

APOLLON

Auf einzelne alte Etappen des apollinischen Kultes im Norden des aigaiischen Meeres sei hier hingewiesen. In der Troas (wie in Mysien) erscheint, dort mehrfach vertreten, Apollon *Σμινθεύς* (Usener, Göttern. S. 260 f.); er ist offenbar mit einer älteren nichtgriechischen Gottheit dort zusammengewachsen. Gleiches dürfte für Apollon *Δηρηνός* in Abdera gelten (*Δήρανος* schol. Lykophr. 440), den wir aus Pindars Paian für Abdera näher kennen; der Name knüpft an den eines älteren thrakischen Ortes an, der im späteren *Ἀβδηρα* wiederkehrt (Wilamowitz, Sappho u. Sim. S. 256). Kult Apollons kennt die Odyssee in einem Haine beim thrakischen *Ἰσμαρος* (ι 201). Nähere Beachtung aber verdient ein anderes, religionsgeschichtlich wichtiges Beispiel. Das zweite Stück der aischyäischen Lykurgie, die *Βασσάραι*, führte den Konflikt zwischen Orpheus und Dionysos aus. Von Orpheus heisst es in der kurzen Hypothese des Dramas bei *Eratosth. Catast. 24: nach seinem Hinabstieg in den Hades τὸν μὲν Διόνυσον οὐκέτι εἶμιμα, ὅψ' οὗ ἦν δεδοξασμένος (*glorificatus*), τὸν δὲ Ἥλιον μέγιστον τῶν θεῶν ἐνόμισεν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα προσηγόρευσεν. Jeden Tag in der Morgenfrühe steigt Orpheus auf den Gipfel des Pangaion und erwartet dort den Sonnenaufgang, um zu Helios bei seinem Erscheinen zu beten (über die Lykurgie vgl. auch zul. Verf., d. Zschr. 81, 1932, S. 6 ff.). Hier interessiert die merkwürdige Tatsache, dass Helios in der thrakischen Überlieferung auch den Beinamen Apollon hat. Helios aber ist der oberste thrakische Gott (So. fr. 523 Tereus: Ἥλιε, φιλιπποῖς Θρηξὶ πρέσβιστον σέλας; vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 254, II 135 f.); er ist der Ältere, Apollon der Jüngere, der mit ihm nicht bloss sich zu vereinigen, sondern geradezu an seine Stelle sich zu setzen sucht¹⁾. Das alles lässt auf bereits frühe Ausbreitung des apollinischen Kultes an der thrakischen Küste

¹⁾ Der Zusammenhang des Orpheus mit Apollon ist keine Schöpfung des aischyäischen Genius, der Dichter knüpft hierin vielmehr an eine in Thrakien heimische Überlieferung an (Kern, Orpheus 7). Von einer orphischen Spekulation (wie E. Maass, Orpheus S. 156 annimmt) kann

schliessen, er ist auch schon in das Innere vorgedrungen. Denn wie man auch Namen und Sage deuten will, wäre die schon früh auftauchende Vorstellung von Apollons jährlichem Aufenthalte bei den Hyperboreern (Bakchyl. III 58) wohl möglich, wenn er nicht auch ihr Gebiet als seine eigenste Domäne zu betrachten gewohnt wäre?

Das Ende des hier gezogenen Bogens, die thessalische Küste, stellt zugleich den für uns wichtigsten Posten des Apollonkultes dar. Es sind das Tal von Tempe und der pagasaische Golf. Wenn irgendwo in dem erwähnten Bereiche, so wird es hier klar, dass Apollon von auswärts kommend festen Fuss fasste. Wie kam er dorthin? Solche Vorgänge auf kultischem Gebiete pflegen ja nicht vereinzelt sich abzuspielen, sondern durch andere tief einschneidender Art mitunter eingeleitet zu sein. In der Umgegend von Pagasai sind in archaischer Zeit Kulte des Gottes anzutreffen. Die Orakelstätte des Apollon von Korope im südlichen Teile der Magnesia blühte bereits damals, Apollon Koropaios gehört zur Göttertrias der Magneten (I G IX 2, 1109, 54); ebenso ist der Kult des Gottes in der gleichen Zeit für die achaische Eretria nachgewiesen (Fr. Stählin, D. hellen. Thessalien S. 53 f., 175).

keine Rede sein; die ältere orphische Dichtung kennt die Verschmelzung des Helios mit Apollon noch nicht, sie ist erst später zum festen Bestande der orphischen Mystik geworden. Aischylos unterscheidet auch beide noch (Hik. 213 f.), bringt sie aber in unmittelbare Verbindung; und Platon (legg. XII 945 E) nimmt ein *Ἥλιου κοινὸν καὶ Ἀπόλλωνος τέμενος* an; aber bereits im Laufe des 5. Jahrh. beginnt von seiten der Religionsphilosophie der Versuch, beide zu vereinigen, dessen erster Zeuge Euripides ist (Phaethon fr. 781, 11 f.; Arnim, Suppl. Eur. p. 75), wo es zugleich um der Etymologie *Ἀπόλλων* — *ἀπόλλυμι* willen als etwas Neues dargestellt wird (über sie vgl. Usener, Göttern. S. 304 f.; sie taucht aber schon Aesch. Ag. 1080 auf.) — Aesch. fr. 341 *ὁ κισσεὺς Ἀπόλλων, ὁ βακχεύς, ὁ μάντις*; damit vgl. Eur. Licymn. fr. 477 *δέσποια, φιλόδαφνε, Βάνχε, Παιάν, Ἄπολλον, εὐλύργε*: beides Zeugnisse, wie Apollon in den Kult auch des Bakchos eindringt (über *Παιάν* vgl. u. S. 175, 2). Im Gegensatze zu G. Haupt, Commentat. archaeol. in Aesch. (Diss. phil. Hal. XIII 1897, 144) ist *κισσεὺς* attributiv zu verstehen (*Apollo hederæ coronatus, qui vino lætatur, futura pronuntiat*). Näheres über den zweiten Vers bei W. Vollgraff in seinem ausführlichen Kommentare zu dem delphischen Paian des Philodamos auf Dionysos (BCH 48, 1924, 199): er sieht in dieser 'theocrasie' den Einfluss orphischer Lehre. Wilamowitz (ebd. 136, 1) schlägt statt der Lesung Naucks in fr. 341 *ὁ βακχεϊόμαντις* vor und beanstandet die Überlieferung des fr. 477.

Auch die ganze Gegend um den See von Boibe ist 'ihres Gottes voll'. Bei Pagasai, am Fluss Anauros, lauert Kyknos den Pilgern auf, nimmt ihnen die für den delphischen Gott bestimmten Hekatomben ab und erschlägt sie (Stesichor. fr. 12 B.), bis Herakles, von dem über sein Treiben ergrimmt Apollon, der in der Nähe Altar und Hain besitzt (Hesiod. sc. 70, Hes. *Παγασίτης*), beauftragt und unterstützt (v. 69. 94), ihn erledigt (v. 417. 129; Eur. Her. 389, vgl. Wilamowitz z. d. V.; Alk. 503). Eine andere Form der Sage macht Kyknos zu einem Sohne Poseidons und lässt ihn vor Ilios von der Hand des Achilleus fallen (so die Kyprien; vgl. auch Pind. O. II 82 m. schol., I. V 39), aber nach Sophokles war sein Gegner Peleus (fr. 455. 459), hiess die Gegend, in der er hauste, *Κυκνήτις* (vgl. auch Stählin S. 66). Der Kampf in Thessalien erschliesst eine frühere Version (Wilamowitz, Gr. Heldens. II 240; Gl. d. Hell. I 322, 1). Kyknos ist eine Sagenfigur ausserordentlich hohen Alters: in Wirklichkeit der alte Herr am Platze, wird er (wie es auch dem megarischen Skiron in anderer Weise geschah) durch Apollon zum Unholde gestempelt.

Eine weit wichtigere Etappe für das Vordringen des Apollonkultes in das Innere Thessaliens ist das Tal von Tempe. Schon sehr früh muss Apollon dort Fuss gefasst haben. Das älteste Zeugnis, das seine Anwesenheit daselbst bestätigt, stellt ihn als Dienenden dar. Von den Stuten des Eumelos, *ὅς ἱπποσύνηι ἐκέκαστο* (Y 288), sagt der Dichter des Schiffskataloges (B 763 ff.):

*ἵπποι μὲν μέγ' ἄριστοι ἔσαν Φηρητιάδαο,
τὰς Εὐμήλος ἔλαυνε ποδώκεας ὄρνιθας ὡς,
ὄτριχας οἰέτεας, σταφύληι ἐπὶ νῶτον εἰσας —
τὰς ἐν Πιερίηι¹⁾ θρέψ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἄμφω θηλείας, φόβον Ἄερος φορεούσας.*

Sie besitzen ausser ihrem vorbildlichen Wuchse fabelhafte Fähigkeiten. Indessen nicht erst dem Sohne, der nach dem Herdenreichtum, den Admetos Apollons Hirtendienste verdankt, den Namen hat, sondern bereits dem Vater hatte der

¹⁾ Dass dies die echte Lesart ist, bedarf keiner besonderen Begründung: schon früh scheint die Verderbnis des Textes infolge der mehrfachen Versuche, die Örtlichkeit genauer zu bestimmen, sich eingeschlichen zu haben; *ἐν Πιερίηι* liest auch der Kommentar von Oxyrhynchos (vgl. auch Steup im Anhang zu Thuk. II 22, 3).

Gott sie aufgezogen. Nach Kallimachos (2, 47) heisst er *Νόμος*, seitdem er für Admetos am Amphryssos (am Fusse der Othrys, bei Halos) die Rosse aufgezogen hat. Spielt hier auch das bei den alexandrinischen Dichtern beliebte erotische Motiv mit hinein, so ist das Zeugnis doch nicht minder wertvoll, weil es das des Epos (nicht allein des *B*) dahin ergänzt, dass das, was dort dem Sohne zuteil wird, hier dem Vater von Apollon widerfährt. Denn auch den Sohn begünstigt der Gott sichtlich beim Wagenrennen der Leichenspiele (*Ψ* 383 ff.): das Eintreten des Gottes, der sonst immer den Troern beisteht, für einen Griechen ist höchst auffallend, erklärt sich aber aus der Dienstbarkeit des Gottes. Die wunderbaren Tiere einer früheren Generation sind für den Vater charakteristisch, mit ihnen legt der Sohn Ehre vor Ilios ein: insofern weisen *B* und *Ψ* die gleiche Schicht der Überlieferung auf¹⁾. Nicht wie nach der landläufigen Sage zu Pherai, sondern in Pierien weidet Apollon die Rosse seines Herrn: bis dorthin muss also einmal Admetos' Gebiet gereicht haben (vgl. zu Eur. Alk. 590). Warum Apollon ihm dienstbar war, sagt der Verfasser des Kataloges nicht; dass er davon wusste, ist, nach anderen Analogien zu schliessen, durchaus wahrscheinlich. Aber der Annahme, dass der Gott aus gleichem Grunde diente, widerspricht, dass das Epos die Tötung des Asklepios durch Zeus nicht kennt. Sie taucht erst in der hesiodischen Ehoie auf. Wir müssen die ältere Sage in anderen Zusammenhang einreihen. Da hilft uns die merkwürdige Parallele aus der troischen Sage, die ich jetzt erst erwähne, obwohl sie auch den Apollon *Σμυρθεύς* gut illustriert. Es ist die Dienstbarkeit des Gottes bei Laomedon. *H* 452 erinnert Poseidon daran, wie mühsam er und Apollon ihrem Herrn die Mauern Trojas gebaut hätten. Sind beide Götter hier weiter nichts als die Schirmherren der Stadt? Dann hätte der Hinweis des enttäuschten Gottes auf die von ihnen beiden

¹⁾ Schol. B zu *B* 383 zitiert Callim. 2, 48 ff. Was über die Rosse des Eumelos gesagt wird, steht nicht vereinzelt: Eur. I. A. 216 ff. werden sie noch eingehender beschrieben. Wie hier Achilleus mit seinem Gespann im Wettlaufe sich misst, so erringt Eumelos bei dem *ἀγών* zu Ehren des Toten im Wagenrennen wirklich den Sieg (Apollod. Epit. V 5), den früher Athene vereitelt hatte. — Nach Serv. Aen. VII 761 muss Apollon neun Jahre lang (das sakrale Grossjahr) am Amphryssos die Herden des Admetos hüten (vgl. auch Verg. Georg. III 2 m. Serv.).

ausgestandenen Mühlen (*ἀθλήσαντε*) keinen rechten Sinn (über diese Verse vgl. Geffcken, *Herm.* 62, 1927, S. 2). Viel lebhafter, ja mit ausgesprochener Bitterkeit gedenkt er ihrer, da er Apollon Vorwürfe macht, dass er nicht mit ihm zusammen gegen die Troer halte (*Φ* 441 ff.). Poseidon erhält von Laomedon den Auftrag, die Stadtmauern zu erbauen, Apollon wird von ihm nach der Ida geschickt, dort die Rinderherden des Königs zu hüten. Als aber die ausgemachte Dienstzeit vorüber ist, beide Götter den sehnlich erwarteten Lohn begehren (450), enthält ihnen der Wortbrüchige diesen nicht nur vor, sondern jagt sie unter furchtbaren Drohungen fort (456 f.). Die Machtlosigkeit der Götter, ihr Kummer über das ihnen angetane schnöde Unrecht, sind besonders merkwürdig. Aber *πὰρ Διὸς ἐλθόντες* dienten sie Laomedon ein volles Jahr: hatten sie etwas verbrochen, dass Zeus ihnen dies zur Strafe auferlegt hatte? Doch sie dienen *μισθῶι ἐπὶ ἔτηϊ* und freuen sich darauf, nach Ablauf der vereinbarten Frist ihn zu erhalten. Wer zur Strafe dienen muss, hat kein Entgelt für seine Leistung zu erwarten. Es ist eine sehr alte Sage, die der Dichter als etwas fest Gegebenes erzählt; die Dienstbarkeit der mächtigen Götter (obendrein müsste doch ihr Verlauf Apollon zum Feinde der Troer gemacht haben), die für ihn befremdlich ist, muss er also erklären. Dann hört sie auf das zu sein: die Erklärung ist mithin spätere, in die Sage zu dem Zweck erst eingereihte Zutat. Was als ihr ursprünglicher Bestand bleibt, ist die Dienstbarkeit bei dem troischen Könige. Aber wer ist denn *Λαομέδων*¹⁾, wenn wir seinen Namen einmal unter die mythologische Lupe nehmen? Ein alter Unterweltsgott, dem Poseidon, der Herr der Erdtiefe, und Apollon einmal 'gedient' haben; er ist die ältere Gottheit, sie sind die Jüngeren.

¹⁾ Späteren Generationen gab diese Sage ungelöste Rätsel auf, daher die verschiedenen Versuche ihrer Erklärung (vgl. Wernicke *PW* II 26). Zu ihnen gehört auch die von den antiken Philologen vorgenommene Änderung des *A* 400 überlieferten *καὶ Παλλὰς Ἀθήνη* in *καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων*: indem die Dienstbarkeit Apollons nun als Sühne für das von ihm begangene Verbrechen betrachtet wurde, war der wissenschaftliche Beweis der Konkordanz in den Versen des *A* und *Φ* erbracht. In Wirklichkeit stellt, was der Dichter Achilleus so ausführlich erzählen lässt, eine gleichfalls sehr alte, aber für sich ganz unabhängige Sage dar. — Wie ich nachträglich sehe, hat Laomedon ähnlich gedeutet Malten, *Arch. Jahrb.* XXIX, 1914, 193.

Aber es ist ein Unterschied zwischen ihnen beiden, den Poseidon selber und obendrein in wenig freundlichen Worten Apollon gegenüber hervorhebt. Er rühmt sich, der Ältere zu sein, und leitet daraus das Recht für sich ab, jenen zu schelten (439 ff.). Und sollten wir dem Fingerzeige, den der Dichter selber gibt, nicht folgen? Auch hier, nur noch in viel schrofferer Form, wird es deutlich wie beim *Σμυθεύς*, dass Apollon in der Troas ursprünglich ein Fremder ist.

Wir sind nun wohl vor dem Irrtume bewahrt, die in der Troas heimische Sage von der Dienstbarkeit Apollons nur als eine blossе Übertragung aus der Admetossage (oder umgekehrt) zu betrachten. Bedürfte das noch einer Widerlegung, so ist sie schon dadurch gegeben, dass nach der zweiten Gott und Heros nicht allein aufs beste miteinander auskommen, sondern dieser (wie sein Sohn) seinem göttlichen Beschützer auch alles, was er ist, zu verdanken hat. Wo liegen die Weidegründe Pieriens, auf denen Apollon die Rosse seines Herrn hütet? Wie seine spätere Dienstbarkeit in Pherai, die Hilfe, die der Chor des euripideischen Dramas für Alkestis von ihm erwartet (v. 220 ff.), letzten Endes nur durch den Kult, den der Gott dort genießt, sich erklärt, so wird auch der Weideplatz Pieriens mit einem gleichen Kultorte zusammenfallen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist es doch eine sehr bemerkenswerte Tatsache, dass wie am Pangaion so auch am Fusse des Musen- und Götterberges Apollon sich festgesetzt hat. Hier ist zugleich auch der eigentliche Ausgangspunkt seines thessalischen Kultes zu suchen. Wenn er zu Admetos' Reich gehört, so muss er im Mündungsgebiete des Peneios gelegen haben. Hier aber ist ausgesprochen 'apollinischer' Boden: am Ausgange des Tempetales lag ja jenes sehr alte Heiligtum, nach dem der Gott *Τεμπεΐτας* (IG IX 2, 1034), auch *δαφνηφόρος* heisst (Robert, *Myth.* I 287). Seinen Platz hat mit guten Gründen, ganz unabhängig von den hier angestellten Erwägungen, dort bereits Stählin angenommen (a. gl. O. S. 14). Von ihm begeben wir uns für einen Augenblick nach Delphoi weiter. Alle neun Jahre findet dort die *σεπτήριον* genannte Zeremonie aus Anlass der pythischen Spiele statt. Nach Plutarch, der sie beschreibt (qu. gr. 12: sie fand noch zu seiner Zeit statt), war sie eine mimetische Darstellung von Apollons Kampfe mit dem Drachen Python. Der Edelknabe,

der die Tötung in ihr ausführte, musste durch schleunige Flucht nach Tempe seinen Verfolgern sich entziehen und durfte erst, wenn er dort von seiner Tat gereinigt war, nach Delphoi wieder zurückkehren. Das Zeichen der empfangenen Sühnung war ein Zweig vom heiligen Lorbeerbaum im Temenos von Tempe, der *Λυαρεία* hiess (Hes. s. v.); ihn brachte der Knabe, dessen *πλάναι* und *λατρεία* damit ihr Ende erreicht hatten (Plut. de def. orac. 15), nach Delphoi zurück. Der Knabe ist in diesem *μίμημα* an die Stelle des Gottes getreten: seine *λατρεία* zur Sühne für den am Drachen Python begangenen Mord schiene demnach in dessen Dienstbarkeit bei Admetos so etwas wie eine sakrale Parallele aufzuweisen. Aber dem ist nicht so: vielmehr werden wir uns davor hüten müssen, die weiteren Schlüsse, die einst O. Müller daraus für Pherai und die dort lokalisierte Sage gezogen hatte (Dorier I² 203. 275; Proll. 300 ff.), uns anzueignen. Denn ein anderer Teil der antiken Zeugnisse über diese uralte Zeremonie widerstrebt dieser Auffassung. Zwar geben auch sie nach der in solchen Fällen üblichen Praxis das *αἴτιον* für sie an, auch hier die Sühnfahrt Apollons, aber nach ihnen stellt sich der Gang nach Tempe als eine regelrechte *ἐννέωρος θεωρία* dar. An ihrer Spitze steht, von anderen *παῖδες εὐγενεῖς* begleitet, der *ἀρχιθέωρος*; nach seiner Ankunft finden in Tempe grossartige Opfer statt. Dann treten sie, geschmückt mit den Zweigen desselben Lorbeerbaumes, mit denen einst der Gott, ehe er seinen Zug nach Delphoi begann, sich bekränzt hatte, auf demselben Wege die Heimkehr an. Die Gesandtschaft schreitet unter Flötenbegleitung (Plut. de mus. 14) und Ehrenbezeugungen auf der „pythischen“ Strasse (*Πυθιάς* Ael. v. h. III 1, auch *ἰερά ὁδός* Plut. qu. gr. 12 genannt: Stählin S. 14) einher. Erst in *Δειπνιάς*, einem Dorfe bei Larisa, durfte der Edelknabe, der die heiligen Reiser trug, die erste Mahlzeit wieder geniessen, weil dort einst Apollon, als er von Tempe *καθαρθεῖς ὑπέστρεψε*, das Gleiche getan hatte (Steph. Byz. *Δειπνιάς*; vgl. auch Paus. X 5, 9). Das feste Zeremoniell, vor allem der vorgeschriebene Weg auf der Theorienstrasse, die einen weiten Umweg nahm, sehen nicht nach *πλάναι* und *λατρεία* des Gottes und der in seinem Dienst ausziehenden wie heimkehrenden Knaben aus. Wir dürfen daher annehmen, dass Plutarch, der eine zu seiner Zeit bereits überlebte Zeremonie beschrieb, sie mit dem *σεπτήριον* irrtümlicher Weise in Ver-

bindung brachte (vgl. auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. II 31. 38). Sie erhielt (wie in den anderen Zeugnissen, wo das *αἴτιον* angegeben wird) damit den ausgesprochenen kathartischen Charakter (vgl. Nilsson, Gr. Feste 150 ff.)¹⁾: in Wirklichkeit hatte die *θεωρία* nur den Zweck, von dem *τέμενος* in Tempe die für die Sieger in den pythischen Spielen bestimmten Reiser zu holen. Das ist wichtig, denn wenn damit die Priorität des apollinischen Kultes in Tempe vor dem delphischen ausgesprochen ist, so muss, wie O. Müller (Dorier I² 202 ff.) bereits erkannt hatte, Apollon auch von dort ehemals gekommen sein. Das Zeugnis des Schiffskataloges bestätigt diese Annahme in denkbar bester Weise.

Wer tiefer sieht, erkennt in dem Berichte des Ailianos (III 1) die einfachen Formen eines uralten, am selben Orte festhaftenden, durch die Jahrhunderte gut bewahrten Kultes. Er sagt u. a.: *ἐνταῦθά (in Tempe) τοὶ φασι παῖδες Θεταλῶν καὶ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Πύθειον καθήρασθαι κατὰ πρόσταγμα τοῦ Διός*. Zweierlei ist hier vereinigt: die Sühne für die Tötung des Python in Tempe am Altar und die Feierlichkeiten, die der Überführung der *δάφνη* durch die *θεωρία* nach Delphoi vorausgehen. Wird Apollon nur in Tempe gereinigt, so muss auch hier, wie die *θεωρία* dorthin Älteres voraussetzt, ein bereits früher dort an dem Gott aus ähnlicher Ursache vollzogener Sühneakt das Vorbild für den späteren gewesen sein. Beides gehört zusammen, wenn Tempe die ältere Kultstätte und der Ausgangspunkt von Apollons Zug nach Delphoi ist. Auf einen Sühneakt daselbst weist auch der Lorbeer hin. Sühne wofür? Die Zeugnisse darüber sind verstummt, aber eine Vermutung lässt sich doch vielleicht aussprechen. In einer auf Hesiodos zurückgeführten Ehoie war die Geschichte von Kyrene erzählt (Malten, Kyrene 1 ff.). Wie in der Koronisehoie Asklepios, so ist hier Aristaios der Sohn Apollons (und der Kyrene), beide Gedichte sind vom Geiste der delphischen Religion inspiriert. Wie durch ihren Einfluss jener zum Sohn Apollons wurde, so läge es nahe, dass eine ähnliche Wandlung auch mit Aristaios sich vollzogen hat. Als der Schützer des Wachstumes in Feld und Flur, besonders der Herden, ist er ein uralter

¹⁾ Im Grunde war das ein uralter kretischer Sühnebrauch, denn der Paian, der Heilsang *κατ' ἐξοχήν*, ist auf Kreta entstanden (Deubner, Paian: N. Jahrb. 43, 1919, 394 ff.). Und woher kam letzten Endes der Gott auf seiner weiten Wanderung? (vgl. unten Forts.).

Gott; auf ihn würde ein Kult in so einfachen Formen, wie ihn Ailianos schildert, durchaus passen¹⁾. Am Peneios ist Kyrene zu Hause, wie das einzige noch im Wortlaut erhaltene Fragment aus der von ihr ehemals erzählenden Ehoie bezeugt (Hesiod. fr. 128, zugleich der Anfang des Gedichtes): "Ἡ οἶη Φθίηι Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσα Πηρειοῦ παρ' ὕδωρ καλὴ καίεσκε Κυρήνη. Einen 'Apollo pastoralis' nennt unter Berufung auf Hesiodos den Aristaios Servius (zu Georg. I 14 = fr. 129); auf die Ehoie geht zurück, wenn Pindaros von ihm sagt (P. IX 63), er sei von den Nymphen, die ihn aufzogen, Zeus und ἄγνός Ἀπόλλων, ἀνδράσι χάσμα φιλοῖς, ἄγχιστον δάπνορα μῆλων, und Agreus und Nomios genannt worden (vgl. Wilamowitz, Pindaros 268; Gl. d. Hell. I 249). Auch das bringt ihn in unmittelbare Verbindung mit der apollinischen Sphäre. Als Hirt in Tempe erscheint Aristaios in der Erzählung bei Vergil (Georg. IV 315 ff.), klagt er nach dem Verluste der Bienen seiner Mutter Kyrene sein Leid. Dass sie Züge aus der Ehoie trägt, ist längst vermutet worden. Nach ihr ist Kyrene Tochter des Lapithenkönigs Hypseus, der Sohn des Peneios ist. Hypseus aber ist Hypostase des Ζεὺς ὕψιστος, und auf Zeus' Geheiss reinigen (wie Ailianos erzählt) Apollon die παῖδες Θεταλαῶν. Die Tötung des Python kann die eigentliche Ursache dieses κάθαρμα nicht gewesen sein. Worin hätte dann die Sühne bestanden, der Apollon in dem τέμενος sich unterziehen musste, mit dessen heiligem Lorbeer er sich erstmalig schmückte? War auch sie mit einer λατρεία verbunden und war Admetos auch hier Apollons Dienstherr? Entsühnung und λατρεία setzen Gewalttätiges, das der Gott begangen hat, voraus. War also Aristaios der alte Inhaber des Kultes in Tempe, den Apollon von seinem heiligen Weideplatze verdrängend beseitigte, um in den Besitz der von ihm geliebten Kyrene zu gelangen? Schweigt der Dichter des Schiffskataloges davon, warum Apollon in Pierien Admetos die Stuten aufzog, so war diese Sage seiner Zeit wohl so vertraut, dass er nähere

¹⁾ „Der alte Gott des Erdsegens, der Öl und Honig spendet, über die Fruchtbarkeit der Herden wacht, die Glut der Gestirne mildert und die kühlenden Winde sendet, gehört unter die Urweltwesen, die nach althellenischer Auffassung die Erde aus sich gebar.“ (Malten, Kyrene 83). Nach einer älteren, hinter der Ehoie weit zurückliegenden Überlieferung bleibt der Sohn des Uranos und der Ge als der gütige Spender des Erdsegens allein von den Giganten am Leben (Suid. Ἀρισταῖος).

Angaben zu machen für unnötig hielt. Zu Kyrene und ihrem Kreise hat Admetos keine Beziehung: wäre er demnach, was die *λαρρεία* Apollons bei ihm betrifft, der Träger einer bereits jüngeren Version? Es ist peinlich, feststellen zu müssen, dass kein Zeugnis mehr das Dunkel, das über der pierischen *λαρρεία* des Gottes ruht, zu lichten vermag. Da kann der Versuch, über sie hinaus sogar eine ältere Vorstufe anzunehmen und sie anzudeuten, zu gewagt erscheinen. Mag man dazu sich stellen, wie man will, eines aber steht wohl nun fest: der Kult des *Ἀπόλλων Τεμπαῖος* hat eine lange, in sehr alte Zeit sich verlierende Vorgeschichte.

Als weitere Station auf dem Weg Apollons nach Süden kennen wir bereits die Umgegend von Pagasai (vgl. o. S. 167). Wir können beobachten, wie Apollon vom *Δώτιον πεδῖον* bis Iolkos seine geheiligten Stätten besitzt; durch sie ist die Route der *Πυθιάς* so festgelegt, dass sie auch bis in späte Zeit hinein eine grosse Heerstrasse geblieben ist (Stählin S. 14). Wir kennen die Stationen, die der Gott auf seinem Wege nahm, näher durch den Hymnos auf ihn (v. 216 ff.). Die erste von ihnen ist wiederum Pierien: *Πιερίην μὲν πρώτων ἀπ' Οὐλύμπιοιο κατήλθεες*. Wird er hier Mitbewohner des Olympos, so ist damit der Zusammenhang mit dem Epos hergestellt (vgl. auch Verf., d. Zschr. 81, 1932, 3). Am Lakmos, Emathie, den Ainianen und Perrhaibern vorbei gelangt er nach Iolkos; von dort betritt er das Vorgebirge von Kenaion auf Euböia und die Ielantische Ebene, überschreitet den Euripos und gelangt über Mykalessos und Teumessos nach Thebe. Doch leidet es ihn hier nicht: über Onchestos, wo er bereits Poseidon antrifft, und Haliartos kommt er dann endlich zur Telphusa und beschliesst, bei ihr sein Haus zu bauen. Es kommt dem Gott auf einen Umweg hierbei nicht an¹⁾.

¹⁾ Nach Klearchos (bei Athen. XV 701 c) kam Leto mit ihren Kindern von Chalkis nach Delphoi. Das ist nur ein Teil des Weges, den nach Pindaros der Gott nahm (vgl. schol. Aesch. Eum. 11): von Delos über Tanagra nach Boiotien und Delphoi, nach fr. 51 a fliegt er über das *Πιῶιον* (beides gehört zusammen), während Aischylos *χαριζόμενος τοῖς Ἀθηναίοις* ihn von Delos über Athen seine Wanderung dem gleichen Ziele zu fortsetzen lässt. Die im Prologe des Dramas erwähnte attische Prozession der *Πυθιάς* wiederholt sie; Ephoros (bei Strab. IX 422) bezeichnet sie als zu seiner Zeit bestehend (vgl. auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. II 30). Nach Ailianos (v. h. III, 1) sind die Stationen der *Πυθιάς*: Thessalien, Pelasgiotis, Oite, Ainianen, Malier, Dorer und westliche Lokrer.

Seine *λατρεία* erfordert aber auch Pherai als feste Station, zumal Larisa durch Steph. Byz. *Δειπνιάς* gegeben ist und die Strasse von Pherai dorthin bezeugt ist (Eur. Alk. 835). Die Verlegung des Weideplatzes von Pierien dorthin bezeugt das Vordringen des Gottes in Thessalien. Im *Δώτιον πεδίον*¹⁾ und in Lakereia stösst sein Kult mit dem des Asklepios zusammen, auch ihn eignet er sich an: er wird dessen Vater. Damit sind auch die Beziehungen gegeben, die nach thessalischer Überlieferung Apollon mit den Asklepiaden verbinden (darüber vgl. Verf., Philolog. 87, 1932, 395). So ist er selber Arzt geworden. Das ist er in gewissem Sinne bereits bei Homer, aber als solcher greift er doch mehr bei aussergewöhnlichen Anlässen ein²⁾.

Nun können wir die Stellung, die Delphoi in der Asklepios-sage einnimmt, besser verstehen. In der Alkestis wird nicht einmal sein Name genannt (*Πύθιος Ἀπόλλων* 570 ist nur konventionell zu verstehen). Das ist bedeutsam der Ehoie und

¹⁾ Hygin. fab. 14 wird (im codex F) unter den Teilnehmern am Argonautenzug aufgeführt: *Asclepius, Apollinis et Coronidis filius a Tricca*; die Angabe seiner Heimat ist immerhin eigenartig. Als Söhne beider erscheinen unter den Teilnehmern am troischen Zuge Machaon und Podaleirios, gleichfalls von dort stammend, fab. 97 (p. 90, 19 Schm.).

²⁾ Vgl. *E* 445 ff.; *O* 240, 262; *II* 527; *Ψ* 188; *Ω* 19. 32 ff. Sonst pflegen die Krieger selbst die Wunden ihrer Kampfgenossen zu heilen. Der olympische Leibarzt aber ist *Παιήων* (*E* 401. 899 f.). Er ist der ältere gegenüber Apollon, aber nach ihm ist das kultische Lied genannt, das Apollon zu Ehren angestimmt wird. Dass beide verschieden seien, hebt schol. *δ* 231 durch ein Hesiodzitat (fr. 194) begründend hervor; nach Krates war daselbst zu lesen: *ιηρός δὲ ἑναστος, ἐπεὶ σφίσι δῶκεν Ἀπόλλων ἰᾶσθαι καὶ γὰρ Παιήονος εἰσι γενέθλης*. Aber Aristarchos hatte seine Lesung zurückgewiesen und an ihre Stelle in Übereinstimmung mit dem Epos die echte wieder eingesetzt: *ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων ἥ γὰρ κτλ.* (Usener, Göttern. 153 f.). Ein weiteres Beispiel dafür, wie Apollon eine ihm wesensverwandte ältere Gottheit in seine Person und in seinen Kult aufnimmt (ganz anderer, aber schwerlich richtiger Meinung ist Deubner, N. Jahrb. 43, 1919, 401). Bereits im Hymnos nennt Telphusa den pythischen Gott (schon nicht mehr in der Anrede) *Ἰηπαιήων* (272), auf sein Geheiss singen die kretischen Seefahrer, die der Gott zu Priestern seines Tempels machen will, den heimischen *Ἰηπαιήων* (500. 517). Und Asklepios wird als *Παίηων* angerufen (Herond. 4, 1): der Ehrentitel steht statt des Eigennamens. — Nach der Meinung von Wilamowitz (Gl. d. Hell. II 227, 1) hat der Dichter des *E* oder ein anderer Rhapsode den Götterarzt 'erfunden'.

Pindaros (P. III) gegenüber, weil sich nun zeigt, wie alten Datums die von Euripides verwendeten Züge der Sage sind. Denn können wir angesichts der Entwicklung, die der Kult Apollons genommen hat, noch an dem festhalten, was O. Müller einst so überzeugend bewiesen hatte (Proll. 300 ff.) und bis heute noch die herrschende Meinung geblieben ist? Nicht die Tötung der Kyklopen soll der ursprüngliche Anlass zu Apollons *λαρρεία* gewesen sein, sondern weil er den Python mit seinen Pfeilen erledigte. Das Gegenteil hat vielmehr nun zu gelten: das zweite erweist sich als spätere Version der Sage. Je stärker aber die delphische Überlieferung¹⁾ sich ausprägt, desto mehr ergreift sie von den Trägern auch dieser Sage Besitz. Auch Pherai wie sein Herr werden immer enger mit Delphoi verknüpft. Die Magneten Thessaliens werden zu Abkömmlingen der Delpher (Strab. XIV 647), auch die Gründer der kretischen Magnesia, dann der Stadt am Maiandros sind einst aus Delphoi ausgezogen (vgl. Einl. zu m. Ausg. d. Alk. S. 15). Und Admetos selbst wird aus dem erklärten Schützling Apollons, was er schon in der vorhesiodischen Sage war (vgl. zu Alk. 589), sein Jünger, den der Gott mahnt (Bakchyl. 3, 76 ff.): 'handele immer redlich, ob du morgen schon stirbst oder noch fünfzig Jahre lebst': *δοια δρῶν εὐφραϊνε θυμόν· τοῦτο γὰρ κερδέων ὑπέριστατον*. Nicht vergebens hat der Gott ihn gemahnt, denn er rühmt im Prologe des Dramas seine *δοσίτης* (v. 10), der Chor die *θεοσέβεια* seines Herrn (v. 605); wie sein Leben, so verdankt Admetos seinem Beschützer auch die Herrschaft über ganz Thessalien (v. 588 ff.). Der Jünger aber selber mahnt in dem ihm zugeschriebenen *λόγος*, dem bekannten Skolion (Athen. XV 695 c):

¹⁾ In der Hauptsache vereinigt in schol. Eur. Alk. 1. Das Zitat daselbst an erster Stelle, aus den *Ἰστορίαι* des Pherekydes, nicht die Kyklopen, sondern ihre Söhne habe Apollon getötet, ist nur ein Notbehelf des späteren Erzählers, die Sage von der Unsterblichkeit der Kyklopen damit in Einklang zu bringen. Die zweite Angabe aus dem 8. Buche des gleichen Gewährsmannes, Asklepios habe in Delphoi Tote aufgeweckt, deckt sich mit schol. Pind. P. III 96. So ist er zum Delpher geworden (ähnlich schol. Alk., nach Anaxandrides; Hygin. fab. p. 15, 5 Schm.). Pherekydes hatte die Auferweckten ebenso unbestimmt gelassen wie die Bibliothek (III 120, ihr *κατάλογος* 121 ist späterer Zusatz); dass aber Asklepios' Tod in Delphoi bereits hesiodischer Zug der Sage sei (so Wilamowitz, Isyllos 64, 38), ist durch kein Zeugnis zu belegen.

Ἀδμήτου λόγον ὦ ταῖρε μαθῶν τοὺς ἀγαθοὺς φίλει.
τῶν δειλῶν δ' ἀπέχου, γνούς ὅτι δειλοῖσ' ὀλίγη χάρις.

Bezeugten bisher schon die beiden Partizipia, die wie ein Schlusswort klingende Moral des Liedchens die Existenz einer vorwiegend ethisch gerichteten Dichtung, in deren Mitte Admetos gerückt ist, so lässt die ebenfalls zitartartig gehaltene Mahnung, die Bakchylides aufgreift, nicht bloss das Gleiche erkennen, sondern auch die Sphäre, in der Admetos diese Umgestaltung erfuhr, tritt klar hervor. Als Wohltäter seines gottesfürchtigen Herrn lässt Aischylos Apollon gegenüber dem Vorwurfe der Eumeniden sich verteidigen (Eum. 723 ff.), in dessen nicht erst die Tragödie hat die idealisierte Gestalt des Admetos geschaffen; sie gehört bereits älterer, von Delphoi inspirierter Dichtung an (in gleichem Sinn auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. II 39). Setzt in ihr die Tendenz der Ehoien sich fort, so ist sie, wie Bakchylides zeigt, bereits in lyrische Form umgeprägt. Ein noch älteres Verbindungsglied zwischen beiden gewinnen wir durch die hinreichend bezeugte Tatsache zurück, dass bereits die lesbische Dichtung den λόγος Ἀδμήτου gekannt hat (Alk. fr. 88 D.) Wenn man schwankte, ob das 'Skolion', das ihn enthielt, Alkaios oder Sappho zuzuschreiben sei (Phot. lex. p. 32, 12 R.), so beweist das mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass dieser λόγος der aiolischen Lyrik des sechsten Jahrhunderts wohl vertraut war. Schon früh hat der Jünger Apollons begonnen, Schule zu machen ¹⁾. Mögen auch einzelne Züge, die Euripides seinem Admetos verleiht, mit dieser delphischen Tradition sich berühren, aus

¹⁾ Mag man damit das Verhältnis vergleichen, in dem Theognis zu Kynos steht, so ist doch festzuhalten, dass nach dieser Überlieferung der Gott durch den Mund des von ihm Begünstigten seine Lehre verkündet. Aus Eur. Alk. 571 σε (das Haus des Admetos) Ἀπόλλων ἡξίωσε ναίειν ergibt sich, dass der Dienst bei ihm des Gottes eigener Wahl als Akt göttlicher Gnade entsprang: daraus ist dann in weiterer Entwicklung das zwischen beiden bestehende Liebesverhältnis entstanden, wie es mehrfach die alexandrinische und die von ihr inspirierte römische Dichtung bezeugen. So Kallimachos (2, 47 ff.): die Dienstbarkeit Apollons bei Admetos ist dann nicht mehr als Sühne für den Kyklopenmord, sondern als freiwilliger Dienst bei dem ἐρωμενος zu verstehen. Aber dieses Motiv ist erst hellenistische Erfindung und gehört nicht bereits schon früherer Zeit an, wie Wilamowitz, im Gegensatz zu seiner früheren Auffassung, später annahm (Hellenist. Dicht. II 84). Ebenso irrt auch Kakrides, der bereits Pindaros als den Schöpfer dieses Motives vermutet (Herm. 66, 1931, 236).

ihr braucht er deswegen nicht geschöpft zu haben; vielmehr gehen beide auf noch ältere, bereits ausgebildete Züge der Sage zurück. Auch hütet sich Euripides wohlweislich, seinen Helden, nachdem er durch harte Erfahrung hindurchgegangen ist, in den Bereich des Ideals zu erheben: das beweisen die beiden Mahnungen, die er den scheidenden Herakles an ihn richten lässt (v. 1135. 1147: Warnung vor *ὑβρις* und *ἀξενία*). — Dass das Skolion auch in Athen ganz bekannt war, bezeugen die Anspielungen darauf in den *Χίρωνες* des Kratinos (fr. 236: I 84 K.), bei Aristophanes in den *Πελαργοί* (fr. 1: I 503 K.) und sein Zitat in den 'Wespen' (v. 1239, wodurch zugleich die Überlieferung bei Athenaios gegen die Variante *σέβου* geschützt wird). Dass es des öfteren Beachtung und Erklärung gefunden hat, zeigen die Scholien: ihre Angabe betr. seine angeblichen Verfasser stimmt mit Eustath. II. 326, 27 = Pausan. Att. fr. 14 Schwabe überein (auf Didymos zurückgehend: vgl. Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 17). Der antike Erklärer, der Admetos' Mahnung mit der allgemeinen Sage, vor allem mit Euripides in Zusammenhang bringen will, hilft sich damit, dass er Admetos in den *ἀγαθοί* die *γενναιότης* und *φιλανδρία* ¹⁾ seiner Frau preisen, in den *δειλοί* die *δειλότης* seines Vaters verurteilen lässt. Der Sänger, der die Laute schlagend den *λόγος Ἀδμήτου* vorträgt, ist das Ebenbild des Herrschers, der zum *βάρβιτον* singt (Eur. Alk. 345). Bei Pharsalos aber gründet Admetos dem Apollon das Heiligtum *Ἐρέτρια* (Strab. X 447).

Der Schützling, der Apollons Gnade alles verdankt, ist die Umbildung einer ursprünglich mythischen Person. Wir können uns die Auffassung O. Müllers aneignen (Proll. 300 ff.), wie die von Wilamowitz (Isyll. 75, Gl. d. Hell. II 38), Robert (Myth. I 33) u. a.: der 'Unbezwingliche' war einst Herrscher der Unterwelt. Wie er so heisst auch Hades *ἀδάμαστος* (I 158). In den Dienst des alten thessalischen Todesgottes tritt Apollon, da er durch den Kyklopenmord ihm verfallen ist. Das

¹⁾ Als Muster der *δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια* figurirt Admetos bei Diodor (VI 8), hier ist in umgekehrter Reihenfolge berichtet: weil er das ist, tritt bei ihm Apollon seinen Dienst an, erhält er Alkestis zur Frau, die im Gegensatze zu ihren bösen Schwestern keiner *ἀσέβεια* gegenüber ihrem Vater Pelias sich schuldig gemacht hat. Nach der Erzählung bei Palaiphatos dagegen (de incred. 41) ist Alkestis wie ihre Schwestern an dem Tode des Vaters mitschuldig; wie jene von Medeia betört, muss sie mit ihnen aus der Heimat fliehen (Hygin. fab. 24).

erschliesst eine ältere Form der Sage, nach der Zeus nicht, wie in der allein noch bezeugten, durch Letos Fürsprache zur Milde sich stimmen liess. Im Hades musste ehemals Apollon seine Strafe abbüssen, aber wie Admetos zum Heros wird, so verwandelt sie sich in die *λατρεία* am Herrscherhofs zu Pherai. Apollon muss, ehe er zu Admetos in Beziehungen trat, den Charakter des Totengottes besessen haben. Im delphischen Tempel war er mit Zeus und zwei Moiren als *μοιραγέτης* dargestellt (Paus. X 24, 4), und zeigt seine Verbindung mit den Moiren, von der im Prologe des euripideischen Dramas die Rede ist (v. 12. 33. 43), ihn nicht als ihren Herrn und Gebieter? Als *καταιβάσιος* ist er in Thessalien zu Hause, das zeigt die schol. Eur. Phoen. 1408 (vgl. auch Zenob. IV 29) von ihm erhaltene Kultlegende; gehen wir über ihr *ἄϊτιον* hinaus, so stellt sich ein Gott der Tiefe dar, dem Menschenopfer fallen. In sie stieg er hinab, wie er zu Admetos hinabsteigen musste. Damit glaube ich sein ursprüngliches Wesen richtiger erfasst zu haben, als es Nilsson, Gr. Feste S. 169 tut. Aber die Parallelen gehen noch viel tiefer. Hades als Herdengott ist eine im Boden der griechischen Religion tief und schon früh verwurzelte Vorstellung¹⁾. Auch die Alkestissage lässt diesen Zug noch hindurchschimmern: wie Hades die ihm verfallenen Herden weidet, so Apollon als der 'gute Hirte' die ihm anvertrauten seines Herrn. Bei Pherai weidet Apollon Schafherden (Rinderherden nach Anton. Lib. 23), in Pierien aber (wie nach Callim. 2, 48 am Amphryssos) Rossherden. Ist darin eine Reminiscenz an die alte Vorstellung vom Pferd als Todesdaimon noch bewahrt? Heisst

¹⁾ Über Hades den Todesgott als Hirten vgl. Albr. Dieterich, *Nekyia*² S. 25, 1; Kurt Heinemann, *Thanatos* S. 30. — Ein paar Zeugnisse seien hier aufgeführt: Pind. Ol. IX 33 οὐδ' Ἀΐδας ἀνίητιον ἔχε ῥάβδον, βρότεια σώμαθ' αἰ κατάγει κοίλαν πρὸς ἄγνιαν θναισκόντων (die Scholien vergleichen damit, was Q 343 f. von Hermes gesagt wird); Hades = Thanatos: Pind. fr. 131 Schr. *σῶμα μὲν πάντων ἐπιταί θανάτῳ περισθενεῖ* (wo die Vorstellung des persönlichen *θάνατος*, auch wenn man hier seinen Namen nicht einsetzt, noch deutlich hervorschimmert) und Semon. fr. 1, 13 D. *τοὺς δ' Ἄρει δεδμημένους πέμπει μελαίνης Αἰδῆς ὑπὸ χθονός*. — Über Hades, den Völkersammler (*Ἀγροίλαος*), den Gott der Tiefe, der seine Scharen zählt, sie sorgfältig in sein Rechenbuch einträgt (Aesch. Eum. 274 ff.), vgl. Norden zu Aen. VI 545, S. 271 f.; über Hades als gastlichen Wirt vgl. Usener, *Göttern*. S. 361, 27. —

doch Hades darum *κλυτόπωλος* (E 654, A 445¹): vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 153). Er ist auch *πολυδέγμων* (h. Cer. 17. 430), der Zeus *πολυξενώτατος* der Toten (Aesch. Suppl. 156: näheres darüber bei Malten, Arch. Jahrb. XXIX 1914, 186; Robert, Myth. I 804). Dass des herdenreichen Admetos Haus das gastlichste Thessaliens ist, lenkt zwar auch in die allgemeine gastfreie Art des Landes ein, bewahrt aber doch unverkennbar, wenn auch allein für sich nicht mehr so zu verstehen, einen der alten Sage eigenen Zug.

Hier kommt uns ein durchaus unverächtliches Zeugnis zu Hilfe: Hes. *Ἀδμήτου κόρη. Ἐκάτη· τιγὲς δὲ τὴν Βένδιν*. Was O. Müller und andere ihm folgend bereits in diesen Zusammenhang gebracht hatten, dürfte durch eine einfache Beobachtung Maltens (ARW XII 1909, 310; Arch. Jahrb. a. gl. O.) sicher gestellt sein. Wie in Athen Echelaos ('der sein Volk beherrscht') als Totengott seine Braut *Βασίλη* als Königin in sein unterirdisches Reich hinabführt, so erzählte man am See von Boibe von dem 'Unbezwinglichen', der sich die Gattin, die hier einfach das 'Mädchen' des Gottes heisst, in die Tiefe seines Reiches hinabholt (wird doch Alkestis selbst *Ἄδου νόμφη* genannt, v. 746). Welchen Reichtum chthonischer Kulte birgt doch Thessalien! Lassen wir die Deutung auf Bendis beiseite, obgleich sie die Bestätigung eines Zusammenhanges zwischen thessalischem und thrakischem Kulte böte, der durchaus nicht abzuweisen ist, so ist doch auch Artemis, eine Parallelerscheinung der Hekate²), im Kulte von Pherai nicht bloss

¹) Aber auch die Schafherden sind dem Hades eigen: man vgl. nur Hesiod. Th. 334 (*Κητῶ*) *γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθεα γαίης σπείρησιν μεγάλαις παγχρύσεια μῆλα φυλάσσει*.

²) Zu *Ἐκάτη* gehört *Ἐκατος*, als Beiname Apollons H 38, I 295; er dient aber auch als dessen selbständige Bezeichnung: *θεοπορίας Ἐκάτοιο* A 385, *κασιννήτη Ἐκ.* I 71; Alc. fr. 34 D. *Ἐκατον μὲν, Διὸς υἱόν*; Delphic. fr. 3^b (II 303 D. = Simon. fr. 26 B adn.) *χρυσσοκόμα Ἐκατε, παῖ Διός*. „Hier haben wir faktisch zwei Götternamen nebeneinander, aber das Epos, das uns den *Ἐκατος* liefert, schweigt von *Ἐκάτη*, und als die letztere vielgenannt war, kannte man den ersteren nur aus der Lektüre.“ (Usener, Göttern. 37). Aber beide sind gleich alt und gehören als Geschwister zusammen (Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 177). Hekate ist eben (wie auch Dionysos) keine Gottheit, die in die Sphäre der ritterlichen Dichtung sich einfügen liesse. — Das führt über Artemis, der die besonders in Karien verehrte Hekate ihrem Wesen nach nahe verwandt ist, auf das gleiche, nur unter anderem Namen in Kleinasien verehrte Paar zurück.

'fest verwurzelt (Hes. *Φεραία Ἀθήνησι ξενική θεός, οἱ δὲ τήν Ἐκάτην*), sondern sein Haupttempel gehörte vermutlich ihr als *Ἐροδία* (Stählin S. 107). Die bei Steph. Byz. *Φεραί* als Eponyme gedachte Aiolostochter *Φεραῖ*, die als *Φεραία* (schol. Theocr. 2, 35) auch Mutter der Hekate ist, ist niemand anders als die Artemis *Φεραία* (Robert, Myth. I 327; II 1, 29), ja nach Pherekydes im schol. Apoll. Rhod. III 467 ist sie Tochter *Ἀγισταίου τοῦ Παίονος*. Damit ist zugleich ein Zeugnis für die alte, auch am Penaios ursprünglich heimische chthonische Gottheit gewonnen (vgl. oben S. 173). Jene Artemis-Hekate hiess aber mit epichorischem Namen auch *Βρμιώ* (Robert, Myth. I 327): auf den Münzen von Pherai ist sie dargestellt, wie sie ein springendes Ross reitet, die Fackel in der Hand (Gruppe 118, 2; Malten, Arch. Jahrb. XXIX 1914, 197). Zu ihr gesellt sich am See von Boibe auch Hermes, wie wir aus Prop. II 2, 11 ersehen: *Mercurio sacris fertur Boibeidos undis virgineum Brimo* (primo: verb. Turnebus) *composuisse latus* (vgl. auch schol. Lykophr. 1176. 1180). Vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 175. Wiederum taucht ein neues Paar chthonischer Gottheiten vor uns auf, denn wer anders ist der Buhle Brimos, wenn nicht *Ἐρμῆς χθόνιος*?¹⁾ In Wahrheit nicht die Wellen des Sees von Boibe allein sind heilig, in weitem Umkreis um ihn herum ist uralter, gottgeweihter Boden! Und wie gewinnt Admetos Alkestis? Ihr Vater Pelias hatte gelobt, er werde nur dem seine Tochter zur Frau geben, der es fertig bringe, Eber und Löwe unter das Joch zu spannen. Mit Hilfe Apollons vollbrachte es Admetos (Apollod. I 105). Auch diese Sage ist alt, denn sie war auf dem Throne von Amyklai dargestellt (Paus. III 18, 16)²⁾. Aber das ist nicht ihre ur-

¹⁾ Cic. nat. d. III 22, 56 wird *Mercurius unus Caelo patre, Dia matre natus* zu Proserpina in ähnliche Beziehung gesetzt.

²⁾ Nach einer Mitteilung P. Hartwigs ist auf einer sf. attischen Lekythos das gleiche Gespann mit Löwe, Panther, Eber und Wolf dargestellt; Apollon, Bogen und Köcher auf der Schulter, besteigt den Wagen, um ihn seinem Schützlinge zu übergeben (Ausonia VII 1912, S. 107, Taf. 1). — Ganz anders ist die Darstellung auf einem Grabe der Via Latina (Mon. d. Inst. VI 52, 3; dazu E. Petersen, Ann. d. inst. 1861, 227 ff.): das Relief stellt Akastos sitzend dar, ihm gegenüber Admetos, der auf einen mit Löwe und Eber bespannten Wagen weist, auf dem Artemis steht, vor ihm Apollon; neben dem Könige steht in bräutlicher Verhüllung Alkestis. Es ist der Augenblick wiedergegeben, da Admetos seinen Schwiegervater auf die Erfüllung

sprüngliche Form: auch hier ist Admetos der Todesgott, der einmal allein, ohne die Hilfe Apollons, die Braut sich raubt, um auf dem dämonischen Gespanne sie in die Tiefe seines unterirdischen Reiches zu entführen (Malten, a. gl. O.)¹⁾. Nach alledem dürfte nun wohl ein Zweifel an Admetos als ursprünglich chthonischem Gotte Thessaliens ausgeschlossen sein²⁾. Denn nun erst verstehen wir wirklich, warum der Schauplatz von Apollons Knechtschaft Pherai wurde: wie hätte bei seinem Vordringen in das Innere Thessaliens der Gott hier, an der seit uralter Zeit durch mannigfachen Kult ausgezeichneten Stätte, nicht festen Fuss fassen mögen, um auch sie seinem Machtgebiete zu unterwerfen? Er verdrängt die alten Besitzer,

der gestellten Bedingung hinweist. Da das Götterpaar kleiner dargestellt ist als die anderen, so haben wir es wohl als unsichtbar uns zu denken. Artemis ist sicher als die Schwester und zugleich als die Herrin der wilden Tiere mit dargestellt; sie soll vielleicht auch auf das Kommende hindeuten: war sie Admetos mit behilflich gewesen, um so berechtigter dann auch ihr Zorn, dass er das ihr schuldige Opfer versäumt hatte. — Auf einem etruskischen Ring (Abeken, Mittelitalien t. VII, 6) ist Admetos auf dem Wagen dargestellt, vor ihm her schwebt eine geflügelte Gestalt.

¹⁾ Klymene (oder Periklymene), Admetos' Mutter, ist ein Beiname Persephones (so O. Müller, Proll. 306). Ihm und anderen folgend hat sie wie (Peri)klymenos und die Descendenz des Admetos: Eumelos, Perimele, Hippasos in ihren ursprünglichen Zusammenhang als Mächte der Tiefe überzeugend eingereiht Malten, a. gl. O. S. 180. 188. 189. — Auch dass Admetos nach Clem. Alex. Strom. I p. 82, 12 St. ein Orakel besitzt, zeigt eine Spur seiner ehemals göttlichen Abkunft. Es erinnert an Asklepios' älteste Kultstätte in Trikke (vgl. Verf., Philolog. 87, 1932, 417). — Eine merkwürdige Geschichte erzählt Palaiphatos (de incred. 41): übel zusammengeklittert, platt pragmatisch, entbehrt sie doch nicht eines gewissen Wertes, da einzelne alte Züge der alten Sage, grob entstellt, aus ihr noch hervortreten. Alkestis, hier von ihren bösen Schwestern nicht unterschieden, erringt Admetos erst nach schwerem Kampfe. Aber anstelle des bereits toten Pelias ist sein Sohn getreten. Dunkel lebt hier noch einmal der Brautraub der ältesten Sage auf. Es vollzieht sich, was Pheres seinem Sohne nur angedroht hatte (Eur. Alk. 732), die Rache des Akastos. Herakles holt gewaltsam Alkestis wieder aus dem Hades herauf: offenbar nur eine Verwechslung mit seinem Ringkampfe. Wenn Admetos ursprünglich der Brautrauber ist, kann Akastos nicht an die Stelle des Hades getreten sein (anders Robert, Myth. II 1, 32 Anm. 5).

²⁾ Wie ihn gegen O. Müller, Wilamowitz u. a. ausgesprochen hat Lesky, Alkestis, der Mythos und das Drama (Wien. Sitz. Ber. ph. hist. Kl., Bd. 203, 1925, 2. Abh. S. 5 ff.). Vgl. auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 175, 4. —

nur der Göttin, die zu seiner 'Schwester' wird, gönnt er den Platz neben sich. Von Delphoi aus zieht er das Band mit Pherai und dem magnetischen Gebiete dann immer straffer: wie gut ihm das seit der Zeit der Ehoien gelungen ist, haben wir schon gesehen.

Noch einmal kehren wir nach Thessalien und seinem sagenberühmten See zurück. Er war nach der Stadt *Βολβη* benannt, die wie *Γλαφύραι* (B 712) auf seiner magnetischen Ost- oder Südseite lag. Da *Γλάφυρος*, ihr Eponym, als Sohn des *Μάγνης* und Vater des *Βοΐβος* gilt (Steph. Byz. *Γλαφύραι* und *Βοΐβη*), so darf *Γλαφύραι* als die ältere der beiden Niederlassungen betrachtet werden, die von der jüngeren schon früh in Schatten gestellt zu sein scheint. Das möchte man aus ihrer häufigeren Erwähnung wie aus den verschiedenen Formen ihrer *ἔθνικά* schliessen. Der See heisst *Βοιβηῆς λίμνη* B 711, Her. VII 129; *Βοιβιάς λ.* bei Hesiodos (fr. 122), worin ihm Pindaros folgt (P. III 34, ohne λ.). Daneben erscheint *Βοιβαῖος* (Steph. Byz.) und *Βοΐβιος* (ebd. 183, 4; 242, 1; Eur. Alk. 590). Während das *ἔθνικόν* auf *-ίς* auch in Prosa sehr verbreitet ist (W. Dittenberger, *Ethnika u. Verw.*: Herm. 42, 1907, 174), scheint *Βοιβιάς* ausgesprochen poetische Form zu sein (ebd. 41, 1906, 178). Am nächsten liegt ihre Ableitung von dem Eponymen der Stadt (ähnlich *Ἡφαισιτιάς* auf Lemnos aus Hekataios: Steph. Byz. s. v.), aber auch die andere von dem substantivischen Namen der Stadt *Βοιβία* kommt in Betracht (wie *Σηπιάς* von *σηπία*). Die singuläre Form bei Euripides ist hochpoetisch¹⁾. Aber es gibt auch das Ethnikon *Βοιβεύς* (Steph. Byz. *Βοΐβη*). Wie *Τριτεύς* (Her. VIII 33, Hes. *Τριτῆες γενεήν*) nur auf *Τρίτεια* zurückgeführt werden kann, wie von *Δεκέλεια* auf attischen Inschriften auch das Demotikon *Δεκελεύς* (gewöhnlich *Δεκελειεύς* oder — *εεύς*) nicht selten vorkommt²⁾, so kann *Βοιβεύς*

¹⁾ Das gilt auch für das seltenere *Ἰώνιος* (bzw. *Ἰαόνιος*): Aesch. Suppl. 69, Pers. 897. In dem Orakel bei Plut. Sol. 10 scheint *Ἰαονία* substantivischer Landesname zu sein, wie es in Solons Verse fr. 4 D. sicher der Fall ist (vgl. auch *Μαιόνιος* und *Χαόνιος*: Dittenberger a. gl. O. 42, 225). — Wie *Βοιβία* neben *Βοιβιάς*, so steht auch *Εννία* (Steph. Byz. s. v., Polyb. IX 45; vgl. auch Hes. s. v., die La. einwandfrei) neben *Εννιάς* (Apoll. Rhod. I 67 m. schol., dazu Steph. Byz. *Εννία*). Ebenso steht *Δωτία* neben *Δωτιάς* (So. fr. 452: Peleus βασιλεὺς χῶρας τῆς Δωτιάδος).

²⁾ Ebenso das Ethnikon *Πηλεύς* von *Πήλεια*, dem alten südthessalischen Burgflecken, dessen Bewohner nach ihm den Namen hat

auf *Bolβη* wie auf *Boίβεια* zurückgehen. Das Ethnikon auf *-εύς* ist nichthomerisch (Blumenthal, Hesych-Studien 32). Somit sind drei Formen des Stadtnamens ermittelt (*Bolβη*, *Boίβία*, *Boίβεια*): wie durch einen Schleier lassen sie noch die reiche Fülle heroischer Sagen erkennen, die Stadt und Ufer ihres Sees einst so berühmt machten. Bis nach Kreta reichen ihre Spuren: Steph. Byz. *Boίβη* · ἔστι καὶ ἐν Κρήνῃ *Boίβη τῆς Γορτυνίδος*, was auf die thessalische *Γυρτώνη* (B 738) zurückweist (vgl. auch Aly, Der kret. Apollonkult S. 55 f.; Malten, Kyrene S. 139). Wie *Boiβās* zu *Boίβη* steht (Herodian. I 51, 10 L., zur Namenbildung vgl. Kühner-Blass I 493), vermag ich nicht zu bestimmen. — Die Form des Namens hält P. Kretschmer (Einl. S. 210) für vorgriechisch: sie zeige die thrakische Vertretung der Media aspirata (bh) durch β, denn *Bolβη* sei doch zweifellos so viel als *Φοίβη*. Es ist recht interessant, das sprachliche Ergebnis mit dem auf ganz anderem Wege gewonnenen zu vergleichen (vgl. oben S. 174). *Boίβος* ist der Jüngere gegenüber *Γλάφυρος*, der als sein Vater gilt; in dieser Form reiht sich der fremde Gott und sein Kult in die thessalischen Verhältnisse ein, um sie sich allmählich zu unterwerfen. Aber er muss auch Tribut zahlen, er behält die echte Form seines Namens nicht, sondern muss sie der thrakischen Sprechweise anpassen; ein guter Beweis dafür, von woher er nach Thessalien kam¹). Wir dürfen

(so nach Meineke die richtige Namensform statt der bei Steph. Byz. *Πήλιον* überlieferten *Πηλία*); ebenso *Νηλεύς* von *Νήλεια*, der alten Burg am Golfe von Pagasai. Zur Sache vgl. A. Fick, K. Z. 44, 1911, 149 f., wo auch auf *Τύδεια* (auf Nordeuboia), *Τυδεύς* hingewiesen wird.

¹) Die Einwanderung der Magneten in die nach ihnen benannte Halbinsel dürfte von Norden her erfolgt sein (Stählin S. 45 f.). In dem schwer zugänglichen Gebirgslande sind sie lange auf primitiver Stufe verharrt, noch im Schiffskataloge besitzen sie keine Städte (B 756 ff.). Lange haben sie dort ihre Selbständigkeit, noch länger ihre Eigenart bewahrt. Xenophon schildert den nationalen Waffentanz der Ainianen und Magneten (An. VI 1, 7): es war die mimische Darstellung eines Kampfes, in dem ein Bauer mit einem Ochsendiebe sich herumschlägt, unter Flötenbegleitung. Der Tanz heisst *καρπαία*. Der Vergleich mit Hes. *κάρπεα* · ὄρχησις *Μακεδονική* (wofür vielleicht *καρπαία* zu schreiben ist) weist jedenfalls auf Zusammenhänge mit dem Norden der Balkanhalbinsel (ähnlich Hes. *καπρία* · εἶδος ὄρχήσεως ἐνόπλου). Die Etymologie ergibt Zusammenhänge mit dem Germanischen (Curtius⁴ 143): got. hlaura *ἀναπηδῶ*, ahd. hloufu; man kann sich daraus eine Vorstellung von der ursprünglichen Wildheit des Tanzes machen.

noch einen Schritt weitergehen: wie *Ἴλιος*, *Ἴλιον* nach Ilos genannt ist, so ist *Βοῦβία*, nach ihrem Gründer *Βοῖβος* genannt, die Stadt des Phoibos. Die Ableitung der Ortsnamen von Personennamen mit dem Suffix *-ιος* ist echt phrygisch (nach Kretschmer a. gl. O. S. 183), darum darf gemäss der nahen Verwandtschaft zwischen Phrygern und Thrakern auch *Βοῦβία* lautlich in diese Gesamtgruppe eingeordnet werden (vgl. auch *Βρίγες* = *Φρύγες* Her. VII 73)¹⁾.

Wir sind in der glücklichen Lage, zu dem oben näher geschilderten Vordringen des apollinischen Kultes von Norden her eine wichtige Parallele aus gleichfalls alter Zeit nachweisen zu können. Da die sagengeschichtliche Forschung das Nähere zu einem Teile bereits ermittelt hat, braucht beides nur noch schärfer miteinander in Beziehung gesetzt zu werden, damit die hier aufgestellte Hypothese weitere Begründung erhält. Es ist die Sage von den Hyperboreern, im besonderen der Mythos von den Sendungen ihrer *ἀπαρχαί* nach Delos. O. Müllers glänzendes Kombinationstalent erkannte in ihnen die Bestätigung des Zusammenhanges mit den Ursitzen des Kultes im Norden Thessaliens (Dorier 1824, I 272), nach ihm hat ausser anderen O. Schroeder weiteres Material beigebracht, das diesen Zusammenhang aufhellt (Hyperboreer: ARW VIII 1905, 69 ff.)²⁾. Als gesichertes Ergebnis darf heute gelten, dass dieser Mythos eine aitiologische Legende zur Begründung bestimmter Gebräuche im Bereiche des delischen Apollonkultes darstellt. Sie ist in der Hauptsache in der ausführlichen Erzählung Herodots (IV 32—35) enthalten, einem sagenhistorischen Zeugnisse von unschätzbarem Werte. Nach

¹⁾ „Auch die *Φαίηνες* der Heldensage sind von Kretschmer, Einleit. 281 auf dem Boden der Wirklichkeit lokalisiert worden: eine andere Stadt Chaoniens hiess *Βαϊάκη*, worin man nach bekannten Parallelen unschwer die halbillyrische Form eines echtgriechischen *Φαιάκη* (richtiger wohl *Φαιάνα*) wiedererkennt.“ (W. Schulze, B. S. B. 1910, 803).

²⁾ Damit soll das Verdienst, das O. Crusius um die Behandlung dieses Problems unleugbar sich erworben hat (durch seinen Artikel Hyperboreer bei Roscher I 2, 2805 ff.), nicht bestritten werden; aber dass die Folgerungen, die er dort gezogen hat, nicht in allem zutreffen, hat in einem gleichen Artikel Daebritz (P.W. IX 258 ff.) gezeigt, der in wichtigen Punkten O. Schroeder mit Recht gefolgt ist. Beider Ausführungen legt meine hier mehrfach nur zusammenfassende Darstellung mit zugrunde.

ihm gelangten die *ἱερὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλύμῃ πυρῶν* so an ihr Ziel: von den Hyperboreern erhielten sie die 'Skythen'; von ihnen wurden sie von Volk zu Volk nach Westen zu an die Adria geleitet; von da weiter nach Süden nahmen unter den Hellenen zuerst die Dodonaier sie in Empfang, dann gelangten sie an den malischen Golf und wurden nach Euboia hinübergebracht, wo Stadt für Stadt sie weiter trug nach Karystos, von hier kamen sie (unter Vermeidung von Andros) nach Tenos und schliesslich nach Delos. Die Angaben über die Stationen jener heiligen 'Garbenstrasse' sind nicht allein 'taghelle Wirklichkeit', sie zeigen auch, dass jene von nicht-hellenischem Gebiet ihren Ausgang nahm. Dass Herodot die Hyperboreer nicht idealisiert, zeugt zugleich von dem Alter dieser Überlieferung; höchstens dass er den Skythen eine Zwischenträgerrolle zuerkennt, könnte vielleicht beweisen, dass auch er von der seiner Zeit bereits vertrauten Neigung, die Hyperboreer zu idealisieren ¹⁾, nicht ganz unberührt geblieben ist. Etwas anders beschreibt den Weg, den die *ἱερὰ δράγματα ἀσταχύων* nehmen, Kallimachos, der sonst mit Herodot über den Verlauf des delischen Festes übereinstimmt (4, 280 ff.): von denen, die *καθύπερθε βορείης οἰκία θινὸς ἔχουσι*, nehmen sie zuerst die Pelasger Dodonas in Empfang; dann gehen sie weiter über *Ἰερὸν ἄστυ* und die Berge des malischen Landes zu den Abanten des Ielantischen Gefildes, von Euboia ist der Weg bis Delos dann nicht mehr weit. Und noch eine dritte Route wird angegeben (Paus. I 31, 2): die *ἀπαρχαί* der Hyperboreer gelangten über die Arimaspen (auch sie nennt Kallimachos 291, eine ältere Überlieferung andeutend), Issedonen, Skythen nach Sinope, von da nach Prasiai an der Ostküste Attikas, von wo sie die Athener nach Delos überführten. Diese Überlieferung mit ihrer ausgesprochen attischen Tendenz mag besonders in der Zeit des Peisistratos sich gebildet haben, sie hat ihre geschichtliche Parallele in der, die Apollon

¹⁾ Vor allem Pindaros in dem frühesten der uns erhaltenen Siegeslieder (Pyth. X 40 ff.: vgl. Wilamowitz, Pindaros 114 ff.), ferner fr. 257 (vgl. O. Schroeder); dgl. Simon. fr. 197 B (beide bei Strab. XV 711); Bakchyl. 3, 53 (Kroisos zu den Hyperboreern entrückt), ebenso ihre bereits ganz sprichwörtliche Erwähnung bei Aesch. Ch. 372 *ταῦτα μὲν . . . κρείσσονα χρυσοῦ, μεγάλης τε τύχης καὶ Ὑπερβορέων μείζονα φωνεῖς*; ferner Hellanikos (die H. die gerechtesten: Crusius 2818). Das sind nur die frühesten Zeugnisse: je später, um so phantastischer lauten die Berichte über dieses 'selige' Volk.

auf seinem Zuge von Delos nach Delphoi an Athen nicht vorbeigehen lässt (Aesch. Eum. 9 ff. m. schol.; vgl. oben S. 174). Sie knüpft an den in Prasiai bereits bestehenden Apollonkult an, der aber, worauf auch die angezogenen Verse hinzuweisen scheinen, von Delos aus dorthin eingeführt worden ist. Scheiden wir das Zeugnis des Pausanias aus, so ergibt sich eine im wesentlichen übereinstimmende Angabe über diese *ἱερὰ ὁδός*.

Hyperboreer auf griechischem Boden kennt auch sonst mehrfach die antike Tradition. Mag sie auch erst in Quellen jüngeren Datums auftauchen, so braucht sie doch nicht belanglos zu sein, zumal ihr alle Idealisierung fehlt. Nach schol. B 750, II 233 (= Et. M. *Δωδωναῖος*) heisst Dodona ein *χωρίον τῶν Ὑπερβορέων*; schol. Apoll. Rhod. II 675 bezeichnet die drei *ἔθνη* der Lokrer (*Ἐπιζεφύριοι, Ἐπικνημίδιοι, Ὀζόλαι*) als Hyperboreer. Die Überlieferung ist unverächtlich, erscheint doch auf opuntischen Münzen häufig das ährenbekränzte Haupt der Demeter¹⁾ (vgl. Maxim. Mayer, Roscher I 2, 2838). Nach Philostephanos dem Kallimacheer ist Hyperboreos, der Eponym des Volkes, ein Thessaler (schol. Pind. O. III 28); nach anderen stammt er von Pelasgos, dem Sohne des Phoroneus und der Perimele, der Tochter des Aiolos ab (a. gl. O., was wiederum nach Thessalien führt); Stammvater des Volkes ist ein Athener Hyperboraios (dgl.), nach Kalaurea führt der Hyperboreer *Πάσιρος* (vgl. Hes. s. v.; Harpokr. s. *Καλαύρεια*; Gruppe 192, 1). Diese verstreuten Zeugnisse, die aber immerhin ein weiteres Gebiet umfassen, gewinnen an Wert, wenn wir anstelle der Hyperboreer die Thraker einsetzen. Ist in Thrakien die Hyperboreersage ursprünglich lokalisiert (was

¹⁾ Die Göttin steht in Verbindung mit dem Hyperboreermythos durch die *Ἀχαια*: in einem Hymnos auf sie hatte der Lykier Olen zuerst erzählt, sie sei von den Hyperboreern nach Delos gekommen; später aber hatte Melanopos von Kyme ihr den Vorrang bestritten und erzählt, Opis und Hekaerge seien vor ihr dorthin gekommen (Paus. V 7, 8). Ihr Name weist auf Demeter *Ἀχαια* hin, deren Kult im Norden wie in Boiotien heimisch (Ed. Meyer, G. d. A. II 1², 281; vorboiotisch nach Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 86), durch die Gephyraier aus Tanagra nach Athen gebracht worden war (Her. V 61, wo die Hss. zwischen *Ἀχαιῆς* und *Ἀχαιῆς* schwanken und wohl *Ἀχαιῆς* zu lesen ist). Als *Φεσμοφόρος* hat Demeter ihren alten Kult auf Paros (Her. VI 134) wie auf Delos (Schroeder a. gl. O. 74). Gleicht seine Ausbreitung in manchem dem Apollons, so hat seine Begründung auf Delos die *Ἀχαια* dem Gott als *πρόσπολος* zugeführt.

nach den Ausführungen O. Schroeders nicht mehr zu bezweifeln ist), so reihen jene scheinbar zusammenhanglosen Zeugnisse den anderen zwanglos sich ein, die thrakische Elemente in der Bevölkerung Griechenlands auch sonst bezeugen (für Boiotien und Attika, bes. Eleusis vgl. Verf. Klio XXI 1927, 253 ff.; dgl. d. Zschr. 81, 1932, 9 ff.). Wo also schon frühe Sage von Hyperboreern zu erzählen weiss, wird der thrakische Einschlag zum mindesten nicht fehlen, gleichgiltig wo sie ihn erhalten hat. Zwei Zeugnisse stehen dafür zu Gebote. Den *κότινος*, mit dessen Zweigen die Sieger in Olympia bekränzt wurden, hatte Herakles aus dem Hyperboreerlande geholt (Paus. V 7, 7): seine Fahrt dorthin schildert eingehend Pindaros (Ol. III 14 ff.). Die Diener Apollons überredete der Held, ihm einen der Öl-bäume zu überlassen, Artemis empfing ihn huldvoll, als ihn ein Auftrag des Eurystheus nach dem Norden führte (über die Verquickung mit dieser Sage vgl. Wilamowitz, Pindaros 238 f.). Wohnen hier die Hyperboreer an den Quellen des Istros, so weit Perseus, als er auf das Gorgonenabenteuer auszog, bei ihnen, den Seligen, schmausend und zechend. Er fand den wundersamen Weg dorthin, der, sei es zu Schiff oder zu Fuss, den Sterblichen sonst verschlossen ist (Pyth. X 27 ff.). Ein paradiesisches Wunschland ist hier die Heimat der Hyperboreer, wo sie von allem Leide befreit, den Unsterblichen vergleichbar, ein verklärtes Geschlecht, der Erde entrückt, ihre goldenen Tage leben. Hier hat Apollon einen *παλαιός κῆπος* (So. fr. 870). Aber die merkwürdigen Eselsopfer an Apollon (Pindaros ist ihr einziger Zeuge) weisen auf das paionische Gebirgsland und die Gärten des eselohrigen Midas hin. Hier liegt die *Bora mons* (Liv. 45, 29, 8), hier, auf thrakischem Gebiete, ist der eigentliche Ausgangspunkt der alten Hyperboreersage (Schroeder 76 ff., über die Verwendung des Appellativum 'Berg' als Eigenname vgl. PW IX 260).

Von ihm wenden wir uns der *ἑρὰ ὁδός* wieder zu. Sie ist nicht die einzige, auf der Apollon sein Weg gen Süden führte: auch von Tempe war er einst ausgezogen, um dann in Delphoi den Mittelpunkt seines Kultes zu gewinnen. Wir kennen die Stationen dieses Weges aus dem homerischen Hymnos (vgl. oben S. 174), seine Schilderung stellt der Herodots als gleich wertvolles Zeugnis sich zur Seite. Aber auch ein Gegensatz zwischen beiden tritt zugleich bedeutsam hervor: die delische Strasse berührt Delphoi überhaupt nicht.

Bei seiner überragenden Bedeutung ist nur eine Erklärung hierfür möglich: zu der Zeit, da der Brauch des Weitergebens der *ἀπαρχαί* von Hand zu Hand schon bestand, war Delphoi noch keine Stätte des apollinischen Kultes; Apollon muss also erst später dorthin gekommen sein: der Delier, nicht der Pythier hat den Hyperboreermythos erzeugt (Schroeder 71). So kommen wir erneut, von ganz anderer Seite her, zu dem gleichen Ergebnis, dass der delphische Apollon eine verhältnismässig junge Schöpfung des griechischen Götterglaubens ist. Ihm, der auch am Hauptsitze seines Kultes zum Hyperboreer geworden ist, müssen wir uns etwas zuwenden.

Hesiodos wie der Verfasser des Epigonenepos hatten nach Herodot (IV 32) der Hyperboreer gedacht; beide haben, wie die Koronisehoie u. a. zeigt (vgl. Verf., Philolog. a. gl. O. 395), wohl unter dem Einflusse von Delphoi gestanden. Deutlich tritt er in dem Pajan des Alkaios hervor (fr. 2 B.), von dem wir durch Himerios (or. 14, 10) einiges wissen: ein in lesbischem Stile gehaltener *ῥυμος κλητικός* (fr. 1), schilderte er die Epiphanie des Gottes, der auf seinem Schwanewagen aus dem Hyperboreerlande, wo er mehrere Monate des Jahres zu weilen pflegt, zu seinen Delphern kommt (Usener, Sintfluts. 187; O. Schroeder 70 f.). Liegt dem Gedichte delphische Kultsage zugrunde, so ist auch die Idealisierung der *προφῆται* und *θεράποντες* des Gottes aus der gleichen Sphäre hervorgegangen (vgl. bes. Bakchyl. 3, 53). Schliesslich sind es die Hyperboreer selbst, die mit Olen zusammen dem Gotte die Orakelstätte eingerichtet haben. So hatte die späte delphische Dichterin Boio in einem Hymnos¹⁾ es dargestellt (Paus. X 5, 7). Wenn nach ihm der Lykier Olen der erste *προφάτας* des Gottes ist, so spüren wir hier zugleich die Einwirkung der delischen Legende auf die delphische. Noch deutlicher tritt sie hervor in dem, wie der Gott beim Galatereinfall (i. J. 279) sein Heiligtum schirmt. Von den Hyperboreern gesandt, eilen Hyperochos und Amadokos herbei (Paus. I 4, 4), bei gleichem Anlasse heissen sie an anderer Stelle (X 23, 2) Hyperochos und Laodokos²⁾, beide das Gegenpaar zu den

¹⁾ Der darin genannte Hyperboreer *Παγασός* ist niemand anders als der Eponym der thessalischen *Παγασαί*. Über deren alten Apollonkult s. oben S. 167.

²⁾ Die Abweichung in den Namen erklärt Crusius 2810 daher, dass an beiden Stellen Pausanias aus verschiedenen Quellen geschöpft habe

Deliaden Hyperoche und Laodoke (Her. IV 35, nach La. der Hss. AB; vgl. auch Usener, ebd. 68). Konsequente Weiterbildung der delphischen Legende ist, dass die Delpher selbst zu Hyperboreern werden (Mnaseas nach schol. Apoll. Rhod. II 675), wie auch die Magneten Thessaliens Delpher heissen (vgl. Einl. z. Alk. S. 15 und oben S. 176)¹⁾.

Auch in die Asklepiosage sind die Hyperboreer eingedrungen. Gegenüber der Knechtschaft Apollons wegen des Kyklopenmordes bedeutet es auffallende Milderung der alten Sage, wenn der Gott auf seines Vaters Geheiss den Olymp verlassen muss und zu dem *ἑρὸν γένος* der Seinen sich begibt (Apoll. Rhod. IV 614 ff.). Nach einer anderen Version verbarg Apollon den Pfeil, mit dem er die Kyklopen getötet hatte, bei den Hyperboreern (so *Eratosth. catast. 29 und parallele Quellen); das wunderbare Geschoss flog ihm wieder (nach Delphoi) zu, als Zeus ihn vom Mord entschuldigt hatte und sein Dienst bei Admetos beendet war. Reichlich kühn hatte Crusius daraus geschlossen (S. 2809), dass in dieser Sage das Hyperboreerland mit dem Reiche des Admetos (Pherai) gleichgestellt sei. Der Pfeil flog schon damals durch die Luft *μετὰ τῆς καρποφόρου Δήμητρος*. Auch hier (vgl. oben S. 187) ist, wenn auch ins Grotteske gesteigert, die nahe Beziehung der Kulte beider Gottheiten bezeugt. Der Text ist durchaus in Ordnung: die Göttin, von dem Wunderpfeile, der dann als Sternbild erscheint, durch die Lüfte gen Süden getragen, gleicht Abaris, dem mystischen Sendling Apollons, dem die gleiche Gunst widerfuhr (Origen. c. Cels. III p. 228, 8 K.). Wir führen diese parallele Überlieferung auf ihre einfachere, ursprüngliche Form zurück, indem wir in dem Pfeile das Symbol

¹⁾ Umgekehrt prägt sich der Einfluss der delphischen Legende auf die delische darin aus, dass das Hyperboreerland auch nach Lykien verlegt wird. Des delischen Apollon Winterfahrt geht dann dorthin, vgl. Verg. Aen. IV 143 ff. mit Servius zu 143: *constat Apollinem sex mensibus hiemis apud Pataram Lyciae civitatem dare responsa, unde Patareus Apollo dicitur* (vgl. Horat. carm. III 4, 64), *et sex aestivis apud Delum*. Für Apoll. Rhod. II 674 sind Lykier und Hyperboreer die gleichen. Auch diese Identifikation ist ein Schösslung der gleichen späteren Tradition, die ältere weiss nichts von ihr. Denn durch Pindaros (Pyth. I 39 *Λύκιε καὶ Δάλοιο ἀνάσσει Φοῖβε*) wird die Winterfahrt des Gottes dorthin nicht bezeugt, hier handelt es sich nur um die Nennung ihm besonders lieber Stätten, denen Delphoi unmittelbar angeschlossen wird.

Apollons, des Segenspenders in der Natur, erblicken. Recht wertvoll ist es daher, aus Herodots wenn auch ablehnenden Worten (IV 36 τὸν γὰρ περὶ Ἀβάριος λόγον τοῦ λεγομένου εἶναι Ὑπερβορέου οὐ λέγω, [λέγων] ὡς τὸν οἰστὸν περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεύμενος) zu erfahren, dass eine ältere Überlieferung von den Wanderungen des apollinischen Apostels über die Erde und von der Wunderkraft des ihm vom Gotte verliehenen Pfeiles berichtete. Das macht ihn zum Gegenstücke der Begleiter der Deliaden (Her. IV 34): wie sie, so wird auch er grosse Ehren erfahren haben. Wie jene als Garbenträger (*ἀμαλλοφόροι*, *οὐλοφόροι*) bezeichnet werden (Porphyr. de abstin. II 19; Serv. Aen. XI 858), so hat auch er das ihm verliehene *ιερόν ἐνδεδεμένον ἐν πυρῶν καλάμῃ* von Land zu Land getragen¹). (Fortsetzung folgt)

Düsseldorf

Leo Weber

¹) Wenn Abaris mit dem *βέλος* Apollons orakelspendend durch die Lande zieht (Eudocia, Viol. p. 20) oder nach Hellas kommt, um die Freundschaft und Verwandtschaft der Hyperboreer mit den Deliern zu erneuern (Diod. II 47), so ist das nur Weiterbildung des alten Sagenkernes, den wir aus Herodots Worten noch erschliessen können.