

APOLLON

(Fortsetzung und Schluss)

Begeben wir uns nun nach Delos, um dort mit dem Dichter des delischen Hymnos Zeugen des apollinischen Festes zu sein. Dann stimmen die *κοῦραι Ἀηλιάδες*, die *θεράπναι* des Gottes, den Hymnos zu seinem Preis an (v. 156 ff.):

αἴτ' ἐπεὶ ἄρ' πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν
αὐτίς δ' αὖ Ἀητώ τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
μνησάμενοι ἀνδρῶν τε παλαιῶν ἠδὲ γυναικῶν
ῥυμνον αἰείδουσιν, θέλγουσι δὲ φῦλ' ἀνθρώπων¹⁾).

Haben sie darauf Leto und Artemis gefeiert, so gedenken sie in einem neuen Hymnos der *ἄνδρες παλαιοὶ ἠδὲ γυναῖκες* und entzücken mit ihm die *φῦλ' ἀνθρώπων*. Die Reihenfolge der *ῥυμοὶ* stellt offenbar ein festgeregeltes Zeremoniell dar, an dessen Anfang natürlich Apollon steht. Jene ehrwürdigen alten Männer und Frauen, die aus Herodot u. a. uns vertrauten Gestalten der Hyperboreerlegende, erscheinen dem Dichter wie Personen aus heroischer Vorzeit, deren Tradition der Kult wahrhaft: ihre Nachfolgerinnen sind jene *Ἀηλιάδες*, die den Hymnos auf den Gott anstimmen, wie jene es ehemals auch taten. Sagt der Dichter nichts weiter über sie, so macht er doch über die Art ihres zuletzt erwähnten Hymnos nähere Angaben: die *κοῦραι* wissen die Stimmen aller Menschen und ihre *κρημβαλιαστύς*²⁾ nachzuahmen. Das Seltsame in Wort und Weise

¹⁾ Die Verse sind hier ausgeschrieben, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, dass der Nachsatz mit *μνησάμενοι* beginnt. Die Sätze haben ganz verschiedene Abtrennung erfahren, unrichtig auch durch Wilamowitz, II. u. Hom. 450, der den Nebensatz bis *γυναικῶν* ausdehnt; dann aber erhält der Hymnos auf Leto und Artemis einen unmöglichen Inhalt, da in ihm die Männer und Frauen der Vorzeit nichts zu suchen haben. Vielmehr ist der Hymnos auf diese derselbe, der die *φῦλ' ἀνθρώπων* so hoch entzückt (vgl. Bethe, Der hom. Apollonhymnos u. das Proimion: Ber. sächs. Akad. Leipzig phil.-hist. Kl. 83, 1931, 2. H. S. 38).

²⁾ Daneben taucht die Variante *βαμβαλιαστύς* auf: das gehört zu einem Verbum *βαμβάινειν*, das singular in der sprachlich so auffallenden Dolonie auftaucht, wo es 'vor Angst mit den Zähnen klappern'

hat die antiken Erklärer mehrfach beschäftigt, wie Athenaios zeigt (XIV 636c). Die *κρέμβαλα* bringen, wenn man die Finger dagegenschnellt, einen durchdringenden Ton hervor; es sind Muscheln (*λεπάδες, κογχύλια* und ihre *δοτρακα*), die zur rhythmischen Begleitung von einem tanzenden Chore zusammengeslagen werden: das nannte man *κρεμβάλιζεν*, bzw. *-ιάζειν* (vgl. Hes. s. v.). Dikaiarchos hatte das als epichorische, bei den Frauen übliche Sitte bezeichnet und zum Beweise dafür (leider heillos verderbte) Verse aus einem Hymnos auf Artemis angeführt¹⁾. Auch in unserem Hymnos sind es die Jungfrauen, die zum Gesange die *κρέμβαλα* schlagen. Das nur in ihm belegte, aus dem *ῥῆμα μιμητικόν* weiter entwickelte Substantivum beweist, wie jenes nach der kultischen Seite hin so nach der sprachlichen den seit Generationen bestehenden sakralen Brauch, der die Verwendung von *ὄργανα μουσικά* nicht kennt. Der Vergleich mit den Kastagnetten erklärt nicht erschöpfend das Altertümliche, im Kulte zäh Festgehaltene des Brauches, der einen ausgesprochen vorhellenischen Eindruck macht. Das bestätigt auch Herodot indirekt,

bedeutet (K 375, vgl. Hes. *βαμβαινῶν*), daneben (im späteren Griechisch) 'stammeln, lispeln'. Das Wort hat mehrfach Beachtung gefunden, wie die allerdings unsicher überlieferten Glossen bezeugen: Hes. *βαμβά(λ)λειν* (oder *-αλειν*?), *βαμβάλιζει* (*-ύζει*, vgl. adnot.); daneben aber auch *παμπαλύζει* *τρέμει*. Es sind alles *λέξεις μιμητικαί* (vgl. ΣΑ zu K 375), aber im Gegensatze zu Wilamowitz (ebd.), dem diese La. ausnehmend gefiel, ist zu bemerken, dass sie echt nicht ist; das zeigt allein schon die besondere Beachtung, die im Zusammenhange mit den Versen des Hymnos die andere allein echte La. in der antiken Literatur gefunden hat (s. unten).

¹⁾ Einiges hat Wilamowitz dem Hymnos abzugewinnen versucht (Gr. Versk. 359, 1), der den Wortlaut so herstellt: *Ἄρτεμι σοί μέ τι φρήν <ἐφίησιν> ἐφίμερον ἔμνειν* (*ἄμνον* cod.) *νεναίτε ὄθεν* (die Überleitung zu den Versen, auf die es Dikaiarchos ankam, die aber nur unvollständig erhalten sind) *ἃ δέ τις ἄλλα χρυσοφαίνα κρέμβαλα χαλκοπάρα χερσίν*. Lassen wir das Metrische beiseite: dass die Verse Alkman nicht angehören (wie Kaibel annahm), hebt W. mit Recht hervor. Die Verse machen auch gar nicht den Eindruck des Alters (Gl. d. Hell. I 295, 1); aber woher weiss W., dass sie einem spartanischen Kultlied angehören? Didymos hatte auf die *Μοῦσ' Ἐὐριπίδου τοῖς δοτρακόσι κροτοῦσα* verwiesen zum Beweise dafür, dass die *δοτρακα ἀντὶ τῆς λύρας* zur Begleitung verwendet wurden (Ar. ran. 1305): leider gestattet der zerstörte Wortlaut der Verse des Hymnos uns nicht mehr festzustellen, ob er stilistische Parallelen zu den parodierenden Versen des Aischylos aufweist, denen nach Dionysos' Urteil die lesbische Muse fremd ist.

der sagt, durch den ὕμνος κλητικός des Lykiers Olen auf Ἄργη und Ὡπις hätten die νηιοῦται und Ἴωνες die Namen der beiden Hyperboreerinnen erfahren und den ὕμνος auf sie übernommen (IV 35: über Olen u. a. s. unten), während nach den Worten des homerischen Hymnos es zunächst den Anschein hat, als ob die Ἰάδονες mitsamt ihren Frauen und Kindern die eigentlichen Veranstalter des delischen Festes seien (v. 147 f.). Aber er bezeugt es selbst, dass nicht Ioner allein sein Publikum bildeten, wenn der Dichter den Deliaden es nachrühmt, sie wüssten in ihrem ὕμνος die 'Stimmen aller Menschen' nachzuahmen (v. 162). Wir haben also eine buntsprachliche Versammlung anzunehmen, die neben griechischen auch fremdsprachige Kultlieder anstimmt (falsch Bethe, ebd. S. 39). Der Dichter des Hymnos ergänzt, für uns höchst dankenswert, nach der Seite hin den Bericht Herodots, wenn er sagt (v. 163 f.), beim Vortrage des (von ihm zuletzt erwähnten) Hymnos

φαίη δέ κεν αὐτὸς ἕκαστος
φθέγγεσθ'· οὕτω σφιν καλὴ συνάρησεν αἰοιδή.

Bei dem Gesang und mimetischen Tanz haben auch die nichtgriechischen Teilnehmer des Festes aus der Nachbarschaft von Inseln und Festland die ihnen vertraute Sprache und Weise gehört und gesehen; diese συμφωνία stimmte sie so froh, weil sie bei der Verehrung, die im ὕμνος ihren Ausdruck fand, auch sich vertreten wussten.

Wie bunt gemischt die festliche Versammlung war, lassen Verse Vergils deutlich genug erkennen (Aen. IV 143 ff.). Der Dichter vergleicht hier seines Helden glanzvolle Gestalt mit der Epiphanie Apollons zu seinem delischen Feste:

*qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluenta
deserit ac Delum maternam invisit Apollo
instauratque choros, mixtique altaria circum
Cretesque Dryopesque fremunt piclique Agathyrsi.*

Zweifellos hat Vergil das entschieden altertümliche Bild vorzüglicher Quelle, sei sie kultgeschichtlichen Inhalts (das tut er ja auch sonst) oder einem gelehrten hellenistischen Dichter entlehnt; der charakteristische Ausdruck 'fremunt' scheint wie ein literarisches Echo der κρεμβλιαστύς zu gleichen. Auch hat sein Gewährsmann wohl einen weit eingehenderen κατάλογος der Festteilnehmer zusammengestellt, aus dem Vergil

nur einige besonders markante Beispiele in örtlicher Verteilung herausgriff. Dass er die Vertreter des ältesten Zentrums der *Αἰγαιός* nicht vergass, kann uns bei dem weitreichenden Einflusse der kretischen Kulte nicht wundernehmen: zweifellos liegen sehr alte Zusammenhänge im apollinischen Kulte zwischen Kreta und Delos vor. Die Agathyrsen dürfen wir als mit 'Thrakern' identisch betrachten, wie z. B. Herodot manche ihrer Sitten als den thrakischen ähnlich bezeichnet (IV 104)¹). Am meisten aber interessieren hier die Dryoper (Exkurs I).

Wie der Dichter des homerischen Hymnos das letztgenannte der kultischen Lieder hervorhebt, so auch Herodot den Hymnos des Lykiers Olen auf Arge und Opis vor seinen anderen alten Hymnen. Wir dürfen, hierin Wilamowitz folgend (a. gl. O. S. 451), beide für denselben Hymnos halten. Sein Bedenken dagegen, weil der Hymnos Olen nur die beiden Mädchen erwähnt, nach dem Chier aber neben beiden auch der Männer in dem von ihm bezeugten Hymnos gedacht wird, wird hinfällig, weil die Männer nur die *πομποί* der Mädchen waren. Als solche genossen sie zwar auf Delos hohe Ehren (Her. IV 33, was durch den Hymnos bestätigt wird), aber im Mittelpunkt des kultischen Liedes, das bei einem Umzug angestimmt wird, stehen die Mädchen allein, da sie in ihm auch angerufen werden. Wie haben wir den Vortrag jenes Hymnos, der auch fremdsprachige Elemente enthalten haben muss, uns vorzustellen? Wilamowitz nahm sog. Glossolalie an: bestimmte Teile der Liturgie, und zwar der ursprüngliche Kern des Liedes, dem dann neue Stücke in der später herrschenden Sprache und Sangweise (sie könnten nur hellenisch gewesen sein) vorgeschoben wurden, seien in nichtgriechischen Idiomata gehalten gewesen. Diese seien zwar beibehalten worden, aber allmählich zu unverständlichem und unverständlichem Geplapper herabgesunken (was er *βαμβαλιασμός* nennt: vgl. oben). Als Parallele hierzu verweist er auf die von Clem. Alex. Strom. V p. 356, 1; 359, 3 St. im Kulte des Apollon von Didyma und in Ephesos bezeugte Glossolalie (S. 452). Aber abgesehen davon, dass der von Clemens für Ephesos genannte Gewährsmann

¹) Ihr Beiwort *picti* weist auf ihre Sitte des Tättowierens hin (von ihr berichten auch andere, vgl. Tomaschek PW I 764), dagegen bezog es auf ihre bunten Kleider Avienus (perieg. 447: *praecinctique sagis semper pictis Agathyrsi*); doch ist der Unterschied hier ohne Belang.

Androkydes erst dem 4. Jahrh. angehört, wäre solche βαμβαλιαστούς dazu angetan gewesen, die nichtgriechischen Teilnehmer am Feste, weil sie auch ihre Sprache aus dem Liede deutlich vernahmen, zu entzücken? In der weit älteren Zeit, die der homerische Hymnos voraussetzt, müssen Geltung und Bereich nichtgriechischer Dialekte noch sehr ausgedehnt gewesen und somit auch beim delischen Feste noch wirklich lebendig vertreten gewesen sein¹⁾. Olen war Lykier: dies wie seine enge Verbindung mit dem apollinischen Kulte lässt das lykische Element im delischen Kulte stark hervortreten. Daneben hat das Karische auf den Inseln unleugbar eine erhebliche Rolle gespielt, deren Bewohner ja zu einem guten Teile Karer waren. Dass es auch sonst im apollinischen Kulte zur Geltung kam, bezeugt Herodot, nach dem noch in den Perserkriegen der Apollon Πτώιος seine Orakel in karischer Sprache erteilte (VIII 135). Aber neben Karern und Lykiern müssen auch noch weitere nichtgriechische περικλιονες unter den Teilnehmern am delischen Feste vertreten gewesen sein; könnten wir die Zeit des Gewährsmannes, dem Vergil folgt, näher bestimmen, so würde ihr Kreis wahrscheinlich nicht unbedeutend sich noch erweitern. Mag das auch ungewiss bleiben, so sind wir doch zu der Annahme berechtigt, dass ein alter Kern jenes kultischen Liedes auf Arge und Opis in nichtgriechischem Wortlaute gehalten war, wie die bei seinem Vortrage verwendeten κρέμβαλα auf die vorhellenische Periode des delischen Kultes zurückführen.

Sollte die antike Tradition nicht auch sonst seine verschiedenen Schichten erkennen lassen? Apollon und Artemis als Kinder des Zeus und der Leto gehören zwar zu dem ältesten Bestandteile des hellenischen Mythos, aber wie die Geschwister auf der Wanderung, die sie zurücklegten, sich selbst fanden, mit dieser oder jener ihnen ursprünglich ganz fernstehenden Gottheit sich verbanden oder verschmolzen, so muss auch der delische Kult aus Anfängen sich herausgebildet haben, denen gegenüber der Vierverein Leto, ihre Kinder und Eileithyia die abschliessende Kultlegende darstellt. Zu einer Trias vereint erscheinen Leto und ihre Kinder im älteren Epos: Apollon entrückt den verwundeten Aineias in seinen Tempel in Pergamos, wo Leto und Artemis ihn dann pflegen

¹⁾ Ebenso hat der Mysterienkult der Kabiren auf Samothrake die heiligen Formeln in fremder Sprache beibehalten (Diod. V 47).

(E 445 ff.: über Leto und ihren Kult vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 324). Der Mutter gedenkt ein eigenartiges Zeugnis: nach Aristoteles (Tiergesch. VI, 35, p. 580 a 15) war Leto, um den Nachstellungen Heras zu entgehen, in Gestalt einer Wölfin, von Wölfen geleitet, aus dem Hyperboreerlande nach Delos gekommen. Ausser dem, was Usener (Göttern. 203) an diesem Zeugnisse so wertvoll fand, interessiert hier auch die Erscheinung der Mutter (Exkurs II). Sie hat ihre Parallele in der Epiphanie Apollons als Delphin vor den kretischen Seefahrern aus dem minoischen Knossos (h. Ap. 394 ff.). Hier wie dort trägt das Theriomorphe das Gepräge hohen Alters: Als besonders wichtiges Gebiet des Letokultes ist Lykien zu betrachten. Denn wenn das Bundesheiligtum der Lykier ein ihr geweihter Bezirk ist (Nilsson, Gr. Feste 435), so dürfen wir sie als die alte Hauptgottheit des Stammes betrachten (vgl. auch lykisch-karisches *lada* = γυνή¹). Aber auch Apollon hat von dort aus seinen Herrschaftsbereich ausgedehnt. Pandaros, der Lykier aus Zeleia²), ruft ihn bei seinem Schuss auf Menelaos als Helfer an und nennt ihn dabei *Λυκηνετής* (Δ 119). Nach einer allerdings jüngeren Version hat Apollon selbst ihm den Bogen geschenkt (B 827), was im Widerspruche zu Δ 104 ff. steht. Und wenn Glaukos der Lykier, um Sarpedons Leiche zu retten, zu Apollon ruft (II 514): *κλύθει, ἀναξ, ὅς ποῦ Λυκίης ἐν πίονι δήμῳι εἰς ἧ ἐνὶ Τροίηι*, so sind auch hier beide Orte in ähnlich enge Beziehung zueinander gesetzt, mit der der Betende seine Bitte um Hilfe begründet. Wie Apollon für den Dichter des Δ als der in Lykien Geborene gilt, so hat von Lykien aus nach der Troas (vgl. auch oben S. 168 f.) wie auch nach Delos sein Kult bereits in sehr alter Zeit sich ausgebreitet, das in der dort ausgeprägten, kanonisch gewordenen Kultlegende als die Geburtstätte des Gottes gilt. Hierfür brauche ich mich nur auf die Ergebnisse zu berufen, die wir Wilamowitz verdanken (Herm. 38, 1903, 575 ff.; vgl. auch Malten, Kyrene 61; vgl. Exkurs III). — Neben seiner isolierten Erscheinung sehen wir Apollon auch zu der bereits im Epos bezeugten Trias (vgl. oben) vereinigt. Wie jene aus

¹) Über die weite Verbreitung des Wortes in den kleinasiatischen Sprachen vgl. auch Schachermeyr, Etr. Frühgesch. 235. Von dort ist es auch bis zu den Slaven gedrunen.

²) Nach Strabon (XIV 665) hat er seinen Kult in Pinara im eigentlichen Lykien.

Lykien nach der Troas gewandert ist, so wird es nun auch wahrscheinlich, dass seine Verbindung mit Leto und Artemis dort gleichfalls sich vollzogen hat. Denn wenn gegenüber der landläufigen Überlieferung, nach der die Geschwister an verschiedenen Stätten geboren sind, deutliche Spuren der Sage nach Lykien als ihrer gemeinsamen Geburtstätte hinweisen, so erscheint mir die Folgerung, die daraus Wilamowitz gezogen hat (Gl. d. Hell. I 324), gegeben, dass dort auch die Trias ursprünglich zu Haus ist. Wie Leto nach Lykien weist, so muss dann auch Artemis einen kleinasiatischen Namen tragen¹⁾. — Mit Apollon war auch sein *προφήτης* Olen von Lykien nach Delos herübergekommen, auch er ist eine Gestalt gleich hohen Alters wie sein Herr. Auf Grund delischer Überlieferung bezeichnet ihn Herodot als den Verfasser auch der anderen alten, auf Delos gesungenen Hymnen (IV 35). Sein gewichtiges Zeugnis beiseite zu schieben haben wir um so weniger Anlass, als Olen auch sonst in sichtlich alter, jedenfalls sehr merkwürdiger Überlieferung mit dem delischen Kult in enger Verbindung steht. In Übereinstimmung mit Herodot berichtet Pausanias, gleichfalls aus delischer Überlieferung schöpfend,

¹⁾ Die Inschrift TAM 174 A, auf die Wilamowitz verweist, enthält Fragmente einer Rede, die auf die Sagengeschichte und den Kultus von Sidyma Bezug nimmt und wohl an einem Feste gehalten wurde, bei dem Prytanen von Tlos, Sidyma und Pinara fungierten. Der Sprecher war ein Abgesandter von Kalabatia, dem Hafengebäude von Sidyma: der etwas krause Stil seiner Rede weist auf die Blütezeit der zweiten Sophistik hin. In Teil β Zeile 10/A heisst es: *ἀλλὰ τῆς ἀφ' ἡμῶν γενεᾶς ἀναφυσῆς τῆς θ[εο]τόκου γῆς λαϊνέου(ς) μορφᾶς ὁμοιοτυπεῖς τῆς Ἀητοῦς διδύμοις φωστήρισιν ἐπουρανίους ἐν Ἀ[ρά]ξις κρηθεῖσιν, Ἄρτεμιν τε καὶ Ἀπόλλωνα κτλ.* ("Αραξία Stadt in Lykien: Ptol. V 3, 5; Alex. Polyh. bei Steph. Byz.; Einw. Ἄραξεῖς ebd.) Ihre späte Zeit scheint das Zeugnis der Inschrift zunächst zu diskreditieren, aber man berücksichtigt auch, mit welcher Zähigkeit alte lokale Traditionen in Lykien durch die Jahrhunderte hindurch sich zu erhalten pflegen. Es gewinnt obendrein durch das andere überaus schwerwiegende Zeugnis der Ilias eine wertvolle Stütze. Aber auch hier muss darauf hingewiesen werden, dass die in der Inschrift erwähnten, durch gemeinsamen Kult verbundenen Orte im Bereiche des nahen Meeres liegen (vgl. zu Exkurs III). — Für vorgriechische Herkunft des Namens Ἄρτεμιν haben sich gleichfalls entschieden Nilsson (ebd. 438) und Fiesel (ebd. 84 f.), während P. Kretschmer die Deutung aus dem Griechischen bevorzugen möchte ('*Avτίδορον* 195). — Leto besitzt einige Kulte auf dem griechischen Festlande, auch nach Kreta führt eine Spur (Wilamowitz, ebd.); aber das Schwergewicht ihrer Kulte liegt unleugbar in Kleinasien.

der Lykier Olen habe für die Delier auch andere Hymnen gedichtet. Er erwähnt einen solchen auf die *εἰλειθίως Eileithyia* (er identifiziert sie mit der *Πεπρωμένη*), die älter als Kronos war (VIII 21, 3). In dem gleichen Hymnos hatte er sie als die Mutter des Eros bezeichnet (IX 27, 2). Das aber weist ihr selbständige, mit der späteren delischen Kultlegende gar nicht zusammenhängende Bedeutung zu: „der Eros ist dann natürlich der uralte thespische, der auch bei Hesiodos am Anfang aller Dinge steht“ (Schroeder, a. gl. O. 75)¹⁾. Aus dem Lande der Hyperboreer war, so heisst es, Eileithyia nach Delos geeilt, um Leto in ihren Geburtswehen beizustehen; von ihnen haben die anderen ihren Namen erfahren (eine deutliche Parallele zu Her. IV 35); ihr opfern die Delier und singen dabei den Hymnos Olens (Paus. I 18, 5). So war auch hier die Verbindung mit der Hyperboreersage bereits vollzogen (über Boio und die delphische Legende vgl. oben S. 189)²⁾. In diesem Zusammenhange muss auffallen, wie der homerische Hymnos die Göttin mit Leto in Verbindung bringt: von der bevorstehenden Geburt des Gottes hatte sie durch Heras Tücke bisher nichts erfahren, von Letos Freundinnen durch Iris benachrichtigt trifft sie erst unmittelbar vor ihr vom Olympos kommend auf Delos als Helferin ein (v. 97 ff.). So fügt er die Göttin, die in der delischen Kultlegende einmal eine noch bedeutendere Rolle gespielt haben muss, dem Reigen der in ihr gefeierten Gottheiten ein. Die Gedichte Olens machen nach den Anführungen nicht den Eindruck des Alters (Wilamowitz, II. u. Hom. 451): das mag für ihre im Laufe der Zeit sich wandelnde Form gelten, aber ihr Inhalt trägt zweifellos sehr altertümliches

¹⁾ Über Eileithyia, ihren vorgriechischen Namen und Kult vgl. die auf J. Wackernagel sich stützenden Ausführungen von Nilsson, *The Min.-Myc. Rel.* S. 446 ff.; 543, 5; ferner Wilamowitz, *Gl. d. Hell.* I 98 f. über die weite Ausdehnung ihres vorgriechischen Kultes und seinen Zusammenhang mit dem von Eleusis.

²⁾ Auf recht schwankender Grundlage baut Crusius (a. gl. O. 2818) seine Hypothese auf, die *ᾠλενίη πέτρη* (Hesiod. fr. 74) in Achaia, nahe bei *Δύμη*, habe von *ᾠλήν* den Namen. Lautet das Zeugnis des Suidas (s. v.) *Δυμαῖος ἢ Ὑπερβόρειος ἢ Λύκιος, ἐποποιός, μᾶλλον δὲ Λύκιος ἀπὸ Ἐάνθου κτλ.* schon unsicher genug, so wird Pausanias die plausible Erklärung des Namens gegeben haben, nach dem die *πέτρη* ihren Namen von einem autochthonen Heros *ᾠλένιος* erhalten hat, dessen Grab dort sich befand (VI 20, 16). Obendrein weist das Zitat aus Hesiodos auf epichorische Tradition hin, die eine Beziehung auf *ᾠλήν* ausschliesst.

Gepräge. Das zeigt der Vergleich mit dem homerischen Hymnos sehr deutlich: sein Dichter erwähnt zwar jenen alten Hymnos (v. 160 ff.), nimmt aber von Olen selbst keine Notiz; er will ihn auch gar nicht nennen, da er von den *χοῦροι*, die zu seinem Liede getanzt haben (wie die Jünglinge der Phaiaken zu dem des Demodokos: *θ* 263), bewegten Abschied nehmend mit starkem Selbstbewusstsein als den Blinden von Chios sich bezeichnet, den besten Sänger auch künftiger Geschlechter (v. 173):

τοῦ πάσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ᾠοδαί.

Wenn schon Thukydides, hierin nur der Auffassung seiner Zeit folgend, als den Dichter des Hymnos Homer nennt (III 104), so beweist das unwiderleglich, dass an Stelle des lykischen Dichters ein Vertreter der in Chios lokalisierten Rhapsodenschule getreten ist, in der delischen Überlieferung die jüngere ionische Schicht über die ältere nichtgriechische sich bereits gelagert hat.

Es steht somit ausser allem Zweifel, dass die kanonische delische Kultlegende einen Niederschlag aus Vorstellungen und Riten ganz verschiedener Zeiten und Völker enthält. Darauf würde allein schon Herodots Darstellung führen, die zwei Schichten der epichorischen Überlieferung ausdrücklich unterscheidet. Unter dem Geleite von fünf Männern der Hyperboreer, die jetzt *Πέροφρες* heissen (Exkurs IV) und auf Delos hochgeehrt sind, brachten einst *Ὑπερόχη* und *Λαοδόκη*¹⁾ die

¹⁾ So die Hss AB: *Λαοδίκη* die anderen. Es ist eine der Varianten, die den Herausgeber und Erklärer Herodots zur Verzweiflung bringen können, wenn er für keine der beiden bestimmt sich zu entscheiden getraut. Dass *Λαοδόκη* eine zum mindesten recht alte Variante ist, zeigt ihr aus der delphischen Sage bekanntes männliches Gegenstück *Λαόδοκος* (Paus. X 23, 2; vgl. oben S. 189); auch der Name führt einwandfrei in die ihr ursprüngliche Sphäre. Aber *Λαοδίκη* kann mit Fug und Recht auf ihre thrakische Schwester *Ἐδουδίκη* sich berufen, und auch hier spüren wir im Gesamtnamen einen Hauch der gleichen Sphäre. Und obendrein steht auch sonst Laodike in Beziehung zu den göttlichen Geschwistern: treffend weist Crusius (2811*) auf Pausanias hin, der Laodike als Stifterin eines Tempels der Demeter-Kore in Tegea, in der Nachbarschaft eines agrarischen Kultes des Apollon Agyieus und der Artemis bezeichnet (X 53, 2. 7). So führt kein sicherer Weg aus dem Dilemma heraus. Wesentlich einfacher wäre es, mit K. Meister (D. hom. Kunstspr. 206) *Λαοδίκη* als die dem Epos entlehnte Form zu betrachten, wo eine Tochter Agamemnonns (I 145) und des Priamos (I 124) so heisst.

in Weizenbündel eingehüllten *ἱρά* als (apollinische) *ἀπαρχαί* nach Delos. Den Jungfrauen, die wie ihre Geleiter auf der *πομπή* umkamen, bringen die delischen Mädchen vor der Hochzeit, ebenso die Jünglinge die bekannten Gaben dar, die sie auf ihr *σῆμα* niederlegen, das innerhalb des heiligen Bezirkes der Artemis sich befindet¹⁾. Wir dürfen nicht mit bequemer Deutung Hyperoche und Laodoke als 'Hypostasen' der Artemis bezeichnen: mit vollem Rechte hebt Usener hervor (Sintflut. 68), wenn im heiligen Bezirk einer Gottheit, der die Reinheit erfordert, das Grab eines Heros sich befinde, so ergebe sich in der Regel, dass unter dem Heros ältere örtliche Bezeichnung der Gottheit sich berge. Das sei auch bei den Hyperboreerinnen der Fall. Das delische Opfer hat seine Parallelen: bekannt ist das zu Ehren des Hippolytos in Troizen, mit dem delischen hat Pausanias das der *Ἰφινόη* in Megara dargebrachte bereits verglichen (I 43, 4: vgl. auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 103). Wenn die delische Jugend beiden (nicht der Artemis) das Opfer bringt, so gibt es dafür nur die eine Erklärung: sie sind die alten, auf Delos bodenständigen Gottheiten; aber seit der Zeit, da der *φόρος* der Erstlingsgaben aus Thrakien auf weitem Wege nach Delos gelangt war, der Kult der Geschwister dort erhöhte Bedeutung erlangt hatte, werden die Hyperboreerinnen zu Trägerinnen einer aitiologischen Legende, die sie zu Dienerinnen der grossen Gottheiten herabdrückt und durch die, an ihr *σῆμα* anknüpfend, zugleich ihr Tod seine Erklärung findet. Das Gleiche wird auch für das ältere Paar Opis und Arge²⁾ zu

¹⁾ In ihm erhebt sich ein Ölbaum (IV 34). Bei dem Altar Apollons sah Odysseus, als er auf der Fahrt nach Ilios Delos berührte, die Palme, mit deren prachtvoll aufstrebendem Wuchs er die schlanke, hohe Erscheinung Nausikaas vergleicht. Ihm erscheint der Baum als ein nie gesehenes Wunder, weil er seiner Heimatinsel völlig fremd ist (vgl. Neumann-Partsch, Physikal. Geogr. v. Gr. 411). Dass Delos auch hier bereits als Kultstätte Apollons bezeugt ist, stimmt zu ihrem hohen Alter; wenn aber Odysseus Nausikaa mit Artemis vor allem vergleicht, so gewinnt die aus lebendiger Erinnerung an das vor Jahren Geschaute im rechten Augenblicke geschöpfte, feine und wohlberechnete Schmeichelei ihre zwanglose Erklärung durch eine Gedankenverbindung, für die der Kult der Artemis neben Apollon auf Delos die Voraussetzung ist. Somit würde die Odyssee den dort bereits bestehenden Kult der Geschwister indirekt bezeugen.

²⁾ Kallimachos, der in der Schilderung des Festes mit Herodot sonst übereinstimmt, nennt statt des Paares die kanonische Dreizahl

gelten haben: dass Delos die Heimat ihres von den *νησιῶται* und Ionern geübten Kultes ist, bezeugt Herodot (35). Die beiden Paare, die nach ihm nicht mehr unterschieden werden, sind zwar als Verdoppelung zu betrachten (Wilamowitz, a. gl. O.), aber er weiss einen bemerkenswerten Unterschied zwischen ihnen anzugeben. Das jüngere Paar überbrachte im Auftrage der Hyperboreer der Eileithyia den φόρος ἀντὶ τοῦ ὠκετόκου, das ἱερὸν μέλος *Εἰλειθυίας* stimmen nach Kallimachos die *νύμφαι Δηλιάδες* an (256 f.); beides ist eine deutliche Spur der Sonderstellung, die Eileithyia einmal im delischen Kult eingenommen hat. Die Delier aber erzählten, dass das ältere Paar ἅμα ἀποτοῖσι τοῖσι θεοῖσι nach Delos gekommen sei (Her. IV 35); οἱ δύο θεοί heissen Apollon und Artemis in der Botschaft, die Datis den nach Tenos geflohenen Deliern zukommen lässt (VI 97). Auch Opis und Arge waren dieselbe Strasse ziehend nach Delos gelangt: der beste Prüfstein für das höhere Alter dieses Teiles der Legende ist, dass sie die Geburt Apollons auf Delos nicht kennt. Das ist überaus wichtig: bestätigt sich doch hier erneut (vgl. oben S. 193), dass der homerische Hymnos eine entschieden jüngere, ja kanonisch schon fast erstarrte Version der Sage wiedergibt. Während er als Geburtstätte der Artemis Ortygia nennt (v. 16), geht nach ihm Leto auf das armselige Delos nur, weil sie keine andere Stätte sonst findet, wo sie ihrer Leibesbürde sich entledigen kann. Der Hymnos würde das Missverhältnis, das zwischen dem Ort und dem Gotte besteht, nicht zu erklären versuchen, wenn die Geburt auf Delos als Beweis oder auch nur als Anspruch auf den ersten Kult des Gottes aufzufassen wäre.

Οὔπις, *Λοξώ* und *Ἐκαέργη* als Töchter des Boreas; sie brachten die *ἱερὰ δράγματα*, von den Arimaspen gesandt (4, 291 ff.), die Jünglinge singen den νόμος des lykischen Alten, den vom lykischen Xanthos der Seher Olen mitführte (304 f.). Hekaerge und Opis heisst das Paar bei Pausanias (I, 43, 4). Über *Ἀχαία* (V 7, 8) s. oben S. 187, 1. — *Ἐκαέργη* ist natürlich nur eine Weiterbildung von *Ἄργη*, die Namen der Mädchen sind alle hellenisch, mit Ausnahme des einzigen *Οὔπις*, *ῶπις*, der sicher unhellenisch ist (Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 103). Das passt zu ihrer Zugehörigkeit zum älteren Paare. *Ἀχαία* im Zusammenhange mit dem Lykier Olen zu finden, ist auffallend, erklärt sich aber aus der immer stärkeren Hellenisierung des delischen Kultes. — Was im Axiochos erzählt wird (371 A), auf Delos würden *χαλναὶ δέλτοι* aufbewahrt, die Opis und Hekaerge von den Hyperboreern dorthin gebracht hätten, beruht auf orphischem Einflusse wie das Auftauchen des Abaris im pythagoreischen Kult Unteritaliens (Crusius 2822).

Aus Thrakien, aus dem Hyperboreerlande zieht im vollen Glanze seiner göttlichen Erscheinung das Paar heran, unterwegs Etappen seines Kultes begründend, um seinem eigentlichen Ziele zuzustreben, geleitet von seinen *θεράπναι*. Auch diese erhielten von den Deliern Ehren, aber andere: auf festlichem Umzuge werden Gaben für sie von den Frauen¹⁾ gesammelt, erklingt auf sie der *ὕμνος κλητικός* des Lykiens Olen. Gerade ihn hebt Herodot besonders hervor. Das heisst mit anderen Worten: die ältere Schicht des eigentlich delischen Kultes und die lykische fliessen hier zusammen. Opis und Arge wird ein holokaustisches Opfer dargebracht *ἐπὶ τῷ βωμῷ* der Artemis, deren *πάρεδροι* sie geworden sind; die Asche der Schenkelstücke wird dann auf ihre *θήκη* geworfen (der feierlichere Ausdruck statt *σημα* ist von Herodot vielleicht nicht ohne Absicht gewählt), die hinter dem heiligen Bezirke der Artemis sich befindet. Ihre Stelle gibt er noch genauer an. Die eingehende Interpretation seines Berichtes hat drei Schichten ergeben, ihre jüngste stellt die Überbringung des *φόρος* durch die Abgesandten der einzelnen Stämme dar, nachdem an Stelle der ursprünglichen *πομποί* die *θεωροί* getreten waren. Opis und Arge müssen einmal, da sie so alte Gestalten sind, auch die Repräsentanten eines Kultes gewesen sein, der dem der Artemis seiner Wesensart nach sehr nahe stand. Dadurch gerieten sie später in völlige Abhängigkeit von ihr²⁾. Im Zusammenhange mit dieser Entwicklung kann

¹⁾ Auffällig ist das starke Hervortreten der Frauen in diesem Kulte. Nach dem homerischen Hymnos sind es wiederum die Jungfrauen, die zum Gesange die *κρέμβαλα* schlagen (v. 162); das *κρεμβαλιζειν* hatte Dikaiarchos als epichorische, bei den Frauen übliche Sitte bezeichnet (vgl. oben S. 194). Auch im kretischen Kulte treten die Frauen auch als Priesterinnen stärker hervor als die Männer (Ed. Meyer, G. d. A. II 1², 203): das ist im Überwiegen der weiblichen Gottheiten begründet (Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 122). — Auf den dem delischen ähnlichen Kult, den thrakische und paionische Frauen der *Ἀρτεμις βασιληή* darbringen, hat Herodot hingewiesen (IV 33).

²⁾ Serv. Aen. XI 532: *quidam dicunt Opim et Hecaergen primas ex Hyperboreis sacra in insulam Delum occultata in fascibus nutritum (= δράγματα) pertulisse. alii putant Opim et Hecaergen nutritores Apollinis et Dianae fuisse: hinc itaque Opim ipsam Dianam cognominatam . . . Apollinem vero Hecaergen*. Die Überlieferung des zweiten Bestandteiles im Namen Hekaergen ist fest. Zu v. 858 *Threissa* (d. h. Opis) bemerkt er, thrakische *ἀμαλλοφόροι* seien von den Hyperboreern zu Latona gekommen, auch hier werden die gleichen

ein altes Zeugnis besonderen Wert gewinnen, eine melische Vase (Abb. 47 bei Buschor, Gr. Vasenmalerei): auf einem von zwei geflügelten Pferden gezogenen Wagen steht der bärtige Apollon leierspielend, hinter ihm zwei weibliche Gestalten. Dem Gespann tritt Artemis entgegen, in der einen Hand den Bogen, mit der anderen hat sie einen Hirsch am Geweihe gepackt. Ansprechend vermutet Nilsson (ARW XVI 1913, 313) in den beiden Gestalten die hyperboreischen Jungfrauen¹⁾. Da sie auf den Kykladen zu Hause sind, so passt es in der Tat vorzüglich, sie auf einer von dort sicher stammenden Vase zu finden.

Die Ausgrabungen der Franzosen auf Delos haben die beiden Kultstätten der *Ἀηλιιάδες* unzweifelhaft ermittelt und zwar an den von Herodot bezeichneten Stellen (BCH 48, 1924, 247 ff.; 411 ff.). Das ist der beste Beweis für die unbedingte Zuverlässigkeit seines aus Autopsie geschöpften Berichtes (vgl. auch Nilsson, The Min.-Myc. Rel. 533 ff.). Hatte er bereits vor Jahren (Gr. Feste 207) die beiden Paare von Hyperboreerinnen

als Erzieher der Geschwister unter Berufung auf v. 532 genannt. Der Zusammenhang spricht gegen den Änderungsvorschlag Schroeders '*Hecargen nutrices Ap. et D.*' (a. gl. O. 74, 2). Ganz deutlich unterscheidet Servius zwei verschiedene Überlieferungen: die erste stimmt in der Sache mit Herodot (IV 35, wo die Gaben für Eileithyia bestimmt sind), in den Namen mit Pausanias (I 43, 4) überein; die zweite stellt den Geschwistern ein gleiches Paar von Erziehern gegenüber. Hier haben wir das delische Urbild des im Axiochos erwähnten Paares (s. oben), beide sind aus den Epitheta hervorgegangene Hypostasen der göttlichen Geschwister. — Als der Seher *Βράγγος* in Miletos das Volk mit Lorbeerreisern reinigte, stimmte er den Hymnos an: *μέλπετε, ὦ παῖδες, Ἐκάργον καὶ Ἐκαίργον* (Clem. Al. Strom V p. 359, 3 St.).

¹⁾ Nilsson verweist zugleich auf eine frühere Vermutung (Gr. Feste 207, 4): nach Plut. de mus. 14 trug das Kultbild des delischen Apollon in der Rechten den Bogen, auf der Linken die Chariten; die eine spielte die Lyra, die andere die Flöte, die mittlere hatte die Syrinx am Munde. Trotz den als Attributen ihnen beigegebenen Instrumenten möchte er in ihnen die Göttinnen sehen, aus denen die Hyperboreerinnen hervorgegangen sind. Aber ihre Dreizahl macht die Vermutung unwahrscheinlich: kennt doch Herodot, der die delische Kultlegende wiedergibt, in beiden Fällen nur zwei Hyperboreerinnen; da wird es bedenklich, bei solcher Deutung der Chariten für das Kultbild bloss auf Kallimachos (4, 292) sich berufen zu können. — Wilamowitz (Gl. d. Hell. I 193, 4) möchte in den Chariten vielmehr die Musen erblicken, denn der Gott als Herr der *μουσική* und *τοξική* sollte ja in seinem Kultbilde dargestellt werden.

als ehemals selbständige, im delischen Zentrum verehrte agrarische Gottheiten angesprochen, so rückt das Alter ihres Kultes nunmehr in ausserordentlich frühe Zeit hinauf angesichts der überaus bemerkenswerten Tatsache, dass die Stätte ihrer Verehrung zwei alte Gräber sind. Das eine Grab, im Inneren des der Artemis geweihten Bezirkes gelegen¹⁾, ist ein 'mykenisches' Grab mit dem charakteristischen Dromos; hier hat die delische Jugend Hyperoche und Laodoke ihre Gaben dargebracht. Das andere liegt ausserhalb des Artemision: an beiden Stellen ist kykladische und minoische Topfware gefunden worden, aber bis weit in die geschichtliche Zeit hinab reichen die daselbst gemachten Funde, ein untrüglicher Beweis für die von Herodot bezeugte Kontinuität des Kultes. Auch anderes bestätigt sie: bei der Reinigung der Insel von Gräbern durch Peisistratos und die Athener (423) hat man beide Gräber nicht angetastet, weil sie schon seit Jahrhunderten Stätten von besonderer Heiligkeit und Verehrung waren (vgl. auch Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 102). Damit erklärt sich zugleich, dass die Hyperboreerinnen aus ehemals bodenständigen Gottheiten zu jenen *παλαιαὶ γυναῖκες* herabsanken (h. Ap. 160), zumal als die grossen Gottheiten auf der Insel festen Fuss fassend sie aus ihrer alten Geltung und Stellung allmählich verdrängten. Dieser Prozess muss schon früh eingesetzt haben, aber ein gut Teil von dem, was sie ehemals gewesen waren, blieb den alten Inhaberinnen des Platzes im Kulte noch bewahrt; das beweist vor allem das Opfer der delischen Jugend an sie vor der Hochzeit. Warum aber dieser Kult gerade an Gräber anknüpfte, lässt die einheimische Legende, wie sie Herodot wiedergibt, noch deutlich erkennen: erzählt sie doch, dass die Überbringer der für Delos bestimmten *ἱρά* mitsamt ihren *πομποί* die Opfer ihrer Mission geworden waren (IV 33).

Was die Unterschiede betrifft, die zwischen delischer und delphischer Legende bestehen, so verweise ich auf PW. IX 267, 279; wichtiger erscheint mir, einiges Übereinstimmende

¹⁾ Herodots Worte (IV 34): *τὸ δὲ σήμα ἐστὶ ἔσω ἐς τὸ Ἀρτεμίσιον εἰσόντι ἀριστερῆς χειρός* lassen allein schon des *ἔσω* wegen keine andere Deutung zu, *εἰσόντι* hat also aoristische Bedeutung. Das ist zugleich eine willkommene Parallele zu V 77 *πρῶτα εἰσόντι*, denn sie zeigt mir, dass ich diese vielumstrittene Stelle in ähnlicher Weise richtig gedeutet habe (Philolog. 77, 1921, 96 ff.; dazu vgl. den meine frühere Deutung in einem anderen Punkte korrigierenden Nachtrag Ph.W. 53, 1933, 331 ff.).

anzudeuten. Auch nach Delphoi wird das *χρυσούν θέρος* entsendet (die Zusammenstellung der an ihm beteiligten Staaten bei Wernicke PW II 66), den Lorbeerbaum in Tempe, der *Αναρεία* hiess, und den delischen Ölbaum hat bereits die antike Forschung in Zusammenhang gebracht (vgl. Hes. s. v.). Ihm gesellt sich als dritter dem Apollon heiliger Baum der *κότινος* in Olympia bei, den Herakles von den Hyperboreern auf seine Bitten erhielt (s. oben S. 188). Unter Flötenklang setzt sich von Tempe aus der Zug in Bewegung, der die heiligen Reiser nach Delphoi bringt; Flöte, Syringen und Kithara spielen den Hyperboreern auf, die nach Delos ihre Strasse ziehen (Plut. de mus. 14); *ἄδεις ὡσπερ εἰς Ἀῆλον πλέων* sagt ein Sprichwort (Crusius 2833). Dieselbe göttliche Kraft, die als *καρπῶν δοτήρ* Wachstum und Fülle des Feldes spendet, ist auch den Menschen, denen sie Frohsinn und Ehesegen schenkt, gnädig. Beides gewährleisten die Opfer, die Apollon die Delier darbringen: jenes die Gaben der *ἄθρια στέφη*, die Kratinos in den *Δηλιάδες* so nannte (Hes. *ἄθρια*, fr. 22 I 19 K: *ὔπερβορέους τιμῶντας ἄθρια στέφη*), dieses die Spenden der Jungfrauen und Jünglinge (Her. IV 34; Callim. 4, 296 ff.) Die Naturbedeutung des Gottes tritt in seinem delischen Kulte mit auffallender Klarheit zutage, ist aber schon früh vor seinen anderen Funktionen, denen er besonders von Delphoi aus obliegt, in Vergessenheit geraten¹⁾; nur in Delos hat ein uralter Zug im Wesen Apollons mit bemerkenswerter Zähigkeit sich erhalten.

Wir brauchen uns aber nicht bloss darauf zu beschränken, die Parallelen, die uns aus dem boibeisch-thessalischen Apollonkult einerseits, dem delischen und delphischen andererseits sich ergeben, aufzuzeigen; wir können auch versuchen, sie in einen weiteren Zusammenhang einzureihen. Das grosse Ereignis der älteren Thrakerzeit ist der Zug der Myser und Teukrer über den Bosporos: er führte die Unterwerfung aller thrakischen Stämme am Bosporos herbei und dehnte sich bis zum ionischen Meer und im Süden bis zum Peneios aus (Her.

¹⁾ Eine sehr auffallende Ausnahme davon bildet die thessalische Sage, nach der unter Apollons Hut die Herden des Admetos wunderbar gedeihen; auch auf den agrarischen Charakter der *Κάρρεια*, zu denen Apollon später in feste Verbindung getreten ist, sei hier hingewiesen. — So ganz fremd ist die elementare Natur dem Gott in ältester Zeit also nicht gewesen (Wilamowitz, Gl. d. Hell. II 168).

VII 20). Dieser *στόλος*, der bereits vor dem troischen Kriege stattfand, wird von ihm als eines der wichtigsten Ereignisse der ältesten griechischen Geschichte bezeichnet. Auch sonst deutet er auf es hin: die Geschichte, die er die beiden Jünglinge der Paionen Dareios erzählen lässt (V 13), nimmt auf diesen *στόλος* Bezug, betrachten sich doch die Paionen als Abkömmlinge der Teukrer aus der Troas. Von den Mysern und Teukrern vertrieben sind die Bithyner aus ihren alten Wohnsitzen am Strymon nach Asien ausgewandert (VII 75). Das ist ein Komplex vollkommen einheitlicher, eindeutiger Überlieferung. Ihre Zuverlässigkeit hat man bestritten, ja Herodot einen groben Irrtum vorgeworfen; in Wirklichkeit könne es sich nur um Züge ganzer Volksteile von Europa nach Asien handeln. Aber Herodot steht nicht allein als Zeuge da: an versteckter Stelle, auf die Wilamowitz, ohne indessen an Herodot zu erinnern, hingewiesen hat (Hellenist. Dicht. II 162), steht die Prophezeiung, dass einstmals Thrakien durch einen troischen König erobert werden wird, der erst am Peneios seinem Siegeszuge Halt gebieten wird (Lykophr. 1341 ff.). Die Scholien bezeichnen als diesen König teils Ilos teils Laomedon. Herakles' Gegenzug, der zur ersten Zerstörung von Ilios führte, wird als Vergeltung dafür unmittelbar darauf angekündigt (v. 1346 ff.). Dürfen wir die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung nicht bezweifeln, so stellt das, was sie bezeugt, nun auch uns als eines der wichtigsten, folgenschwersten Ereignisse der ältesten Zeit sich dar. Zeitlich genau lässt es vorläufig sich gar nicht fixieren, dass es aber der antiken Chronologie nach beträchtlich hinter den troischen Krieg zurückliegen muss, beweisen die Verse Lykophrons¹⁾. Ein Seitenstück zu der

¹⁾ Nur in wesentlich einschränkendem Sinne hält Ed. Meyer den Bericht Herodots für glaubwürdig (G. d. A. II 1², 569): in der nur von ihm erhaltenen Kunde seien die Vorgänge umgekehrt und die späteren Sitze der beiden Völker in Asien als ihre Urheimat betrachtet, aus der sie einmal lange vor der Zeit des troischen Krieges nach Europa gezogen seien. Aber sein Zweifel ist nicht mehr berechtigt angesichts der antiken Überlieferung, die auch von anderen Zügen von Asien nach Europa berichtet. — Den gleichen ablehnenden Standpunkt nehmen ausser P. Kretschmer (Einl. S. 173) auch J. J. G. Vürtheim und Joh. Schmidt ein (vgl. Teukros bei Roscher Sp. 420f. 428). Über die Teukrer auf Kypros vgl. Schachermeyr (Etr. Frühg. S. 46f.), der die Frage betreffs ihrer Heimat zwar offen lässt, aber der Auffassung Ed. Meyers sich anzuschließen nicht abgeneigt ist.

Wanderung der Myser und Teukrer ist die der *'Evétau*, eines ursprünglich paphlagonischen Stammes, aus Kleinasien nach der unteren Poebene (Strab. XII 543, schol. Eur. Hipp. 231 und die daselbst verzeichnete Parallelüberlieferung). Das Nähere über sie bei Nissen, Ital. Landesk. I 489 ff. Die Nachrichten über diesen Zug der *'Evétau*, der allerdings erst nach dem troischen Krieg erfolgt ist, sind vollkommen einheitlich. Herodot, der sie als *'Evetoi* zuerst erwähnt, bezeichnet sie als Illyrer und nennt die Adria gleichfalls als ihren Wohnsitz (I 196, V 9). In die gleiche Zeit fällt, was bei seiner Irrfahrt im adriatischen Meer Aeneas als *incredibilis fama* erfährt (Aen. III 294 ff.): in Buthrotum, im Chaonerlande, herrscht als Pyrrhus' Nachfolger Helenus, mit dem Andromache eine neue Ehe eingegangen ist (Näheres über diese Episode bei Heinze, Virgils ep. Techn.³ S. 109). Also selbst Troer an der Küste von Epirus! Wie alt diese Tradition ist, zeigen die mehr nur andeutenden Worte, mit denen Thetis den verzweifelten Gatten zu trösten sucht (Eur. Andr. 1242 ff.). — Ein Seitenstück zu der Wanderung der *'Evétau* ist die der Pelasger aus der Thessaliothis, der Gründer der Stadt *Κρηστών* in Etrurien (Her. I 57). Ähnlich hatte auch Hellanikos berichtet (bei Dion. Hal. I 28), der diese Pelasger unter Nanas, dem Urenkel des Pelasgos, aus Thessalien vertrieben werden und die Stadt Kroton (das spätere Kortona) gründen lässt. Beide, Herodot wie Hellanikos, meinen nicht nur offenbar dieselbe Stadt, sondern wir haben bei Herodot die echte Namenform des nur um wenig jüngeren Zeugnisses wieder einzusetzen¹⁾.

¹⁾ Die falsche Überlieferung *Κρηστών*, die schon früh in den Herodotext sich eingeschlichen hat, beruht teils auf der Verwechslung mit dem Namen der thrakischen Berglandschaft *Κρηστωρινή* (Her. VII 124, deren Einwohner *Κρηστωραιῶται* hiessen; VIII 116), die thrakische Stadt *Κρηστών* setzte man dem *Κρηστών* Herodots gleich (Steph. Byz. s. v.). Teils lag die Verwechslung um so näher, als die fünf Ortschaften am Nordfusse des Athos, die bereits Herodot aufzählt (VII, 22), bei Thukydides wiederkehren (IV 109), der unter der zum grössten Teile pelasgischen Bevölkerung der Gegend auch ein *Κρηστωρινὸν ἔθνος* aufzählt. Es ist wahrscheinlich, dass von hier aus die irrite Form in den Herodotext eingedrungen ist. — Im Gegensatz zu Schachermeyr halte ich die Überlieferung über die pelasgische Gründung Krotons für gesichert, sein Etrusk. Frühg. S. 215 geäußertes Bedenken gegen Wanderungen kleinasiatischer Stämme auf dem Landwege durch Thrakien nach der Appenninhalbinsel wird angesichts der oben erwähnten Beispiele dafür hinfällig. Aber es muss zugegeben

Bei näherem Suchen werden sich vielleicht noch weitere Parallelen finden lassen: so willkommen auch sie uns sein müssten, überraschende, unerwartete Bestätigung dessen, was Herodot berichtet, bringt eine ganz andere Überlieferung, auf die ich um so lieber hinweise, da ich zu ihrem Verständnisse mir bereits früher den Weg etwas gebahnt zu haben glaube (Klio XXI 1927, 245 ff.). Es ist Platons Mythos von den Atlantikern und ihrem Ansturm wider Hellas, den die Athener allein siegreich zurückschlagen. Auch der ist, wie Herodots Bericht, ganz seltene, vereinzelt Kunde, die verschollen wäre, hätte nicht Dropides sie seinem Enkel Kritias erzählt und dieser sie unauslöschlich in Erinnerung behalten (Plat. Tim. 20 E ff., 26 B). Jene Atlantiker wohnen zwar im Westen in fabelhaft weiter Ferne, aber wie sie bereits die übrigen Teile Europas unterworfen haben, so wollen sie nun auch das letzte Bollwerk der Freiheit niederlegen: zu Lande, von Norden her erfolgt ihr Ansturm. Aber dieser Mythos hat eine Vorgeschichte: eine ältere Überlieferung nannte die Gegner Athens Thraker; sie waren es, die unter ihrem Führer Eumolpos einfielen, als Erechtheus, der attische Landeskönig, der Retter seines Landes wurde. Das schlägt die Verbindung mit der eleusinischen Sage, und auf eleusinischen Kult spielt Platons Darstellung sichtlich an (a. gl. O. S. 270 ff.). Nun wird sein Mythos mir erst recht verständlich, denn nun enthüllen sich mit einem Schlage Zusammenhänge, die jenen poetisch ausgeschmückten Zug der Atlantiker ins helle Licht der Geschichte rücken: was ihm zugrunde liegt, ist der Einbruch der durch den Zug der Myser

werden, dass die Gründer Krotons keine Etrusker gewesen sind, vielmehr Pelasger aus der Pelasgiotis. Denn darauf führen die Parallelen Cortona, etrusk. *curtin*, *Κρότων*, *Γόρτυν*, *Γυρτώνη* (über sie vgl. Fiesel, a. gl. O. S. 73. 102), in ihnen gewinnen wir die authentische Bestätigung der Überlieferung zurück, der zufolge die Gründung der italischen Stadt durch Einwohner des thessalischen Gortyn erfolgt ist. Das mehrfache Auftauchen thessalischer Stadtnamen in der Peloponnes (Verf. Philolog. 87, 1932, 406 ff.), auf ähnlichen Wanderungen beruhend, bietet ebenfalls erwünschte Bestätigung. Weitere Einzelheiten über die Wanderung der *Κροτωνιῆται* führt ausserdem Dion. Hal. l. c. aus Hellanikos an. Die Behauptung Herodots, die Einwohner von Kroton hätten als Pelasger die gleiche Sprache wie die von Plakie und Skylake gesprochen, mag, weil hier weniger von Belang, unerörtert bleiben; immerhin ist sie, so bestimmt sie von ihm geäußert wird, doch auffallend genug. — Der Name Nanas, des Führers der Krotoniaten bei Hellanikos, ist jedenfalls nicht griechisch.

und Teukrer aus ihrer Heimat vertriebenen Thraker in das Innere Griechenlands. Durch sie wurden aber auch die Thessaler zu einem mehr oder minder grossen Teil aus ihren Wohnsitzen aufgescheucht und sahen sich zur Auswanderung genötigt: so erklärt sich zugleich auch das Auftauchen zahlreicher thessalischer Kulte (bes. des Asklepios) bereits geraume Zeit vor der dorischen Wanderung in der Peloponnes, bis wohin die Thessaler durch die ihnen folgenden Thraker sich gedrängt sahen (Verf., Philolog. ebd. 413). Herodots Bericht erfährt durch die seltene Kunde, die Platon der Nachwelt erhalten hat, glänzende Bestätigung: wer möchte nun noch zweifeln, dass beide uns die Kenntnis entscheidender Vorgänge sehr alter Zeit bewahrt haben, deren treibende Ursache uns sonst verschlossen geblieben wäre¹⁾?

Die Frage, wie Apollon schon so früh am Nordrande des aigäischen Meeres sich festgesetzt hat, vom Peneiostal aus durch Thessalien nach Delphoi, von dem Inneren Thrakiens aus nach der Adria, durch Epeiros bis nach Delos vordrang, ist zur Beantwortung reif geworden. Von der See her? Aber der Schein trügt: er hat seine Eroberungen auf dem gleichen Wege gemacht, den viele Jahrhunderte später Xerxes eingeschlagen hat, und auch das Mittel war das gleiche. Es ist jener Zug der Myser und Teukrer, der mit ihnen auch den Gott aus dem Nordwesten Kleinasiens, der Landschaft Troas, wie aus Mysien, wo er als *Σμυρθεός* bereits heimisch geworden war, bis zum ionischen Meer und zum Peneiostal geführt hat, die übereinstimmend als Endpunkte dieses gewaltigen Kriegszuges angegeben werden. Ihn sehen wir nun mit ganz anderen Augen an, ahnen wir doch jetzt, welche tief einschneidende Veränderung er für die Verhältnisse auf der Balkanhalbinsel mit sich gebracht hat. Die Entstehung der Kultstätten, die

¹⁾ Wo diese Zusammenhänge mir jetzt erst voll verständlich werden, muss ich freilich auch bezweifeln, ob ich in meinen früheren Ausführungen konsequent genug gewesen bin, und ob nicht der Eumolpos, den der homerische Hymnos auf Demeter erwähnt, gleichfalls schon als Thraker anzusprechen ist. Denn die Zustände, die er für Eleusis voraussetzt, sind sicher jüngeren Datums als die thrakische Einwanderung (vgl. auch meine Ausführungen über Eumolpos d. Zschr. 80, 1931, 76 ff.; 81, 1932, 15 f.). Das Thrakerproblem hat für die älteste Geschichte Griechenlands so weittragende Bedeutung, dass seine Gesamterörterung dringend geboten erscheint. Die wichtigste Literatur darüber bei Schachermeyr, Etr. Frühgesch. S. 50.

im Gefolge dieses Zuges Apollon sich neu zu schaffen wusste, ist für uns freilich noch in Dunkel gehüllt: wir kennen hier wie dort vorläufig nur die nackte Tatsache. Vielleicht gelingt es eindringender Forschung einmal, das Bild etwas zu lichten; indessen es beginnt sich sichtlich von dem Augenblick an zu klären, da der Gott von dem späteren Zentrum seiner Religion Besitz zu ergreifen sich anschickt. Das war für ihn im vollsten Sinne des Wortes Neuland: das zeigt der Kampf, den er dort mit Πύθων, mit Python zu bestehen hat, von dem er seinen Beinamen erhält. Ganz anders aber ist es auf Delos: hier hatte der Gott namentlich von Lykien aus seinen Kult bereits begründet, wie er von dort aus nach der Troas vorgedrungen war, wo man Lykien seine Heimat nannte; von Thrakien her auf der uns so gut bezeugten Strasse, die wahrscheinlich schon bestand, ehe er sie sicheren, zielbewussten Schrittes betrat, zur Adria, über die uralte, hochhehrwürdige Dodona, über das Meer eilt er der Stätte seines Kultes inmitten der Kykladen zu: der Ring seiner weiten Wanderung schliesst sich. Aber noch fehlen seinem delphischen Heiligtume die Diener, sie holt sich der Gott in jenen Kauffahrern von Knossos: beides, wie er von Norden wie von der See kommend von Delphoi Besitz nimmt, schildert der homerische Hymnos. Hier greift bedeutsam der Einfluss Kretas und seiner Religion ein, das zum mindesten als uralter, aller Wahrscheinlichkeit nach aber als ältester Mittelpunkt seiner Verehrung damit sich erweist. Ein ähnlicher Vorgang hat sich in Eleusis abgespielt: von Norden dringt dorthin der Kult der Demeter vor, der mit dem daselbst von jeher heimischen Persephones sich verbindet, die in töchterliches Verhältnis zur zugewanderten Göttin tritt; aus Kreta aber behauptet Demeter zu kommen, die scheidend die Mysterien stiftet, die durch sie dem eleusinischen Kulte fortan sein eigenes Gepräge verleihen (vgl. Verf., d. Zschr. 80, 1931, 80 ff.¹). Aber dem Dichter der *Ἔργα* ist Apollon inner-

¹) Nachträglich lese ich bei Wilamowitz, Athena (BSB. 1921, 959): 'Eleusis ist ein vorgriechischer Kultplatz, hat seinen Namen von einer vorgriechischen Gottheit [vgl. oben S. 200, 1], das Versenken lebendiger Ferkel, der Inhalt der heiligen Kiste und das Tragen der *πέφυνη* mag fremd sein: der Glaube an Mutter und Tochter und erst recht die Zukunftshoffnung der Mysterien ist hellenisch. Den Glauben brachten sie mit; zu der Hoffnung haben ihnen unbekannte Propheten aus ihrer Mitte verholfen. Apollon ist ein Asiater, aber erst in Delphi haben ihn Hellenen zu einem Gotte gemacht, der sittliche Forderungen erzwang.'

lich fremd geblieben, denn Delphoi hat er überhaupt nicht beachtet: wie anders ist es bei seinen Nachahmern, die in den ausgefahrenen Geleisen des epischen Stiles sich bewegen! Aber die uralten Musen Pieriens, die ihm am Helikon die Gabe verliehen zu sagen, was sein Herz bewegt, ruft Hesiodos zu Beginn an. Es ist nicht überflüssig, auch das hier zu betonen. Zeigt sich doch auch so erneut, wie lange es gedauert hat, ehe Apollon für die Welt, an die Hesiodos einst seine Mahnungen gerichtet hatte, zu dem Gotte geworden war, der das Menschenschicksal lenkt.

Von diesem späteren Bilde zu dem älteren noch einmal zurückkehrend möchte ich den Versuch wagen anzudeuten, wie mir das ursprüngliche Wesen Apollons sich darzustellen scheint. Das erschien mir angesichts der verwirrenden Fülle von Eigenschaften und Funktionen, die ihm zugeschrieben werden, bisher unmöglich; überschauete ich aber seinen von mir hier geschilderten Werdegang, so scheint die Urnatur des Gottes aus dem, was auf dieser langen Wanderung an ihn und seinen Kult sich angesetzt hat, sich herauschälen zu lassen¹⁾. So befremdlich wirkt das Erscheinen Apollons auf die olympischen Götter, als er zum ersten Mal in ihren Kreis tritt, dass sie alle (ausser seinen Eltern) vor ihm fliehen, da er seine Waffe spannt, die Leto ihm dann abnimmt (h. Ap. 1 ff.). Bogen und Pfeil unterscheiden ihn, Artemis angenommen, nicht allein von allen Olympischen, sie machen ihn auch zu einer ungriechischen Erscheinung unter ihnen. Darin steht er auf derselben Linie wie Herakles, der durch die gleiche Bewaffnung der vorgriechischen Sage ebenfalls angehört. Als Ausgangspunkt des apollinischen Kultes hatte ich oben (S. 198) Kreta vermutet. Nun weist ein kretischer Goldring des Ashmolean Museum (Nilsson, Min.-Myc. Rel. S. 296 f. u. Taf. I 3) eine merkwürdige Darstellung auf: eine tanzende Frau, neben ihr eine Kniende, die über den Rand eines von

¹⁾ Das bezweifelt allerdings Wilamowitz (Gl. d. Hell. I 326): 'Die Wurzel des Glaubens an diesen Gott zu finden ist ausgeschlossen, denn die Griechen haben ihn als eine fertige göttliche Person vorgefunden, die weder mit irgendeiner elementaren Naturkraft noch mit einer besonderen Sphäre des menschlichen Lebens wesentlich verbunden war. Er ist zu eigenartig und zu gross, um sich recht in den Kreis der Olympier einzufügen; im Glauben der Hellenen ist er noch immer grösser geworden, . . . ' — Über die asiatischen Kulte des Gottes vgl. ebd. 325. 328 (hier auch über ihn und Hermes).

zwei nebeneinander stehenden mächtigen, bauchigen Gefäßes gebeugt ist. Über den Frauen, in der Luft schwebend, zeigt sich ein bogenhaltender Gott, neben ihm im Rund ein menschliches Auge und Ohr. Es handelt sich offenbar um eine Kultszene mit Epiphanie, auf die kürzlich Weinreich in seiner Besprechung von Nilssons Buch aufmerksam gemacht hat (Ph. W. 50, 1930, 980). Die Deutung auf Apollon, an die er (wie bereits auch Nilsson, ebd. 445) unwillkürlich gedacht hat, dürfte die gegebene sein. Hat doch Kalinka auch darauf hingewiesen, dass der Gott als Bogenschütze vorgriechisch sein müsse (Klio 22, 1928, 250 ff.¹⁾); und dass Apollon von Haus aus dem griechischen Götterhimmel nicht angehört, darf auch aus anderen Gründen als gesichertes Ergebnis jetzt gelten. Freilich sollen auf kretischen Denkmälern Bogenschützen kaum je vorkommen (so Ed. Meyer, G. d. A. II 1², 205. 232); und doch weist mancherlei auf die Handhabung des Bogens daselbst hin. Auch sind Lanzen und Bogen die einheimischen Waffen, die Odysseus auf seinen angeblichen von Kreta aus geführten Kriegszügen verwendet (§ 225). Und ist Meriones (*Ψ* 870 ff.) nicht ein vollwertiger Vertreter der auf seiner Insel geübten Kunst des Bogenschiessens?

In das Heer der Achaier sendet der Gott seine Pestpfeile, von ihm erhofft Oidipus die Erlösung aus der Pestseuche; in der Vorahnung seines baldigen Todes nennt ihn Achilleus den verderblichsten aller Götter (*X* 15: wird hier schon auf die Etymologie *ἄλλοιμι* angespielt?); die Kyklopen werden die unschuldigen Opfer seines Zornes, die Drachin Pytho wird von ihm erlegt. Die gleiche Waffe führt die Göttin, die dann seine Schwester wird. Aber der Pfeil des Gottes ist zugleich Segenspender: mit ihm zieht Abaris durch die Lande, er ist wohl auch das heilige Symbol Apollons, das in den Garben verborgen nach Delos überbracht wird. So offenbart sich darin die Doppelnatur des Gottes, als Spender des chthonischen Segens fördert er zugleich das Wachstum der Herden. In dem, was von seiner Dienstbarkeit erzählt wird, spiegelt sich das Leben der Hirten wieder. Das sind ausgesprochen altertümliche Züge im Wesen Apollons, die wir sonst an ihm nicht wahrnehmen, die aber in seiner Urnatur begründet liegen (Exkurs V).

¹⁾ Auch auf seine Ausführungen über die Herkunft der griechischen Götter (Neue Jahrb. 45, 1920, bes. S. 408 ff.) sei hier noch besonders verwiesen.

Aber er ist auch der Gott, *ὃς παντ' ἐφορᾷ καὶ παντ' ἐπακούει*; Auge und Ohr, die auf jenem kretischen Goldring erscheinen, sind gleichfalls seine Symbole. Der alles Schauende, Allwissende kennt auch die Zukunft, die er den Sterblichen an der von ihm begründeten Orakelstätte kündigt durch den Mund der von ihm Inspirierten. Zwischen Gott und Mensch tritt trennend die Sphäre des Priesterlichen, mögen wir sie Sibylle, Prophet, Seher oder sonstwie nennen. Der griechischen Religion ist sie ursprünglich fremd, sie trägt im apollinischen Kult ausgesprochen orientalische Züge. Diese Seite seines Kultes prägt der Gott da mit Vorliebe aus, wo er durch bereits bestehende Orakel für die Ausbildung und Pflege seiner Religion auf seiner Wanderung den Boden vorbereitet findet. Neben der Mantik erhält nun zugleich auch das Kathartische erhöhte Bedeutung in seinem Kulte. Das alles trifft besonders für den weiten Bereich seiner Verehrer in Kleinasien zu. Der Gott ist bereits stark genug, auch von der Orakelstätte dort einheimischer Gottheiten Besitz zu ergreifen. Ihm verdankt, um nur ein Beispiel — und wohl nicht das früheste dieser Art — zu nennen, Kalchas seine Seherkunst. Ein Grieche ist er nicht, vielmehr in Kleinasien zu Hause (vgl. auch Fiesel, a. g. O. S. 37): Hellenisches spielt im apollinischen Kulte des Landes ursprünglich gar keine Rolle. Erst in Delphoi gelingt Apollon in unvergleichlich grösserem Umfange wieder, was seinen kleinasiatischen Kult so eigenartig ausgestaltet hatte, aber das Zentrum seines Kultes hat er sich erst verhältnismässig spät erobert. So hat in wachsendem Masse zugleich auch die Scheidung zwischen der delischen und delphischen Erscheinung des Gottes sich vollzogen. Denn die Gabe der Prophetie eignet dem Apollon von Delos nicht, zu einer wirklichen Orakelstätte hat sein dortiger Kult sich nie entwickelt. Die neue, weltumspannende Mission, die des Gottes in Delphoi wartete, traf ihn nicht unvorbereitet; aber auch hier ist die Erinnerung an sein ursprüngliches Wesen noch wach geblieben: bereits Herr des Tempels, des *λάϊνος οὐδός*, auf der felsigen Pytho, heisst er dort auch der Pfeilschütze (*ἀφῆτωρ I 104*); das singuläre Epitheton sticht bemerkenswert von jedem ähnlichen, konventionell gebrauchten ab¹⁾.

¹⁾ Den antiken Erklärern hat es erhebliche Schwierigkeiten bereitet: die anderen Deutungen des Wortes (vgl. Ebeling) gehen von dem krampfhaften Bemühen aus, den Zusammenhang mit dem mantischen Wesen

Die Ilias kennt Apollon als unversöhnlichen Gegner der Griechen, aber als tatkräftigen Helfer der Troer und ihrer Bundesgenossen. Keiner seiner Nachkommen ficht in dem Heere wider die Stadt, mit der er schon so früh eng verbunden ist. Die Feindschaft des Gottes erscheint um so rätselhafter, da sein Kult unter den Griechen die weiteste Verbreitung besitzt. Sie kennen seine Macht, suchen durch Opfer und Gebet seine Gunst sich zu sichern, den Zürnenden zu versöhnen. Allein die in der Blütezeit des Epos ständig wiederkehrende Wunsch des delphischen Gottes herzustellen, und erweisen sich schon dadurch als unglaubwürdig, ganz abgesehen von ihrer sprachlichen Unmöglichkeit. Die Skepsis von Wilamowitz (Gl. d. Hell. II 29, 1) geht zu weit. — Ein Rätsel dagegen bleibt *Φοῖβος Ἀπόλλων*: *φοιβάσειν* (-αίειν), *φοιβάς* bezeichnet die mantische Seite, *φοῖβος* die kathartische des Gottes, dieses wohl vorzugsweise des delphischen. Im Kulte kommt indessen der Beiname *Φοῖβος* für Apollon überhaupt nicht vor, er kann darum nur aus der Dichtung, und zwar der epischen stammen (so W. Schmid, ARW. XXII 1923/24, 217). Aber vor den weiteren Schlüssen, die er daraus gezogen hat, warnt das thessalische *Βοῖβος*, *Βοίβη* und die daraus abzuleitenden *ἐθνικά* (vgl. oben S. 183). Sicher darf die Wendung als bereits vorepisch bezeichnet werden: das zeigt ihre feste Folge an fester Stelle des Verses, von denen nur selten abgewichen wird; ebenso selten taucht *Φοῖβος* isoliert auf. — Eine unmittelbare Parallele zum *Φ. Ἀ.* stellt *Παλλὰς Ἀθήνη* dar, und zwar in mehrfacher Hinsicht: *Παλλὰς* steht, abgesehen von der einzigen Ausnahme h. Cer. 424 *Παλλὰς ἑγχεμάχη*, nie allein, die ganz formelhafte Wendung muss bereits vorepisch sein, und *Παλλὰς* heisst die Göttin niemals im Kulte; ihr Beiname gehört also gleichfalls nur der Dichtung an. Da *Ἀπόλλων* und *Ἀθήνη* vorgriechische Namen sind (über *Ἀθ.* vgl. Wilamowitz BSB. 1921, 952 f.), so ergibt sich, dass *Φοῖβος* und *Παλλὰς* ursprüngliche Epitheta sind, mit denen die vorepische Dichtung eine für sie besonders charakteristische Eigenschaft der Gottheiten bezeichnete, und die sich später zu ihren Eigennamen entwickelten. — Die Deutung *Παλλὰς* ist bereits in den antiken Zeugnissen umstritten; zweifellos aber ist die Schildträgerin einmal, ehe sie als solche dargestellt wurde, unter dem Bilde des Schildes allein verehrt worden. Auch ihr Kult als *Ἐργάνη* ist ebenso alt in Athen wie der des Hephaistos und Promethos. Den Kult des Olivenbaumes auf der Burg lehnt Wilamowitz ab, er sei dort Eigentum der Göttin, nicht göttlich (a. gl. O. 954). Das wird für die geschichtliche Zeit zweifellos zutreffen: aber wie erklärt sich auf den attischen Münzen die Darstellung der *ἐπι δεξιά* geöffneten Mondsichel neben der des Olivenzweiges? Das hat meines Wissens noch keine befriedigende Erklärung gefunden. — Auch darin zeigt sich die Parallele mit Apollon, dass auf Athene die denkbar verschiedenartigsten Funktionen übertragen sind; dem wäre nicht so, wenn nicht schon in vorgriechischer Zeit das Wesen der Göttin vielseitig sich entwickelt hätte.

formel αὐτὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίῃ καὶ Ἀπολλῶνι¹⁾) (man vergleiche damit die 'troische' Trias *E* 445) reiht ihn den drei grossen Gottheiten ein, die zu einer Einheit zusammengefasst als die Leben und Schicksal des Menschen bestimmenden Mächte anerkannt werden. Nur einer unter den Griechen erfährt vor Ilios Apollons Gunst, Eumelos, Admetos' Sohn, Enkel des Pheres (vgl. oben S. 168). Dem Vater war Apollon auch dienstbar gewesen. Folgen wir einmal dieser Spur, auf die uns diese höchst auffallende Ausnahme weist; vielleicht gelingt es dann, den anscheinend unlösbaren Widerspruch aufzuheben. Wie war denn Apollon bis in die Weidegründe Pieriens vordringen? Der Kriegszug der Myser und Teukrer hatte ihn und seinen Kult dorthin wie bis an die Adria geführt. Die Dienstbarkeit des Gottes aber bedeutet, religionsgeschichtlich erklärt, nichts anderes, als dass der neue vordringende Kult eines fremden Gottes an einen bereits bestehenden des Landes, das er sich erobern will, anknüpft. Von Pierien aus steigt Apollon zum nahen Olympos empor. Herrischen Willens, der andere Götter neben sich nicht duldet, vernichtet er, was ihm sich widersetzt. Mag er gegen andere Gottheiten des thessalischen Landes nachgiebiger sich gezeigt haben, weil ihre Macht zu fest in seinem Boden verwurzelt war, er hat sie doch allmählich sich anzueignen und aufzusaugen gewusst. Aber der Widerstand, den er allorten mehr oder minder fand, erregte auch den Unwillen des Gottes gegen die Bewohner des Landes. Um so mehr, als ihm anderen Ortes der Siegeszug durch das von ihm okkupierte Land bereits geglückt war.

¹⁾ Die Scholien zu *B* 371 bemerken, man habe aus dem Verse den Schluss gezogen, dass Homer ein Athener gewesen sei; der Schwur eigne, da die in ihm vereinigten Gottheiten für sie *πάτριοι θεοί* seien, den Athenern. Weder bleibt die Hypothese der Alexandriner vom 'attischen' Homer dann weiter so seltsam, wie man so lange angenommen hat, noch ist man weiter berechtigt, die sog. attischen Partien im Homer *κεφαλαιωδῶς* als *ἐμβόλιμοι* zu betrachten. Das sei hier nur kurz auch in Hinsicht auf Jak. Wackernagels Ausführungen (*Glotta* VII) bemerkt. Wir werden der Auffassung der Alexandriner gerechter, wenn wir statt des attischen den attisch-ionischen Homer einsetzen; die von ihnen gewählte Bezeichnung wird dann verständlicher, da sie der Zeit Rechnung trägt, von der an das Epos in dem seine Hegemonie immer weiter ausdehnenden Athen besondere Pflege findet. Damit kommen wir bis in die peisistratische Zeit zurück: auch von hier aus erhält die Legende von der recensio der homerischen Epen unter dem Protektorate des Peisistratos eigenartige Beleuchtung.

Denn gleichgültig ob wir hierbei an Kreta oder Delos denken, von den Inseln aus hatte sein Kult bereits nach dem griechischen Festlande sich ausgedehnt und hatte dort zahlreiche Stätten, zunächst an der Küste, dann aber auch im Inneren des Landes sich begründet¹⁾. Und erneut gelang ihm der Siegeszug, als seine Sendboten von der Adria aus über Dodona und weiter auf der 'Garbenstrasse' bis nach Delos, ihm dort zu huldigen, vordrangen. Berührte dieser Zug zu einem Teile das Gebiet vorgriechischer Stämme (z. B. der Dryoper: vgl. Exkurs I), so ward Apollon von Delos und den Kykladen aus zum Stammesgotte der ionischen Stämme; denn ihr Adel, die ihnen eigenen vier Phylen der Geleonten, Hopleten, Aigikoreis und Argadeis verehren in Apollon *παρῳίος* ihren Ahnherren. Sie erkennen die Hoheit des Gottes an, während die aiolischen Stämme, deren Adel von Zeus sich ableitet, gegen ihn ablehnend sich verhielten²⁾. Und als eine neue Völkerwelle von Norden her Hellas überflutet, werden die ihr

¹⁾ Damit findet die zunächst befremdliche Tatsache, dass der boiotische Apollon *Πιῳίος* seine Orakel in karischer Sprache erteilt (Her. VIII 135), ihre einfache Erklärung: sie bestätigt nur seinen vorgriechischen, von Kleinasien und den Inseln her in das Mutterland vordringenden Kult. Die Etappe für Boiotien ist Delion gewesen: wie wäre auch der Name anders zu erklären? Über die attische Version vgl. oben S. 174,1.

²⁾ Waren die Ioner der erste der griechischen Stämme, die von Norden her auf der grossen, zu ganz verschiedenen Zeiten betretenen Völkerstrasse einwanderten, wie Nilsson annimmt (Min.-Myc. Rel. S. 32 f.), so würde die weite Verbreitung, die der Apollonkult schon so früh bei ihnen findet, daraus sich ganz gut erklären. Wir dürfen dann auch annehmen, dass der Gott seinen Bekennern auf derselben Strasse, die wir als die 'Garbenstrasse' schon mehrfach kennen gelernt haben, nachgezogen ist. Der Annahme von Wilamowitz (Gl. d. Hell. I 62 f.), nach der Ioner und Aioler die erste Schicht der Einwanderer bildend auch zusammen eingewandert sind, widerspricht die räumliche Schichtung der beiden Dialekte, die bei aller Verwandtschaft auch sichtliche Unterschiede zeigen. Vorwiegend an der See und auf den Inseln traten die Ioner erstmalig in den Bereich Apollons. Zwischen der Einwanderung der Ioner und Aioler muss eine Frist liegen, deren Dauer uns unbekannt ist (vgl. darüber auch Schachermeyr, Etr. Frühg. S. 20). Die Annahme, beide hätten zusammen den griechischen Boden betreten, findet in der delischen Kultlegende keine rechte Stütze, die zweifellos auf sehr alte Zeit Bezug nimmt. Denn wenn *πέρφερες* als aiolisches Wort anzusprechen ist (vgl. Exkurs IV), so müssen Gebiete, die von der Garbenstrasse berührt wurden, von Angehörigen des aiolischen Stammes später besetzt worden sein.

angehörigen Stämme die treuesten Bekenner des Gottes. So ward Apollon der 'Dorergott'. Der Werdegang des apollinischen Kultes ist zugleich ein getreues Spiegelbild der ältesten Geschichte Griechenlands. Somit bestätigt sich auch erneut ein bereits früher gewonnenes Ergebnis (vgl. oben S. 188): der delische Kult besitzt die unterschiedene Priorität gegenüber dem delphischen. Und ein anderes schliesst sich unweigerlich an: kennt die Ilias, sagen wir allgemeiner das alte Epos, Apollon nur als Freund der Troer und Feind der Griechen, so kann sein Schöpfer nur der aiolische Stamm Thessaliens sein, der gegen den Kult des von Norden vordringenden Gottes ablehnend sich verhielt. Das ist gewiss kein neues Ergebnis, ist es aber auch auf diesem Wege gewonnen, so können wir nun auch ein anderes daran anreihen. Die Ansetzung des Zuges der Myser und Teukrer beträchtliche Zeit vor dem troischen Kriege fügt sich aufs beste in den Gang der hier geschilderten Dinge ein, und umgekehrt, als die sog. dorische Wanderung in ihr entscheidendes Stadium tritt, muss Apollon von Delphoi bereits Besitz ergriffen haben, an Stelle der früheren Siedlung dort sein heiliger Bezirk getreten sein. Denn die Dorer der phokischen Tetrapolis sind seine Getreuen, aber die Dryoper lehnen den delphischen Gott ab und halten nach wie vor zu dem delischen. In der langen Zwischenzeit aber, die beide Züge mit ihren aufs tiefste einschneidenden Folgen trennt, war die epische Dichtung aus ihrem engeren alten aiolischen Bereich auch zu den ionischen Stämmen gelangt und hatte dort die Pflege gefunden, die der Ilias in der Hauptsache die entscheidende, bleibende Form gab. Über der aiolischen Grundschicht lagert sich in Form wie Inhalt die jüngere ionische ab¹⁾. Konservativ wie die von

¹⁾ Wie ich erst nachträglich sehe, stimme ich in meiner Grundfassung mit K. Meister (D. hom. Kunstspr. 225 ff.) überein. Weder ist das homerische Epos in einem aiolisch-ionischen Grenzgebiet entstanden, noch ist seine ursprünglich aiolische Form später in die ionische in der Weise übertragen worden, dass die zweite einem über die erste gelegten Firnisse vergleichbar nur abgelöst zu werden brauche, um die Grundfarbe unverstellt wieder hervortreten zu lassen. Die Sprache des homerischen Epos ist eine in langer Entwicklung aus den Händen berufsmässiger Rhapsoden hervorgegangene Kunstschöpfung. Erfreulich ist für mich Meisters Folgerung, dass die Mischung des dialektischen Sprachgutes im Epos mit 'Homer' nichts zu tun hat, sondern bereits älter sein muss; aber im Gegensatze zu ihm vortrete ich mit Diels

Sage und Rhapsoden gepflegte Tradition ist, bleibt auch in dem ionisch gefärbten Epos Apollon zwar der unversöhnliche Feind der Griechen, aber der Glaube des Stammes, der den Gott als seinen Abnherrn im Kulte schon längst verehrt, erkennt ihn als den gewaltig Herrschenden bereitwillig an. Der Widerspruch löst sich also, wenn wir in ihm den Niederschlag zweier Schichten der epischen Dichtung sehen. Aber ein Grundirrtum ist es zu glauben, die ionische Schicht sei an das aiolische Epos erst in Kleinasien herangetreten. Das ist vielmehr bereits im Mutterlande geschehen: das homerische Epos, die Odyssee mit einbegriffen, lag in seinen wesentlichen Teilen bereits abgeschlossen vor, als die Auswanderer es nach Kleinasien mit herübernahmen. Was dort noch hinzutrat, war für die Gesamtheit des Epos nicht mehr von entscheidender, auf seine weitere Ausgestaltung tiefgreifender Bedeutung. Homer und die Rhapsodenschule von Chios sind die letzten Ausläufer einer jahrhundertelangen Tradition. Ihr unvergängliches Verdienst ist die redaktionelle Fixierung des überlieferten Schatzes und seine Bewahrung für die Folgezeit. Aufräumen aber müssen wir mit dem Dogma von der Entstehung des homerischen Epos erst in dem ionischen Sprachgebiete Kleinasiens, da es von seinem Werdegange nur ein falsches, weil viel zu spät angesetztes Bild gibt.

(ARW. XXII 1923/4, 10) durchaus die Auffassung, dass der Grundstock des homerischen Epos rein aiolische Lieder gewesen sind, eben jene *κλέα ἀνδρῶν*, die einstmals auch die Könige des Landes noch sangen, ehe ihre Pflege später den berufsmässigen *αἰοῖδοι* allein vorbehalten blieb. Seien wir doch konsequent: weist das Epos in dem, was es in Zusammenhang mit Achilleus erzählt, Züge so ausgesprochen hohen Alters auf, was verbietet uns, auch den Zug, dass er *κλέα ἀνδρῶν* zur erbeuteten *φόρμιγγι* singt, als die Gesandtschaft bei ihm überraschend erscheint (*I* 186 ff.), als gleich alt zu bewerten, zumal er die Entwicklung des aiolischen Heldensanges erhellt in einer Weise, die sonst nirgends bezeugt ist? Nur ist die Forderung Dikaiarchs, *τὴν ποιηταῖν* (Homers) *ἀναγινώσκεισθαι Αἰολίδι διαλέκτῳ*, für uns nicht mehr erfüllbar. Ebenso wenig kann ich mich Meisters Vermutung anschliessen, ein Ioner müsse es gewesen sein, der mit einem monumentalen Werke die ionische Färbung für alle späteren Kunststufen verbindlich gemacht habe, und dass dieser mit dem Dichter unserer Ilias identisch sei. Man braucht deswegen nicht die Tätigkeit einzelner überragender Dichterpersönlichkeiten, ebensowenig ihre starke Nachwirkung zu bestreiten, aber die Schöpfung des epischen Kunstdialektes kann nur das Produkt einer langen Entwicklung gewesen sein. Anders ist das sprachliche Bild, das in dem Nebeneinander der in der Hauptsache älteren aiolischen Formen und der jüngeren ionischen sich zeigt, nicht gut zu erklären.

E x k u r s e

I (zu S. 196)

Pelagischer Abkunft, sassen die Dryoper¹⁾ ursprünglich zu beiden Seiten des malischen Golfes; der an seiner westlichen Seite wohnende Teil des Stammes, Nachbarn der Malier, lebte von Raub und wurde von Herakles im Bunde mit den Maliern von dort vertrieben (schol. Apoll. Rhod. I 1212, nach Pherekydes; Her. VIII 43). Er hatte sich in das Innere des gebirgigen Landes, auf die Abhänge der Oite und des Parnassos, zurückgezogen (schol. Ap. Rh. l. c., Paus. IV 34, 10), von hier wiederum vertrieben, war er nach der Peloponnes hinübergezogen und hatte sich zunächst in der argivischen Asine niedergelassen (Paus. l. c.); von hier erneut verjagt, hatte er sich in den Schutz der Spartaner begeben und war von ihnen in der messenischen Asine angesiedelt worden. Dafür leisteten die Dryoper ihnen im Kampfe wider die Messenier Gefolgschaft (Paus. IV 8, 3). Nach Aristoteles dagegen (bei Strab. VIII 373) hatte sich ihre Wanderung nach (der messenischen) Asine friedlicher vollzogen, hatte Dryops der Arkader sie dort angesiedelt. Auch sonst spaltet sich die Überlieferung über sie: ihr Besieger Herakles hatte sie als *ἀνάθημα* dem delphischen Apollon zugeführt, doch der Gott hatte ihre Überführung in das Gebiet von Argos angeordnet (Paus. IV 34, 9). Aber ihre einheimische Überlieferung lehnte das ab: sie gaben zwar ihre Besiegung durch Herakles zu, behaupteten aber, ihr weiteres Schicksal in eigene Hand genommen zu haben. In ihrer neuen messenischen Heimat wahrten sie mit den Stammestraktionen auch ihre alten Kulte und waren, im Gegensatze zu ihren Stammesverwandten in Styra auf Euböia, noch zu Pausanias' Zeit stolz auf ihre Eigenart und ihren dryopischen Namen. In Asine befand sich ein Heiligtum des Apollon (auch in ihrer Heimat bezeugt es Apollod. II 155), ausserdem ein Heiligtum ihres Stammvaters Dryops, der für seinen Sohn galt.

¹⁾ Zu den mit dem Suffix *-οπ-* gebildeten alten Volksnamen vgl. Ed. Meyer, G. d. A. II 1², 250. 270; zu den *Ἰέλοπες* Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 63; zu den *Ἐλλοπες* ebd. 66, 1; *Δρύοπες* 69, 1. Auch das homerische *μέροπες*, das wegen seiner fest gewordenen Verbindung wie ein bereits in epischer Zeit nur noch archaisch gebrauchtes Wort zu beurteilen ist, gehört hierher. Zweifellos gehören die *Δρύοπες* der vorhellenischen Bevölkerung an: *ἀπὸ δρύος* deutet ihren Namen Wilamowitz, Il. u. Hom. 363.

Seinem althehrwürdigen *ἄγαλμα* galt die *παρὰ ἔτος* stattfindende *τελετή*.

Dagegen die Dryoper von Styra, die an dem Kampfe mit Herakles nicht teilgenommen hatten, scheinen unter dem Drucke der euboiischen Nachbarbevölkerung ihre Stammeseigenart allmählich verloren zu haben. Herodot zwar kennt die Styreer als Dryoper (VIII 46), wie er auch ihre Einwanderung in die Peloponnes bezeugt (31. 73)¹⁾; aber für Thukydidēs sind sie Ioner, während ihm Karystos als dryopische Stadt gilt (VII 57, 4; Diod. IV 37: über die Dryoper auf Euböia vgl. auch Ziebarth, IG XII 9, p. 146, 1 sqq.). Aber auch über das Meer hinaus reichen die Spuren der Dryoper: sie bewohnen die kleine Kykladeninsel Kythnos (Her. VIII 46); auch dem ionischen Zwölfstädtebunde gehören sie an (I 146), mit den Jonern, die sich ohne Grund als die 'echten' bezeichneten, vermischt. Wenn Dryoper auch in Abydos sogar als Ureinwohner auftauchen (Strab. XIII 586), einer der Söhne des Priamos *Δρύοψ* heisst (Apollod. III 152), so scheint das auf den Norden der Balkanhalbinsel als die Urheimat des Stammes zu führen, von dort ihre Spur auch nach dem südlichen Thessalien zu weisen; denn so wird verständlich, was Pherekydes bezeugt (schol. Apoll. Rhod. I 1212), Dryops, der Stammeseponym, sei der Sohn des Peneios und der Polydora, Danaos' Tochter, gewesen. Wenn es dort weiter heisst: *οικοῦσι δὲ (οἱ Δρύοπες) ἐπὶ τῷ Σπερχειῶι ποταμῶι*, so dürfte auch das, wie der grössere Teil des Scholion überhaupt, zu dem Exzerpt aus Pherekydes gehören.

Mag das zuletzt Erwähnte auch zweifelhaft bleiben, jedenfalls spiegeln die durchaus einhelligen Zeugnisse über die Dryoper ein geradezu typisches Beispiel der Wanderungen aus dem Norden Griechenlands bis tief in die Peloponnes und zugleich über See auf der Kykladenbrücke wieder. Wir haben allen Grund, das Zeugnis des Pausanias als kostbare epichorische Überlieferung zu würdigen. Lehnen wir mit ihr den delphischen Apollon ab, der wohl unter spartanischer Ägide

¹⁾ Ebenso kennt Strabon Dryoper daselbst (VII 321); *Δρυονίς*, mit *Ἡράκλεια* einer alten *τετράπολις* angehörig, ist die *μητρόπολις* der peloponnesischen Dryoper (IX 434); die Quellen des Spercheios liegen im dryopischen Gebirge (433). Die Heimat der Dryoper behielt ihren alten Namen, obwohl später Dorer in ihr sich niedergelassen hatten (Her. IX 31).

an die landflüchtigen Dryoper sich heranzudrängen versucht hat, welcher Apollon ist es nun, dem die Dryoper in ihrer alten Heimat und in ihrer neuen bis in Pausanias' Zeit mit so zäher Treue gehuldigt haben? Es kann nur der delische Apollon gewesen sein, dessen Kult, sei es von der See her in das Innere, sei es auf dem durch die 'Garbenstrasse' sichtbar bezeichneten Wege nach Süden zu vordrang. Und sind denn zwei Örtlichkeiten, die als Wohnsitze der Dryoper genannt werden, nicht auch zugleich als Stationen der *θεωγία* von Herodot bezeugt, der malische Golf und Karystos? Ein weiteres wichtiges Ergebnis ist damit zugleich gewonnen: auch der delische Apollon hat die Strasse, die er in sehr alter Zeit einschlug, durch Etappen seines Kultes ebenso sich zu sichern verstanden, wie sein delphischer Partner auf dem Wege von Tempe nach Delphoi. Es entspricht nur der überragenden Bedeutung, die er später gewann, dass wir die Stationen der *Πυθιάς* genauer kennen; um so mehr müssen wir es begrüßen, dass die Dryoper als so treubeständige Bekenner des delischen Apollon sich erweisen lassen. Darum möchte man auch Kythnos, die von ihnen besiedelte Insel, in der Nachbarschaft von Tenos, der Station nahe dem Ziele der Prozessionsstrasse, unter ihre Etappen mit einreihen. Und was Tenos selbst betrifft: dass die heute dort so hochverehrte *Παργία* die Fortsetzerin des delischen Kultes geworden ist, wie einst auf Delos die Amphiktyonen dort jetzt zusammenströmen, ist in uraltem Brauche begründet (über die *Παργία* als Erbin des Poseidon *λατρός* vgl. Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 215).

II (zu S. 198)

Die zwölf Tage, die *Leto* braucht, um aus dem Hyperboreerlande nach Delos zu gelangen, sind die altheiligen Tage und Nächte um Wintersonnenwende, die *ἀλκωνίδες ἡμέραι*. In nächsten Zusammenhang damit würde das merkwürdige, nicht bloss aus dem epischen Gebrauche herzuleitende *λυκάβας* rücken, wenn es von E. Maass als 'Wolflauf, die Zeit, wo die Wölfe laufen', richtig gedeutet ist (Winter u. Sommer: Jdg. F. 43, 1926, 259 ff.). Bezeichnet es doch zweimal in den gleichlautenden Versen der Odyssee (ξ 161 f., τ 306 f.) die Zeit um die Wintersonnenwende, unmittelbar vor dem Neumonde des kommenden Jahres, dem Feste zu Ehren der Geburt Apollons (ν 156. 278; ϕ 258). Eine andere Version wusste zu berichten,

Leto sei nach der Entbindung unter dem Geleit eines Wolfes nach Lykien gelangt und habe dort im Flusse Xanthos das reinigende Bad genommen (vgl. Usener, ebd. 204). Dass Apollon zum Wolf in naher Beziehung steht, bezeugt Aesch. Sept. 145 καὶ σύ, Λύκει' ἀναξ, Λύκειος γενοῦ στρατῶι δαίτωι; ist der Gott hier als Führer der die Feinde vernichtenden Wolfsherde gedacht, so entspricht es nur seiner Doppelnatur, wenn er auch als der Töter gilt, der den Menschen ihre Herden vor dem Wolfe schützt (So. El. 6): τοῦ λυκοκτόνου θεοῦ ἀγορὰ Λύκεια (von Argos). Die hierauf bezügliche Glosse des Hesychios zeigt, dass der Widerspruch zu dem als heiliges Tier Apollons sonst bezeichneten Wolfe den antiken Erklärern zu denken gab. Wolfsopfer an ihn in Arkadien bezeugt schol. So. l. c. Auch sonst weisen deutliche Spuren an ganz verschiedenen Orten auf den Wolf im Kult Apollons hin (das eherne Wolfsbild neben seinem delphischen Altar: Paus. X 14, 7), und das wertvolle Zeugnis des Aristoteles gestattet von der Mutter aus den Rückschluss auf den Sohn in ehemaliger Wolfsgestalt (vgl. auch Nilsson, Gr. Feste 102, 1). Freilich lässt sich nicht mehr bestimmen, wo diese sehr alte Vorstellung einmal vorzugsweise geherrscht hat oder von wo sie ausgegangen ist. — Weiteres bei Gruppe 1236, 6 und besonders Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 147.

III (zu S. 198)

Allerdings hat Wilamowitz auch entschiedenen Widerspruch mit seiner Hypothese erfahren: an Stelle *Lykiens* ist dann Kreta getreten (z. B. bei Aly, Philolog. 71, 1912, 477). Für den Apollon, der in der Androgeossage eine wesentliche Rolle spielt, glaube ich kretische Herkunft nachgewiesen zu haben (ARW. XXIII 1926, 34 ff., 229 ff.). Kreta zusammen mit dem δῆμος Ἀθηναίων zählt der Hymnos auf den Gott unter seinen Kultstätten auf (v. 30). Auch die Sarpedonsage dürfte in Kreta ursprünglich beheimatet sein, gilt doch ihr Träger in Lykien als ἔπηλος ἦρας. Bei den nahen Beziehungen zwischen Kreta und Lykien, die niemand bestreitet, ist es durchaus möglich, dass, was den Kult Apollons allein anbetrifft, Lykien der empfangende, Kreta der gebende Teil ist (vgl. Immisch bei Roscher u. Sarpedon 401 ff.). Sarpedon erweist sich von seiner kretischen Herkunft bis zu seinem Erscheinen vor Ilios als Bundesgenosse der Troer als eine Apollon vollkommen parallele Sagengestalt. — Der Apollon von Delos mag ursprünglich

kleinasiatisch sein, meint Ed. Meyer (G. d. A. I² 639; vgl. II 1², 284), aber den Namen hält er für griechisch; wie der einheimische in Lykien und anderswo gelautet habe, sei unbekannt. Apollon, ein Hauptgott der Griechen, allen ihren Stämmen gemeinsam, könne nur gleichen Ursprungs sein. Aber das ist Apollon erst im Laufe der Zeit geworden, darauf wird später noch einzugehen sein. Wenn *Ἀπολλωνίδης* lykisch durch *pulenida* wiedergegeben wird, so bezeugt das nur das Übergewicht des Griechischen über die alte Landessprache. — Dagegen hält Nilsson an der kleinasiatischen Heimat des Gottes fest (Min.-Myc. Rel. 443 f.): worin die dort ausgeprägte Eigenart des apollinischen Kultes besteht, werde ich am Ende dieser Ausführungen noch andeuten. Als 'Anatolian god' bezeichnet ihn auch Ramsay (IHSt 48, 1928, 47), aber man beachte daneben auch, dass die Hauptorte des lykischen Apollonkultes (Patara, Perge, Side) Küstenstädte sind. Von der See her kann er also dort Eingang gefunden haben, von hier aus die Verbindung mit der in Lykien von jeher heimischen Leto sich vollzogen haben. — Bethes Ansicht (*Ἀντίδορον*, Festschr. f. Jac. Wackernagel S. 14 ff.), der Kult Apollons habe nur vom Mutterland aus nach Osten sich ausgedehnt, stellt in ihrer Einseitigkeit die Dinge geradezu auf den Kopf. — Über den Namen des Gottes vgl. auch Eva Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk. S. 85 f.; Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 324.

IV (zu S. 201)

Die Deutung des Wortes hat man sich unnötig erschwert. Herodot sagt von ihnen, die früheren *πομποί* der beiden *παρθένοι*, *Ὑπερόχη* und *Λαοδόκη*, würden jetzt so genannt (IV 33). Auch hier heben sich zwei Schichten des Kultes deutlich ab. Die hohen Ehren, die den im Hymnos Olens gefeierten *πομποί* erwiesen werden, kennen wir bereits aus dem homerischen Hymnos. Das Gleiche wird auch ihren Nachfolgern, den *Πέρφερες*, in Fortsetzung des seit alters geheiligten Brauches zu teil: unbegründet wäre daher, wollte man *ἔχοντες* bei Herodot in *ἔχοντας* ändernd es allein auf die Geleiter der Hyperboreerinnen beziehen. Nach der aitiologischen Legende, die den Kult beider auf Delos erklärt, handelt es sich natürlich nur um einen einmaligen Vorgang, bei der *πομπή* dagegen um einen ständig wiederholten Brauch. O. Schroeder (a. gl. O. S. 73) hält die *Πέρφερες* für ein Kollegium

von fünf Tempelbeamten, vielleicht 'Herumschreiter', in Procession um den Altar oder in dem heiligen Bezirke von Altar zu Altar. Aber es liegt zweifellos ein ursprünglicher Zusammenhang des nomen proprium mit der aktivischen Bedeutung von *φέρειν* vor, sagt doch Herodot von dem bekannten angeblichen (τοῦ λεγομένου) Hyperboreer Abaris (IV 36): τὸν διστόν (den aus der 'Sage' bekannten) περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν. Was er hier ablehnt, ist ausgesprochen hyperboreische Legende. Der Name liegt in zwiefacher Überlieferung bei ihm vor: dem *περφερέες* von AB steht *περφερές* in D, *περφέρες* in RSV, *πέρφερες* bei Hesychios, der aus Herodot geschöpft hat, gegenüber. Dagegen ist auf die Lesart der ohnehin unzuverlässigen Hss. CP *περιφερέες* nichts zu geben; aber die Lesart von D scheint auf eine alte Doppellesart (-έες und -ες) zurückzugehen. Übereinstimmend ist mithin die *ἀποκοπή* der Präposition bezeugt, die typisch aiolisch ist. Den richtigen Akzent hat die Hesychglosse bewahrt: das führt auf einen Singular *πέρφερ*, zu dessen Verbalstamm das nur in seinen Steigerungsformen *φέρ-τερος*, *φέρ-τατος*, *φέρ-ιστος* (dessen Analogiebildung gegen die Abtrennung *φέρτ-ερος* spricht) belegte Adjektiv gehört. Das epische Wort schillert in verschiedenen Bedeutungen: vielleicht bezeichnete es ursprünglich den höheren Grad der Beweglichkeit, des impetus (Curtius, Gr. Et.⁴ 301), vereinzelt schimmert eine solche Grundbedeutung wenigstens noch hindurch (z. B. *H* 289, *I* 431, *II* 722); neben unpersönlicher Verwendung findet sich gelegentlich auch die sächliche (*P* 105. h. Cer. 229). Hier wird das Epos gleichfalls aus altem aiolischen Dialektgute geschöpft haben. Die *Πέρφερες*¹⁾ stellen

¹⁾ Durch eine schöne Vermutung hat Wilamowitz für Callim. fr. 117 Schn. den Hermes *Περφεραῖος* des aiolischen Ainos zurückgewonnen und ihn zu den *πέρφερες* in Beziehung gesetzt (Herm. 40, 1905, 138). Auch Blumenthal hält diese Form für die echte (Hesych-Studien S. 3). — Als Parallele für die Bildung des Wortes sei auf Archil. fr. 121 B *χρυσοέθειρ* (ἐν Ἰοβάκχοις) hingewiesen, das der exploratio eignet, denn aus einem *ῥυμος* stammt auch Anacr. fr. 91 D *κλυδί μιν γέροντος, ἐδέθειρα χρυσόπεπλε κοῦρα* (vgl. Udo Bahntje, Quaest. Archiloch., Diss. Göttingen 1900, S. 93). So weist auch das altertümliche *πέρφερ* in die kultische Sphäre zurück. Und könnte es bei den *Πίερες* nicht auch so sein? Ihr Name, ihre alten Wohnsitze am Fusse des Olympos und die Musen, die nach ihnen heissen, deren dort heimischer uralter Kult, stehen sie nicht in fester, unauflöslicher Verbindung miteinander? Vgl. Strab. IX 410, X 471. Sie führen aber auch zu Orpheus und damit auch zugleich auf sehr alte epichorische

sich uns nun als die *περιφέρροντες* dar. Die Erklärung, die Hesychios gibt (*θεωροί*), ist nicht so 'blass', als man angenommen hat: sie sind die Nachfolger der früheren *πομποί* der beiden *παρθένου*, mithin muss in dem Worte die Erklärung des späteren Brauches liegen, nach dem die *ἀπαρχαί*, von Volk zu Volk durch besondere Festgesandte weitergetragen, ihr Ziel in Delos erreichten. Bezeichnender Weise sagt auch Herodot von dem jüngeren Paare der Deliaden *ἀποφερούσας τὸν φόρον* (35), d. h. *τὰ ἱρά* (33), was auf das vorhergehende *ἱρά* hinweist. Die Hesychglosse gibt das Wesentliche also treffend wieder: das Erscheinen der *θεωρία* bedeutete für die von ihr berührten Orte der 'Garbenstrasse', an denen Apollon Kult genoss (vgl. Exkurs I), das Zeichen zur Beteiligung am Feste. So tragen die *θεωροί* die *ἱρά* (war auch in ihnen der *ὀιστός* verborgen?) von Stadt zu Stadt, über Land und Meer 'herum', wie Abaris das mit Wunderkraft begabte Symbol des segnenspendenden Gottes *κατὰ πᾶσαν γῆν*. Über Aioler auf Euboa vgl. Ziebarth, IG XII 9, p. 145, 143; bes. Plut. Aet. Gr. p. 296 D: *Αἰολέων τότε τὰ πλείοστα τῆς γῆσου κατεχόντων*. Die dialektische, von Norden mitgewanderte Namensform jener *θεωροί* hat sich auch auf Delos noch weiter erhalten, ein untrüglicher Beweis für die Zuverlässigkeit von Herodots Bericht. Zähl wie der Brauch durch die Jahrhunderte sich erhielt, so muss er zu seiner Zeit noch bestanden haben (33 *οὐ γὰρ Πέρφερες καλῶνται*); über die spätere dagegen fehlen uns die Zeugnisse, sodass wir nicht mehr sagen können, wie lange der Brauch sich noch erhalten hat.

V (zu S. 214)

Auch auf den in vorgriechische Zeit hinaufreichenden Kult des Gottes als *ἀγνιεύς*, des Hüters des Hauses, macht Blumenthal (Hesych-Studien S. 32) aufmerksam. Erhebliche Bedeutung käme seiner gleichen Deutung des *Σμινθεύς* A 37), des in der Troas lokalisierten Gottes, zu, wenn der Name von einem Stammworte *sm(i) 'Haus' wirklich abzuleiten ist (vgl. Hes. *σμίθνα ὁ κατοικίδιος μῦς*); die beliebte Erklärung 'Mäusetöter' gibt schlechterdings keinen Sinn: aber wenn Poesie zurück (vgl. Verf., d. Zschr. 81, 1932, 4 ff.). Die Musen sind von Haus aus Quellnympfen; und dass das Trinken aus einer Musenquelle die Befähigung zum Dichten verleihe, ist alter Glaube (anders Wilamowitz, Gl. d. Hell. I 251, 1; vgl. indessen auch II 550).

Chryses von Agamemnon abgewiesen zu Apollon als dem Schützer des Hauses und der Familie fleht, liegt der wirkliche Zusammenhang zutage. *σμίνθος*, -a wird in anderen Zeugnissen nicht nur als kretisch bezeichnet (vgl. ebd.), sondern *σμίνθος* = Maus galt nach dem in Mysien heimischen Polemon, der darum als gewichtiger Zeuge anzusprechen ist, geradezu als mysisches Wort (FGH. III 124, fr. 31). In der Troas wie in Mysien ist der Kult des Apollon *Σμινθεύς* nachweisbar. Das der vorgriechischen Sprache charakteristische nt-Suffix findet sich in der Troas und in Mysien neben nth-, nd-, beide Formen erscheinen nebeneinander auch im Lydischen, während im südwestlichen Kleinasien sich nur nd- findet (Schachermeyr, Etr. Frühg. S. 234, 284). *Σμινθεύς* stimmt lautlich mit der Form überein, die ausschliesslich auf europäischem Gebiete zu belegen ist, und unterscheidet sich somit scharf von dem sonstigen kleinasiatischen Zweige des Suffixes. Die Zeugnisse reihen sich in guten Zusammenhang ein, wenn Kreta als Ausgangspunkt des Gottes auch in seiner Eigenschaft als Schützer des Hauses angenommen wird, dessen Kult von dort aus nach der Troas und nach Mysien gewandert ist, mit den Mysern und Teukrern auf ihrem Zug auch nach Nordgriechenland. Nach Kallinos, dem ältesten Zeugen über sie, sind die Teukrer aus Kreta nach der Troas eingewandert (Strab. XIII 604), in Verbindung mit dieser Tradition taucht wiederholt die Legende von den Mäusen auf, wird der *Σμινθεύς* erwähnt (vgl. Roscher u. Skamandros Sp. 984, Teukros Sp. 420 f.). — Auch auf die in ganz anderem Zusammenhänge von Eva Fiesel, a. gl. O. S. 59 f., 97 gemachten Ausführungen sei hingewiesen.

Düsseldorf

Leo Weber

Nachträge.

I. Aus A. Mommsen, Apollon auf Delos (Philol. 66, 1907, 433 ff.).

Zu S. 193: entsprechend der im Hymnos (v. 156 ff.) bezeugten Reihenfolge der kultischen Handlung hat Apollon auf den auf Delos bezüglichen Inschriften, wo er in Götterverbindungen erscheint, gewöhnlich die erste Stelle.

Zu S. 202: hinter dem Hörneraltar lag der Altar des Apollon *Γενέτωρ*, an dem Tieropfer nicht stattfinden durften; die Weihegaben bestanden vielmehr in Weizen, Gerste oder Gebäck. Der Altar war nach Clem. Alex. Strom. VII 32, p. 24, 15 St. sehr alt; mit den in dem Opfergebrauche sich bekundenden Vorstellungen ist zu verbinden die

nach Hellanikos für die (hier idealisierten) Hyperboreer geltende Vorschrift (FGH. I fr. 187 b): *διδάσκεισθαι δὲ ἀδιόδῳ διακινούην, μὴ κροοφαγοδντας ἀλλ' ἀκροδρόοις χρωμένους* (vgl. auch fr. 186 c).

Zu S. 201: nach Cert. Hom. et Hesiod. 18 ist der Hymnos auf den delischen Apollon von seinem Dichter am Hörneraltar vorgetragen worden.

II. Aus Er. Küster, D. Schlange i. d. gr. Kunst u. Rel. (RGVV. XIII 1913, Heft 2).

Ebd. 114 zu S. 181: die *Ἐνοδία* (Hekate) erscheint auf einer Weihinschrift der thessalischen Larisa in Verbindung mit Zeus Meilichios, wodurch (nach K.) die alte Auffassung von Hekate als Erdgöttin bestätigt wird.

Ebd. 123, 4 zu S. 170: nicht bloss bis ins dritte Jahrh. v. Chr., sondern bis in die Zeit Plutarchs fand die Aufführung dieses *δρώμενον* in Delphoi selbst statt.

III. Aus Kurt Latte, De saltationibus Graecorum (RGVV. XIII 1913, Heft 3):

Ebd. 54 ff. Zu S. 184, 1¹⁾: *καρπαία* wird als die dem thessalischen Dialekt eigene Form zu gelten haben. Das Gleiche gilt wohl auch für *καρρία*: es liegt hier eine ähnliche 'Umstellung' der Konsonanten vor wie in etrusk. *curtun* (Cortona), *Κρότων*, *Γύρτυν* (vgl. zu S. 209, 1).

Ebd. S. 82 ff. über die Deliaden: darauf hier einzugehen, habe ich keinen Anlass, da Latte hauptsächlich die Zeugnisse erst späterer Zeit über sie bespricht. Bemerkenswert aber ist, dass die Deliaden in ihr auch mit dem Kult anderer Gottheiten auf Delos verbunden sind, nicht allein in dem der durch den Hymnos bezeugten.

IV. Aus Weinreich ARW. 23, 1925, 109.

Zu S. 174, 1: betreffs dessen Bemerkung über die vorapollinischen delphischen Gebräuche der *Πυθιάς*.

V. Zu S. 171: vgl. Deubner, ARW 30, 1933, 99.

Zu S. 185: die Ausführungen von T. Seltmann über die Darbringungen der Hyperboreer (The Class. Quarterly 22, 1928, 155 ff.) habe ich nicht mehr berücksichtigen können, da sie mir erst nachträglich bekannt wurden.

Zu S. 203: das attische Skolion (Athen. XV 694 d) lässt Apollon und Artemis auf Delos geboren werden.

¹⁾ Dass *καρρία* zugrunde liegt, der Waffentanz ursprünglich apotropäische Bedeutung zum Schutze der künftigen Ernte hat, die ehemals sakrale Zeremonie zu einem bloss mimetischen Spiele, wie Xenophon es schildert, sich entwickelt hat, hat Latte gezeigt.