

MIKROKOSMOS

*Meinem Bruder Eberhard Hommel
zum 60. Geburtstag*

Über den ausgeführten Vergleich zwischen dem Weltall und dem Menschen in älteren griechischen Zeugnissen und über die orientalische Herkunft ¹⁾ dieser Konzeption hat man neuerdings mehrfach gehandelt ²⁾, seitdem Alfred Göte die Aufmerksamkeit auf eine in diesem Zusammenhang wichtige iranisch-griechische Parallele gelenkt hat ³⁾. Vor allem ist es ein Gewinn, nach den ungeheuer anregenden, aber stark 'synkretistischen' Ausführungen Reitzensteins ⁴⁾ nunmehr aus dem klar gegliederten 'Kosmos' der schönen Arbeit von Walther Kranz ⁵⁾ reiche Belehrung zu empfangen. Die Absicht

1) Die „orientalischen“ Ursprünge des Vergleichs scharf aufzugliedern in ihre babylonischen, iranischen, indischen usw. Komponenten, liegt nicht in der Absicht der folgenden Ausführungen, wie es auch nicht Sache des Klassischen Philologen sein kann. Wir sind überdies „wohl noch auf lange Zeit hinaus gezwungen, oft den Sammelnamen 'Orient' zu gebrauchen, weil eine genauere Völkerbestimmung vorläufig unmöglich ist“. (Kranz in der gleich zu nennenden, weiterhin nur mit seinem Namen zitierten Abhandlung S. 149³.)

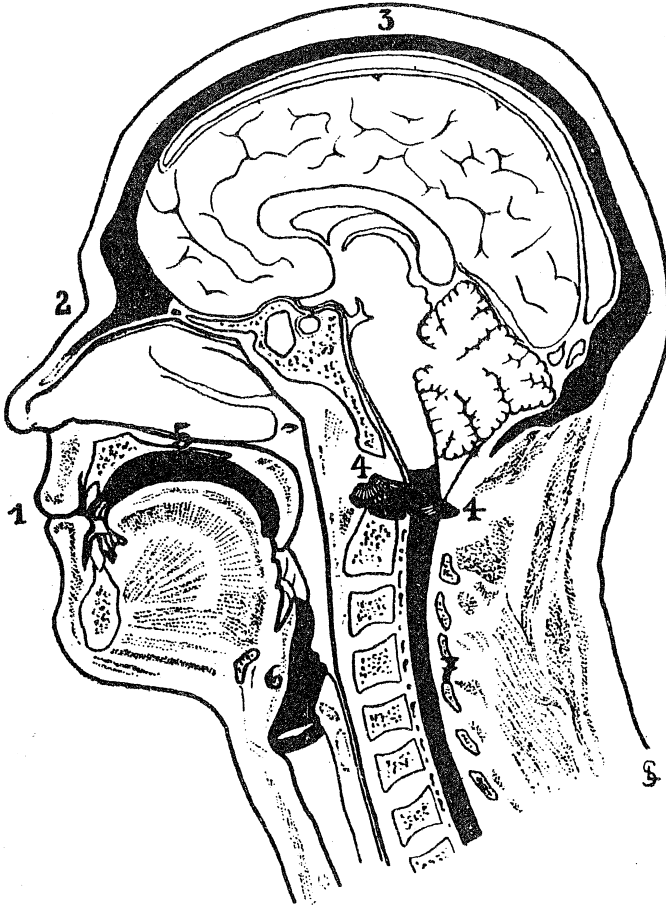
2) Vgl. zuletzt J. Bidez und Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés*. . . . 1. 1938 S. 169 f. mit zahlreichen Literaturangaben.

3) A. Göte, *Persische Weisheit in griechischem Gewande*. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee. = *Zs. f. Indologie u. Iranistik* 2. 1923 S. 60 ff. 167 ff. (Vergleich von „Großer Būdahišn“ Kap. 28 mit περί ἑβδομάδων 6). Welchen Fortschritt der Betrachtungsweise Götzes Anstoß bedeutet, lehrt etwa ein Blick auf die Geschichte der Mikro- und Makrokosmos-Theorie, die ein Schüler von Ludwig Stein, Adolf Mayer, noch i. J. 1900 in einer Berner Diss. zu geben versucht hat. Dort ist Orientalisches, ja selbst Indisches absolut ignoriert, weil es „von anderen Gesichtspunkten beherrscht, mit unserem Kulturkreis nicht in Zusammenhang“ stünde (S. 4)!

4) Richard Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*. Aus Iran und Griechenland, 1926, bes. S. 119 ff. Von Schaeders Beitrag vgl. hier S. 208 f. die wichtigen Bemerkungen über den Großen Būdahišn und seine Herkunft. Zum σκότος κατωφύρες σκολιῶς ἐσπειραμένον der Reitzenstein'schen Darstellung vgl. schon Th. Zielinski *Arch. f. Rel.-Wiss.* 8, 1906 S. 359.

5) W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*. = *Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Ph.-hist. Kl. N. F.*, Fachgruppe I. *Nachr. a. d. Altertumswiss.* Bd. 2. 1936—38, S. 121 ff.

Mikrokosmos



1 Pneuma
2 Kore

3 Polos
4 Atlas
7 Aion

5 Uranos
6 He(no)ch

der folgenden Sätze ist es weniger, das Gesamtproblem neu aufzurollen, als vielmehr dem bisher gewonnenen Bild einen neuen Zug hinzuzufügen, genauer gesagt, ein von Früheren nur flüchtig aufgewiesenes Motiv von neuem Blickpunkt aus zu verdeutlichen und zu bereichern.

Während es die zunächst beachteten Stellen mit mehr allgemeinen Beziehungen eines physiologischen Systems auf kosmische Begriffe zu tun hatten, hat man daneben auch auf eine andere Vorstellung hingewiesen⁶⁾, in welcher der Gottmensch ganz organisch „in den einzelnen Kosmosteilen geschaut wird“⁷⁾. Es handelt sich dabei vor allem um einen vermutlich dem 6. Jhd. angehörenden orphischen Hymnos⁸⁾, der Haupt und Gesicht des Zeus mit dem Himmel, seine Augen mit Sonne und Mond, seinen Nuss mit dem Äther, den Oberkörper mit dem Äer, den Gürtel mit dem Meer, den Unterleib und die Füße mit der Erde in eins sieht⁹⁾. Daraus

6) Kranz 148 f., vgl. 159. Götze 167 ff.

7) Und zwar betonen orientalische wie hellenische Vertreter dieser Anschauung mit Nachdruck, daß der Mensch dem Kosmos nachgebildet sei, nicht etwa umgekehrt; so der arabische „Hermes“ in der Einleitung seines Traktats (Reitzenstein, Synkr. 116), so Platon, Menex. 238 A (K. Ziegler, N. Jbchr. 16, 1913 S. 529 und 567; Kranz 160). Vgl. auch die stoische Lehre bei Cic. de nat. deor. II 14, 37 ipse . . . homo ortus est ad mundum . . . imitandum. Dazu L. Stein, Die Psychologie der Stoa I 1886, S. 207 f.; vgl. auch K. Reinhardt, Poseidonios 1921 S. 249 u. ö. Für das Wort des Petosiris und Nepheso (bei Firmicus Maternus III prooem. § 4) 'hominem ad naturam mundi similitudinemque formatum' — vgl. Manilius IV 895 — durfte Frz. Boll, Sulla quarta ecloga di Virgilio 1923 S. 5 nicht einfach auch die Umkehrung annehmen. Vgl. ferner Philon, de opif. mundi 30, 16 C und weitere von W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa 1914 S. 135 beigebrachte Stellen poseidonischer Provenienz. Eine beliebige Vertauschung der Priorität von Makro- und Mikrokosmos läßt in Verkennung der ursprünglichen Anschauung erst etwa Macrobius, comm. in Somnium Scipionis II 12, 11 gelten, wenn er sagt: 'physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt'. Wenn nach alttestamentlicher Auffassung der Mensch, der übrigens auch hier zeitlich nach dem Kosmos geschaffen ist, als dem Bilde Gottes abgenommen erscheint, so liegt darin eher eine nachträgliche Anthropomorphisierung der Gottheit als ein Widerspruch zu dem festgestellten Prinzip. Grundsätzliches zu der Frage bei Adf. Mayer, Wesen u. Gesch. der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. 1900 S. 35 u. ö.

8) Orph. fr. 168 K., hes. v. 12 ff. Der Hymnos ist auch abgedruckt bei Götze 167 f. und bei Reitzenstein, Synkr. 71 und 94 f. Zuversichtlich für Frühdatierung Götze 167¹ und Reitzenstein 95 f., vorsichtiger aber keineswegs ablehnend Kranz 148. 159.

9) Ein Denkmal memphitischer Theologie (K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen S. 50 ff.) verlegt die Schöpfung

interessieren uns vor allem die beiden zuerst angeführten **Vergleiche**; der zwischen **Himmel und Haupt**¹⁰⁾ scheint auch in der von Götte herangezogenen persischen Quelle anzuklingen¹¹⁾. Er findet sich gleichfalls in einem chaldäisch-persisch beeinflussten arabischen „Hermes“-Traktat des 8. Jhdts.¹²⁾ wie auch im indischen Atharvaveda¹³⁾. Von da ist das Symbol ebenso in modern-indische Bildwiedergaben des Kosmos-Menschen¹⁴⁾ übergegangen wie in zeichnerische¹⁵⁾ und literarische¹⁶⁾ Darstellungen entsprechender Art im abendländischen Mittelalter¹⁷⁾. Klare Verwandtschaft mit dem orphischen Hymnos verrät die in verschiedenen Zauber-

in den Mund des Urgottes, der im Herzen die Welt ersinnt und sie zwischen Zähnen und Lippen mit seiner Zunge erschafft, wobei die großen Götter als Herz, Zunge, Zähne und Lippen mitwirken. Ähnliche Entsprechungen haben auch zu Sprüchen geführt, die den Leib des toten Königs dadurch, daß sie seine Glieder zu Göttern und heiligen Dingen erklären, vergotten (z. B. Pyramidentexte Spr. 213. 215. 539). Frdl. mitgeteilt von S. Schott.

¹⁰⁾ Orph. fr. 168, v. 13 f. τοῦ δὲ τοι κεφαλῇ . . . οὐρανὸς αἰγλήεις. Vgl. a. die Weiterbildung des Vergleichs durch Metrodoros von Lampsakos, bei dem Zeus — übrigens ganz entsprechend der im Namen des Gottes liegenden Vorstellung — als der Himmel und zwar unter der Bezeichnung κεφαλῇ τοῦ κόσμου begriffen wird; Kranz 159.

¹¹⁾ a. O. 62 170. Gr. Bündahišn 28, § 5 Schädeldecke = ewiges Licht, vgl. § 7 und s. a. Reitzenstein, Synkr. 119. Ähnlich im Indischen, in der Mundaka-Upaniṣad II 3. 4 (Reitzenstein, Synkr. 93): 'Sein Haupt ist Feuer'. Wir denken dabei an den im Namen des höchsten Gottes fortlebenden Lichthimmel der indogermanischen Völker (Djauš, Zeus, Diespiter, Tiwaz). Zur Bedeutung der Schädeldecke statt des Kopfes schlechthin in diesem Vergleich s. weiter unten.

¹²⁾ Himmel = Haupt des Makrokosmos, Reitzenstein, Synkr. 116; zur Herkunft der Lehre vgl. auch S. 112 u. 119 f.

¹³⁾ „der zum Haupt den Himmel machte“, erster Skambha-Hymnus des Atharvav. v. 32 ff. Reitzenstein, Synkr. 94.

¹⁴⁾ Abgebildet bei Reitzenstein, Synkr. Taf. I, dazu im Text 138.

¹⁵⁾ Abgebildet ebd. Taf. II u. III, dazu Text 136 ff. Die Beispiele wären natürlich vermehrbar.

¹⁶⁾ Caput = sphaera caelestis: Honorius von Autun, Elucidarium I 11 (Migne 172 S. 1116), Reitzenstein, Synkr. 137. — firmamentum = caput hominis: Hildegard v. Bingen, causae et curae S. 10, 28, Reitzenstein, Synkr. 138 f.

¹⁷⁾ Über die babylonisch-persisch-indischen Wechselbeziehungen in früher Zeit und die Ausstrahlungen von dorther nach dem Westen vgl. Kranz 152 ff. u. ö. Reitzenstein, Synkr. 124. 127.

papyri¹⁸⁾ und auch sonst ähnlich¹⁹⁾ begegnende Wendung ψ οὐρανός κεφαλή, und sogar in einem Epigramm Platons mag die gleiche Vorstellung zugrundeliegen, in dem der nächtliche Himmel als mit vielen Augen blickend angesprochen wird, man also an ein mehräugiges Haupt denken mag²⁰⁾. Deutlicher hat der alte Platon den Vergleich im 'Timaios' ausgesprochen, wo er wiederholt das menschliche Haupt als dem Weltall (τὸ πᾶν) nachgebildet bezeichnet²¹⁾, das er im gleichen Zusammenhang auch einmal mit dem Himmel (οὐρανός) paraphrasiert²²⁾.

Häufiger begegnet jener andere Vergleich zwischen Auge und Gestirn²³⁾, den wiederum das iranische Zeugnis²⁴⁾, aber auch der arabische 'Hermes'²⁵⁾ und indische Quellen²⁶⁾ ebenso kennen, wie er in den Zauberpä-

18) Pap. Leid. W (J 395) bei Reitzenstein, Poimandres 1904 S. 15 f., die Stelle ausgeschrieben bei Göte 169. Siehe jetzt die abschließende Ausgabe von K. Preisendanz, Pap.Gr.Mag. II 1931, no. XIII S. 122 mit weiterer Literatur, vgl. a. S. 86 f. Ferner Preisendanz no. XII S. 74 (ebenfalls aus Leiden) u. no. XXI S. 146 (Berliner Papyrus).

19) So mit Bezug auf Sarapis in der bei Macrobi. Sat. I 20, 17 überlieferten Orakelantwort an König Nikokreon von Kypros ums J. 312: οὐράνιος κόσμος κεφαλή, dazu vgl. H. Kleinknecht ARW 34, 1937 S. 312, wo allerdings das Alter dieser kosmischen Gottesvorstellung weit unterschätzt wird (Richtigstellung durch O. Weinreich ebda. S. 313¹).

20) Platon, Epigr. 4 . . . εἶθε γενοίμην/οὐρανός, ὡς πολλοῖσ' ὄμμασιν εἰς σέ βλέπω. Vgl. Kranz 148₅. Freilich kann man daraus auch die ähnlich bei Metrodora (ob. Anm. 10) sich findende Konzeption von der mit dem Himmel identifizierten ganzen Gestalt des Kosmosmenschen ablesen wollen. Aber im Blick auf Timaios 44 D; 90 A, C/D wird man lieber an den Kopf des Menschen denken wollen. — Zum dichterischen Vergleich der Augen oder Blicke mit den Sternen vgl. Atharvaveda IV 16, 4, wo es von den Spähern Varunas (den Sternen) heißt 'mit tausend Augen forschen sie über die Welt dahin', und ein Gedicht von Clemens Brentano an Friederike Reichardt, in dem er ihr seine „tausend Blicke“ sendet (s. Kurt von Raumer, Frfr. Ztg. v. 5. 4. 1943).

21) Platon, Timaios c. 16, 44 D. c. 43, 90 C/D.

22) Pl., Tim. c. 43, 90 A. Vgl. noch 1. Kor. 11, 3 παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἐστίν.

23) Orph. fr. 168, v. 18 ὄμματα δ' ἠελίος τε καὶ ἀντίωσα σελήνη Kranz 148. 151.

24) Gr. Būdahišn 28, § 5 u. 8; Göte 62. 64. 71. Reitzenstein, Synkr. 119 m. Anm. 1. 123. Kranz 148₅. 151.

25) a. O.; Reitzenstein, Synkr. 118. Vgl. a. Psalm 36, 10 'in de in e m Licht sehen w i r das Licht'.

26) Mundaka-Upaniṣad II 3. 4, Reitzenstein, Synkr. 93, ferner das indische Weltbild ebda. Taf. I.

pyri²⁷⁾ und in mittelalterlichen Belegen²⁸⁾ sich findet, an all diesen Stellen ganz wie im orphischen Hymnos dergestalt, daß den Augen Sonne und Mond entsprechen. Nur die Sonne allein dient dem Gleichnis als Ausgangspunkt in verschiedenen indischen Zeugnissen²⁹⁾, und in einer pythagoreischen Wendung, in der die Menschaugen „Sonnentore“ heißen³⁰⁾, ebenso auch in aristophanischen Versen, in denen dem Euripides das Wort vom „Auge, lichter Sonnenscheibe Widerspiel“ in den Mund gelegt ist³¹⁾. Der Zusammenhang der Stelle verrät auch hier die Herkunft aus spekulativer Sphäre; denn des Tragikers Dialogpartner quittiert die Belehrung ausdrücklich mit dem Hinweis auf den gelehrten Umgang, der ihm durch Euripides' Begleitung zuteilgeworden³²⁾. Der gleichen

²⁷⁾ Οὐ ὁ ἥλιος καὶ <ῆ> σελήνη ὀφθαλμοὶ εἰσὶν ἀκάματοι λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων, Pap. XIV Preisendanz ob. Anm. 18; ebenso Pap. XXI Preisend. Bd. II S. 145 f. Reitzenstein, Poimandr. 15² vergleicht auch Plutarch, de Is. et Os. 52, 372 B, wo Mond und Sonne als Auge des Horus erscheinen. Die Anschauung vom Himmel als Gesicht ist altägyptisch und erscheint dort stark systematisiert: das rechte Auge des Gottes (dessen Name wechselt) ist die Sonne, das linke der Mond. Tags ist dieses blind, nachts jenes. Daneben und davor erscheint noch ein Lichtauge des alten Sonnengottes, das sich darüber erzürnt, daß Sonne und Mond in seiner Abwesenheit seinen Platz eingenommen haben (ich vgl. die Unterscheidung von Licht und Gestirnen im Schöpfungsbericht Gen. 1, 3 ff. 14 ff.). Siehe darüber Herm Kees, Der Götterglaube im alten Aegypten 1941 S. 241 ff. (bes. 243 u. 245). 434. Herm. Junker, Der sehende und blinde Gott 1942 S. 3 u. ö. (die Literaturhinweise werden S. Schott verdankt).

²⁸⁾ oculi = duo luminaria in caelo: Honorius von Autun a. O., Reitzenstein Synkr. 137. — sol, luna et stellae: Hildegard v. Bingen a. O., Reitzenstein, Synkr. 139. Dazu die Bilder auf Taf. II und III.

²⁹⁾ Chandogya-Upaniṣad III 13, 1, Reitzenstein, Synkr. 135; erster Skambha-Hymnus des Atharvaveda v. 32 ff. Reitzenstein, Synkr. 94. Ferner finde ich Atharvav. XI 8, 31, wo ebenfalls des Auges sonnenhafter Ursprung betont wird. Auf persische und germanische Vorstellungen gleicher Art verweist O. Weinreich, Hess. Bl. f. Volkskde. 8, 1909 S. 168, da selbst in der Anm. weitere Literatur.

³⁰⁾ ἡλίου πύλαι Fr. d. Vors. ⁵¹ S. 450, 14 f. (58 B 1 a § 29), Kranz 148⁵. Ähnlich in dem vorhin (Anm. 19) schon erwähnten Orakelspruch für Nikokreon mit Bezug auf Sarapis: ὄμμα δὲ τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἡελίου.

³¹⁾ Aristoph. Thesmoph. 17 (ὀφθαλμὸν ἀντίμιμον ἡλίου τροχῶ) in Droysens Übersetzung. Kranz 159.

³²⁾ v. 20 ff. νῆ τὸν Δί' ἤδομαί γε τοῦτο προσμαθῶν, οἷόν γέ που'στιν αἰ σοφαὶ εὐνουσίαι, worauf Euripides: πολλ' ἂν μάθοις τοιαῦτα παρ' ἐμοῦ. — Auch der merkwürdige Vergleich der πόλις Athen mit der Sonne bei Hypereides Epitaph. § 5 (dazu H. Hess, ... Beiträge z. Epit. d. Hyper. 1938 S. 37; E. Rupprecht DLZ 1940 Sp. 849 f.) mag im Hinblick

pythagoreisierenden Gedankenwelt gehört Platons berühmtes Wort vom 'sonnenhaften Auge' an³³⁾, das durch Plotin³⁴⁾ und Goethe bis heute weiterwirkt³⁵⁾. Bedeutsam ist uns, daß auch der Arzt Galenos in einem weiter ausgeführten anatomisch-kosmologischen Vergleich dieses Platonwort verwendet³⁶⁾, wenn er nicht etwa mit Platon aus der gleichen Quelle schöpft³⁷⁾. Der alte Platon hat im 'Timaios'³⁸⁾ noch einmal auf die gleiche Anschauung zurückgegriffen, da wo er aus dem Prinzip der Gleichartigkeit von Auge und Tageslicht seine Theorie des Sehens entwickelt. Auch hier fehlt nicht die orientalische Parallele: in der slavischen Fassung des Henochbuches schafft die Weisheit Gottes die Augen Adams aus der Sonne³⁹⁾.

Über Sonne und Mond hinaus auf die Welt der Sterne schlechthin greift Platon aus in jenen oben schon herangezogenen Versen⁴⁰⁾, wo er sich wünscht, der Himmel zu sein, um mit tausend Sternenaugen auf den Freund zu blicken. Ganz ähnlich sein leiblicher Verwandter und geistiger Antipode Kritias, der in einem Satyrspiel mit groß geschautem Bild von des weisen Baumeisters Chronos herrlichem Zierwerk, dem

auf die Bezeichnung der Frauenschaft Athens als ὄμμα πάσης χθονός (Aischyl. Eumen. 1025 ff.) hier Erwähnung finden; er entstammt wohl ebenfalls letztlich kosmologischer Spekulation.

³³⁾ Platon, Staat VI 19, 508 B ὄμμα . . . ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. Bemerkenswert, daß in all diesen Zeugnissen philosophischer Herkunft die grobe Identifikation abgelehnt wird (Platon 508 A Οὐκ ἔστιν ἥλιος . . . δὲ δὴ καλούμεν ὄμμα) zugunsten einer zarten Versinnbildlichung.

³⁴⁾ Plotin Enn. I 6, 9.

³⁵⁾ O. Weinreich, Hess. Bl. f. Volkskde. 8, 1909 S. 169¹, und Franz Boll, Aus der Offenbarung Johs. 1914 S. 66 m. Anm. 3, an beiden Stellen Hinweis auf weitere Literatur. Vgl. a. K. Gronau, Poseidonios . . . 1914 S. 170 f.

³⁶⁾ Galen, de usu partium III 10 = III 242 K.: das Auge ist das ὄργανον ἡλιοειδέστατον ὡς ἐν ζῶου σώματι, Kranz 158, wo merkwürdigerweise der Hinweis auf die Platonstelle fehlt. Zu der 'Sympathie'-Vorstellung von Helios als Augenheiler vgl. Rapp in Roschers Lex. I 2033; O. Weinreich aO. 169 ff.

³⁷⁾ Dafür könnte die bei Kranz a. O. ebenfalls herangezogene Stelle II 733 K. sprechen, wo τὰ ὀστά als ὡς ἂν εἶποι τις γεωδέστατα τοῦ ζῶου μόρια bezeichnet sind. Freilich beruft sich Galen in ganz ähnlichem Zusammenhang V 635 K. (= De Hippocr. et Platonis placitis VII, p. 634 Edit. Iw. Müller 1874) direkt auf Platon (Tim. 31 B).

³⁸⁾ Pl., Tim. c. 16, 45 B/C.

³⁹⁾ Franz Boll a. O. 63 ff. Reitzenstein, Syukr. 130.

⁴⁰⁾ Oben Anm. 20.

sternenäugigen Himmelsbau, spricht⁴¹⁾. Hier mögen ebenfalls orientalische Vorbilder wirksam gewesen sein⁴²⁾.

Bevor wir von einem weiteren Vergleichsmoment kosmischer Herkunft für Menschlich-Leibliches reden, drängt uns das bisher kurz Überschaute zu einer wichtigen Feststellung. Gewiß hat die bisherige Forschung unausweichlich dargetan, daß die Herkunft dieser Konzeptionen im Osten zu suchen ist, und daß die Griechen — allerspätstens seit dem 6. Jahrhundert — hier die Empfangenden gewesen sind⁴³⁾. Aber was haben sie aus dem Übernommenen gemacht! Indem sie das für sie freilich neuartige rationale Begriffsschema jener kosmischen Vergleiche sich aneigneten, haben sie die öde Dürre des quälend moralisierenden, formlosen kosmologischen Dogmatismus, wie er uns etwa noch im Großen Būdahišū fremd entgegentritt⁴⁴⁾, tief in dichterische Empfindung getaucht und bildkräftig verwandelt wiedererstehen lassen zu buntem eigenem Leben⁴⁵⁾. Fritz Schachermeyr hat uns neuerdings schärfer zu unterscheiden gelehrt zwischen den r a t i o n a l erfaßbaren, mühelos von Volk zu Volk übertragbaren Kulturelementen (wie sie in unserm Fall jene kosmologischen Vergleiche konkreter Größen darstellen⁴⁶⁾) und zwischen der i r r a t i o n a l e n Art ihrer Auswertung⁴⁷⁾ (hier die philosophisch-dichterische Verschmelzung der Metaphern durch Pythagoras, Platon, Kritias, Aristophanes in ihre eigne Welt). Freilich gibt es da beträchtliche Unterschiede: die nüchterne Kosmologie der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl

41) Kritias fr. 25, v. 33 f. (FV 5II nr. 88 S. 388) τὸ τ' ἀστρωπὸν οὐρανοῦ δέμας, Χρόνου καλὸν ποικίλμα τέκτονος σοφοῦ Kranz 148⁵.

42) In einem manichäischen Fragment iranischer Herkunft heißt es von der Göttin Psyche, daß ihre Augen Lichtstrahlen waren; R. Reitzenstein, Die Göttin Psyche 1917 S. 10.

43) Ich verweise nur auf Götz 168 f. und vor allem Kranz 149 f. 153 u. ö.

44) Götz 60 ff.; zur Wertung vgl. Reitzenstein, Synkr. 120.

45) Auch Götz 169. Kranz 150 haben das empfunden, scheinen mir aber die durch die Griechen vollzogene schöpferische Um- und Neubildung zu unterschätzen; doch vgl. Kranz 154.

46) Vgl. die wichtigen Ausführungen von Kranz 157.

47) Schachermeyr, Zur Rasse und Kultur im minoischen Kreta 1939, S. 6 ff. Lebensesehlichkeit in der Geschichte 1940 S. 80 ff. Ansätze zu solcher Betrachtung schon bei Reitzenstein, Synkr. 1. 175 f. (Mahnung, mehr Wert „auf die Individualität als auf die Originalität“ einer Kultur zu legen; „zur Religion wird mir nur, was ich selbst empfinden kann. . . die Umbildung ist wenigstens im Griechentum groß“); vgl. auch 95 und bes. 151.

hat die fremden „Rationalien“ — um einen Ausdruck des genannten Forschers zu gebrauchen — ziemlich unbesehen übernommen und ihrer medizinisch-astrologischen Lehre dienstbar gemacht; nur da wo große geistige Persönlichkeiten am Werk waren, ist es gelungen, das Fremde sich im wahren schöpferischen Sinne anzueignen. Ihre Leistung ist es aber, die uns, aufs Ganze gesehen, den Maßstab abgeben muß für die Beurteilung der hier wie in anderen Fällen vorliegenden ‚Kulturübertragung‘, und so besehen kommt diese bei allem Verpflichtetsein gegenüber fremden Einflüssen doch geradezu einer Neuschöpfung gleich. Hier gilt das Wort aus der Sphäre Platons: „Was immer die Hellenen von den Barbaren empfangen, das arbeiten sie um zu edlerer Endform“⁴⁸⁾. Dies Gesetz darf auch da nicht übersehen werden, wo daneben das fremde Kulturgut vielfältig nur in reinem ‚Bemächtigungstrieb‘ übernommen wurde, ohne im Einzelfall der produktiven Umprägung und Neuschöpfung durch selbstsichere Meisterhand teilhaftig geworden zu sein, die ihr in anderen Fällen widerfuhr.

Dahin gehört ein anderes Vergleichspaar, auf das wir nun nach der Betrachtung der kosmischen Metaphern für Kopf und Auge unseren Blick noch zu richten haben. Das Begreifen des menschlichen A t e m s a l s L u f t o d e r W i n d begegnet uns nämlich, soviel ich sehe, nur in schlichter Parallelsierung oder in einer wenig Hellenisches verratenden symbolischen Ausdeutung⁴⁹⁾: Während der orphische Hymnos, von dem wir ausgingen, hier einen anderen, auch sonst viel begangenen Weg beschreitet, indem er Nus und Aither, Oberkörper und Aër zusammenstellt⁵⁰⁾, bietet der hebdomadische Traktat⁵¹⁾ jenen Vergleich des Atems mit der Luft ganz ebenso wie seine orientalischen Quellen⁵²⁾ und ihre mittelalter-

48) [Platon] Epinomis 10, 987 D/E $\delta\tau\iota$ περ ἄν Ἑλληνες βυρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται, s. dazu Frz. Dirlmeier ARW 36, 1939 S. 279 m. Anm. 2. Vgl. allgemein auch Carl Schneider ebda. S. 309 f.

49) Vgl. aber unten Anm. 63 zu Soph. Antig. 136 f. 929 f., wo freilich orientalische Beeinflussung unwahrscheinlich ist.

50) Oben S. 58. dazu Kranz 148 f. Beide Vorstellungen (Rumpf = Luftraum; Atem = Wind) erscheinen verbunden in einem oben schon herangezogenen Atharvaveda-Hymnus (s. bei Reitzenstein, Synkr. 94).

51) c. 6 u. 13. Kranz 123. 129. 135. Göze 75. Reitzenstein, Synkr. 130.

52) Gr. Bündah. § 4 u. 8; Göze 62. 64. 71. Reitzenstein, Synkr. 119. Kranz 151. Ferner wiederum der slavische Henoch (vgl. ob. Anm. 39).

lichen Nachfahren⁵³). Und Metrodor sieht, in seiner frostigen Phantasie durch den Vorgänger Theagenes bestärkt, die kosmischen Elemente als homerische Götter und Helden, wobei gezwungen genug der Gleichung *Pneuma-Aër* die Göttermutter Hera entsprechen soll⁵⁴).

Hier nun hat unser Anliegen einzusetzen. Es scheint im Zusammenhang dieses Mikrokosmos-Systems bisher zu wenig beachtet worden zu sein⁵⁵), daß nicht nur wissenschaftliche Spekulation und dichterisches Bildverlangen sich der aus fremder Kultursphäre dargebotenen kosmischen Vergleiche bemächtigt hat, sondern daß die Sprache selber solche Metaphern aufnahm, ihren Prägungen einverleibte und vielfach zu abgreifender Benützung weitergab, sodaß man späterhin das Bild gar nicht mehr erkannte oder gedankenlos immer als solches beachtete und würdigte. Derlei Ausdrücke gehören freilich teilweise einer so frühen, gemeinindogermanischen Sprachstufe an⁵⁶), daß orientalische Beeinflussung

s. Boll, Aus der Offenb. Johs. 60. 63 ff. Reitzenstein, Synkr. 130. Schließlich eine ganze Reihe altindischer Zeugnisse: Mundaka-Upanisad II 3. 4 („Wind ist sein Hauch“), Reitzenstein, Synkr. 93. — Chandogya-Upanisad III 13, 5 („Aufhauch = Wind, Äther“), Reitzenstein, Synkr. 136. — Aitareya-Upan. 1. 4 und 2. 4 („Einhauch der Nase = Lufttraum“), Reitzenstein, Synkr. 131. — Ich füge noch hinzu Atharvaveda XI 8, 31 („Wind = Hauch“). Ferner altägyptische Vorstellungen gleicher Art, wie „Schu, der Lufthauch, entströmte . . . in geistiger Form dem Munde des Atum“ (Kees, Göttergl. im alt. Aeg. 1941, S. 312), oder „Es kommt der Wind aus seinem Mund“, wie es in einem späten Hymnus auf *Sudios-Rê* heißt (Kees a. O. S. 434).

⁵³) Honorius v. Autun, *Elucidarium* I 11 („corporalis [homo?] habet ex aëre flatum“), zurückverfolgt über Hieronymus, *Contra Johannem Hierosol.* cap. 25 auf Origenes *περί ἀναστάσεως*, s. Reitzenstein, Synkr. 137 m. Anm. 3. Ferner die mittelalterl. Bild Darstellungen des Kosmosmenschen ebda., Taf. II u. III, dazu S. 137 f.

⁵⁴) Kranz 158 f. mit weiteren Quellenangaben; vgl. oben Anm. 10. Die merkwürdige Gleichung *Aër* = Hera vielleicht etymologisierende Spielerei aus Verdoppelung von ἀήρ (frdlr. Hinweis von M. Dibelius); vgl. a. O. Gruppe, *Griech. Mythol.* II 1125. Eitrem *RE* VIII 1913 Sp. 398. W. Kranz *FVS* 51 S. 221. 286. 289.

⁵⁵) Eine Ausnahme bildet die, soweit mir bekannt ist, ihrerseits kaum beachtete Abhandlung meines Bruders Eberhard Hommel, *Etruskisch fala(n)dum = lateinisch palatum . . . Mittlgn. d. Vorderasiat. Ges.* 21, 1916 (Fritz Hommel-Festschr.) ersch. 1917, S. 233 ff., bes. bezüglich *palatum* = 'Himmel, Gaumen', und *Atlas* = 'oberster Halswirbel', s. dazu weiter unten im Text (S. 77 ff.). Ich zitiere die Arbeit weiterhin als Eb. Hommel, *palatum*.

⁵⁶) Siehe gleich unten zu ἀνεμος — animus.

noch nicht in Frage kommen dürfte, sodaß wir da und dort auch mit Konvergenzerscheinungen rechnen müssen. Der kosmische Vergleich konnte sich also indogermanischen Völkern auch aus Eigenem aufdrängen; umso eher verständlich, daß sie ihn weiterhin — wohl spätestens vom 7. Jahrh. an — begierig aufgriffen, als er ihnen in orientalischem Bereich ausgebildeter und reicher entgegentrat.

I. P n e u m a

Das Wort für das Wehen des Windes, πνεῖν und davon abgeleitet πνοή, wird schon von Homer vom Atem des Menschen gebraucht⁵⁷); später hat sich bekanntlich πνεῦμα eingebürgert, auf dessen eigene wandlungsreiche Geschichte — vom πνεῦμα des Anaximenes und der Pythagoreer als Luft- und Seelenatem bei Mensch und Tier⁵⁸), über die Herz- und Lungenatmung des Poseidonios⁵⁹), bis zum πνεῦμα ἁγίου des Christentums⁶⁰) — hier nicht einzugehen ist. Das πνεῖν ist früh als Signum des Lebens überhaupt verstanden worden⁶¹); ein Ausdruck wie οἱ πνέοντες 'die Atmenden' konnte fortan für die Menschen schlechthin gebraucht werden⁶²).

In noch ältere Zeit zurück weist ἄνεμος der Wind, der Lufthauch, ein Wort, das zwar im Griechischen nicht zur Bezeichnung des Atems wurde, wohl aber im Lateinischen als anima, animus mit der bekannten Differenzierung dieser beiden Formen. Wenn Sophokles zweimal im Munde des Chores der 'Antigone' gleichwohl die Metapher ἄνεμος für den erregten menschlichen Atem wagt⁶³), so ist das dichterische Er-

57) Das 'spirare' der Römer scheint umgekehrt erst in augusteischer Zeit metaphorisch vom Blasen des Windes gebraucht worden zu sein.

58) Fr. d. Vorsokr. I S. 95, 17 ff. S. 405. 37. Dazu vgl. Adolf Mayer, Wesen u. Gesch. d. Theorie v. Mikro- und Makrokosmos 1900 S. 4 ff.

59) Cicero, de nat. deorum II 136; Karl Gronau, Poseidonios . . . 1914 S. 207 ff.

60) Dort wird folgerichtig nicht mit der Gleichung Wind = Atem, sondern Wind = Geist operiert, wie z. B. in dem schönen durch das Synonym πνεῦμα (hebr.-aram. רוח) im Urtext weit stärker wirkenden Gleichnis Ev. Joh. 3, 8 „Der Wind bläset, wo er will. . .“, an das mich in diesem Zusammenhang M. Dibelius erinnert.

61) ὅσα τε γαῖαν ἐπι πνέει τε καὶ ἔρπει 'was da lebt und weht' Homer II. 17, 447. Od. 18, 131.

62) Soph. Trachin. 1160 πρὸς τῶν πνεόντων μηδενός, sonst meist οἱ ἐμπνέοντες, s. Radermacher zu der Stelle.

63) Soph. Ant. 136 f. vom anstürmenden Krieger ἐπέπνει ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων. 929 f. im Blick auf die zum Tod entschlossene Au-

findung, die in der Sprache des täglichen Lebens keine Entsprechung hat.

Daß auch die vielbehandelten homerischen Ausdrücke für Lebenshauch (anima) wie für den stürmenden Mut (animus), nämlich ψυχή⁶⁴) (vgl. ψύχος Kältehauch⁶⁵) und θυμός⁶⁶) (zu lat. fūmus Rauch, vgl. θυμιάω usw.), kosmischem Bereich entstammen möchten, sei nur nebenbei angemerkt.

2. K o r e

Der oben behandelte — Dichtern⁶⁷) und Philosophen so geläufige — Vergleich des Auges mit dem Gestirn, besonders häufig mit der Sonne, scheint nicht unmittelbar Eingang

tigone selber εἶτι τῶν αὐτῶν ἀνέμων αὐταὶ ψυχῆς ῥίπαι τήνδ' ἔ' ἔχουσιν. Beidemale rechtfertigt der Dichter gleichsam durch Anknüpfung an geläufige Metaphern (ἐπέπνει, ψυχῆς) die Kühnheit des Ausdrucks. Der hier wie dort mit dem Bild verbundene Gebrauch des Wortes ῥιπή, 'Sturz, Wurf, Schwung' könnte an ein Zitat denken lassen.

⁶⁴) Vgl. Anaximenes' Deutung bei Aët I 3, 4 (fr. 2. Krauz I S 95) οἶον ἢ ψυχῆ ἢ ἡμετέροι ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει, dazu W. Theiler, Zur Gesch. d. teleolog. Naturbetrachtung . . . 1925 S. 22.

⁶⁵) Philolaos FVS 51 44 A 27 S. 405, Z. 37 f. μετὰ τὴν ἔκτεϊν εὐθέως τὸ ζῶον ἐπισπάται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν. εἶτα πάλιν καθάπερ ἰχθύος ἐκτέμπει αὐτό. Dazu E. Frank, Plato u. die sogen. Pythagoreer 1923 S. 327 f.

⁶⁶) Vgl. Platon, Tim. 70 D.

⁶⁷) Wiederum verweise ich hier (wie oben Anm. 63) auf Dichterstellen, an denen die naheliegende Metapher nicht kosmologischer Spekulation, sondern unmittelbarer poetischer Anschauung entstammen dürfte, so Homer Il. 3, 277 'Ἡλίος θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς (καὶ πάντ' ἐπακούεις), vgl. Od. 11, 109. 12, 323. Aisch. Prom. 91 τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ. 769 f. ἄς οὐρ' ἥλιος προσδέρκεται | ἀκτίσιν οὐθ' ἢ νύκτερος μῆνη ποτέ (das Gegenstück dazu ist Sept. 390 die Bezeichnung des Mondes als πρέσβιστον ἄστρον, νυκτὸς ὄφθαλμός). Soph. Antig. 100 ff. ἀκτὶς Ἄελιου, . . . ὦ χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον. Trachin. 96 ff. Ἄλιον αἰτῶ . . ., ὦ κρατιστεύων κατ' ὄμμα. Ovid. Metam. IV 227 f., wo es von der Sonne heißt 'omnia qui video, per quem videt omnia tellus, mundi oculus'. Auch Shakespeare spricht gern vom 'eye of heaven' (O. Weinreich, Hess. Bl. f. Volkskde. 8, 1909 S. 168 f. m. Anm.). Diese Stellen, die sich vermehren ließen (weiteres s. bei Rapp in Roschers Lex. I 1997. 2020; O. Gruppe, Griech. Mythol. I 380; O. Weinreich a.O.), gehen bezeichnerweise durchwegs vom kosmischen Begriff aus, den sie dem Auge vergleichen (während die kosmologische Spekulation den umgekehrten Weg nimmt, vgl. ob. S. 61 f. — bes. Anm. 31 — und Anm. 7). Auch das Anm. 57 genannte Beispiel gehört in die gleiche Kategorie. Ebenso etwa die seit Aristoteles und Epikur begegnende Metapher vom 'behaarten Stern', dem ἀστὴρ κομήτης.

in die Sprache gefunden zu haben. Denn unser Wort 'Augenstern' ist eine späte künstliche Metapher, die ja auch heute noch als solche empfunden wird und im gewöhnlichen Leben keine Geltung hat⁶⁸⁾. Aber der Name für das Schloch im Auge weist in vier verschiedenen Sprachen mit Eindringlichkeit in ein- und dieselbe Sphäre, deren kosmischer Charakter nicht ausgeschlossen scheint. κόρη, das Mädchen kann zwar wie pupula und pupilla (zu pupa) auch die Spielpuppe bezeichnen; aber wenn im Altindischen kanīnakā sowohl 'kleines Mädchen' wie 'Augenstern' heißt⁶⁹⁾, und wenn man im Odenwald für die Pupille 'Kindl' sagt⁷⁰⁾, so dominiert doch der Begriff der menschlichen Gestalt und nicht der der Puppe bei dem Wort, das den Ausgangspunkt für die Metapher gebildet zu haben scheint. Die antike, auch heute allgemein angenommene⁷¹⁾ Erklärung für das merkwürdige Bild scheint mir nicht mehr zu sein als eine scharfsinnige rationalistische Klügelei: sie leitet die Bezeichnung davon ab, daß dem Beschauer in der Pupille des Gegenübers sein eigenes Bild in Puppengröße erscheine⁷²⁾. Aber die Spiegelung zeigt ja doch nur den Kopf und erinnert in nichts an eine Puppe, die hier allein die merkwürdige Femininbildung rechtfertigen würde. Wäre die Erklärung richtig, würde man viel eher die Bezeichnung 'Köpfchen, Bildchen' o. ä. erwarten. Dazu kommt einmal, daß schon (oder vielleicht noch?) die Tragödie das γ α ν ζ ε Auge κόρη nennt⁷³⁾, zum andern, daß der

68) Für 'Pupille' hat sich das Wort trotz gelegentlichen Gebrauchs (z. B. bei Joh. Aventinus) nicht eingebürgert. Vgl. Grimm, Dts. Wörterbuch I 812.

69) H. Güntert, Kuhns Zeitschr. 45, 1913 S. 197¹, der die Form kanīnakā bietet.

70) Grimms Wtrbch. II 458 erinnert zwar an den Volksglauben „vom kind, der κόρη im augapfel“, scheint aber den stehenden Ausdruck nicht zu kennen, da es unter 'Kind' oder 'Kindel' nichts dergleichen bietet.

71) z. B. von J. Grimm, DW VII 2243; Dte. Mythologie 1034. 1168; Jos. Hyrtl, Onomatologia Anatomica 1880 S. 434 f. Ferner die Lexika s. κόρη und pupilla. Walde-Pokorny, Vglchds. Wtrbch. d. idg. Sprachen II 81. Eine Ausnahme macht H. Güntert (a. O.), der auf dem richtigen Wege ist, wenn er sagt, „dahinter muß eine tiefere Anschauung primitiven Denkens stehen.“

72) Platon, Alkib. I 133 A; Plutarch, de facie in orbe lunae 27, 942 D, wo im übrigen diese Spiegelung sehr fein mit dem Widerschein des Sonnenlichts im Mond verglichen ist.

73) Soph. fr. 644 N., und danach Aristoph. Plut. 635 (dazu das Schol.), Eurip. Hek. 972. Bakch. 747. Ion 876 στάζουσι κόραι δακρύουσιν. Zahlreiche weitere Beispiele aus Euripides verzeichnet W. Pecz. Beiträge

oben ⁷⁴) bereits angeführte Passus verschiedener Zauberpapyri von Sonne und Mond als von Augen spricht, die unermülich in den κόραι der Menschen leuchten. Besonders diese letzte Äußerung aus kosmologisch wohlinformierter Quelle bahnt, so scheint mir, eine bessere Erklärung an (sodaß wir den Vergleich von Puppchen und Augenstern dorthin verweisen dürften, wo er hingehört, in den Berliner Operettenschlager unserer Jugendzeit).

Folgendes möchte ich vermuten: Das Auge wird, wie wir sahen, als Gestirn, meist als Tagesgestirn gefaßt und hat von der 'jungen Frau Sonne' einen alten Beinamen übernommen, der auf nichthellenische, vielleicht semitische Herkunft weist, da dort wie bei uns, im Gegensatz zum Griechischen und Lateinischen, die Sonne meist weiblich gedacht ist. Als bräutliche Jungfrau scheint sie in ihrer Kammer den Bräutigam empfangen zu haben in der Urfassung eines israelitischen Psalms. (19, 5 f.), den man als uralten Hymnus auf die Hochzeit des bei den Semiten häufig männlich gedachten Mondgottes mit der Sonnengöttin Schamasch gedeutet hat ⁷⁵). Und die κόρη κόσμου, die wir bei unserer Erklärung als makrokosmische Entsprechung für die κόρη des menschlichen Auges postulieren müssen, bietet sich uns in der Tat wortwörtlich in dem Namen eines hermetischen Traktats, der uns bei Johannes Stobaios überliefert ist und bisher noch keine befriedigende Deutung erfahren hat ⁷⁶). Orientalisch-semitisches Quellgut ist in diesem sich ägyptisch gebenden Sammelgefäß für allerhand kosmische Offenbarungen auch sonst vielfach nachgewiesen ⁷⁷).

zur vergleichenden Tropik der Poesie I. 1886 S. 90. Auch im Indischen (s. ob. im Text m. Anm. 69) scheint kanīnakā 'Auge', nicht 'Pupille' zu bezeichnen, z. B. Atharvav. IV 20, 3 wo jedenfalls Max Müller „eyeball“, also „Augapfel“ übersetzt.

⁷⁴) Ob. Anm. 27. wo die Stelle ausgeschrieben ist; vgl. auch Anm. 18.

⁷⁵) R. Eisler, Mittlgn. d. Vorderasiat. Ges. 22, 1917 (ersch. 1918) S. 21 ff. und Journ. of the Soc. of Orient. Research 1927 S. 21 ff. Vgl. dazu meine Bemerkungen Ph. Woch. 1928, 269. Altindische und (nach Roschers Vorgang) litauische Parallelen zu der gleichen Vorstellung hat Eisler, Mitt. 23 und Journ. 38 f. beigebracht.

⁷⁶) Joa. Stobaei Anthol. rec. C. Wachsmuth Vol. I. 1884 S. 385 ff.; dazu W. Bousset RE XI 1386 ff. s. v. Kore Kosmu, mit weiteren Literaturangaben. Vgl. unten Anm. 79.

⁷⁷) Bousset a. O. 1390. Jedoch teilt mir S. Schott frdlch. mit, daß auch im Altägyptischen und zwar bereits in den Pyramidentexten (also im frühen 3. Jtsd. v. Chr.), z. B. Pyr. 93a, „das Mädchen im Auge“ als Be-

und in seinem Kernstück spielt Licht- und Sonnensymbolik eine entscheidende Rolle⁷⁸⁾. Daher ist es keineswegs ausgeschlossen, daß sich der Titel des Traktats, *Κόρη Κόσμου*, vielleicht nur noch halb verstanden⁷⁹⁾ übernommen, letztlich auf die als kosmische Jungfrau oder Braut oder als göttliches Kind gedachte Sonne beziehen wollte⁸⁰⁾. Wenn Reizenstein ihn als 'Pupille der Welt' zu deuten versuchte⁸¹⁾, so wäre also der Gedanke an die *κόρη* des Auges nicht unangebracht; es verhielte sich aber gerade umgekehrt, indem nämlich diese ihren Namen — wie ja auch altem Herkommen entsprechend — dem Vergleich mit jenem kosmischen Begriff verdankte⁸²⁾, während der entgegengesetzte Vergleich himmlischer Größen mit Menschlichem in solcher Sphäre uns billig verwundern müßte. Möglich, daß die Verbindung mit der *κόρη κόσμου* ursprünglich das ganze Auge betraf⁸³⁾, mit dem wir ja auch die Sonne immer wieder in Beziehung gesetzt finden, und daß dann die Kreisform der Pupille im Blick auf die Sonnenscheibe den Vergleich mehr und mehr an sich zog⁸⁴⁾; aber auch der umgekehrte Weg wäre nicht undenkbar.

zeichnung für die Pupille vorkommt. Siehe A. Erman u. H. Grapow, *Wtrbch. d. Äg. Sprache* III 53. — Die Sonne allerdings hat (wie der Mond) im Ägyptischen männliches Geschlecht. Daß das Auge selbst im Ägyptischen (wie übrigens auch im Semitischen) Femininum ist, scheint mir für die Metapher nicht von Bedeutung.

⁷⁸⁾ S. 401, 26 ff. Wachsmuth, s. Bousset 1388 f.

⁷⁹⁾ Das Mißverstehen konnte begünstigt werden durch das männliche Geschlecht des Helios im Griechischen. Th. Zielinski *ARW* 8, 1906 S. 358 f. hat durch scharfsinnigen Vergleich mit anderen Quellen wahrscheinlich gemacht, daß der hermetische Traktat unter der „Jungfrau der Welt“ das Quecksilber verstand; aber auch er muß zugeben, daß „vor der Entdeckung des Quecksilbers eine andere Substanz die *κόρη* gewesen sein muß“, die nach der Weisheit jener Schrift imstande war, „daß sie das Gold gebäre“ (Ziel. 359). Ich glaube, in der 'Sonne' ist diese andere Substanz gefunden.

⁸⁰⁾ Als *κοῦρος* und zugleich als *ὄμμα κόσμου* wird Helios in einem orphischen Hymnos (VIII 10. 14 Abel) angeredet, im folgenden Liede (IX 10. 12) entsprechend Selene als *κοῦρη*.

⁸¹⁾ Reizenstein, *Poimandres* S. 144 ff.: ihm widerspricht mit gewissem Recht Frz. Boll, *Die Lebensalter*. N. Jbdr. 31, 1913 S. 139 zugunsten der oben Anm. 79 erwähnten Auffassung von Zielinski.

⁸²⁾ Ein durchgängig geltendes, von Reizenstein selbst (Synkr. 116) gerade im Anschluß an ein hermetisches Zeugnis stark hervorgehobenes Prinzip; s. dazu oben Anm. 7 und Anm. 67.

⁸³⁾ Vgl. dazu oben S. 69 mit Anm. 73.

⁸⁴⁾ Vgl. die Bemerkung von Rapp in Roschers *Lex.* I 1997: „daß die Auffassung, die Sonne mit einem Auge zu vergleichen und sie das

Ganz allgemein würde es uns keineswegs befremden, die Sonne als Braut oder als göttliches Kind gefaßt zu sehen; der deutsche Pflanzename 'Sonnenbraut' für den Alant⁸⁵⁾ weist in die gleiche Richtung, und auch andere kosmische Begriffe sind uns in ähnlicher Einkleidung geläufig. Für unseren Volksglauben sei nur erinnert an die 'Windsbraut'⁸⁶⁾ oder an die Antwort, die im Hexenmärchen von 'Hänsel und Gretel' die beiden Kinder der durch ihr Knuspern aufmerksam gewordenen Alten geben: „Der Wind, der Wind — Das himmlische Kind“⁸⁷⁾, oder für hellenischen Bereich an die aus Heraklit bekannte Anschauung vom Aion als einem spielenden Kinde⁸⁸⁾. Ist unsere Vermutung richtig, dann sähe sich der kosmische Reigen der göttlichen Kinder also um die Sonne als 'κόρη κόσμου' bereichert, die im menschlichen Auge als κόρη, pupilla, kanīnakā, 'Kindl' ihr Widerspiel findet⁸⁹⁾.

Auch die von Galen eingebürgerte Bezeichnung für den βαγοειδής χιτών oder die στεφάνη des Auges: ἶρις, die 'Regenbogenhaut'⁹⁰⁾, mag älterer Symbolik entstammen und erinnert ebenso an die jungfräulich-kindliche Götterbotin wie an die Sonne, der die über den Horizont gespannte Iris ähnlich ihr Dasein verdankt, wie κόρη und ἶρις des Auges zusammengehören. Ja, wenn wir obendrein das feuchte Element bedenken, das sie bedingt, dann sehen wir gar aus jenem Dichterwort⁹¹⁾ den Regenbogen sich erheben:

himmlische Auge zu nennen, von der Form ausging, zeigt der hier wie dort gebrauchte Ausdruck κύκλος“.

85) Frdlr. Hinweis meiner Frau. Der lateinische Name ist 'mula', der griech. ἑλένιον, nach hellenischem Volksglauben war es ein aus den Tränen der Helene erwachsenes Kraut (Stadler RE VII 2838). Vgl. Grimm DW X 1, 1641. — Auch an das „Mädchenauge“, 'coreopsis grandiflora' darf erinnert werden.

86) J. Grimm, Dte. Mythol. 598 f.; Dts. Wtrhd. II 332; XIV 2, 319.

87) Dazu vgl. auch J. Grimm, Dte. Mythol. 598; DW V 725; zur mikrokosmischen Windsymbolik s. im übrigen oben unter Nr. 1.

88) Heraklit fr. 52 Αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων. Weiteres unten unter Nr. 7.

89) In den beiden, freilich in einer für die hier geübte religionsgeschichtliche Methode schwer zugänglichen Region schwebenden Monographien von C. G. Jung und K. Kerényi, Das göttliche Kind, und Das göttliche Mädchen (Albae Vigiliae 6/9. 1940 u. 1941) fehlt dieses göttliche Kind oder Mädchen.

90) J. Hyrtl, a. O. S. 588 ff.

91) Siehe oben Anm. 73 (Eurip. Ion 876 ff.).

στάζουσι κόραι δακρύοισιν ἑμαί,
 ψυχὴ δ' ἄλγει κακοβουλευθεῖσ'
 ἐκ τ' ἀνθρώπων ἐκ τ' ἀθανάτων.

3. Polos

Auch im Blick auf den eingangs behandelten kosmischen Vergleich des Hauptes mit dem Himmel scheint es zunächst, als habe er in der Sprache keinerlei Niederschlag gefunden. Aber auch hier schafft näheres Zusehen eine Berichtigung. Ein besonders im 5. Jhd. von Dichtern viel gebrauchtes Wort für den Himmel und das Himmelsgewölbe ist ὁ πόλος. Nach der auf der Hand liegenden Ableitung von πέλειν, πέλεσθαι 'sich drehen, bewegen' (von πόλος wiederum πολεῖν, πολεύειν) möchte man sich die Bedeutungsentwicklung des Wortes so vorstellen: 1. worum sich etwas dreht: Achse; 2. Endpunkt der verlängerten Achse: 'Pol'; 3. der Kreis, den das um die Achse sich Drehende selbst beschreibt: Kreisbogen, Rund, Himmelsrund, Gewölbe, Himmelsgewölbe, Himmel. So ungefähr bieten es auch die Lexika und eine der (ebenfalls Polos genannten) griechischen Götterkrone gewidmete Arbeit neuerer Zeit⁹²⁾. Doch hatte bereits Ernst Maass in seinen 1892 erschienenen *Aratea* eine ausführliche Geschichte des merkwürdigen Worts gegeben⁹³⁾ und dabei festgestellt, daß bei seinem für uns frühesten Begegnen im 5. Jhd. (bei Aischylos, Euripides, Kritias und in der Komödie) die Bedeutung 'Himmelsgewölbe' durchaus dominiert, und daß erst seit Anaxagoras⁹⁴⁾ und dann weiterhin vor allem bei Platon πόλος ausschließlich als 'Achse' wie als 'Pol' begegnet⁹⁵⁾. Noch Herodot, der von der Sonnenuhr als πόλος καὶ γνῶμων spricht⁹⁶⁾, gebraucht πόλος offenbar

⁹²⁾ Val. Kurt Müller, *Der Polos, die griechische Götterkrone*. Diss. Berlin 1915 S. 104.

⁹³⁾ E. Maass, *Aratea* 1892 S. 124—138.

⁹⁴⁾ Die beiden Stellen s. jetzt in den FVS Nr. 59 A 42, 10/11 und A 1, 9 (Bd. ⁵II S. 17, Z. 1/2 und S. 6, Z. 1). Der unmittelbare Gebrauch des Worts durch Anaxagoras steht danach nicht ganz fest.

⁹⁵⁾ Maass a. O. 127. 131 f.

⁹⁶⁾ Herod. II 109, 3 u. ähnlich in einigen Fragmenten des Aristophanes, wo wir lernen, daß der Schattenfänger der Sonnenuhr und offenbar danach auch diese selbst im Gegensatz zum männlich gedachten Himmelsgewölbe ἢ πόλος hieß; dazu Maass a.O. 12 f. 132. 135 f. m. Anm. 43. Kranz 156. In den Nachrichten über Anaximander als den Erfinder

vom Schattenfänger, einer hohlen Halbkugel⁹⁷⁾, sieht in ihm also das Gegenbild des Himmelsgewölbes, nicht Achse oder Pol. In der Folgezeit tritt, wie gesagt, die Verwendung von *πόλος* als Bezeichnung des Himmels ganz zurück, um erst im späteren Altertum, wohl in klassizistischem Bestreben, wieder häufiger zu werden⁹⁸⁾. Für Varro sowohl wie noch für Macrobius gilt allerdings *πόλος* als eine schlechthin griechische Bezeichnung für den 'circus caeli' bezw. 'circuitus mundi'⁹⁹⁾. Auf die Deutung dieses merkwürdigen Wechsels im Sprachgebrauch kann hier ebenso wenig eingegangen werden¹⁰⁰⁾ wie auf weitere abgeleitete Bedeutungen von *πόλος* (zylindrische Zapfen verschiedener Art, umgepflügte Erde, Bergkuppe — auch als Eigennamen —, Globus[?], Observatorium[?])¹⁰¹⁾.

Worauf es uns hier ankommen muß, ist zunächst die durch zahlreiche Stellen¹⁰²⁾ belegte Verwendung von *πόλος* für Himmel und Himmelsgewölbe. Dann aber ein höchst bezeichnender metaphorischer Gebrauch, der uns glücklicherweise durch die Lexikographen eben noch greifbar ist:

a) Η ε σ χ. s. *πόλος*· οὐρανός· κόσμος· . . . κύκλος· και τόπος κορυφῆς κυκλοειδῆς.

Maass liest hier mit Henr. Stephanus τύπος κορ., „quoniam certam collis formam lexicographus indicare voluit“¹⁰³⁾. Zweifellos aber ist die Überlieferung beizubehalten, dann aber

dieses Instruments (Maass 132²⁹⁾; FVS 51 12 A, 1/2 S. 81 f.) wird der Ausdruck *πόλος* nicht gebraucht.

97) A. Rehm RE VIII 1913 Sp. 2417 f. s. 'Horologium'.

98) Das Material bei Maass 125 f.

99) Varro l. l. VII 14. Macrobius Saturn. I 17, 9; Maass 124³⁾. 130²⁷⁾.

Das Schol. zu Aristoph. Vög. 179 betont freilich den Gegensatz zum jüngeren Sprachgebrauch: *πόλον γάρ οἱ παλαιοὶ οὐχ ὡς οἱ νεώτεροι σημεῖον τι και πέρασ ἄξονος, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἅπαν*, dazu Maass 124.

100) Daß Anaxagoras bzw. Platon mit der Verwendung von *πόλος* für Achse und Pol auf ältere Bedeutungen zurückgegriffen hat, von denen ausgehend schon in einem für uns nicht mehr übersichtbaren Frühstadium die abgeleitete Metapher *πόλος* = Himmelsgewölbe vorherrschend geworden war, möchte ich für wahrscheinlich halten. Doch ist es auch möglich, daß tatsächlich die Bedeutung Himmelsrund am Anfang steht, und daß Achse und Pol. erst im 5. Jhd. folgen.

101) V. K. Müller a. a. O. — E. Maass a. O. 133. 135.

102) Gesammelt vorgelegt von Maass 124—128.

103) Maass a. O. 133, dem Fiehn folgt RE IV A 1932 Sp. 2161. V. K. Müller bietet S. 7 τύπος, S 114 jedoch im gleichen Zitat τόπος und denkt hier richtig an die Schädelkalotte.

zu übersetzen „und ein kreisförmiger Bezirk des Scheitels“¹⁰⁴). Man wird an die Schädelkalotte denken dürfen, deren halbrunde Form, von innen her gesehen, ja sehr wohl dem Gewölbe des Himmels verglichen werden kann. Bestätigung dafür, daß sogar der ganze Schädel πόλος genannt wurde, liefert

b) P o l l u x II 38: καλείται δὲ τὸ μὲν σύμπαν (scil. τῆς κεφαλῆς) πόλος καὶ κρανίον.

Also der menschliche Schädel wird πόλος genannt mit einem Ausdruck, der das Himmelsgewölbe bezeichnet und dabei gewiß in dem Griechen, der ihn gebrauchte, durch den Anklang an πολεῦειν noch die Vorstellung von den περιφοραὶ der himmlischen Gestirne wachrief. Was einst den geistigen Hintergrund abgegeben haben muß für die gerade mit dem Wort πόλος operierende neue Metapher (die wir am besten mit der Goethe'schen Wendung nachempfinden: dein Lied ist „drehend wie das Sternengewölbe“), das lehrt uns Platons von Mikrokosmosgedanken erfüllter, aus alter Weisheit schöpfender „Timaios“¹⁰⁵). Dort heißt es:

44 D: Die beiden göttlichen Bewegungen (περιόδους, scil. des Ewig-Gleichen und des Anderen¹⁰⁶)) fügten sie (die Götter) in Nachahmung der runden (περιφερές) Gestalt des Alls ein in einen kugelförmigen Körper, den wir heute Kopf benennen und der der Gottheit am nächsten ist und allem (anderen) in uns gebietet.

90 A:¹⁰⁷ Der vornehmste Teil unserer Seele . . . wohnt, wie ich sagte, im Gipfel (ἐπ' ἄκρῳ) unseres Leibes und hebt uns zu unserer himmlischen Verwandtschaft (πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν) empor, weil wir kein irdisches, sondern ein himmlisches Gewächs sind. 90 C/D: Den Bewegungen des Göttlichen in uns und seinem Denken verwandt ist, was das All denkt und wie es sich bewegt (αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραὶ) . . . und wir sollen die Bewegungen (περιόδους) in unserem Hauptē . . . in Ordnung bringen, indem wir das harmonische Kreisen des Weltalls begreifen (καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς).

104) Vgl. Hippokrates, De capitis vulneribus 2 (T. III S. 350 Kühn) 897 E τὸ ὀστέον τῆς κορυφῆς.

105) Freundlicher Hinweis von Herm. Gundert. Zu den kosmologischen Quellen des Timaios vgl. allgemein Reitzenstein, Synkr. 118. 135. 142 ff.

106) Siehe v. Wilamowitz, Platon² I 1920 S. 612.

107) Von hier an die Übersetzung nach Wilamowitz a. O. S. 616.

Das damit auch in seinem geistigen Gehalt als echt hellenisch gesicherte Bild von dem im himmlischen Makrokosmos wiedererkannten menschlichen Haupt, das die Bezeichnung πόλος umschließt, hat wiederum keiner treffender nachgeföhlt und klarer ausgedrückt als Goethe, der in Lavaters Physiognomischen Fragmenten davon spricht, „wie unser Schädel sich wölbt gleich dem Himmel über uns, damit das reine Bild der ewigen Sphären drinnen kreisen könne“¹⁰⁸). Wir dürfen freilich nicht vergessen, daß auch hinter dieser dem Griechentum in seiner vergeistigtsten Form kongenialen Metapher nichts anderes erblickt werden darf, als ein weiteres Glied in jener Kette kosmischer Benennungen des menschlichen Leibes und seiner Glieder, deren östliche Herkunft hier durch vollendete Aneignung verdeckt ist, uns aber oben im Fall der κόρη deutlich wurde und auch weiterhin sich klar verraten wird.

Übrigens erklärt sich erst von der hier besprochenen Metapher aus die weitere Verwendung des Wortes πόλος als ‘Kopfaufsatz’, als eine von Göttern getragene Krone, wie sie sich an drei Stellen im Werk des Pausanias erwähnt findet¹⁰⁹), um von da aus in neuerer Zeit zum archäologischen Terminus zu werden¹¹⁰). So wie im deutschen Mittelalter für den um den Finger gelegten Ring die Bezeichnung ‘vingerlin’ aufkam¹¹¹), oder genau wie im Französischen das Wort ‘calotte’ nicht nur den oberen Teil des Schädels, sondern dann auch das ihn bedeckende Käppchen bezeichnet, so wird sich der πόλος = Kopf zum πόλος = Kopfaufsatz, Krone geweitet haben¹¹²). Wenn das richtig ist — und ich wüßte keine näherliegende Erklärung —, dann bietet sich auch von hier aus eine willkommene Bestätigung für die ja leider nur noch von Lexikographen bezeugte, freilich durch Platon schon wesentlich erhärtete Benennung des menschlichen Hauptes mit dem Himmelsnamen πόλος. Aber im Zusammenhang des Mikrokosmos,

108) Zitiert nach Wilamowitz a. O. S. 611f.

109) Pausanias II 10, 5. IV 30, 6. VII 5, 9.

110) Vgl. die erwähnte Monographie von V. K. Müller.

111) Kein Diminutiv, sondern allmählich erwachsen aus ahd. finkar, fingar, fingiri (plur. -iu); vgl. griech. δάκτυλος – δακτύλιος. Entsprechendes im Slavischen und Finnischen; s. Grimm DW III 1658 f.

112) Ausführlicher darüber in meiner demnächst in den *Sigber. d. Heidelberger Ak. d. Wiss.* erscheinenden Studie „*Domina Roma*“. Abwegig ist E. Maass’ (a. O. S. 133 m. Anm. 36) Erklärung dieses πόλος als einer von der Tyche und anderen Göttinnen getragenen Kugel.

der uns hier beschäftigt, ergibt sich dafür nun noch ein weiterer völlig schlagender Beweis.

4. Atlas

Schon Ernst Maaß hat bemerkt: De Atlante caelum sustentante usurpari πόλος solet¹¹³⁾. In der Tat sprechen zahlreiche Zeugnisse dafür, daß man gern von Ἄτλας und dem von ihm getragenen πόλος sprach, und daß die Verbindung des mythischen Himmelsträgers gerade mit diesem Wort für das auf seinen Schultern ruhende Himmelsgewölbe zur stehenden Wendung wurde¹¹⁴⁾:

- a) Aisch. Prom. 428—430 Ἄτλανθ', ὃς . . . οὐράνιον . . . πόλον ὑποστένζει, dazu das Schol., das 8 Trimeter zitiert, die G. Fr. Schömann¹¹⁵⁾ dem Joh. Tzetzes zuschreibt und deren beide letzten lauten: ἐντεύθεν οὖν Ἑλλησιν ἢ μυθουργία! Ἄτλαντα νώτοις εἰσαεὶ πόλον φέρειν.
- b) Ovid Fast. V 179—180 Hyan . . . flere sorores/cervicemque polo subpositurus Atlas.
- c) Ps.-Apollodor II 5, 11, 11 12 in mehrfach wiederholter stereotyper Formulierung διαδεξάμενον δὲ (Ἡρακλέα) Ἄτλαντος τὸν πόλον . . . Ἄτλας δὲ . . . μὴ βουλόμενος τὸν πόλον ἔχειν . . . Ἄτλας . . . τὸν πόλον διεδέξατο.
- d) Lukian. Charon 4 p. 495 τὸν Ἄτλαντα . . . ὃς τὸν πόλον αὐτὸν εἰς ὧν φέρει ἀνέχων ἡμᾶς ἅπαντας.
- e) Pausanias VI 19, 8 (Δελφικός θησαυρὸς Ἐπιδαμνίων) ἔχει μὲν πόλον ἀνεχόμενον ὑπὸ Ἄτλαντος.

Bereits der Sophist Kritias konnte daher in den herrlichen Anapästien seiner Peirithoos-Tragödie geradezu vom Ἄτλάντειος πόλος sprechen:

- f) Kritias (Ps.-Euripides) Peirithoos fr. 18, FVS⁵ II 88 S. 384
 ἀκάμας τε χρόνος περί τ' ἀενάω
 ρέυματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
 αὐτὸς ἑαυτὸν, δίδυμοὶ τ' ἄρκτοι
 ταῖς ὠκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
 τὸν Ἄτλάντειον τηροῦσι πόλον.
 (Überlic. durch Clem. Alex. Strom. II 349, 18 St.)

¹¹³⁾ Aratea 126¹⁸.

¹¹⁴⁾ Einige Zeugnisse hat bereits Maass 124. 126. 133 m. Anm. 33 gesammelt.

¹¹⁵⁾ Georg Friedr. Schömann, Aeschylus gefesselter Prometheus 1844 S. 304 m. Anm.

Kein Wunder, daß sich dann auch der in Tanagra sich findenden geographischen Bezeichnung Πόλος, die vielleicht an die Rundung einer Bergkuppe anknüpft¹¹⁶⁾, aitiologisch der Gedanke an Atlas verbunden hat:

- g) Pausanias IX 20, 3 Πόλος τε ὀνομαζόμενον χωρίον ἔνταυθα Ἄτλαντα καθήμενον πολυπραγμονεῖν τὰ τε ὑπὸ γῆν φασὶ καὶ τὰ οὐράνια, πεποιῆσθαι δὲ καὶ Ὀμήρω περι τούτου (Od. I, 52 Kalyrso)

Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅς τε θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν, κτλ.

(dasselbe von Proteus 4, 385 f.).

Schließlich hat man, dafür finden sich auch sonst Spuren¹¹⁷⁾, Atlas in Ausdeutung seines Namens schlechthin mit dem Himmel identifiziert, wofür Clemens von Alexandria im Zusammenhang des ihm verdankten Kritias-Zitats (oben unter f) wiederum den Ausdruck πόλος gebraucht:

- h) Clem. Alex. Strom. II 350, 14 f. St. Ἄτλας δὲ ὁ μὴ πάσχωι πόλος δύναται μὲν εἶναι καὶ ἡ ἀπλανῆς σφαῖρα, βέλτιον δὲ ἴσως αἰῶνα ἀκίνητον νοεῖσθαι.

Diese feste Verbindung von Ἄτλας und πόλος begegnet uns ganz ebenso im Mikrokosmos des menschlichen Hauptes. Daß πόλος den Schädel bezeichnen kann, haben wir oben gesehen. Wie der Atlas des Mythos den πόλος des Himmels gewölbes trägt, so wird der πόλος des menschlichen Schädels vom obersten Halswirbel getragen, und der heißt schon im Altertum 'Atlas':

Pollux II 132 τῶν δὲ σφονδύλων . . . ὁ τελευταῖος ὡς ἀθοφορῶν ἄτλας ὀνομάζεται.¹¹⁸⁾ Wiederum müssen wir dem Lexikographen dankbar sein, daß er uns die Kenntnis eines sonst nur noch modern belegten antiken Wortgebrauchs gerettet hat.

Die Frage, was in diesem somit sich allmählich abzeichnenden Mikrokosmos-System des menschlichen Kopfes der Atlas neben seiner Eigenschaft als Polos-Träger dem Kundigen noch für Assoziationen erweckt haben muß, wird sich uns

¹¹⁶⁾ E. Maass 133, danach Fiehn RE IV A 2161 s. Tanagra.

¹¹⁷⁾ Wernicke RE II 1896 Sp. 2124 f. 2127 f. s. Atlas.

¹¹⁸⁾ Erstmals in kosmologischem Zusammenhang beachtet von Eb. Hommel, palatum a. O. S. 240 f., dazu oben Anm. 55. Vgl. auch Pollux II 178 καὶ τὸν μὲν ὑπὸ τῷ ἄτλαντι (σφόνδυλον) κτλ.

im weiteren Verlauf unserer Untersuchung von selbst stellen und, wie wir hoffen, auch zum Teil beantworten lassen ¹¹⁹⁾.

5. Uranos

Wie ein Blick auf unsere Abbildung lehrt, wiederholt sich in dem durch den Kopf des Menschen gelegten Profillängsschnitt das Himmelsrund des Schädeldaches gewissermaßen noch einmal weiter unterhalb in kleinerem Maß, nämlich im Dach des Gaumens. Auf den Makrokosmos gesehen, denken wir dabei an die geläufige Unterscheidung zwischen mehreren κόσμοι bezw. οὐρανοί ¹²⁰⁾, deren die hippokratische Schrift von der Siebenzahl beispielshalber drei kennt ¹²¹⁾: die Sphäre der Sterne als höchste und äußerste (der sogen. Ὀλύμπιος κόσμος), die der Sonne in der Mitte, und die des Mondes als unterste. Häufig ist dabei geradezu von Schalen, Häuten und Hülsen oder Schwellen (λέπυρον. ὑμήν, κύτταρος, βηλός) die Rede ¹²²⁾, die wie beim Ei oder bei der Hülsenfrucht oder bei Hausgeschossen die einzelnen Abteilungen trennen oder begrenzen. So entspricht auch im Mikrokosmos des menschlichen Hauptes dem ἀνωτάτω πάγος (um einen Ausdruck des Etymologicum Magnum ¹²³⁾ zu gebrauchen) der die Sphäre der wie Sterne kreisenden Gedanken umschließende πόλος des Schädels, dem κατωτάτω πάγος dagegen die Wölbung des Gaumens ¹²⁴⁾. Heißt dieser doch bei den Griechen nicht anders als οὐρανός, wie uns seit Aristoteles mehrfach belegt ist. Wie im Fall der κόρη zeigt uns hier wieder der gleiche Sprachgebrauch bei anderen, sogar teilweise nichtindogermanischen Völkern das hohe Alter und die

¹¹⁹⁾ Dazu s. unten S. 80 f. und vgl. oben g).

¹²⁰⁾ Das Material gesammelt bei Kranz 141 f. 147 f. 150; vgl. bes. Hippol. ref. I 6, 5. 7, 6 = FVS ⁵I S. 84 (Anaximandros) u. 92 (Anaximenes), ferner Aët. II 31, 4 = FVS ⁵I S. 292 (Empedokles).

¹²¹⁾ Kranz 142.

¹²²⁾ Kranz 147 f. 150.

¹²³⁾ Et. magn. s. v. βηλός.

¹²⁴⁾ Für die mikrokosmische Darstellung der dazwischenliegenden Sphäre könnte man an die durch Keil- und Siebstein gebildete, ebenfalls gewölbte Grenze zwischen Nasenhöhle und Gehirn denken. Denn wenigstens die Schleimhaut, von der die gewölbte Rückwand des Schlundes und der Nasenhöhle gebildet wird, heißt nach Pollux II 99 πόλος (τὸ δὲ μετ' αὐτὴν — scil. σταφυλήν = angeschwollenes Zäpfchen — πόλος).

weite Verbreitung der Metapher an¹²⁵). Aus der Fülle von Belegen seien nur einige angeführt. Im Holländischen wird der Gaumen 'dat hemeltke' (das Himmelchen) genannt, und auch in Ostpreußen nennt man ihn Himmel. Für den slavischen Bereich weisen etwa die russischen Bezeichnungen *njóbo* für den Gaumen und *nébo* für den Himmel in die gleiche Richtung¹²⁶).

Und im Lateinischen wird der Gaumen mit dem Wort *pālātum* bezeichnet. Daß dieses Wort ebenfalls zugleich für den Himmel gebraucht werden konnte, bezeugt Varro bei Augustin¹²⁷), indem er sagt: *et palatum Graeci οὐρανὸν appellant, et nonnulli poetae Latini caelum vocaverunt palatum*. Ein Beispiel für diese Verwendung ist uns sogar noch erhalten: vom 'caeli palatum (ut ait Ennius)' spricht Cicero einmal¹²⁸). Eberhard Hommel hat das Wort mit dem als antike Glosse überlieferten etruskischen Wort für 'Himmel' *falandum* oder *faladum* zusammengebracht¹²⁹), und Hermann Güntert ist ihm darin gefolgt¹³⁰). Er erklärt *pālātum*, von dem ja dann bekanntlich der Hügel des Palatium und die gleiche

¹²⁵) Wie bei der κόρη κόσμου, der 'Sonnenjungfrau', das weibliche Geschlecht ans Semitische gemahnte (ob. S. 69), so erstrecken sich auch hier die Parallelen übers Indogermanische hinaus aufs Semitische: das Syrische spricht vom Gaumen als dem 'Himmel des Kehlkopfs' (s. dazu unten S. 80). Das Semitische ausgenommen, hat J. Grimm, 'Himmel und Gaume', Zs. f. Dts. Alterth. 6. 1848 S. 541 f. bisher am vollständigsten die Belege gesammelt. Er bringt Beispiele aus dem Griechischen, Lateinischen, Russischen, Serbischen, Polnischen, Tschechischen, Litauischen, Spanischen, Niederländischen, ferner a. dem Mongolischen; Vergleichbares auch aus dem Nieder- und Angelsächsischen, Englischen, Finnischen und Estnischen; s. dazu auch unten S. 88 f.

¹²⁶) Eb. Hommel, *palatum* S. 234.

¹²⁷) Augustin, *De civ. dei* VII 8. Eb. Hommel a. O. S. 235. *Devoto* a. dem unt. Anm. 130 ang. O. S. 312.

¹²⁸) Cic., *De nat. deor.* II 49, dazu bemerkt schon Schömann unter Hinweis auf 'dieselbe Homonymie . . . in anderen Sprachen' richtig: „Wahrscheinlich ist *palatum* ursprünglich das Überwölbende und Deckende und konnte deswegen von dem die Erde überwölbenden und deckenden Himmel ebenso wie vom Gaumen gesagt werden, der den Mund überwölbt und deckt.“ (Erklärende Ausgabe von Cic. *de nat. deorum* 1850, ³1865 S. 139.)

¹²⁹) a. O. S. 235 f. Die bisher versuchte Ableitung von **pala* Gaumensegel (zur Wurzel *pel*) war eine reine Verlegenheitsauskunft.

¹³⁰) H. Güntert, *Labyrinth* 1932 S. 25 f.; A. Nehring, *Atti del 1^o Congr. Internaz. Etrusco* 1928 (1929) S. 222 f. kommt, ohne Eb. Hommel zu zitieren, unter Hinzuziehung noch anderer Stämme zu dem gleichen Ergebnis. Weiteres Material jetzt bei G. Devoto, *Pala „Rotondità“* in: *Studi Etruschi* 13, 1939 S. 311 ff. (freundliche Hinweise von H. Krahe). P. Goessler *RE* XVIII 1942 Sp. 2526 s. *Palas*.

Ortsbenennung bei Reate, weiterhin Palatinus¹³¹⁾, Palais, Palast und Pfalz sich herleiten, aufgrund von reichem Sprachmaterial als 'Wölbung', wie dies schon der alte G. Fr. Schömann vor bald 100 Jahren richtig gedeutet hatte¹³²⁾.

6. Henoch

Rein topographisch betrachtet verhält sich im Paramedianschnitt durch den menschlichen Kopf die Lage des Kehlkopfs zum Gaumen ungefähr so wie die des Atlas zur Schädeldecke. Nun läßt sich zwar aus den griechischen und lateinischen Bezeichnungen für den Kehlkopf $\lambda\rho\upsilon\gamma\zeta$ ($\phi\rho\acute{\alpha}\rho\upsilon\gamma\zeta$) und *frumen* (*guttur*) kein Schluß auf makrokosmische Herleitung ziehen¹³³⁾. Aber im Semitischen ergibt sich die merkwürdige Feststellung, daß das von der Wurzel $\eta\pi$ abgeleitete hebr. Wort $\eta\eta$ den Kehlkopf zu bezeichnen scheint.¹³⁴⁾ Die Beziehung zum Gaumen, von der wir soeben ausgingen, wird deutlich im Syrischen ܐܦܩܘܢܐ 'Himmel des Kehlkopfs' als Bezeichnung für den Gaumen¹³⁵⁾. Zu der selben Wurzel $\eta\eta$ nun gehört auch der Eigenname: $\eta\eta\eta$ Henoch, in dem

¹³¹⁾ Bemerkenswert, daß auch ein anderer Hügel Roms, der *Caelius*, den Namen des Himmels zu tragen scheint; vgl. Eb. Hommel a. O. S. 237 f., G. Devoto a. O. 313 f. Die geläufige Ableitung geht jedoch auf den Namen des Etruskers *Caeles Vibenna* (*caile vipinas*), vgl. Varro 1. 1. V 46; dazu weitere Literatur bei H. Hommel, ARW. 1943.

¹³²⁾ s. oben Anm. 128.

¹³³⁾ Wie immerhin diese und verwandte anatomische Begriffe auch hier (so bei Praxagoras von Kos, Panaitios, Poseidonios, Cicero) in kosmologische Zusammenhänge gestellt sind, lehrt das von Karl Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* 1926 S. 165 ff. zusammengestellte, vgl. a. S. 119 f. u. ö.

¹³⁴⁾ Eb. Hommel, *palatum* S. 242 f.

¹³⁵⁾ Ebenda S. 234 f.; vgl. finnisch *kurku laki*, estn. *kurko laggi* = 'gutturis tectum', lit. *burnôs dangus*, span. *cielo de la boca* = 'Himmel des Mundes'. J. Grimm, *Zs. f. Dts. Alterth.* 6, 1848 S. 541.

¹³⁶⁾ Zum Anlaß der Gleichsetzung mag den Schlüssel bieten, daß im äthiopischen Henochbuch c. 17, 1 der Weise Henoch zu einem Berg geführt wird, dessen Spitze in den Himmel reicht (H. Ludin Jansen, *Die Henochgestalt* . . . Oslo 1939 S. 7. 73), und daß in der babylonischen Gilgameschsage, die nach Jansen (a. O. 72 f.) stark auf die Ausbildung der Henochgestalt gewirkt hat, der Held zu einem Gebirge kommt, „wo Himmel und Erde zusammenstießen“ (Jansen 73). Da mußte dem Hellenismus der Gedanke an Atlas naheliegen. Über Henoch als Träger kosmologisch-astronomischer Weisheit vgl. auch Jansen 7 ff. 62. 71 ff. 85. 119 u. ö. (über Henoch und die Aionenlehre S. 10), der jedoch auf die Gleichung Henoch-Atlas nicht zu sprechen kommt.

der jüdische Hellenismus nicht mehr und nicht weniger als die genaue mythologische Entsprechung des hellenischen Atlas erblickt hat¹³⁶): Bei Eusebios¹³⁷) lesen wir in einem Exzerpt des Alexander Polyhistor, das dieser der Schrift περὶ Ἰουδαίων des jüdischen Gelehrten Eupolemos (2. Jhd. v. Chr.) zuschreibt, das aber nach neueren Forschungen¹³⁸) der anonymen Schrift eines wohl gleichzeitigen samaritanischen Historikers zugehört: Ἐνώχ . . . εὐρηκέναι πρῶτον τὴν ἀστρολογίαν. . . . Ἕλληνας δὲ λέγειν τὸν Ἄτλαντα εὐρηκέναι ἀστρολογίαν¹³⁹). εἶναι δὲ τὸν Ἄτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνώχ.

Wie sich also die auf Atlas und Henoch bezogenen anatomischen Begriffe entsprechen, so auch diese beiden mythologischen Gestalten selber¹⁴⁰). Eine weitere Brücke zwischen ihnen bildet die Genealogie. Atlas ist bekanntlich wie Prometheus ein Sohn des Japetos, den seinerseits die „Israeliten als einen Stammvater der Nord- und Westvölker aus deren Sagen entnommen haben“¹⁴⁰) und Japhet nannten. Dieser Japhet aber ist in der Stammtafel, die das 5. Kapitel der Genesis bietet¹⁴¹), immerhin als Nachfahre Henochs eingesetzt, sodaß bei einer Kombination beider Überlieferungen, wie sie dem jüdischen Hellenismus durchaus nahe lag, auch Atlas als unmittelbarer Abkömmling Henochs erscheinen mußte. Wenn man vollends Henochs Urvater Adam¹⁴²) mit heranzieht, darf man in unserem Zusammenhang auch an den ‘Adamsapfel’ als Bezeichnung für den hervortretenden Teil des Schildknorpels am Kehlkopf erinnern¹⁴³). Kosmische Beziehungen lassen sich freilich hier nicht erweisen.

¹³⁷) Eus., praep. ev. IX 17, 5, s. Eb. Hommel, palatum 246 f.

¹³⁸) Darüber berichtet F. Jacoby RE VI 1909 Sp. 1228 s. Eupolemos.

¹³⁹) Quellenbelege für diese verbreitete Anschauung s. bei Wernicke RE II 2125 s. Atlas; vgl. auch oben S. 77 das unter g) Mitgeteilte.

¹⁴⁰) W. Gundel RE IX 1916 Sp. 722 s. Iapetos. Schon die LXX übersetzen Japhet folgerichtig mit Ἰαπετός (Gundel 721).

¹⁴¹) Genes. 5, 21 ff. — Ob auch der phönikische Kitharode Iopas am Hofe der Dido, der nach Vergil Aen. I 740 ff. Schüler des Atlas war und die Gestirne besang, in diesen engeren Zusammenhang gehört, bleibe dahingestellt. Vgl. über ihn Kranz 155.

¹⁴²) Gen. 4, 1. 17. 5, 3 ff.

¹⁴³) Eb. Hommel a. O. 252², dazu a. J. Hyrtl. Das Arabische und Hebräische in der Anatomie 1879 S. 164, wo die näherliegende Ableitung der Bezeichnung von hebr. tapuach ha-adam ‘pomum viri’ geboten wird, die davon herrühre, daß der Adamsapfel nur am Hals des Mannes zu sehen ist.

7. Aion

Im Bilde des Mikrokosmos, den nach den bisher aufgewiesenen Bezeichnungen¹⁴⁴⁾ das menschliche Haupt darstellt, bleibt noch ein weiterer merkwürdiger Zug zu besprechen. Vielleicht das lebenswichtigste Verbindungsstück des Kopfes mit dem Rumpf und seinen Gliedern ist der Empfindung und Bewegung vermittelnde Befehlsstrang¹⁴⁵⁾, den das verlängerte Gehirn darstellt, das Rückenmark. Darüber, daß die griechische Medizin es neben dem Alltagsnamen μυελός νωτιαῖο mit der Bezeichnung αἰών versehen hat¹⁴⁶⁾, darf nach der folgenden Notiz kein Zweifel bestehen¹⁴⁷⁾:

Hesych. s. αἰών· ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων, ὁ τῆς ζωῆς χρόνος. . . . τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων τὸν νωτιαῖον μυελὸν ἀπέδωκαν, ὡς Ἱπποκράτης¹⁴⁸⁾· τὸν αἰῶνά τις νοσήσας ἔβδομαῖος ἀπέθανε. . . . καὶ ὁ ἐν παντὶ τῷ σώματι μυελός.

Also die Marksubstanz schlechthin wie im besonderen das Rückenmark trug den Namen des Aion, und nach Hippokrates ist ein an diesem Aion Leidender, also ein Rückenmarkskranker, einmal im Verlauf von einer Woche zugrundegegangen. Den Zweiflern an der Richtigkeit dieser damit ja aus der Fachliteratur belegten Angabe ist allenfalls einzuräumen, daß die außerhalb der Medizin und Lexikographie ziemlich einsam stehenden zwei Belege aus dem Homerischen Hermes hymnos (v. 42 und 119) auch anders erklärt werden können, nämlich einfach als 'Lebenskraft'¹⁴⁹⁾, wofür Hesych

¹⁴⁴⁾ Eb. Hommel weist mich außerdem noch auf folgende in unserem Zusammenhang etwa in Betracht kommenden Bezeichnungen und Symbole aus dem Bereich der Anatomie des Kopfes hin: 'arbor vitae' als Bez. für das Kleinhirn, und 'Zirbeldrüse'; pia mater und dura mater für die Hirnhäute; viell. auch μῆνιξ = Gehirnhaut, falls es wenigstens volksetymologisch zu μῆν = Mond gestellt werden darf. Ferner Ecclesiastes 12, 6, wo der silberne Strick und die goldene Schale (vgl. hierzu a. Dan. 2, 32) durch Kyrillos von Jerusalem (4. Jhd.), Kateches. 15, § 20 kosmologisch ausgedeutet werden; vgl. dazu auch Franz Delitsch's Kommentar.

¹⁴⁵⁾ Über diese Funktionen hinaus floß sowohl für iranische wie für hellenische Anschauung vom Gehirn her durch das Rückenmark der männliche Samen: A. Göge 81; Alkmaion FVS⁵ I 24 A 13 (S. 213), vgl. Platon, Tim. 73 C/D.

¹⁴⁶⁾ So unsere Lexika nach Ruhken's Vorgang; vgl. auch Eb. Hommel, palatum S. 241, Anm., ferner 244. 252.

¹⁴⁷⁾ Wie ihn gleichwohl A. Ludwig, Homerischer Hymnenbau 1908 S. 81¹. 96¹, und C. Lackeit, Aion. Zeit und Ewigkeit in der Sprache der Griechen. Diss. 1916 S. 10 f. erhoben haben.

¹⁴⁸⁾ Hippokrat. Epid. VII 122 (III p. 705 Kühn).

¹⁴⁹⁾ Auch Homer Il. 19, 27 bezeichnet wohl αἰών einfach das Leben.

selbst sprechen möchte, der die Aion-Bezeichnung für das Rückenmark auf τινές τῶν νεωτέρων einschränkt. Aber daß man nach Aufkommen der merkwürdigen Metapher auch die beiden Stellen des Hymnos so deuten konnte und gedeutet hat, scheint mir unabweislich. Und es bleibt der schon von den Alten zum Erweis der Bedeutung von αἰών = 'Rückenmark' verwendete Pindarvers¹⁵⁰⁾ πρὸς σπιθαράς σπάρραζε πλευράς, αἰὼν δὲ δι' ὀστέων ἐραίσθη.

Die makrokosmische Entsprechung liefert vielfältigerweise die Probe aufs Exempel, u. a. dadurch, daß sie den Aion in die Nähe des Atlas rückt, der ja auch im Mikrokosmos des Kopfes eben dort angesiedelt erscheint, wo das Rückenmark, der Aion also, den Polos des Schädels verläßt (nämlich am Hinterhauptsloch). Zunächst freilich erweist das Zentralorgan des Rückenmarks sich schon insofern als zur Sphäre des Mikrokosmos gehörig, als es auch außerhalb des nur sprachlichen Bereichs durch ein kosmisches Bild interpretiert wird: in jener eingangs herangezogenen Schrift von der Siebenzahl¹⁵¹⁾ entspricht ihm als einer der sieben Teile der Erde der peloponnesische Isthmos, während der Peloponnes selbst den Kopf darstellt, also zusammengenommen ein Doppelgebilde, das seiner Form nach dem Schädel und dem aus seiner Basis austretenden Rückenmarkstrang sehr wohl vergleichbar ist¹⁵²⁾.

Gewissermaßen als makrokosmisches Zentralorgan präsentiert sich der αἰὼν auch in peripatetischer Lehre, wo alles Seiende als durch ihn zu einer Einheit zusammengefaßt erscheint¹⁵³⁾, ganz wie — so fügen wir hinzu — die lebendige Existenz des menschlichen Leibes durch das Rückenmark.

Wie sowohl der Zusammenhalt mit dem altindischen āyu(ḡ) 'Leben' wie der homerische Sprachgebrauch verrät und uns Hesych bestätigt¹⁵⁴⁾, heißt αἰὼν ursprünglich Leben, Lebenskraft, Lebensinhalt, Lebensprinzip¹⁵⁵⁾. Erst daraus ent-

¹⁵⁰⁾ Pindar fr. 111 aus Erotian, gloss. Hippocr. p. 49 Kl.

¹⁵¹⁾ Πεπὶ ἑβδομάδων c. 11, das nur arabisch und lateinisch überliefert ist. Übersetzung s. bei W. Roscher, Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokrat. Schrift von der Siebenzahl. 1911 S. 8, und bei Frz. Boll, Die Lebensalter. N. Jbchr. 1913 S. 138.

¹⁵²⁾ Roscher a. O. Anm. 7 brauchte also nicht für 'Rückenmark' durch Konjekturen den Hals oder Schlund einzuführen.

¹⁵³⁾ Simplicios in categor. 356, 26 τὸ ὄν διὰ τὸν αἰῶνα ἅμα ὅλον ἐστὶν ἐν ἐνὶ συνηρημένον, dazu Frz. Dirlmeier Hermes 75, 1940 S. 330. Weitere peripatetische Stellen s. bei Lackeit a. O. S. 60 f.

¹⁵⁴⁾ Hesych. s. αἰὼν a. Anf. (ausgeschrieben oben S. 82).

¹⁵⁵⁾ Lackeit a. O. S. 6ff. gegen Wilamowitz, Eurip. Herakl.² S. 363 f.

wickelt sich die später geläufige Bedeutung Lebenszeit, Zeitalter, Zeit, lange Zeit und schließlich Ewigkeit¹⁵⁶). Auf diese beiden Bedeutungshauptgruppen beziehen sich auch die zahlreichen Personifikationen, die dem Begriff zuteil geworden sind¹⁵⁷) und die man nicht so ohne weiteres als „Augenblicks-Personifikationen, im Geiste des Dichters im Nu gebildet“, abtun sollte¹⁵⁸). Viel mehr als man von unseren Begriffen her kommend vielfach ahnt, schöpft der hellenische, überhaupt der antike Dichter seine Bilder, Metaphern und Personifikationen aus dem reichen Born der überlieferten, dem ganzen Volke angehörenden Religion, Mythologie, Symbolik, Weltanschauung und Poesie. So darf wohl auch der personifizierte Weltlauf des Heraklit¹⁵⁹), der als spielendes Kind gedachte und die Herrschaft führende Aion als Ausfluß einer bestehenden mythologischen Vorstellung gelten¹⁶⁰). Da in Heraklits Ausdrucksweise das scheinbar doppelte παίζων, πεσσεύων neben dem Brettspiel¹⁶¹) noch den Gedanken an andere Arten des Spiels offen läßt, so könnte man beim personifizierten Aion auch an ein göttliches Kind denken, das etwa mit dem κόσμος als einer Kugel spielt¹⁶²) oder mit dem

¹⁵⁶) Lackeit 23 ff. Zur Bedeutungsentwicklung von αἰών vgl. a. H. Sasse in Gerh. Kittel's Theol. Wörterbch. z. NT. I 1933 S. 197 mit zahlreichen Literaturangaben; derselbe in Reallex. f. Antike und Christentum I 201 ff.

¹⁵⁷) Gesammelt von Lackeit 81 ff.

¹⁵⁸) So Lackeit 83, vgl. a. 85 f. 94 u. ö.

¹⁵⁹) Heraklit fr. 52 αἰών παῖς ἐστὶ παίζων. πεσσεύων· παιδός ἡ βασιληῆ, vgl. a. fr. 50. An beiden Stellen sieht W. Nestle in der Neubearbeitung von Zeller's Philos. der Griechen I (2)⁶ 1920 S. 807 f. mit Recht (und besser als Philologus 64, 1905 S. 374 f.) im αἰών die weltbildende Kraft, den Weltlauf, der für Heraklit mit der Gottheit zusammenfällt, den alles beherrschenden Weltgrund.

¹⁶⁰) Altindische Entsprechungen s. h. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II, 1910 S. 506 f.

¹⁶¹) Dazu vgl. übrigens Atharvav. IV 16, 5, wo es vom Himmelsgott Varuna selber heißt: „Wie ein Spieler die Würfel wirft, so ordnet er alle Dinge“. Der Vergleich weist also nach dem Osten!

¹⁶²) Auch der personifizierte Aion des Mithraskultes, Zrvān, ist häufig mit der Weltkugel dargestellt; s. Heinr. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. = Vorträge der Bibl. Warburg I. 1921—22 (1923) S. 147. Hierher gehört auch die Darstellung des Aion als Saeculum aureum mit Weltkugel und Phönix auf einer Goldmünze des Kaisers Hadrian v. J. 121; s. Paul L. Strack, Unters. zur röm. Reichsprägung . . . II 1933 S. 64 f. 100 ff. 183 f. mit Abb. auf Taf. I Nr. 78. Weiteres darüber bei H. Sasse in Reallex. f. Antike und Christentum I 198 f.; vgl. H. U. Instinsky, Hermes 77. 1¹ 42 S. 337. Weitere Beziehungen zwischen Aion und Kosmos bei Sasse a. O. Sp. 201 (Corp.

Globus als Himmelsbild, wie man es im Kult des 5. vorchristl. Jhdts. hat aufzeigen können¹⁶³). Ein mit dem Himmelsrund (Polos) spielender Aion¹⁶⁴) wäre jedenfalls auch in der Makrokosmos-Sphäre dem Polosträger Atlas genähert, in dessen Nachbarschaft er sich im Mikrokosmos des menschlichen Leibes befindet.

Aber diese Annäherung der beiden Gestalten im Raum des Makrokosmos ergibt sich auch ohne solche Konstruktionen. Aion, den Euripides als Χρόνου παῖς, der Neuplatoniker Proklos als Χρόνου πατήρ faßt¹⁶⁵), erscheint auch in dem großen zwischen diesen beiden Gewährsmännern liegenden Zeitraum vielfach dem Chronos genähert. So in Platons Epigramm von der Zeit, die als Aion alles schenkt, als unendlicher Chronos aber auch alles wandelt: Name, Gestalt, Natur- und Schicksalsgaben¹⁶⁶). Oder in dem Romahymnus der Lesbierin Melinno¹⁶⁷), wo — wie in leisem Anklang an Platons Verse — die alles stürzende Macht des Aion, die das Leben ruhlos erneut und wandelt, Rom allein den immer günstigen, gleichen Fahrwind bewahrt. Angesichts dieser teils angedeuteten, teils zwischen den Zeilen zu lesenden Identifi-

Herm. 11, 2: Aion als Schöpfer des Kosmos, dieser des Chronos; vgl. dazu unten vor Anm. 165) und 203 (Eph. 2, 2 ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου als Götze des diesseitigen Kosmos, neben dem ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, dem 'Fürsten, der in der Luft herrscht'; man denkt bei der Verbindung Αἰὼν τοῦ κόσμου unwillkürlich an die Κόρη κόσμου).

¹⁶³) O. Brendel, Symbolik der Kugel. Röm. Mittlgn. 51, 1936 S. 1—95, hier 85 f. 89 f., wo von der Kugel als göttlichem Spielzeug die Rede ist als von einer Art „Hieroglyphe des gesamten Weltganzen und vor allem des Himmels“. In der hellenistischen und hellenistisch beeinflussten Poesie findet sich denn auch neben dem Bild des Brettspiels mit Würfeln oder Spielmarken dasjenige vom Spielball mit Bezug auf das göttlicher Willkür ausgelieferte Menschenleben: Alexis fr. 34 K. τοιοῦτο τὸ ζῆν ἔστιν ὡσπερ οἱ κύβοι. Terent. Ad. 739 ita vita est hominum, quasi quom ludas tesseris. Plautus Captivi 22 enim vero di nos quasi pilas homines habent.

¹⁶⁴) Vgl. auch unten Anm. 172.

¹⁶⁵) Euripid. Heraklid. 900. Prokl. in Plat. rempubl. 22, 32 Schoell. Dazu Lackeit 84. 86.

¹⁶⁶) Platon Epigr. 31 Diehl Αἰὼν πάντα φέρει. δολιχὸς Χρόνος οἶδεν ἀμείβειν / οὖνομα καὶ μορφήν καὶ φύσιν ἢ δὲ τύχην, wo ich anders als die bisherigen Erklärer (s. bei Lackeit 85) zwischen Αἰὼν und Χρόνος keinen strikten Gegensatz erblicken möchte, zumal kein δε etwas dergleichen anzeigt.

¹⁶⁷) Bei Stob. III 7, 12 v. 15 ff. Diehl, Anthol. Lyr. no. XXIII p. 315 f. Vgl. Lackeit 85 f. Zur Datierung (aufs Jahr 167 v. Chr.) vgl. jetzt H. Hommel, Domina Roma. Antike Jg. 1942 S. 155 ff.

kation des Aion mit dem Chronos erinnern wir uns an die oben bereits angeführten Verse des Sophisten Kritias¹⁶⁸), deren Übersetzung lautet:

Und die Zeit, nimmermüd, ewigfließenden Stroms —
 Übevoll eilt sie hin, neu gebärend sich selbst¹⁶⁹).
 Und das Zwillingsspaar des Bärengestirns
 Mit der rasch sich bewegenden Fittiche Schwung
 Behütet des Atlas Himmelsgewölb.

Hier ist also der schon durch die Wendung αἰώνω βεῦ-
 ματι gewissermaßen mit dem Aion identifizierte Chronos¹⁷⁰)
 mit dem Atlas in naher Verbindung zusammengestellt. Wenn
 das nicht genügt, weil immerhin der Aion nicht ausdrücklich
 genannt ist, der schaffe sich vollends Gewißheit durch jene
 Bemerkung des die Verse überliefernden Clemens Alexandri-
 nus, die dem Kritiaszitat unmittelbar folgt und die wir oben
 ebenfalls bereits ausgeschrieben haben: „(Mit) Atlas kann
 der nicht leidende (von Empfindungen unberührte)¹⁷¹) Him-

¹⁶⁸) Oben S. 76 unter f). Vgl. a. R. Eisler a. a. O. II 388 f.

¹⁶⁹) Gerade wiederum den Aion nennt später Johannes von Gaza, Ekphrasis v. 137 f. πολυδινήτων ἐτέων αὐτοσπόρος, den 'Selbsterzeuger der vielkreisenden Jahre', Lackeit aO. S. 95. Das ist offenbar durch Nonnos Dion. VII 73 beeinfl. Bt, αἰώνων ἐτέων αὐτοσπόρε ποιμὴν wird dort der Aion angeredet (Lackeit 91), eine Wendung, die unserer Kritiasstelle noch näher kommt.

¹⁷⁰) Diese nahe Verbindung zwischen αἰών und χρόνος könnte im Blick auf die mikrokosmische Bedeutung des αἰών als Körperteil vermuten lassen, daß auch das latein. 'tempus' im Sinn von 'Schläfe' auf ein makrokosmisches Vorbild zurückginge. Aber einmal scheint diese Bedeutung im Lateinischen isoliert (griech. κρόταφος, deutsch Schlaf, Schläfe entstammen ganz anderen Vorstellungen), und zum anderen weist die glaubhafteste Etymologie des Ausdrucks 'tempus' für Schläfe, der sich übrigens erst im Auct. ad Herennium IV 55, 68 erstmals findet, in anderen Zusammenhang. Dieser erklärt sich allerdings aus der verwandten Vorstellung, die in mndd. 'dunninge', Dünnung, dünne Stelle der Schädelfwand zugrundeliegt; denn ganz ebenso läßt sich 'tempus', Schläfe deuten, wenn man es zu 'ten-uis' dünn (Stamm *temp-: dehnen, ziehen, spannen) stellt: A. Wood, Class. Philol. III 85. Vom gleichen Stamm leiten Walde-Pokorny I 721 freilich auch tempus = Zeit ab. Aber mikrokosmische Herkunft scheint danach für tempus = Schläfe nicht in Frage zu kommen. Übrigens bringt Wood a. O. unser „Schläfe“ mit 'schlaff' in Zusammenhang, womit er offenbar Verbindung zu dem in 'tenuis' liegenden Begriff herzustellen sucht; vgl. a. schon Grimm DW IX 1899 Sp. 270.

¹⁷¹) So wohl der Sinn dieses mit ὁ μὴ πάσχων πόλος ausgedrückten etymologischen Erklärungsversuchs, vgl. [Aristot.] M. Mor II 6, 1203 b 21 ὁ μὲν γὰρ σώφρων ὁ μὴ πάσχων. Übrigens ist diese Erklärung natürlich sprachlich nicht richtig. Daß die Zusammenstellung von *Α-τλας mit πολύ-τλας nur auf Volksetymologie beruht,ehrt der Genetiv

mei (gemeint) sein und die Fixsternsphäre, besser aber ist es vielleicht, (darunter) den unbewegten Aion zu verstehen.“ Also wird Atlas sowohl mit dem πόλος als wahlweise auch mit dem Aion identifiziert¹⁷²⁾: eine bessere Bestätigung der Zusammenfügung dieser drei Gestalten auch im Mikrokosmos (als Haupt — oberster Halswirbel — Rückenmark) läßt sich wohl kaum finden! Auch die Gestirnsphäre klingt an in dieser wichtigen Bemerkung des Clemens. Daß aber selbst die himmlische κόρη (des Augensterns, wie wir uns erinnern) in diesem Reigen nicht fehle, sei auf Epiphanius verwiesen, jenen eifernden Spezialkenner synkretistischer Irrlehren, der von einem gnostischen Fest in Alexandria berichtet¹⁷³⁾, daß dort die Geburt des Aion durch die Kore¹⁷⁴⁾ feierlich begangen wurde¹⁷⁵⁾.

Damit haben wir die Hauptstücke unseres aus Sprachzeichnungen gewonnenen Mikrokosmos des menschlichen Hauptes — πόλος, ἄτλας, αἰών, κόρη — im makrokosmischen Bereich nicht nur einzeln für sich, sondern in ähnlich naher Verbindung wiedergefunden, wie sie auch dort zueinander stehen.

¹⁷²⁾ Ἄτλαντος, also Stamm Ἄτλαντ-. Atlans ist im Lateinischen vielfach einhellig überliefert (z. B. Cic. Tusc. V 8, auch häufig bei Ovid und Vergil). Der von Eb. Hommel, palatum 247 f. gebotenen Zusammenstellung von Ἄτλαντ- mit etrusk. falant- (s. dazu ob. S. 79) kann ich mich freilich nicht anschließen. Aber an nichtgriechische Herkunft des Namens ist jedenfalls zu denken.

¹⁷³⁾ Die dadurch mittelbar auch zwischen αἰών und πόλος hergestellte Verbindung (vgl. dazu schon oben S. 84 f.) entbehrt ebenfalls nicht des mikrokosmischen Sinns: Wie Atlas vielfach selber als Weltachse gedacht ist (Belege bei Schömann, Des Aesch. gefesselter Prometh. S. 302 f.; Wernicke RE II 2124 s. Atlas — z. B. Hesych. s. Ἄτλας ἡ διουσα εὐθεία ἕως τῶν πόλων), so konnte man auch den Rückenmarkstrang als eine Art Dreh- oder Polachse fassen, die durch das Hinterhauptsloch in die Schädelkapsel eintritt und somit durch den Polos des Kopfes hindurchgeht: Eb. Hommel, palatum S. 240 m. Anm. 2. „Zwischen Hinterhaupt und dem ersten Halswirbel sitzt das Leben“, lehrt eine verbreitete volkstümliche Anschauung (Hans Tolten, Mit uns wandert die Heimat. 1941 S. 297).

¹⁷⁴⁾ Epiphanius III p. 483 Dind. = II p. 286, 6 f. Holl.

¹⁷⁵⁾ Hier wohl zunächst als Beiname der Isis zu verstehen; so W. Drexler nach G. Rösch in Roscher's Mythol. Lex. II 427, dort auch Literaturangaben. Vgl. jetzt H. Sasse, Reallex. f. Antike und Christentum I 196 und 204 mit weiterer Literatur.

¹⁷⁶⁾ Th. Zielinski ARW 8, 1906 S. 359¹.

Wir sind damit am Ende unserer Untersuchung angelangt, die uns eine Siebenzahl kosmischer Benennungen in der Nomenklatur der Anatomie des menschlichen Kopfes hat finden lassen. Daß sich ungesucht gerade ein „Heptamychos“ ergab, wird Zufall sein, wiewohl die Sieben auch sonst als integrierender Bestandteil der Mikrokosmostheorie erscheint, gewissermaßen als „das Band, das alle Teile zusammenhält und nicht davon abzustreifen“ ist¹⁷⁶⁾.

Fragen wir zum Schluß, was für Folgerungen aus dem Befund zu ziehen sind, den die beigegebene Abbildung noch einmal kürzer und deutlicher zu veranschaulichen sucht, als es der naturgemäß oft gewundene Gang der Untersuchung tun konnte. Die Antwort ist nicht so einfach zu geben und kann auch nicht so eindeutig lauten, wie sie sich den meisten bisherigen Erforschern der hellenischen Mikrokosmosidee ergab, daß nämlich die Grundform dieser Dinge durchaus orientalisches sei¹⁷⁷⁾. Es ist nicht nur so, daß wir, wie oben betont, bei solchen Übernahmen durch ein eigenstämmiges und hochstehendes Volk, wie es die Griechen waren, auf die selbständige Art der geistigen Aneignung sehen müssen¹⁷⁸⁾, wenn wir den kulturgeschichtlichen Prozeß richtig beurteilen wollen. Vielmehr haben uns Beispiele wie πνεῦμα und animus, wie κόρη, pupilla und Kindl, oder besonders wie die Himmelsbezeichnung für den Gaumen, die in den verschiedensten indogermanischen Sprachen und weit darüber hinaus sich findet, deutlich gezeigt, daß mit der Auskunft orientalischer Beeinflussung

¹⁷⁶⁾ W. Kranz 146, ausführlich belegt 146 f. 152 f. 158 („die Sieben . . . als Band von All und Menschheit“). Übrigens ist beim Menschen und bei allen Haussäugetieren auch die Siebenzahl der Halswirbel konstant, als deren obersten wir den Atlas mit kosmischem Sinn erfüllt fanden.

¹⁷⁷⁾ K. Reinhardt, Poseidonios S. 382. — Kranz 153 „sie steht als Ganzes unter außerhellenischem Einfluß“, vgl. überhaupt 153 ff. — Götz 170 f., wo in großen Zügen die immer wiederholten Einstömungen aus orientalischer Einflußsphäre von der Frühzeit bis auf Poseidonios am Beispiel der Mikrokosmosidee skizziert sind.

¹⁷⁸⁾ Diesen Gesichtspunkt hat vor allem Reitzenstein nie vergessen; s. bes. Synkr. 142. 147 ff. und die schönen Worte 151: „Je unbedenklicher wir verfolgen, wie stark das Griechentum zunächst an seinen Grenzen, aber frühzeitig auch schon im Mutterland vom Orient her beeinflusst ist, umso fühlbarer tritt uns der eigenartige Lebensimpuls, Wissens- und Tätigkeitsdrang, Weltfreude und Schönheitsempfinden entgegen, der selbst die frühesten Übertragungen umgestaltet und eine eigene hellenische Religion schafft.“ Vgl. dazu auch oben S. 63 mit A. m. 47, und Kranz 154.

nicht durchwegs auszukommen ist. Für den letztgenannten Fall (Himmel und Gaumen) hat Jakob Grimm folgende Lösung vorgeschlagen¹⁷⁹⁾: „Die Verknüpfung beider Begriffe ist einfach und natürlich . . . hier braucht keine Sprache von der andern geborgt zu haben, es lag allen nahe und vielleicht mengen sich noch mythische Vorstellungen ein.“

In der Tat war es vielleicht so, daß einzelne dieser Metaphern wie Gestirn für Auge, Himmel für Schädel und Gaumen, Wind für Atem aufgrund des dem Menschen angebornen Blicks nach oben „allen nahe lagen“, d. h. bei verschiedenen Völkern unabhängig aufkommen konnten, daß aber die damit nach und nach verbundenen „mythischen Vorstellungen“ (wie κόρη κόσμου, Atlas als Polosträger und — gleich Henoeh — als Erfinder der Astrologie, Aion als spielendes Kind) den Griechen aus orientalischem Bereich zugeflossen sind und bei der Übernahme bereits in die Form erweiterter mikrokosmischer Siebenersysteme gegossen waren, mit denen zugleich manches völlig Neue einströmte.

Freilich, „diese Forschung steht in den ersten Anfängen“¹⁸⁰⁾, und so wollten die hier vorgelegten Untersuchungen auch nicht mehr bedeuten als einen kleinen Schritt weiter auf dem Wege zur Erhellung dieses halbdunklen Bezirks, der ein Kapitel hellenischer Sehnsucht nach dem Anteil an den heiligen Zeichen des Makrokosmos umschließt.

Heidelberg

Hildebrecht H o m m e l

ZUR GEBETSSATIRE IUVENALS UND DEM INTERPOLATIONENPROBLEM

Satura X 54/55.

*Ergo supervacua aut pernicioſa petuntur
propter quae fas est genua incerare deorum*

Diese beiden Verse haben die bedeutendsten Textkritiker der lateinischen Literatur während der letzten Generationen beschäftigt: Nicht nur die Herausgeber Iuvenals befaßten sich mit ihnen, zu denen solche erfolgreichen Hersteller verderbter Textstellen ge-

¹⁷⁹⁾ J. Grimm, Zs. f. Dts. Alterth. 6, 1848 S. 542.

¹⁸⁰⁾ Kranz 154.