiel begleitet. Diese Sitte des Händeklappens war in Aegypten schon im alten Reich heimisch und bestand im neuen noch fort. Hier wurde der Gesang auf diese Weise begleitet. Der Sänger taktirte mit lebhafter Armbewegung klatschend, die Sängerin durfte nur die Hand bewegen. Zahlreiche Abbildungen zeigen das ganz deutlich (Erman Aeg. 342 f.). In der Bibel findet sich das Händeklatschen sehr häufig, aber stets als Zeichen der Freude und des Spottes (Hiob 27, 23, Klagelieder 2, 15, Nahum 3, 19, Jesaja 55, 12, Ezech. 25, 6). Als Beifallszeichen wurde es ja später allgemein. Dies Taktiren aber wie das Ballspiel, Tanzen, die Garten- und Palastbeschreibung und so manches andre in Scheria muthet kretisch und ägyptisch an.

Uebrigens findet sich das Taktschlagen zum Gesang (durch Händeklatschen) auch in Hinterasien auf den Andamanen¹, was

¹ Bücher, Arbeit u. Rhythmus² S. 291 f.

darauf hindeutet, dass die Sitte den Aegyptern¹ wie so vieles andre aus Asien zugeführt wurde.

Berlin.

Carl Fries.

¹ In der Nähe der Nilkatarakte besteht sie noch jetzt (Bücher l. c. 261).

Zusatz zu S. 210 Anm. 1. Das Vorkommen desselben Motivs in der indischen Litteratur weist, wie ich nachträglich sehe, Pischel nach (Hermes XXVIII 465), Nöldeke fügt ähnliche Züge aus persischen Quellen hinzu (Hermes XXIX). Auf Persien deutet ja auch Herodots Bericht hin, der inhaltlich älter ist, als die von Nöldeke citirten Sammlungen. Wenn dieser aber Persien als die Heimat des Motivs ansieht, so möchte man doch fragen, ob es nicht, angesichts der aramäischen Version und der Verbreitung über ganz Vorderasien, auf Babylonion zurückzuführen sei. Doch bleibt das vorderhand nur Conjectur.
