



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

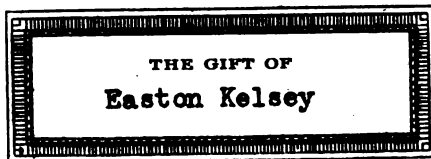
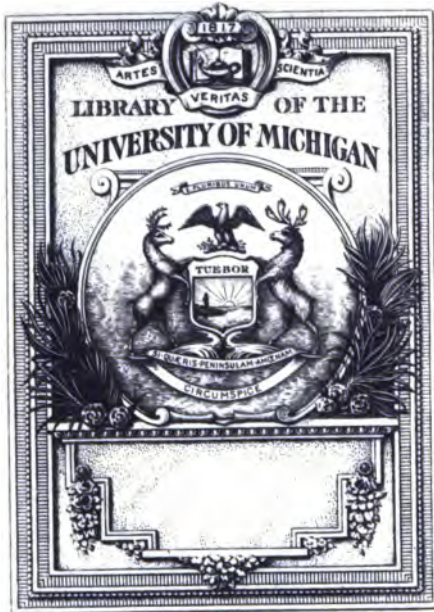
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

A

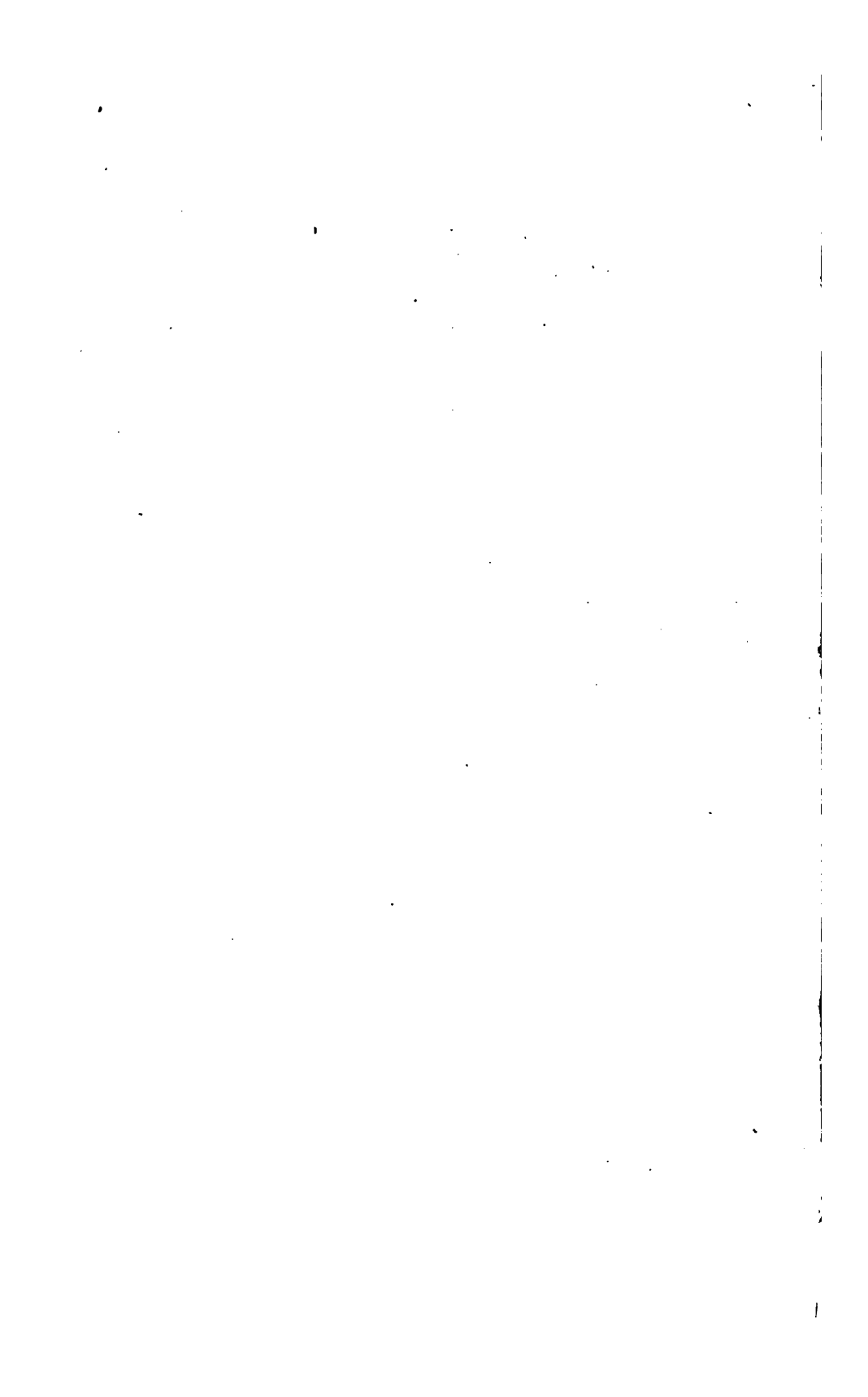
817,189

M. C.



BL
795
D3
F98

Furber
1883



Die
Idee des Todes
in den
Mythen und Kunstdenkmälern
der
G r i e c h e n.

Von
Wilh. Furtwängler,
Professor zu Freiburg im Breisgau.

Drei Theile in Einem Band.

Mit sechs Tafeln Abbildungen.

*Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς
ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους,
ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ
ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

Plato.

Freiburg im Breisgau.
Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.
1855.

Schnelldruck von Friedrich Wagner.

Vorrede.

Unlängbar hat der Geist der Griechen das Leben mit einer Meisterschaft zu beherrschen und zu gestalten gewußt, die auch in unseren Tagen noch Bewunderung und trotz der Fortschritte, deren wir uns zu erfreuen haben, in nicht wenigen Bezügen Nachahmung verdient. Ihr Geist hat aber auch des Todes sich bemächtigt in einer Weise, wie es keinem anderen Volke des Alterthums gelungen, und mit einer Genialität, die uns fast zweifeln läßt, ob sie nicht in höherem Grade noch auf diesem Gebiete als Meister sich gezeigt. Von der Idee des Schönen geleitet haben sie aus dem Leben selbst das schönste Kunstwerk geschaffen; aber eben dieses Kunstwerk ist in Wahrheit nicht Leben allein, sondern Tod zugleich, und darin gerade besteht ein Hauptmoment jener Meisterschaft, daß sie den Tod zum Leben umzuschaffen, das Leben im Tode wiederzufinden und beide zu Einem Dasein, zu Einem Strom des Lebens, zu Einem Guß des Schönen zu verbinden gewußt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist dann auch die oft ausgesprochene Behauptung richtig, daß die Griechen sich ganz dem Leben in die Arme geworfen: unrichtig nur, wenn dieses Leben im gewöhnlichen Sinne gefaßt, auf das flüchtige Dasein der Gegenwart beschränkt, oder gar auf den Genuß des gemeinen Sinnenlebens bezogen wird. Wenn aber weiter von verschiedenen Seiten her die Ansicht geltend ge-

macht wird, daß die Griechen nur darauf ausgegangen, über das Grauensvolle des Todes, weil sie es einmal nicht zu beseitigen gewußt, durch die Hülle des Schönen sich selbst zu täuschen, so geschieht ihnen völlig Unrecht und allzu wenig wird erwogen, daß, wo immer das Schöne zu täuschen versucht, es aufhören muß schön zu sein, und daß nimmer das wahrhaft Schöne mit dem Schein, so ähnlich auch beide dem leiblichen Auge sich darstellen, vor dem geistigen sich verbinden könne. Ja die Griechen haben vielmehr umgekehrt sich in den Tod gleichsam in der Weise hineingelebt, daß der schönste Gott des Lebens ihnen zugleich als Gott des Todes galt, und daß wir nicht selten bei Betrachtung ihrer Denkmäler im Kreise des ersteren uns zu finden glauben, während wir mitten auf dem Felde des letzteren stehen. Hat ja selbst derjenige unter ihnen, dem es am meisten gelungen, das Leben zu einem wahren Kunstwerke in der Weise zu gestalten, daß ihm sogar in den Vorhallen des Christenthums nicht selten eine der ersten Stellen eingeräumt wird, den Tod selbst als Aufgabe des Lebens bezeichnet.

Ich habe das vorliegende Buch „Idee des Todes“ betitelt aus dem Grunde, weil ich nicht eine beliebige Sammlung aus der großen Mannigfaltigkeit des hieher gehörigen Materials, sondern ein am Faden einer bestimmten Idee fortlaufendes innerlich zusammenhängendes Ganze dem Publikum habe übergeben wollen. Im Leib die Seele, in der Form den Geist, in der Erscheinung das Wesen zu suchen, ist mein erstes und hauptsächlichstes Streben gewesen. Wie aber jene Idee wieder nach der Mannigfaltigkeit der Gebilde, in denen sie zur Erscheinung kommt, sich spaltet, so konnte auch dieses Ganze im Großen nur gewonnen werden, wenn ich zugleich mir zur Aufgabe setzte, es auch im Kleinen und Kleinsten aufzusuchen, Schritt für Schritt,

Stufe für Stufe dem Gestaltungsproceß der Idee folgend in der Weise, daß im Gang der Untersuchung der Gang, den sie selbst genommen, sich wiederholte. Ich verhehle mir nicht die außerordentlichen, in manchen Beziehungen geradezu unüberwindlichen Schwierigkeiten, die mit einem solchen Verfahren verbunden sind; ja ich gestehe sogar, daß der Muth nicht selten gebrochen werden müßte, wenn nicht jene durch die immer neuen mit jedem Schritte mächtiger fesselnden Reize bei weitem überboten würden. Ich habe daher auch noch aus folgendem Grunde den bezeichneten Titel für geeignet gehalten. Die Idee zieht ihrem Wesen nach einerseits mit unwiderstehlicher Gewalt zu sich hin und setzt alle Kräfte des Geistes in Schwung, um zu ihr zu gelangen; auf der anderen Seite aber hält sie jeden, der ihr nahe zu kommen wagt, immer in bestimmter Ferne, läßt nie sich unmittelbar berühren, nie sich selbst erfassen: und gestattet sie auch einem Liebling einmal in ihr klares Auge zu blicken, es ist in der That nur ein Augenblick, und glaubt er zum Ziele seiner Wünsche gelangt zu sein, sie setzt ihm ein höheres und immer wieder ein höheres und läßt ihn nimmer das höchste erreichen. — So ist dieses Buch wohl ein größeres Ganze aus kleineren; es ist aber zugleich selbst wieder ein kleines mit Beziehung auf den großen Organismus, in dem die Idee zum Abschluß käme. Was aber hier von dem speciellen Gegenstande, den ich hier behandelt, das gilt nach meinem Ermessen auch vom Object der philologischen Wissenschaft überhaupt.¹⁾ Unendlich ist, was wir suchen, und können wir auch nur Endliches finden, bleibt doch die Lust des Suchens selbst unendlich.

Das Gebiet, auf dem ich, vorzugsweise die religiösen Momente aufgreifend, die bezeichnete Idee behandel

¹⁾ Ich erinnere hier an die treffliche Rede, die Böckh zur Eröffnung der ersten Philologenversammlung zu Berlin (1850) gehalten.

habe, ist das des Mythos und der Kunst. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß hier nicht bloß die reichste, sondern auch die interessanteste Ausbeute sich finde; zugleich aber auch, daß hier der Forschung gerade die größten Schwierigkeiten entgegentreten. Einmal haben diese beiden Zweige der classischen Alterthumskunde erst seit einigen Decennien (freilich zum Theil von solchen,²⁾ welche in gewisser Beziehung mit dem Alterthum selbst wetteifernd in einem kurzen Zeitraum Außerordentliches geleistet) die ihnen gebührende Berücksichtigung erfahren; und dann ist ihr Stoff selbst von der Art, daß er minder leicht einen sichern Standpunkt gewährt, die vielfachsten Auffassungsweisen, ich will nicht sagen gestattet, wohl aber veranlaßt, und so denjenigen, der auf bestimmte Resultate ausgeht, in vielen Beziehungen geradezu nöthigt Gebilde für Gebilde zu dem Ganzen, das er aufbauen will, selbst und aufs Neue zu gestalten. Ich theile jedoch keineswegs die Ansicht derjenigen, welche bei den vielfachen Illusionen, die auf diesem Gebiete stattfinden können, den reellen Werth des hier Erreichbaren überhaupt nur gering anschlagen: schlimm ist es allerdings, wenn Jemand den Glanz für das Gold nimmt und über jenen schöne Reden zu halten sich begnügt, ohne nach diesem zu greifen; schlimm aber auch, wenn das Gold aus dem Grunde nicht gelten soll, weil es mehr als die übrigen Metalle glänzt und mehr als sie durch seinen Glanz bestrahlt. Klarheit, Gesetzmäßigkeit, Bestimmtheit findet sich ohne Zweifel in den Gebilden des Mythos und der Kunst nicht weniger als in denen der Sprache; nur sind die Mittel und Kräfte, die zur Anwendung kommen müssen, nicht in allen Beziehungen die-

²⁾ Man denke hier an jene *γῶτας βάρτας παρωσιγῆς*. wie Creuzer (der selbst zu den ersten gehört) sie nach einem sophokleischen Ausdrücke genannt hat (Symb. I, p. X.).

selben: wer aber möchte wohl die Harmonie in der Musik läugnen, weil er sie nicht sieht, oder wer die Ordnung in der lichtvollen Sternenwelt, weil er sie nicht hört? Doch — um hier nicht abschweifend in Erörterungen mich zu verlieren, die kurz hingeworfen zwecklos erscheinen müßten, weit ausgedehnt aber diese Vorrede zu einer Abhandlung machen würden, will ich lieber meine Leser auf das Buch selbst verweisen: es mag ihnen am besten zeigen (auch habe ich dort überall, wo es geeignet erschien, über mein Verfahren Rechenschaft gegeben), von welchen Gesichtspunkten ich ausgegangen, welche Wege ich, um zum Ziele zu gelangen, eingeschlagen. Nur folgende Punkte möchte ich hier, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, kurz berühren. Ich habe Mythos und Kunst im innigsten Zusammenhange aufgefaßt³⁾ und nur in Beziehung auf den Plan des Ganzen, vorzüglich im ersten und zweiten Theil, mir eine Trennung erlaubt. Ich betrachte ferner die Disciplinen beider nicht, wie dieß noch zuweilen geschieht, als bloße Beiwerke, sondern als wesentliche Theile der Philologie im weiteren Sinne, und halte in Beziehung auf das Verhältniß der Archäologie zur Philologie im engeren Sinne die Ansicht fest, daß die eine nur eine nothwendige Ergänzung der anderen sei.⁴⁾ Weiter bin ich von dem Gedanken ausgegangen, daß die Philologie, wie alle übrigen Wissenschaften ihrer bedürfen, auch ihrerseits gegen diese am wenigsten ausschließend sein dürfe, und daß sie, wie das Einzelne erst vollendet erscheint, wenn es im Ganzen sich vollendet, ihr Ziel nur dann in Wahrheit zu erreichen vermöge, wenn sie nicht bloß die einzelnen Disciplinen,

³⁾ Wie dieß in neuerer Zeit insbesondere von Welcker, Gerhard, D. Müller, Panofka, Braun u. A. geschehen.

⁴⁾ Ich folge hier der Ansicht, die E. Gerhard bei verschiedenen Gelegenheiten vertheidigt und in seinem jüngst erschienenen „Grundriß der Archäologie“ aufs Neue mitgetheilt hat.

die ihr angehören, zu einem harmonischen Ganzen in ihrem Kreise, sondern sich selbst wieder, ohne in leichtfertige Polyhistorie zu verfallen, zu einem harmonischen Glied der Gesamtwissenschaft fortbilde. In Betreff der Mythendeutung und Kunsterklärung endlich halte ich ein bloßes Studium literarischer Quellen, das allerdings erste Bedingung ist, und die Anschauung einzelner Kunstdenkmäler nicht für genügend; auch sind die geistigen Erzeugnisse auf diesem Gebiete mit den Naturverhältnissen der classischen Länder zu innig verknüpft, als daß man der eigenen Anschauung der letzteren leicht entbehren könnte.⁵⁾

Ich habe drei Theile hier in Einen Band zusammengefaßt, weil ich sie gleichsam zu Einem Culturgemälde oder vielmehr zu Einer Culturgruppe im großen Ganzen der Cultur zu verknüpfen gesucht.⁶⁾ Der erste enthält das Todtenpferd und geht mit dem Hellenenthum in die Culturfreise des Orients zurück; der zweite hat den Todeskampf zum Inhalt und verkehrt vorzugsweise auf dem Boden des Hellenenthums selbst; im dritten, der den Todtenführer behandelt, habe ich das Hellenenthum bis auf den christlichen Schauplatz herab zu verfolgen gesucht. Was nun zunächst die Beziehungen des Hellenenthums zum Oriente anbetrifft, so gestehe ich offen, daß ich früher einer der glühendsten Vertheidiger derjenigen Ansicht war, welche die hellenische Cultur in allen ihren Bezügen nur aus hellenischer Quelle abzuleiten geneigt ist. Dabei suchte ich, um mit sicheren Vertheidigungswaffen mich zu

⁵⁾ Auch Preller in seiner jüngst erschienenen „Griechischen Mythologie“ gesteht, daß er dieser Anschauung viel Neues verdanke, das „sich auf der Stubirube nun einmal nicht ergründen lasse“. Vgl. die „Hellenika“ Forchhammers. Wie fruchtbringend insbesondere die vereinte Anschauung der Natur und der Kunstdenkmäler auf classischem Boden sei, beweist u. A. die geist- und seelenvolle Behandlung des mythologischen Inhalts von Emil Braun.

⁶⁾ Es versteht sich von selbst, daß hier nicht der ganze Kreis der betreffenden Vorstellungen erschöpft sei; ich werde aber in einem zweiten Band, der später folgen soll, diesem Ziele näher zu kommen suchen.

rüsten, so weit es in meiner Macht stand, auch die für feindlich gehaltenen Gebiete, die Culturkreise des Orientes, kennen zu lernen, fand jedoch — Schritt für Schritt, mir selbst zum Troß, nur Waffen gegen mich selbst, Waffen gegen den Irrthum, dem ich lange mich hingegeben. In Betreff des Hellenenthums selbst habe ich, dem Wesen desselben folgend, mit Nachdruck die heitere Seite hervorgehoben, und ich läugne nicht, daß mir zum Theil die Auffassungsweise derjenigen dazu Veranlassung gegeben, die gewohnt sind hier Alles nur schwarz zu sehen ¹⁾ — nur ein verworrenes Bild, wie es ein zerbrochener Spiegel wiedergibt, keine Stütze des Glaubens, keinen Strahl der Hoffnung, keine leuchtende Fadel der Liebe. Nicht ohne besonderen Grund endlich habe ich die Entwicklung bis auf das Gebiet des Christenthums herab verfolgt: ich wollte an den hervorgehobenen Entwicklungsmomenten zeigen, daß der Culturstrom des Hellenenthums eben diese Richtung einschlagen mußte, daß es mit all seiner Pracht und Herrlichkeit, aber auch mit seiner Sehnsucht, seiner Hoffnung, seinem gottbegeisterten Vertrauen dem Porte wirklich zusteuerte, in dem es vom Christenthum aufgenommen werden sollte. Nimmer auch kann, wer das Wesen des Hellenenthums erfäßt, eine dem Christenthum widerstrebende Richtung in ihm erkennen, und nimmer wird, wer dem Geiste von jenem folgt, diesem sich entfremden.

Nicht Wenige werden vielleicht an der Bestimmtheit, mit welcher ich meine Resultate ausspreche, Anstoß nehmen. Ich kenne wohl die Schranken, welche dem menschlichen Wissen gesetzt sind; aber gerade mit Rücksicht auf diese habe ich mich in solcher Weise ausgesprochen. Ein fertiges,

¹⁾ Bei Manchen haben wohl zu einer solchen Auffassungsweise insbesondere die Schriften *L'Asiatique* beigetragen. Ich achte hoch die Seele, die aus diesen Schriften spricht, lasse mir aber die Sonne nicht rauben, wenn wir auch zuweilen einen Fled in ihr erblicken.

bleibendes, vollendetes Wissen ist uns einmal mit unserer Kraft, so lange uns dieses Leben bindet, unerreichbar; uns bleibt nur das Streben nach einem solchen: eben dieses Streben aber mit den Resultaten, die es Schritt für Schritt, Stufe für Stufe sich erringt, kann und soll ein bestimmtes sein. Die so gern unter dem Scheine der Bescheidenheit auftretende Unbestimmtheit hat vielleicht der Wissenschaft öfter geschadet als genügt, im Einfluß der Wissenschaft auf das Leben aber die Gebiegenheit des Charakters, die Bestimmtheit des Wortes ebenso wie Bestimmtheit des Willens verlangt, wenigstens nicht begünstigt. Außerdem ist die vorliegende Arbeit nicht erst seit heute und gestern entstanden, sondern selbst Resultat vieljähriger Studien, und ich komme auch nicht, um irgend Jemanden seiner Lieblingsmeinungen zu berauben oder gar ihn zu belehren, so wenig als die Pflanze, die von der Kraft des Lebens aus dem Boden getrieben ihre kleinen Arme zum Lichte emporstreckt, deswegen kommt, damit jeder, der sie seines Anblickes würdigen will, zum Botaniker werde. Frei habe ich nach Wahrheit gestrebt, und frei mag es jeder Andere in seiner Weise thun. Von solchen Grundsätzen geleitet und überzeugt, daß auf dem Gebiete der Wissenschaft ein harmonisches Ziel nur dann zu erreichen sei, wenn es mit der Kraft der Harmonie erstrebt werde, habe ich auch von jeder Art der Polemik mich fern gehalten und mehr durch den Gang der Entwicklung und die Folge der Ergebnisse selbst als durch Führung feindlicher Waffen das Geschäft der Widerlegung zu üben gesucht.

Was endlich meine Darstellungsweise anbetrifft, so habe ich, um sie möglichst dem Inhalt anzupassen, eine völlige Farblosigkeit, die wohl auf anderen Gebieten der Philologie ihr Recht behauptet, nicht für geeignet gehalten.

Fast kein Vorwurf wird in unseren Tagen gegen die Philologie häufiger gehört als der, daß sie bei aller Trefflichkeit, die ihrem Inhalte zukommen möge, durch eine nicht selten abschreckende Form unpraktisch sei, und ich glaube, daß dieser Punkt, so wenig ich sonst geneigt bin auf die Stimmen solcher Tadler zu hören, schon aus dem Grunde Berücksichtigung verdienen dürfte, weil die Philologie selbst die Form wieder als ein Hauptmoment ihres Inhaltes betrachtet. Hier glaubte ich dieser Rücksicht um so weniger mich verschließen zu dürfen, weil ich zugleich den Versuch wagen wollte, die Strenge der philologischen Wissenschaft beibehaltend, die Ergebnisse derselben auch denjenigen werth und erfreulich zu machen, welche in anderen Kreisen des Wissens sich bewegend oder auch Freunde der Wissenschaft überhaupt wohl den betreffenden Inhalt suchen, aber die philologischen Dornenpfade zu wandern entweder geringere Lust in sich fühlen oder auch der hiezu erforderlichen Muße entbehren. Ich habe daher im Texte vorzugsweise nur die Ergebnisse eigener Untersuchung mitgetheilt und Stellen aus fremden Schriftstellern hier nur in deutscher Sprache aufgenommen, zugleich aber, um der Strenge der Wissenschaft genügen zu können, eine fast fortlaufende Reihe von Anmerkungen, jedoch in der Art und in dem Maße beigelegt, daß sie ohne die bezeichnete Rücksicht leicht in den Text selbst hätten verflochten werden können. Die eingefügten Uebersetzungen aus griechischen und römischen Autoren habe ich selbst verfaßt, theils um auch in diesem Punkte das Fremde zu vermeiden, theils weil Arbeiten dieser Art mir immer selbst Vergnügen gewährten. In Betreff der Citate, welche nach meinem Ermessen oft viel zu sehr als gelehrtes Blendwerk verwendet werden, habe ich mich auf die nöthigsten beschränkt, fast ausschließlich nur solche aufgenommen, welche ich als Frucht eigenen Studiums be-

trachten konnte, und, wo es angemessen erschien, die betreffenden Stellen selbst im Original mitgetheilt.

So möge dieses Buch nicht minder freundliche Aufnahme finden, als die Mühe, die ich zur Verfassung desselben verwandt, mir genussreich gewesen. Ich habe als schönstes und letztes Resultat in den Untersuchungen, die es enthält, immer die Liebe gefunden: wenn meine Leser bei der Beurtheilung mit demselben Resultate mir entgegenkommen, so ist auch der schönste Zweck, den ich mir setzen konnte, erreicht.

Freiburg, im September 1854.

I n h a l t.

Erster Theil. Das Todtenpferd.

M y t h e n.

	Seite
I. Das indische Todtenpferd	3—12
II. Das persische Todtenpferd	12—23
Zusatz. Das Todtenpferd in der Apokalypse. .	23—32
III. Das germanische Todtenpferd	32—40
IV. Das griechische Todtenpferd	40—125
A. Homer und Hesiod.	40—61
1) Thanatos	40—43
2) Ker	43—46
3) Moira	46—53
4) Hades	53—61
B. Allgemeiner Mythenkreis	61—125
1) Demeter Erinnys. Arion	61—66
2) Das trojanische Pferd	66—68
3) Medusa. Pegasus	68—73
4) Cheiron. Narcissus	73—77
5) Windrosse	77—81
6) Der Rosselenker Nestor	81—84
7) Die weißrossige Persephone	84—89
8) Lichtrosse der Sonne und des Mondes. Apollo, Artemis. Helios, Eos, Selene. Nacht. Amphiarao. Anchuros	89—97
9) Die Rosse der Dioskuren	97—101
10) Die achilleischen Rosse. Das Leibes- und Seelen- gespann	101—111
11) Die platonischen Rosse. Parmenides. Seelenrosse. Geistesrosse. Götterrosse	111—125

A n z e i g e n.

Vorbemerkung	125—128
I. Die schwarze Demeter zu Phigalia	128—130

XIV

	Seite
II. Bilder der Medusa und des Pegasus. Doppelpegasus . .	130—131
III. Auf- und Untergang der Sonne und des Mondes. Gruppe der Dioskuren. Phosphoros und Hesperos. Selene zu Pferd	131—134
IV. Pluto als Räuber der Persephone. Der etruskische Charon.	134—135
V. Serapis	135—139
VI. Serapis-Pluto und Isis-Persephone mit einem Aufzug von Bittenden und einem durch eine Oeffnung in der Erde vor- schauenden Pferd	139—148
VII. Serapis-Aesklepios und Isis-Hygiea mit gleichem Aufzug und Pferd	148—152
VIII. Grabmonumente mit einem menschlichen Ehepaar, einem Aufzug von Dienern oder Gliedern der Familie und dem- selben Pferd in der Erde	152—156
IX. Denkmäler, auf denen das Pferd ganz auf der Scene er- scheint	156—160
X. Die letzten Metamorphosen des Pferdsymbols	160—162
Schluß	162—165

Zweiter Theil. Der Todeskampf.

Mythos.

Vorbemerkung	167—170
------------------------	---------

Homer.

I. Grund des Todes	170—173
II. Der Todesfürst und das Schattenreich	173—176
III. Die Erinnyen	176—179
IV. Das elydische Gefilde. Menelaos. Odysseus	179—188
V. Herakles. Grund des Bösen. Olympos	188—204

Hesiod.

I. Die Welt und die Götter	204—211
II. Die Menschheit	211—220

Pyndar.

Vorbemerkung	220—222
I. Pelopsmythus	222—236
II. Gesamtanschauung Pyndars	236—242

Aeschylos.

Der gefesselte Prometheus	242—261
-------------------------------------	---------

Sophokles.

Die Trachinierinnen	261—268
-------------------------------	---------

Euripides.

Alkestis	268—272
--------------------	---------

Plato.

Phädo	272—282
-----------------	---------

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkung	282—283
I. Die Ker auf dem Schild des Herakles und dem Rassen des Appelos. Der etruskische Todtengott mit dem Ham- mer oder Schwerdt	283—284
II. Darstellungen des Herakles	284—288
III. Apollo. Der vatikanische Kallinikos. Sauroktionos. Gruppe des Laokoon. Gruppe der Niobe. Der pythische Agonist	288—293
IV. Der Todesakt unter der Form der Hochzeit	293—295
V. Der Todtengott unter der Gestalt des Eros. Eros und Psyche	295—299

Dritter Theil. Der Todtenführer.

Propyläen.

Vorbemerkung	301—302
I. Der homerische Hermes	302—312
II. Der orphische Hermes	312—327

Idee der Seelenführung

im Gesamtgebiete des Mythos und der Kunst.

A. Führung in der Sphäre der Natur. Naturseele	327—346
1) Pluto und Persephone. Dionysos und Semele. Thyone	327—331
2) Dionysos = Zagreus	331—334
3) Ariadne. Das Labyrinth. Sternentänze	334—345
4) Endymion	345—346
B. Führung der Leiblichkeit	346—353
Hephaistos. Stuhl der Hera; Pandora; Dionysos Z u s a f s. Eilottama; Wiswafarman; Sundas und Upa- fundas	346—353 353—356
C. Führung der Seele im engeren Sinne. Seele des Menschen.	
I. Die eleusinischen Mysterien	356—372
II. Die Thesmophorien	372—377
III. Die samothrakischen Mysterien	377—388
IV. Der spätere orphisch-platonische Seelenführer	388—403
V. Der spätere orphisch-eleusinische Seelenführer	403—425
VI. Der heidnisch-christliche Seelenführer. Mithraismus. Pla- tonismus. Christenthum	425—452

Nachweisung zu den Abbildungen.

Caf. I.

- 1) Wischnu mit dem Pferd der Wiedergeburt. Nach einem indischen Gemälde (Paullin. Systema Brahmanicum Tab. XXI). Zu Seite 3—12.
- 2) Das betrübte Tordienpferd. Relief einer Urne von Volterra (Inghirami Mon. Etruschi S. I. P. I. IV. 71. Zu Seite 135. 159. 283.
- 3) Der Tod als Liebesgott. Glasplatte der Etruskischen Sammlung (Bindelmann. Descr. II, 87. Gerhard. Abbelg. d. Akad. d. B. in B. 1848. Taf. V, n. 8). Zu Seite 295 ff. 442 ff.
- 4) Gemmenbild eines florentinischen Cameo, darstellend zwei Psyden und zwei Ercen (Mus. Flor. I, 93. 2. Gerhard. Arch. 3. 1848. Taf. XXIII. 3). Zu Seite 296. 161.
5. 6. 7) Gemmenbilder mit Ercen und Psyden (Gerhard. Arch. 3. 1848. Taf. XXIII, 4. XXII, 4. 7.). Zu Seite 297. 298. 161.
- 8) Relief eines Sarkophags im Museum Capitolinum (Mus. Capitol. T. IV, tab. 25). Erklärt S. 425 ff.

Caf. II.

Relief darstellend Serapis-Pluto mit Isis-Perierbene, einem Aufzug von Bittenden und einem durch eine Öffnung in der Erde vorschauenden Pferd (Gerhard. Antik. Bildw. CCCIV, 4). Erklärt S. 139 ff.

Caf. III.

Relief aus der Villa Albani darstellend ein menschliches Ehepaar mit einem Aufzug von Dienern oder Gliedern der Familie und dem Pferd Kopf in der Erde (Zoega. Li bassorilievi antichi di Roma, IV. XXXVI). Erklärt S. 152 ff.

Caf. IV.

Relief eines Sarkophags von Fuzzelet (Gerhard. Antik. Bildw. Taf. LXI). Erklärt S. 388 ff.

Caf. V.

Gemälde einer Base von Canosa (Millin. Descript. des tomb. de Canosa pl. 2. n. 8. pl. 3. 4. 6). Erklärt S. 403.

Caf. VI.

Arabisches Basengemälde aus Canosa (Millin pl. 7). Erklärt S. 422 ff.

Erster Theil.

Das Todtenpferd.

Nachweisung zu den Abbildungen.

Taf. I.

- 1) Wischnu mit dem Pferd der Wiebergebur. Nach einem indischen Gemälde (Paullin. Systema Brahmanicum Tab. XXI). Zu Seite 3—12.
- 2) Das etruskische Todtenpferd. Relief einer Urne von Volterra (Inghirami Mon. Etruschi S. I. P. 1. tv. 7). Zu Seite 135. 159. 283.
- 3) Der Tod als Liebesgott. Glaspaste der Stoschischen Sammlung (Winckelm. Descr. II, 887. Gerhard Abhdlg. d. Akad. d. B. in B. 1848. Taf. V, n. 8). Zu Seite 295 ff. 442 ff.
- 4) Gemmenbild eines florentinischen Cameo, darstellend zwei Psyphen und zwei Eroten (Mus. Flor. I, 93, 2. Gerhard Arch. 3. 1848. Taf. XXIII, 3). Zu Seite 296. 161.
5. 6. 7) Gemmenbilder mit Eroten und Psyphen (Gerhard Arch. 3. 1848. Taf. XXIII, 4. XXII, 4. 7.). Zu Seite 297. 298. 161.
- 8) Relief eines Sarkophags im Museum Capitolinum (Mus. Capitol. T. IV, tab. 25). Erklärt S. 425 ff.

Taf. II.

Relief darstellend Serapis-Pluto mit Isis-Persephone, einem Aufzug von Bittenden und einem durch eine Oeffnung in der Ecke vorschauenden Pferd (Gerhard Antik. Bildw. CCCXV, 4). Erklärt S. 139 ff.

Taf. III.

Relief aus der Villa Albani darstellend ein menschliches Ehepaar mit einem Aufzug von Dienern oder Gliedern der Familie und dem Pferdkopf in der Ecke (Zoega Li bassorilievi antichi di Roma, tv. XXXVI). Erklärt S. 152 ff.

Taf. IV.

Relief eines Sarkophags von Puzzuoli (Gerhard Antik. Bildw. Taf. LXI). Erklärt S. 388 ff.

Taf. V.

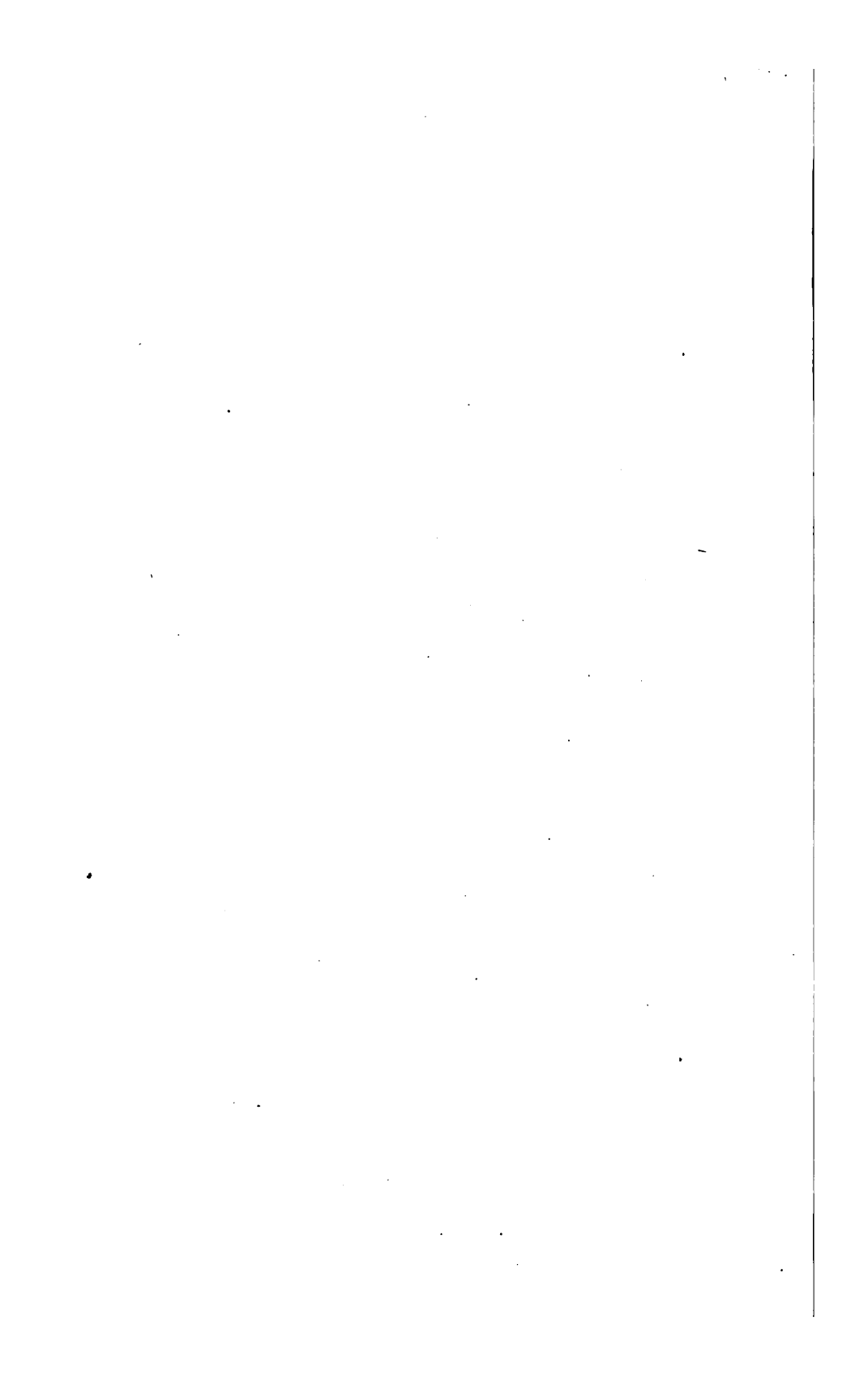
Gemälde einer Vase von Canosa (Millin Descript. des tomb. de Canose pl. 2. n. 8. pl. 3. 4. 6). Erklärt S. 403.

Taf. VI.

Ähnliches Vasengemälde aus Canosa (Millin pl. 7). Erklärt S. 422 ff.

Erster Theil.

Das Todtenpferd.



M y t h u s.

Nur Beharrung führt zum Ziel,
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit.
Schiller.

I.

Das indische Todtenpferd.

Es gibt unter den Mythen solche, welche gleich den Phänomenen der Sonne unter den Völkern des Ostens wie unter denen des Westens sich überall unter denselben Formen wiedererzeugen. Es gibt andere, welche nur als Geburten einzelner Zeiten und Räume sich erweisen, wie am fernen Himmelsgrunde oft Sterne plötzlich aufflackern und dann wieder verschwinden, oder wie im Geiste des Menschen oft ein Gedanke aufblüht, der, kaum entstanden, wieder von anderen, die ihn überstrahlen, verdrängt wird. Wieder andere sehen wir, gleich den Vorstellungen im Gedächtnisse, so im Bewußtsein einzelner Völker und Stämme bleibend sich festsetzen und zum charakteristischen Eigenthum ihres Geistes sich gestalten. Es gibt endlich solche, welche mit den Völkern über die Erde wandernd, Samenkörnern gleich, zwar überall, wohin sie verpflanzt werden, dasselbe Gewächs emportreiben, dieses aber nach Verschiedenheit der Länder, Climate, Zeiten, Bildungsstufen in so verschiedenen Modifikationen erscheinen lassen, daß, wer den ganzen Organismus kennen lernen will, bis auf die Grundgestalt, ja bis zum Samenkorn selbst zurückgehen muß. Den Mythen dieser letzteren Kategorie, die ohne Zweifel bei ihrer innigen Beziehung zur Geschichte, in welcher der

Menschengeist zur Entfaltung gekommen ist, für die Forschung die wichtigsten sind, gehört auch derjenige an, den wir zunächst hier zu behandeln uns vorgenommen haben, der Mythos des Todtenpferdes. Im Kulturgange der Völker, welche wir als die indogermanischen bezeichnen, spielt dieses Pferd eine so außerordentlich wichtige Rolle, daß, wer die Wanderungen, die es gemacht, die Beziehungen, in die es eingetreten, die Metarmorphosen, die es angenommen, verfolgt, den Geist dieser Völker selbst auf seinen Wanderungen zu begleiten genöthigt wird und am Ende von dem großen Bau, den dieser geschaffen, ein Bild im Kleinen vor seinen Augen sich entfalten sieht. Im Entwicklungsgang insbesondere aber, den die Idee des Todes bei den Hellenen genommen, nimmt es eine so wesentliche Stelle ein, daß nur, wer seine Bedeutung hier in vollem Umfange erfaßt, zur richtigen Erkenntniß von jenem gelangen kann.

Indem wir es nun unternehmen, ein wissenschaftliches Gemälde hier von dem wunderbaren Gebilde, zu dem die Vorstellung vom Todtenpferd bei den Griechen sich im Verlauf der Zeiten gestaltet hat, zu entwerfen, suchen wir, ausgehend vom Kern, wie wir ihn auf dem Weg unserer Forschung gefunden, die einzelnen Formen, wie sie geworden sind, vor dem geistigen Auge auf's Neue werden zu lassen und so von Glied zu Glied im Werden aufsteigend das Ganze zur Anschauung zu bringen. Eben jener Kern aber nöthigt uns, obwohl die Hauptaufgabe uns auf griechischen Boden beschränkt, unseren Ausgang zu nehmen vom Oriente.

Das Land, in dem wir zuerst das Pferd in Verbindung gebracht finden mit dem Tode, ist Indien. Wir heben aus der großen Masse indischer Vorstellungen, die hieher gezogen werden könnten, diejenigen hervor, welche unseren Gegenstand zunächst berühren. Nach den heiligen Schriften der Inder¹⁾ ist der Tod eine Vernichtung der Leiblichkeit zugleich und eine Befreiung des Geistes. Durch ihn bringt der Mensch, der von den drei Gunawelten die mittlere bewohnt, die der Dämmerung, auf in die des Lichtes. Doch nur, wenn wirklich in ihm das Leibliche vernichtet ist, kann ihm dieser

¹⁾ Den Vedas zunächst und den Gesetzbüchern des Manu; weiter entwickelt finden sich diese Lehren in den großen Epen, insbesondere in der Bhagawadgita, einer Episode des Mahabharata.

Aufschwung gelingen; im Gegentheil wandert er hinab in die Sphäre der Finsterniß. Die Seele nämlich ist zur Strafe in den Leib gebannt: darum ist dieser eine beständige Fessel für sie, und seiner sich zu entledigen, muß ihr unaufhörliches Streben sein. Des irdischen Lebens höchste Aufgabe ist darum der Tod. Entsprechend den drei Gunawelten im Großen ist der Mensch selbst im Kleinen wieder eine dreifache Sphäre, des Lichtes, der Finsterniß, der Dämmerung. Die Seele ist in die letztere, die mittlere, gestellt, theilhabend an den beiden andern durch das *Djiv-Atma* und das *Pran-Atma*, wovon jenes dem Einen im Geistigen (*Atma*), dieses dem Vielen in der Natur (*Maja*) sich zuwendet. Je nachdem nun die Seele dem einen folgt oder dem andern, wird sie entweder in die oberen Loks erhoben, dem lichtvollen Sitz der *Deवास*, oder sie muß wandern durch die unteren Loks, die von den finstern Geistern *Asuras* bewohnt sind.

Forschen wir nun nach den Gottheiten des Todes, welche mit diesem Ideenkreise in Verbindung stehen, so treten uns zunächst die Götterzwillinge *Aswa* und *Kumara* entgegen, die indischen Dioskuren. Als Söhne einer vom Strahl des *Schiva* geschwängerten Stute¹⁾ werden sie auch *Aswini*, Rossgegötter, genannt. Beide sind in ihrem Wirken aufs innigste verknüpft: die Sphäre *Kumaras*, des Finsternen, ist die Auflösung des Materiellen durch den Tod, die des glänzenden *Aswa* Befreiung zu erneutem Leben und Erhebung zum Lichte. So erfüllt sich in beiden die Idee des Todes und ihr Wandel ist ein beständiges Auf- und Niedersteigen zwischen den Welten des Lichtes und des Dunkels, des Geistes und der Materie. In Folge dieser Bedeutung werden sie auch zu Besitzern des *Amrita*, des Lebensstrankes, und selbst zu Ärzten der Götter.²⁾

Mit dem Begriff der Zerstörung finden wir den Tod vorzüglich an das Wesen des *Schiva* geknüpft. Dieser ist in den oberen Regionen die sengende Glut der Sonne, in den unteren das zer-

¹⁾ *Moor*, Hind. Panth. p. 155, 279. Dieselbe Vorstellung liegt zu Grunde, wenn sie als Söhne des Sonnengottes *Surpa* und der *Aswini* (einer „vergötterten Mondes-Constellation“ nach Bopp *Ardschunas* Reise zu *Inbras* Pimmel pag. IX) bezeichnet werden. *Aswini* ist hier Rossgeöttin und setzt eine gleiche Verwandlung des sich ihr gesellenden *Surpa* voraus.

²⁾ Ueber das Prädikat *Kumara*, das bald dem zerstörenden Kriegsgott *Kartisjaya*, bald einem der *Aswini* gegeben wird, *S. Moor*, H. P. pag. 53. 87. 119. 176.

störende Erbfeuer, in der mittleren die verzehrende Flamme der menschlichen Seele. Das Dreieck mit aufgerichteter Spitze, der Augen Trias am Haupte, oft auch der Dreizack, bezeichnen die dreifache Herrschaft des gewaltigen Gottes. In ihm sehen wir das Vorbild der oben bezeichneten Rosseswillinge, die nur im Kleinen wiederholen, was er im großen Ganzen, das All mit Herrschergewalt umschlingend, darstellt. Auch in seiner Sphäre nämlich verbindet sich mit dem Tode in ewiger Wechselwirkung das Leben; sein Brand ist Zeugung, seine Zerstörung ist Schöpfung. Den Kreislauf der Zeit bezeichnend, in dem dieser Wechsel vollzogen wird, gesellt sich ihm die finstere Kali als Gattin bei. Als schreckliche Thränenenerwackerin, Rudraai, von Schlangen umwunden, mit gräßlich geöffnetem Munde, fordert sie erbarmungslos ihre Opfer, sitzend auf einem schwarzen Höllenpferd. *)

Mit dem Begriff der Wiedergeburt insbesondere finden wir den Tod aufgefaßt in Wischnu. Als Gott des Wassers und der Luft ist dieser Quell der immer sich erneuernden Formen des Seyns; er bringt lebenerweckend überall durch den Wechsel der Erscheinungen und erzeugt in unaufhörlichem Strom des Werdens die hinsterbende Natur. Sein Wirken aber ist nicht zerstörend wie das des Shiwa, sondern Segen spendend, mild reinigend, harmonisch bildend. Darum knüpft sich auch an sein Wesen die Befreiung des in der Materie versunkenen und gefesselten Menschen. Zur Vollziehung dieses großen Werkes erscheint er selbst unter den Sterblichen und hüllt sich in vielfache Verwandlungen; als Rossesgott, Rabiler, insbesondere bewirkt er psychische Reinigung und Wiedergeburt, und am Ende des letzten Zug wird er reitend auf dem weißen Rosse Kalenki oder selbst als Ross Kalki erscheinen, um nach Vertilgung der unreinen materiellen Welt die Wiedergestaltung einer reinen, geistigen, harmonischen, wie sie ursprünglich aus dem Gedanken des Brahma Iswara hervorging, zu vollbringen. Damit hängt auch die Vorstellung jenes aus dem heiligen Wasser entsprungenen Pferdes zusammen, das auch Kapl Kiani, das erkennende, und Drachisrawa, das Alles wissende, genannt wird, mit Beziehung auf

*) Moor, H. P. pag. 36. 151. 155. Ferner Miscellan. transl. from oriental languag. Lond. 1831. Vol. I. p. 50.

das Wirken seines Erzeugers Wischnu, dessen Erlösungswerk in der Sphäre des Menschengeistes nur durch Bildung, durch Versenken in das Geistige, durch reines Erkennen und Schauen vollzogen werden kann.

Wie aber kommt das Pferd überhaupt mit dem Gott des Wassers und mit dem des Feuers und zugleich mit dem Tode in Verbindung? Die nächsten Momente zur Lösung dieser Frage finden wir in den Vorstellungen, die dem indischen Thiercult seine Entstehung gaben. Nach diesem ist die irdische Schöpfung nicht das reine Abbild des schaffenden Gedankens in Brahma; denn sie ist zum Aufenthalt der abgefallenen Geister bestimmt, damit sie in ihr Strafe erdulden, sich läutern durch Büßung und durch die Rückkehr zu Brahma für die vollkommene Welt, die nur von reinen Geistern bewohnt wird, sich befähigen. Darum ist auch die ganze Natur be-seelt, und die verschiedenen materiellen Gebilde und Organismen sind nur Verkörperungen, in denen jene Geister ihre Läuterungsstufen durchwandeln. In dem großen Ganzen dieser Organismen nun sind die Thiere zwischen die Menschen und die Pflanzen gestellt, von beiden nur durch die Läuterungsstufen verschieden. Aber nicht bloß gefallene Geister erscheinen in solchen Verkörperungen; auch treue-gebliebene, von Mitleid für jene ergriffen und von Liebe getrieben, sie aus ihrem Glend zu befreien und wieder mit sich zu vereinigen, er-flehten von Brahma die Erlaubniß, sich in körperliche Gewande zu hüllen und den Seelen im Läuterungskampfe beistehen zu dürfen. Wischnu selbst, der große Erlöser, unterzog sich eben zu diesem Zwecke vielfacher Verkörperungen, bald in Thiergestalt erscheinend, als Fisch, Schildkröte, Eber, Mannlöwe, bald als Mensch, Rama, Belarama, Krishna, Buddha. Wie nun die einzelnen Seelen nach den Richtungen ihrer Thätigkeit entweder sich bekämpfen oder sich zu verbinden suchen, so müssen auch die Geschöpfe, in denen sie zur Erscheinung kommen, in ein Verhältniß der Verschiedenheit oder der Verwandtschaft zu einander treten. Ebenso muß auch nach diesen Richtungen das Verhältniß, in dem sie zu den guten Geistern und den Göttern auftreten, bestimmt werden. Nichts ist darum natür-licher, als daß in der großen Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auch die Thiere, je nachdem eine psychische Thätigkeit sie charakterisirt, mit höheren Wesen in Verbindung gesetzt werden. Ja es konnten Einem Gotte, wenn er in verschiedenen Weisen sich offenbarte, selbst

verschiedene Thiere zugefellt werden. Aus derselben Anschauung sind auch die vielen Verwandlungen der Götter, wie die des Shiva und des Wischnu, zu erklären. Finden wir nun mit dem letzteren zunächst das Pferd, als entstanden aus dem Wasser, in Verbindung gebracht, so muß der Grund vor Allem in der auszeichnenden Schwungkraft der Bewegung, die dem Pferde eigen ist, dann in dem intelligenten und ahnungsvollen Wesen dieses Thieres gesucht werden. Das erstere Moment, das der Bewegung, wurde dem Wasser und dem aus ihm aufsteigenden Leben als wesentlich zuerkannt; ⁵⁾ die beiden andern ⁶⁾ aber treffen mit jener Offenbarungsweise des Wischnu zusammen, wodurch er auf dem Wege der Erkenntniß die Seelen läutert, die Ahnung einer höheren Welt in ihnen aufschließt und die Sehnsucht nach ihr entzündet. Weil aber in dieser Offenbarungsweise Wischnu zum Todtengott wird, so wird auch das Pferd in die Sphäre des Todes gezogen, und es ist nur eine Consequenz der indischen Lehre, wenn die Vorstellung den Wischnu selbst in der Gestalt des Pferdes auftreten läßt.

Aber nicht bloß bei Wischnu, auch im Jbeentreife des Shiva begegnen wir dem Pferde. Nicht minder als bei Wischnu läßt sich auch hier der Grund der Verbindung zunächst in dem Momente der Bewegung, ⁷⁾ dann in einem psychischen Verhältnisse finden. Zeugung und Erkennen sind dem Jnder verwandte Begriffe, und wie

⁵⁾ Asiat. Research. Vol. VIII. p. 456. Moor, H. P. p. 16. 81. Vergl. daselbst Tab. 7: Wischnu über den Wassern (als Narajana); aus seinem Nabel steigt eine Lotusblume auf, in deren Kelch Brahma sitzt.

⁶⁾ Nicht bloß die Jnder (so wie die Perser) schrieben diese dem Pferde zu, sondern auch die Griechen, die Römer, die Germanen. Vergl. *Hom. II.* 17, 437 ff. *Virg. Aen.* 10, 860. 11, 89. *Claud. Rapt. Pros.* 1, 285. *Stat. Theb.* 6, 424. In Bezug auf die Germanen *Tacit. Germ.* 9, 10. Auch in neugriechischen Volksliedern spielt das Pferd dieselbe Rolle.

⁷⁾ Wie es von Wischnu mit Rücksicht auf die Bewegung im Rig-Veda (I B. 1 Gesang) heißt: „Dieses All durchschritt Wischnu in drei Schritten, welche mit Staub die Erde verdunkelten,“ so wird daselbst in gleicher Beziehung der Feuergott Agnis öfter angerufen als Führer der Götter. „Bringe du, o Agnis, die Götter auf bequemen Wagen herbei, denn du bist von den Menschen erkoren, die Götter einzuladen. — Die glänzenden Rosse, die dich tragen und durch den bloßen Gedanken mit dem Wagen verknüpft sind, sie mögen auch die anderen Götter hieher bringen zum Genuße des heiligen Trankes. O Agnis, führe hieher die den Göttern theuern Gattinnen und den Wasashti, auf daß sie den heiligen Trank genießen.“ — Eben dieses Moment der Bewegung ist Grund, warum das Pferd ebenso in der Sphäre des Feuers und des Lichtes wie des Wassers erscheint.

die Zeugung im Wesen des Shtwa eine Zerstörung⁹⁾ voraussetzt, so auch im Erkennen.⁹⁾ Indem nämlich die Seele erkennt, durchbricht sie auf der einen Seite die Schranken der Materie und wirft sie vernichtend von sich, auf der andern Seite aber kehrt sie ein in sich selbst und schafft aus ihrem innersten Grunde einen neuen geistigen Organismus. Wie nun Shtwa durch die zerstörende Kraft des Erkennens Gott des Todes wird, so muß auch das erkennende Pferd in derselben Eigenschaft seiner Erscheinungsweise folgen. Zugleich sehen wir in diesem Verhältnisse einen der merkwürdigsten Berührungspunkte zwischen Shtwa und Wischnu selbst, sowie auch Shtwa den Strom Ganges aus seinem Haupte entspringen läßt, oder wie nach anderer Vorstellung seine Gattin Parawadti ihn aus ihren zehn Fingern herabsendet oder selbst als Lebenzeugende Göttin im himmlischen Strom sich verkörpert. Wie aber diese Götter in verschiedene Beziehung zum Tode treten, so auch das Pferd; und während die eine Seite, die des Verderbens, das schwarze aufnimmt, ist die Seite des Heils Sphäre des weißen. Die Kasse des Lichtbeherrschers Indra und des Sonnengottes Surya finden hier ebenso ihre Erklärung,¹⁰⁾ wie das Quellroß des Ganga und der

⁹⁾ Moor, H. P. p. 316. Kennedy, Research into the nature and affinity of ancient and ind. myth. p. 284.

⁹⁾ Passend werden daher auch Ganefa, der Gott der bildenden Erkenntnis, und Kartikaya, der zerstörende Kriegsgott, seine Söhne genannt. Vgl. über das Feuer der Erkenntnis auch das Gespräch zwischen dem Todtengott Krityu und Nachiketas im Jagur-Veda. Cantara, der berühmte Erklärer der Upanishads (einzelner Theile der Vedas) findet in diesem Worte selbst den Begriff der zum höchsten Geiste führenden Erkenntnis und den der Zerstörung verknüpft (Colebrokes Abhdlg. über d. h. Schriften der Indier, nach Poley p. 110).

¹⁰⁾ Vgl. in Beziehung auf die Verbindung des Wasserroßes mit dem des Lichtes auch Stellen wie folgende: (Rig-Veda B. I. Ges. I.) „Indra, komm eiligt auf unser Flehen, du von gelben Rossen getragener!“ — „Mit seinen gelben Rossen, die durch das bloße Wort mit dem Wagen verbunden sind, ist Indra, der goldstrahlende Träger des Donners, überall.“ — „Spanne an deine gelben mägnereichen Rosse, die wasserspendernden, komm Indra, Trinker des heiligen Sastes, und höre unsere Lobgesänge.“ — „Schaut auf des Wischnu herrliche Thaten, durch seine Gnade erfüllt der Opfernde seine Gelübde, er ist der traute Freund des Indra.“ — „Deute habe ich das Wasser verehrt, mit des Wassers Wesenheit habe ich mich verbunden, komm, du mit dem Wasser begabter Agnis, umgib mich mit Glanz.“ — „O Mitra und Baruna, Vermehrer und Beweger des Wassers, ihr habt unser reiches Opfer genossen.“ — „Den Mitra und Baruna, welche treulich des Opfers Verdienst wahren, des wahren Lichtes Herrn, rufe ich an.“ Ferner (Aitareya Brahmana des Rig-Veda): „Mit dieser großen der des Indra ähnlichen Einsetzung wurde Ganamegaya, der Sohn des Paririt,

gewaltige Rossiegott, der in Jagurs Mythe dessen Kinder gefesselt in das finstere Mark, das Reich des Todes, hinabführt. Ebenso wurde oben das schwarze Pferd der alles verschlingenden Kali zugesellt, während mit dem weißen Wischnu zur Wiebergeburt des Geistes nach Vertilgung des Materiellen erscheinen wird. In demselben Verhältnisse endlich haben sich uns die beiden Aswini dargestellt.

Der Hauptpunkt aber, den wir hier ins Auge fassen müssen, ist das berühmte Aswamedha, oder das große dem Welterschöpfer zu Ehren gefeierte Pferdeopfer. Die Idee, die diesem Opfer zu Grunde lag, war ohne Zweifel diese, daß in der Schöpfung der Körperwelt der schaffende Urgeist sich selbst für die Menschheit zum Opfer darbringe. Es hängt dieß mit der oben schon angeführten Vorstellung zusammen, nach welcher die materielle Welt nur als eine vorübergehende Rettungsstätte für die abgefallenen Geister gefaßt wurde. Schöpfer dieser Welt aber war im Auftrage Brahma Iswaras, der jener Gefallenen sich erbarmte, Wischnu, und die Schöpfung selbst war vorgestellt unter dem Bilde eines Pferdes. So war auch nach dieser Lehre Wischnu Schöpfer des Pferdes, und dieses Schöpfungspferd war das erste, das aus dem Wasser emporstieg. Von ihm heißt es im ersten Gesang des Brihadaranyakam¹¹⁾ also: „Om! die Morgenröthe ist des zu opfernden Rosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Athem, das in allen Menschen verbreitete Feuer sein offener Mund, das Jahr ist des zu opfernden Rosses Körper, der Himmel sein Rücken, die Atmosphäre sein Bauch, die Erde sein Fuß, die Weltgegenden seine Seiten, die zwischen ihnen eingeschlossenen Gegenden seine Rippen, die Jahreszeiten seine Glieder, die Monate seine Gelenke, Nacht und Tag seine Füße, die Gestirne seine Knochen, die Wolken

eingeweiht, und deshalb unterwarf er sich die Erde nach allen Richtungen, durchschritt sie überall und vollzog ein Opfer, wobei er ein Ross schenkte.“ — In Asandivat gab Ganamegaya den Göttern als Gabe ein mit Korn genährtes, mit einem weißen Stern auf der Stirne gezeichnetes und einen grünen Kranz um den Hals tragendes Ross.“
J. Colebrottes Abbdg. v. Poley.

¹¹⁾ Gesang I. Brahm. I. (S. Poley p. 132. 133.) Bgl. Brahm. II, 7. „Er (Pragapati, der Herr der Geschöpfe) wünschte: „möchte doch dieser Körper mir zum Opfer tauglich sein! möchte ich doch mit diesem Körper begabt sein! Deshalb wurde er ein Ross.“ — „Als er dieß Ross verlassen hatte, dachte er darüber (als über seine Gestalt) nach; nach einem Jahr nahm er es für sich, die übrigen Thiere bestimmte er den übrigen Göttern.“

sein Fleisch, Sand seine Nahrung, die Flüsse seine Adern, die Berge seine Leber und Galle, Pflanzen und Bäume seine Haare, die erste Hälfte des Tages ist der Obertheil, die zweite der Untertheil seines Körpers; wenn es sich bewegt, so donnert es, wenn es sein Wasser vergießt, so regnet es, sein Wiehern ist seine Sprache." — „Tag ward geboren als Größe in Gestalt des großen goldenen Gefäßes, welches man vor diesem Rosse, ehe es geopfert wird, aufstellt; im vorderen Meer ist sein Ursprung. Nacht war geboren als Größe in Gestalt des silbernen Gefäßes, welches man hinter diesem Rosse, nachdem es getödtet ist, aufstellt; im hinteren Meer ist sein Ursprung. Diese beiden Größen umgaben das Ross. Als Haya trug es die Götter, als Vagi die Gandharvas, als Arva die Asuras, als Aswa die Menschen; das Meer ist sein Band, das Meer ist sein Ursprung.“¹²⁾

Wir müssen in diesem Schöpfungspferd auch das erste Todtenpferd erkennen, insofern die materielle Schöpfung als eine Todesstätte der Geister gefaßt wurde. Indem aber Wischnu nicht bloß Schöpfer der Körperwelt ist, sondern auch selbst in dieselbe eingeht, um in ihr des Werk des Heils zu vollziehen, so erscheint er auch nicht bloß mit dem Pferde, sondern selbst verwandelt in der Gestalt des Pferdes. Zugleich bringt er durch diesen Akt das große Weltopfer dar, im Grunde das des Brahma Iswara selbst, insofern er hier nur als eine Offenbarungsweise von diesem auftritt.

Wir haben oben das Intelligente und Ahnungsvolle im Wesen des Pferdes hervorgehoben, und wir müssen hier diese beiden Eigenschaften insbesondere für das Schöpfungspferd in Anspruch nehmen. Ahnung des Göttlichen ist es, die zuerst die zahllosen Geister, von denen es erfüllt ist, ergreift und sie auf die Bahn der Rückkehr lenkt; Erkenntniß ist es, die sie zu Brahma und zur reinen Welt, aus der sie durch Abfall sich selbst verstoßen, zurückführt. Wir haben aber auch die Schwungkraft der Bewegung als

¹²⁾ Bemerkenswerth ist, daß Aswattha (von Aswa, das Pferd) der indische Feigenbaum, der als Symbol der im ewigen Wechsel zwischen Leben und Tod kreisenden Welt galt, genannt wird. Wischnu auf einem Blatt dieses Baumes sitzend, *Moor*, H. P. tab. 20. — Im fünften Brahmanam des zweiten Gesanges des Brihad Upanishad werden auch die Sinne und die sinnlichen Gegenstände in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten Rosse genannt.

ein Hauptmoment und zwar als das erste bezeichnet, das zur Aufnahme des Pferdssymbols Veranlassung werden konnte. Durch die Kraft der Bewegung tritt die geschaffene Welt in die Erscheinung; durch sie rollt sie fort im Kreislauf der Zeiten, durch sie wird ihre Auflösung und ihre Wiedergestaltung bewirkt.

Aus dem Wesen des Wischnu ergibt sich, daß sein Schöpfungspferd nicht bloß dem Tode, sondern zugleich dem Leben, und zwar in doppeltem Sinne, zugewandt sein müsse. Die Schöpfung ist Pferd des Todes, in so fern die abgefallenen Geister in ihr zur Strafe das Loos der Sterblichkeit erdulden; sie ist das des Lebens, in so fern sie nach Vernichtung der groben Materie durch Wischnu erneut den geläuterten und zurückgeführten Geistern als Wohnung der Unsterblichkeit sich erschließt. Fassen wir aber nicht die Beziehung zu den Geistern sondern zur Körperwelt ins Auge, so wird umgekehrt jenes erstere Pferd zu dem des Lebens und das letztere zu dem des Todes. So ist Wischnu mit dem dunkeln Schöpfungspferd gekommen, die Geister zu Grabe zu führen; er wird einst mit dem weißen wieder erscheinen, um jene aus dem Grabe befreiend Tod der Körperwelt zu bringen.

II.

Das persische Todtenpferd.

Schon in Indien haben wir das Pferd nach dem Verhältnisse zwischen Wischnu und Schiwa aus der Sphäre des Wassers in die des Feuers und des Lichtes übertreten sehen. In Persien ¹⁾ wurde es fast ausschließlich (doch drängt sich der Wischnuismus in vielfachen Zügen immer wieder hervor) der letzteren zugesellt, entsprechend der hier herrschenden Feuer- und Lichtlehre, die an den im Nordwesten Indiens vorzugsweise zur Geltung gekommenen Schiwaismus

¹⁾ Die folgende Darstellung ist hauptsächlich aus dem Zendavesta und Bundehesch (nach Kleuter) geschöpft.

anknüpfte oder vielmehr aus einer gemeinschaftlichen Quelle¹⁾ mit diesem entsprang. Auch das große Weltopfer begegnet uns hier wieder, doch nicht mehr, wie in Indien, geknüpft an das Pferd, sondern an den Stier.²⁾ Es ist dies der große Weltstier, den wir auf zahlreichen Denkmälern dargestellt sehen wie er vom Lichtgotte Mithras geschlachtet wird.³⁾ Dieser Stier aber stellt nicht die ganze sichtbare Schöpfung dar, wie das indische Pferd, sondern nur die Gesamtheit der organischen Welt. Demnach theilt auch der heilige Stier im Parsismus die Herrschaft mit dem Pferd und zwar in der Weise, daß er vorzugsweise im Bereiche des Warmfeuchten, dieses in dem des Lichtes waltet. Damit stimmt dann auch jene Lehre überein, nach welcher Zarwana akarana zuerst das Urlicht und das Urwasser schuf.⁴⁾ Mit Rücksicht auf dieselbe Lehre muß auch das Pferd, obwohl vorzugsweise im Lichte verkehrend, wieder am Wasser, der Stier umgekehrt am Licht Antheil erhalten.

Erst aus dem vereinten Urlicht und Urwasser stieg Ormuzd auf und Ahriman, beide Schöpfer und Lenker der Welt, jener in so fern sie lichtvoll und gut, dieser der Abgefallene, in so fern sie finster und böse war. Ormuzd schuf zuerst die Lichthöhe des Himmels und übergab sie der Obhut Bahmans; Ahriman schuf die Finsterniß und zum Feinde Bahmans Akuman. Ormuzd ließ die Gewässer entstehen, vom Alborzi seiner Lichtwoh-

¹⁾ Alte Religion der Arier, die an den Abhängen des Paropamisus oder indischen Caucasus wohnten und nördlich Dakter, südlich Jnder genannt wurden. Daß beide ursprünglich nur Ein Volk waren und erst im Verlauf der Entwicklung sich trennten, beweist entschieden die Sprache: Zend und Sanskrit sind nur dialektisch verschieden.

²⁾ Im Zend heißt gäus (géus) der Stier, ebenso im Sanskrit. So wird auch geradezu der Urstier genannt; daher gosherun dieses Stieres Seele. Zu beachten ist, daß in Indien der Stier dem Cult des Shiva angehört.

³⁾ Im Zendavesta und Bund. ist vom Mithrasopfer, das uns erst aus späteren Quellen bekannt ist, nicht die Rede; die Art und Weise aber, wie dort vom Weltstier und von Mithras die Rede ist, läßt eher vermuten, daß die Idee dieses Opfers in der oben bezeichneten Bedeutung schon vor Zoroaster in Persien bekannt war, als daß sie aus seinen Lehren erst sich entwickelte.

⁴⁾ Beides war vor Ormuzd und Ahriman, das Urlicht zugleich Urfeuer und ungeschieden von der Finsterniß, beides aber geschaffen vom Urwesen (Urraum oder Urzeit). S. das Culma Eslam zu Bundebesch I. Rôth (Geschichte unserer abendländischen Philos. pag. 394) nimmt vier von der „Urgottheit, dem unerschaffenen Allumfassenden“ geschaffene Urkräfte und Urstoffe an: Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser.

nung aus sie in zahllosen Rinnen nach allen Gegenden aussendend, und setzte über sie Tasciter; Ahriman fuhr in das Wasser, um es zu verunreinigen und schuf zum Feinde Tasciters den Dem Apevesch. Nun erfolgte der Kampf, in dem Tasciter in der Gestalt eines weißglänzenden Pferdes erschien, Dem Apevesch unter der eines schwarzen.^{*)} Tasciter, von anderen Lichtgöttern, insbesondere von Tir, Behram, Bahman und von Ormuzd selbst unterstützt, ward Sieger.

Wir haben oben schon bemerkt, daß der Wischnuismus, obwohl zurückgebrängt, keineswegs vom Parsismus ganz ausgeschlossen blieb. Raum dürfte die Annahme zu gewagt sein, daß hier sogleich in der ersten Reihe in den obengenannten bei der Schöpfung theilhaftigen Pferden jenes Schöpfungspferd Wischnu's, obwohl in verändertem Sinne und beschränkt auf die Bildung der Gewässer, wiedererkannt werden müsse. Hervorheben müssen wir zugleich, daß auch hier das schwarze Pferd der Seite des Verderbens, das weiße der des Heils angehört.

Mehr in die Sphäre des Lichtes gezogen erscheint das Pferd bei Behram. Dieser als Gott des Wärmehauches vermittelt die Gewässer mit dem Lichte und läßt sie getragen von diesem emporsteigen aus ihren Tiefen zu den Wolken, damit sie als heilbringender Regen von dort wieder herabströmen. In dieser Beziehung heißt es von ihm im Zendavesta: Lob dem ormuzdgeschaffenen Sieger Behram! Zoroaster fragte Ormuzd: O herrlichkeitverschlungener Ormuzd! gerechter Richter der Welt, die durch deine Macht steht! Wer ist der lebendigste der himmlischen Izebs? Ormuzd antwortete: Der Sieger Behram ist's, o Zoroaster, von mir geschaffen! Er kommt, dieser große, siegende Ormuzdgeschaffene unter der Gestalt des muthigen reinen Rosses mit Goldohren und goldenem hochgetragenen Schweif, der den Unreinen schlägt.¹⁾

Ganz zum Licht erhoben aber sehen wir das Pferd mit Rorschid, dem Gott der Sonne. Indem dieser im Lichte sich offenbart, erscheint er unter der Gestalt eines schnell dahineilenden, Segen, Glanz und Herrlichkeit bringenden Rosses. Im Zendavesta wird

^{*)} Bundehesch VII. Jeschts Sades LXXXVII. Carde 6.

¹⁾ Jeschts Sad. XCIV. insbesondere. Carde 3.

er demnach angerufen als „Unsterblicher, Lichtglänzer, Heldenläufer, als Amshaspand, dem Ormuzd einen Glanzkörper gegeben, die Sonne, ein muthiges Ross.“⁹⁾ Aber auch diesem Lichtross geht die Beziehung zum Wasser nicht verloren, und so lesen wir ebenfalls im Zendavesta: „Die Sonne fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordi und leuchtet der Welt. Von diesem Gebirge aus, das Ormuzd zu seiner Residenz geschaffen, herrscht sie über die Welt, die den Weg zu zwei Schicksalen zeigt, herrscht über die mit Ueberfluß geschaffenen Samentörner Ormuzds und über die Wasser.“¹⁰⁾

Tritt nun das Ross selbst als Licht auf, in dessen Hülle Rhorschid die Welt umkreist, so ist keine Vorstellung näher gerückt, als die, daß nach den Erscheinungsweise des Lichtes das Ross sich vervielfältigen müsse. In diesem Falle aber muß Rhorschid zu ihrem Lenker, sie selbst müssen zum Lichtgespanne werden, mit dem er durch die Welt dahinfährt. So wird denn auch im Zendavesta der Sonnengott gepriesen, wie er „schöpferisch in weitem Umkreise, segensreich, rein, weise und vortrefflich wirkend, mit einem Gespann von vier Rossen des schnellsten Laufes seine Fahrt vollbringt.“¹¹⁾ Die bedeutungsvolle Vierzahl bezieht sich hier theils auf die Perioden des Sonnenlaufes, wie auf die vier Jahreszeiten oder auf die vier Theile des Tages und der Nacht, theils auf die Eigenschaften und Wirkungen des Sonnenlichtes. Betrachten wir nämlich diese letzteren, wie sie im Zendavesta geschildert sind, so können wir dem einen Ross die schöpferische Kraft zuerkennen in zahllosen Gebilden des Lebens, dem anderen die Bekämpfung des Lebensfeindlichen; dem dritten die Erzeugung des Glanzes, Ueberflusses, der Reinheit und Harmonie; dem vierten die Vernichtung des Finsternen, Deden, Unreinen, Disharmonischen.¹²⁾ So gestaltet sich das Verhältniß dieser Pferde alsdann in der Weise, daß wir durch das eine Paar Leben und Heil, durch das andere Verderben und Tod bewirkt sehen, doch in

⁹⁾ Jeschts S. LXXXIX. Carde 23.

¹⁰⁾ Vendidad, Jargard XXI. Bgl. Bundeh. V.

¹¹⁾ Jeschts S. XCIII. Carde 23.

¹²⁾ Jeschts S. VII. „Ich bitte dich, Amshaspand, ganz Licht, Lebens- und Friedensquell.“ XCIII. Carde 9. „Böhlthäter sei die Sonne mir in allen Reichthum! Mir sei sie Reim der Wirksamkeit und Güte, des Triumphes, der Kraft und des Glanzes, der die Flüsse, Wurzeln der Schöpfungen zu lau-

Uebereinstimmung mit dem Wesen des Lichtes auch letzteres nur, um dem ersteren vollkommen den Sieg zu verschaffen.

Die Bedeutung dieser Rasse aber ist mit dem Vorigen noch keineswegs erschöpft, denn wir wissen, daß die Perser das Licht nicht bloß als eine physische, sondern zugleich als eine geistige Potenz auffaßten. Von diesem Gesichtspunkt aus treten dann als Gegensätze einander gegenüber das Gute und das Böse, und jene Paare der Lichtrosse erhalten nach diesen ihre Bestimmung, einerseits das erstere zu schaffen und zum Streite mit dem Bösen zu führen, andererseits ihm zum Heil der Wesen Unsterblichkeit zu sichern, das Böse aber zu vernichten. So ist auch hier von den Doppelrossen eines, wie im Vorigen, der Zerstörung und dem Tode zugewandt, aber in demselben Verhältnisse wie dort nur um ewigen Sieg dem Guten zu erringen.

Zur Erläuterung des bisher Gesagten kann passend hier jene Stelle bei Xenophon angeführt werden, wo der prachtvolle Aufzug des zu den heiligen Stätten ausfahrenden Cyrus geschildert wird.¹²⁾ Zuerst wurden aus dem Ballaste, wie es dort heißt, auserlesene Stiere hervorgeführt, geweiht dem Zeus; hierauf folgten Pferde zum Opfer der Sonne. Hinter diesen her fuhren drei Wagen, der erste der des Zeus, weißglänzend mit eben solchen Pferden, goldenem Joche und bekrängt; der zweite, der des Helios, ebenfalls weiß mit Pferden von derselben Farbe und wie der erste bekrängt; der dritte mit purpurbedeckten Pferden und begleitet von Männern, welche auf einem großen Heerde Feuer tragend ihm folgten.

Daß unter Zeus hier Ormuzd verstanden werden müsse, be-

senden, durch viele Wesen belebt." VII. „Wenn du der Sonne Licht empfindest, wenn sie dich wärmt mit hundert tausend Ijeds aus dem Himmel umgeben, so strahlt sie Licht aus überall und Glanz, wie Regentropfen strahlt sie Licht und Glanz; mit reichstem Ueberflusse schenkt sie der Erde Licht und Glanz, die Ormuzd rein geschaffen; Ueberfluß gibt sie der reinen Welt; Ueberfluß des Segens gibt sie reinen Körpern; Verschwendung läßt sie von sich aus, die Sonne der Unsterblichkeit, des Glanzes und des Selbenaufes. Sonne — sobald sie sich aufmacht, wird rein durch sie die Erde, Ormuzds Geschöpf; fließendes Wasser wird rein; durch sie wird rein das Volk der Heiligen, des herrlichkeitverschlungenen Wesens Eigenthum. Wenn die Sonne nicht hervorginge, so würden Dewa auf den sieben Erdeschwarz Alles zerrütten; kein Himmels-Ijed würde auf Erden sein, kein Geschöpf könnte dauern. Rufe im Gebet zur Sonne — und du wirfst alle Dewa schmettern; du wirfst schlagen Räuber und Gewaltthäter; du wirfst schlagen die Verderber dieser Welt der Uebel.

¹²⁾ Xenoph. Cyrop. VIII, 3, 11, ff. Vgl. Herod. VII, 40.

darf kaum einer Andeutung. Die Stiere, welche ihm zum Opfer vorausgeführt werden, gehören ihm als dem Urheber der organischen Schöpfung, oder, was dasselbe ist, dem Schöpfer des Urstiers. Die folgenden Rasse werden der Sonne geopfert mit Beziehung auf die von ihr ausgehenden Wirkungswesen des Lichtes. Der erste Wagen ist das Lichtgespann des Ormuzd,¹³⁾ als dessen Lenker er die von ihm geschaffenen acht Lichtkreise¹⁴⁾ des Himmels umschwingt. Der zweite ist das von uns im Vorigen schon behandelte Gespann des Rhorschid. Der dritte stellt das aus dem Urfeuer entspringende, von Ormuzd zur Erde gesandte Feuer und seine Erscheinungen dar, weshalb auch die Pferde mit Hindeutung auf die röthliche Feuerflamme mit Purpur behangen sind.

Rasse werden hier nur der Sonne geopfert mit Beziehung auf das Opfer, welches der Sonnengott selbst durch seine Lichtwirkungen für die Menschen darbringt. Das Stieropfer aber ist eine Erinnerung an jenes große Opfer, welches Mithras am Weltstier vollzieht. Es steht dies im Einklang mit jenem oben schon ausgesprochenen Sage, daß auch die Perser die Schöpfung als ein Opfer von Seite der Gottheit betrachteten. Ebenso haben wir dort das Pferd die Herrschaft mit dem Stiere theilen sehen, wie beide hier nebeneinander gestellt sich finden.

Betrachten wir nun noch eines der Denkmäler, auf denen wir das Mithrasopfer, wenn gleich aus späterer Zeit, dargestellt sehen.¹⁵⁾ Vor einer Höhle, dem Bilde der vergänglichen Welt,¹⁶⁾ sinkt der Stier, getroffen vom Dolche des Mithras, zusammen; ein Hund schlürft das aus der Wunde quillende Blut, während eine Schlange auf dem Boden daherkriecht; zu beiden Seiten steht ein Genius, der eine mit erhobener, der andere mit gesenkter Fackel; über der Höhle fährt einerseits der Sonnengott mit seinem Gespann empor, andererseits lenkt die Göttin des Mondes das ihrige hinab.

¹³⁾ Vgl. den Wagen des Indra, wie er im Maha Bharata geschildert wird. (Vopp Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, Ges. I.)

¹⁴⁾ Bei Herodot (VII, 40) sind es acht weiße Rasse, die den Wagen des Zeus (Ormuzd) ziehen.

¹⁵⁾ Bouillon, Musée T. III. pl. 47. Müller, Denkm. Bd. II, Taf. LXXII n. 406.

¹⁶⁾ S. die Schilderungen des Cubulos von der Mithrasöhle des Zoroaster (εἰς ὅνα γένοντος αὐτοῦ τοῦ ἀπηλατοῦ τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε) bei Porphy. de antr. nymph. p. 253 ff.

Mithras ist der große Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman.¹⁷⁾ In ihm kehrt die ursprüngliche Reinheit dieses Brüderpaars, bevor Ahriman abgefallen, zugleich aber auch die Einheit des göttlichen Urwesens, aus dem jenes hervorging, wieder. Er heißt in Zendavesta der Ormuzdgeschaffene, weil er zunächst von Ormuzd und durch diesen erst vom Urwesen ausgeht. Diesem Ursprung zu Folge muß auch in ihm die Fruchtbarkeit und das Licht verknüpft sich finden, so daß er ebenso Herr des Stieres wie des Pferdes wird. Vermöge seiner Bestimmung bekämpft er von Anfang an bis zum Ende der Dinge die Macht des Ahriman und seiner Dews, damit des Ormuzd und seiner Diener Geseß verherrlicht werde und Harmonie zurückkehre in die durch die Entzweiung der Brüder gestörte Welt. Ja Ahriman selbst soll durch das Wirken des Mithras am Ende wieder zum Einklang mit Ormuzd und zum Lichtglanze der Reinheit, die er durch seinen Abfall verloren, aus dem Duzath emporsteigen. In solcher Weise Vermittler tritt daher Mithras überall auf, wo das Gute im Kampfe erscheint mit dem Bösen, in allen Sphären und Verhältnissen der Welt im Großen wie der einzelnen Schöpfungen im Kleinen. Ueberall beschützt er mit nie rastender Wachsamkeit das Gute, es zum Siege führend, und verfolgt mit Schnelligkeit und unüberwindlicher Stärke das Böse, es mit seiner Goldkeule zerschmetternd. Herr der Lebenden und der Todten gibt er letzteren, wenn sie in Demuth sich ihm zugewandt, zum Beschützer Raschnerašt, der die Handlungen der Menschen wägt auf der Brücke Eschinevad.¹⁸⁾

Ein solcher Vermittler nun ist Mithras auch, indem er den Stier zum Opfer bringt. Dieser, alle organischen Wesen, also auch den Menschen der Leiblichkeit und dem animalischen Leben¹⁹⁾ nach in

¹⁷⁾ Plutarch. de Isid. 46: καὶ προσσπυγνίετο τὸν μὲν τοιζέναι γὰρ, τὸν δὲ σκότιον, μέσον δ' αὐποῖν (Ormuzd und Ahriman) τὸν Μίθραν εἶναι. διὸ καὶ Μίθραν λέγουσι τὸν Μεστίτην ὀνομάζουσαν. — Jeschts Sad. LXXXIX, 10: „Lobpreis dem Schutzwächter Mithra — zum Mittler der Erde geschaffen, sie weit zu machen in Ormuzd's Welt, die seine Macht trägt; der Weite und Fruchtbarkeit gibt der Erde, da Dews sie drücken; der zum Haupt erhoben ist über alles Gute und Alles weiß und Wache hält über die Geschöpfe.“ Carde 12: „Lobpreis dem Schutzwächter Mithra, den der große Ormuzd zum Mittler auf Albordi geschaffen, zum Heil der zahllosen Feuerer auf der Erde.“

¹⁸⁾ Jeschts Sad. LXXXIX, Carde 1 — 39.

¹⁹⁾ Der thierischen Seele — mit Beziehung auf des Urstiers Seele Goshernun, die nach dessen Tod aus dem linken Arm aufsteigend und in den

sich enthaltend, wird durch den Tod Veranlassung, daß sie einzeln aus ihm zur Erscheinung kommen.²⁰⁾ Mit diesen ins Dasein getretenen Einzelwesen verbinden sich alsdann, von Ormuzd gesandt, himmlische Feuerer²¹⁾ oder Geister, und so erhebt sich eine neue Schöpfung, bestimmt gegen Ahriman in die Schranken zu treten und seine Macht, für Ormuzd kämpfend, zu brechen. Darum erhebt auch sterbend der Stier noch sein Haupt, den Sieg verkündigend. Nächste Ursache des Todes aber war das Böse. Ahriman nämlich hatte unter der Gestalt einer Schlange, wie er hier auf dem Bilde dargestellt ist, den Stier verunreinigt. Indem nun Mithras ihn opfert und so jene individuelle Schöpfung entstehen läßt, durch welche unter seinem Schutze, so weit die organische Welt reicht, die hier durch die Höhle angedeutet ist, endlich der Kampf sich für das Gute entscheiden muß, vollzieht er sein Amt der Vermittlung. Insbesondere geschieht dieß in der Sphäre des Menschen, des höchsten Gliedes in jener Schöpfung.

So ist der Tod durch das Böse in die Welt gekommen. Er trifft zuerst den Urstier und pflanzt sich von ihm auf alle einzelnen Geschöpfe, die aus ihm hervorgehen, fort. Durch Mithras Opfer aber ist dieser Tod nur eine Bahn zum reinen unsterblichen Leben. Darum wechselt auch in der organischen Welt fort und fort Leben und Tod, und dieser Wechsel ist auf dem Bilde hier bezeichnet durch die beiden Genien mit den Fackeln und durch die Spannne der Sonne und des Mondes. Diese Bezeichnungsweise ist zwar hier dem griechisch-römischen Gebrauche entnommen, entspricht aber so ganz der persischen Vorstellung, daß sie mit Rücksicht auf diese auch als persisch erkannt werden muß. So steht der opfernde Mithras, in dem, wie wir oben gesehen, das Licht mit dem Feuchten sich verknüpft, zwischen den Lichttroffen in der Höhe und dem Stier in der Tiefe; er waltet auch, wie es im Zendavesta heißt,

Himmel sich erhebend zu Ormuzd spricht: „Ich werde für die Weltgeschöpfe sorgen“ (Bundeh. IV.). Zu unterscheiden ist diese Seele aber vom Geiste, Feuerer.

²⁰⁾ Bundeh. IV. X. XIV. XV.

²¹⁾ Jeschts Sad. XCIII, 1—31. Diese Feuerer sind vor der Seele und dem Leib und werden nach beiden fortbestehen. Rōth (Geschichte unserer abendl. Philos. pag. 267) findet im Worte selbst (Frawasi, „die Vorwesen-den“) die Bedeutung der Präexistenz.

zwischen Sonne und Mond,²²⁾ der den Samen des getödteten Stiers in sich aufnahm.²³⁾ In Bezug auf die Sonne heißt es insbesondere, daß er dieselbe den Menschen vom Albordi aus sende,²⁴⁾ ja es unterliegt keinem Zweifel, daß er in späterer Zeit oft geradezu selbst als Sonnengott aufgefaßt wurde.²⁵⁾ So ist Mithras auch Herr der Sonnenrosse, von denen ein Paar, wie wir oben gezeigt, dem Tode sich zuwendet. Er gebietet über die Rosse des Todes und des Lebens ebenso wie über den Stier, mit dem der Tod in die Welt kommt, aber zugleich eine zu unsterblichem Leben berufene Schöpfung. Er ist in Wahrheit, wie er auch im Zendavesta genannt wird, König der Lebenden und der Todten, und wie er selbst als Vermittler volle Harmonie ist, so ist auch Ziel seines Wirkens die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Leben und Tod, damit am Ende nur Harmonie des Lebens sei. Zu einem ähnlichen Resultat hat uns oben auch das weiße und das schwarze Pferd des Wischnu geführt.

Nur als eine Consequenz des bis hieher verfolgten Ideentreifes müßte es gelten, wenn die einzelnen Pferde, die wir hier kennen gelernt, zuletzt wie die Mannigfaltigkeit der Sphären selbst, an die ihr Wirken geknüpft ist, in einer sie alle beherrschenden Einheit sich abschließen. Zu dieser Consequenz hat sich auch wirklich die persische Vorstellungsweise fortentwickelt, wenn wir einer späteren Quelle, dem Dio Chrysostomos, der uns von diesem großartigen Zusammenklang eine der interessantesten und lehrreichsten Schilderungen hinterlassen hat, vertrauen dürfen.²⁶⁾ Nach Zoroaster (so berichtet der genannte Redner) und den Magiern, die in den Mysterien die

²²⁾ Jeschts Sad. VII: „Ich rufe an Mithra, der fort und fort lebt, Stand hält am Himmel fort und fort zwischen Mond und Sonne.“

²³⁾ Bundeh. XIV. Jeschts S. IX.

²⁴⁾ Jeschts S. LXXXIX. Carde. 4.

²⁵⁾ Zeugnisse bei griechischen und römischen Schriftstellern. Aber auch schon im Zendavesta ist Mithras, obwohl noch von der Sonne unterschieden, doch mit ihr aufs innigste verknüpft. So heißt es im eben citirten Jescht nach Burnoufs Uebersetzung (S. Röth, Gesch. uns. abendl. Philos. p. 281) also: „Mithra, qui le premier des Izeds célestes, s'élançant au dessus de la montagne dans la région orientale, traîné par des chevaux rapides, lui qui le premier occupe les beaux sommets aux pics dorés.“ Wenn jedoch Röth (l. c.) in ihm bloß „einen Schutzgeist der Sonne“ erkennt (schon Eichhorn hat ihn so aufgefaßt, wogegen Hammer mit Recht protestirte), so möchte ich ihm ebenso wenig beistimmen als denjenigen, welche ihn durchweg für die Sonne halten.

²⁶⁾ Dio Chrysost. Orat. XXXVI. pag. 92 ff. ed. Reiske Vol. II.

von jenem erhaltenen Lehren verkünden, ist das Weltall ein großes Gespann und der höchste Gott ist dessen Lenker und Führer. Im Verhältniß zu diesem universellen in allen Beziehungen vollkommenen Gespann ist das der Sonne jünger und untergeordnet, von den Menschen nur darum mehr beachtet und gepriesen, weil es der sinnlichen Anschauung näher gerückt ist. Zahllos sind die einzelnen Gespanne, die in jenem großen, die mannigfaltigsten Kreise im Kleinen durchlaufend, sich bewegen; seine eigene Bewegung aber wird von vier Pferden, die zu einem wunderbaren Wettlauf verbunden sind, vollzogen. Von diesen vieren ist das erste von unendlicher Schönheit und Schnelligkeit, beflügelt, weißschimmernd, strahlend im reinsten Glanze; gleich dem trefflichsten Roß auf der Rennbahn hat es den weitesten Umkreis zu machen, und gleichwie auch den indischen Rassen oft besondere Zeichen aufgedrückt sind, so leuchten an jenem als solche Sonne und Mond hervor; ja die ganze Sternenvelt funkelt an seinem Leibe, selbstständig sich bewegend und doch der Bewegung von jenem folgend. Das zweite, ihm zunächst verbunden, ist viel geringer an Stärke und Schnelligkeit, doch leicht zu zügeln und sanft; seiner eigenen Farbe nach ist es schwarz, doch erscheint es hell immer auf der Seite, die es im Umlauf der Sonne zuwendet. Das dritte ist langsamer noch als das vorige, und als ein Abbild von ihm gilt unter den Menschen der Pegasus.²¹⁾ Das vierte, das seltsamste von allen, ist starr und unbeweglich, beißend in einen diamantnen Zaum; an seine Seiten lehnen die beiden vorhergehenden sich gleichmäßig an, es mächtig drängend und stoßend, das äußerste aber, das erste, umkreist dasselbe in freiem Laufe, wie auf der Rennbahn das äußerste sich in weitem Bogen um das Ziel schwingt. Dieses Viergespann nun stellt das Universum dar; das erste Pferd ist der Lichthimmel mit Sonne, Mond und den Gestirnen, das zweite ist die Luft, das dritte das Wasser, das vierte, das bei aller Bewegung bewegungslose, die Erde.²²⁾ Das

²¹⁾ Unter den jüngst aus Licht gezogenen assyrischen Sculpturen erwähnt Layard (Niniveh and its Remains, p. 443) auch ein „winged horse — Pegasus of the Greeks.“

²²⁾ Bei Dio Chrys. heißt dieses Pferd *ἐκάνυμος* *Eonias* (während das erste dem Zeus, das zweite der Hera, das dritte dem Poseidon zugewiesen wird). Bemerkenswerth ist diese Stelle in Beziehung auf die zoroastrische Lehre von den kosmischen Bewegungen. Das Roß der Erde (*στεπρός τε καὶ ἀκίνητος*) wird das der Pestia genannt, weil die Erde als feststehender Mittelpunkt, als Weltheerd, gefaßt wurde, um den der Sternenhimmel

erste, das weiße, strahlt in seinem Laufe Leben aus und Heil; mit der geringeren Kraft des zweiten, des schwarzen, beginnt die Vergänglichkeit, das Leid und der Tod, sich fortpflanzend bis zum letzten: doch die Disharmonie, die hieraus zu entspringen scheint, ist keine wirkliche, sie wird nur von den Menschen, welche das große Getriebe des Ganzen nicht begreifen, so aufgefaßt, denn ewig ist und durch ursprüngliche Gesetze die Harmonie und Leben schaffende Kraft des weißen Pferdes siegreich. Wie aber die zahllosen kleineren Gespanne durch die einzelnen Sphären des Alls zuletzt in diesen vier Pferden aufgehen, so sehen wir auch diese wieder selbst zuletzt in einem universellen, ewig schönen und sieges schmückten Rosse, das vom höchsten Geiste, dem Urgrund alles Seienden, gelenkt wird, sich auflösen.²⁹⁾

Dio Chrysostomos verweist in dieser Schilderung auf Myste rien, und es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß er darunter, eben weil er eine nähere Beziehung für unnöthig hält, die des Mithras verstanden wissen will. So begegnet uns bedeutungsvoll das große Schöpfungspferd Wischnus, zu dem in Wahrheit das eben geschilderte Weltross nur eine nach persischer Auffassungswiese modificirte Parallele bildet, gerade im Kreise desjenigen Gottes wieder, in dem wir ebenso wie in Wischnu nicht bloß einen Vollzieher des großen Weltopfers, sondern zugleich einen Vermittler, durch den der ursprüngliche Einklang des Universums wiederhergestellt werden soll, kennen gelernt haben.

sich umschwingt (S. über dieselbe Vorstellung bei den Platonikern Böckh, Untersuchungen über das kosmische System des Plato). Mit Rücksicht auf diese Festia tragen auch in der oben aus Xenoph. (Cyr. VIII, 3, 11 ff.) citirten Stelle die den dritten Wagen begleitenden Männer Feuer auf einem Heerde. An das Centralfeuer (*Foria*) nach dem kosmischen System des Philolaos kann hier nicht gedacht werden.

²⁹⁾ Bemerkenswerth die Vergleichung pag. 97: „οἶον εἰ τις θανματοποιός, ἐκ κηροῦ πλάσας ἵππους ἐκτετα αἰμαρῶν καὶ περιεῦων ἄρ' ἐκίστου, προστιθεὶς ἄλλοτε ἄλλῳ, τέλος δὲ ἄπαντας εἰς ἓνα τῶν τεσσάρων ἀναλώσας, μὴ γὰρ μοι φήν ἐξ ἀπάσης τῆς ὕλης ἐργάζοιτο.“

Z u s a m m e n f a s s u n g .

Das Todtenpferd in der Apokalypse.

Es mag nicht ungeeignet sein, bevor wir zu einem neuen Punkt unserer Darstellung übergehen, noch einen Blick auf jene vier Pferde zu werfen, die wir im sechsten Kapitel der Apokalypse erwähnt finden.¹⁾ Das erste, das dort erscheint, ist weiß, und der auf ihm sitzt hält einen Bogen; zugleich ist ihm ein Siegeskranz gegeben, denn er kommt siegreich und um zu siegen. Das zweite ist feurig, und der auf ihm sitzt führt ein großes Schwerdt, denn ihm ist gegeben, den Frieden wegzunehmen von der Erde und zu bewirken, daß die Menschen einander tödten. Das dritte ist schwarz, und der auf ihm sitzt hält eine Wage; zugleich ruft eine Stimme aus der Mitte der Thiere, welche den Thron des Höchsten umgeben: Ein Maß täglichen Weizens um einen Denar, und drei Maße täglicher Gerste um einen Denar; doch den Delbaum und den Weinstock sollst du nicht verletzen. Das vierte ist blaß, und der auf ihm sitzt ist der Tod; zugleich folgt ihm Hades, und ihnen ist die Macht gegeben, auf dem vierten Theil der Erde durch wilbzerfleischende Waffe, durch Hunger, Tod und wilde Thiere die Menschen zu vertilgen.

Symbole sind wie Worte ein Gegebenes, und der Schriftsteller muß, um in dem Kreise, für den er schreibt, verstanden zu werden, sich ihrer in dem Sinne, der dort an sie geknüpft wird, sich bedienen. Dieses Gegebene aber ist zugleich ein Allgemeines und beschränkt nicht den Geist in der freien Gestaltung des Besonderen, zu dem er jenes verwendet. Somit muß auch dem vorliegenden Pferdsymbol, ohne daß irgendwie der darzustellenden Idee Schranken gesetzt würden, eine von dieser unabhängige Bedeutung, wie dem Worte, in so fern es außer dem Verband der Rede gefaßt wird, zuerkannt werden.

Dieses Allgemeine und Gegebene aber ist nicht zugleich ein Festbestimmtes in der Weise, daß es keinerlei Veränderung erlitte; vielmehr finden wir es nach den verschiedenen Culturverhältnissen von Ort und Zeit verschieden modificirt. Wie daher in der Sprachform der Bibel ein orientalisches Element mit einem

griechischen sich verschmolzen zeigt, so sind wir auch hier genöthigt, einerseits unseren Blick hinüber nach dem Orient, insbesondere nach Persien³⁾ zu richten, andererseits den griechischen oder vielmehr griechisch-römischen Vorstellungen, in denen dasselbe Symbol wiederkehrt,²⁾ Rechnung zu tragen.

Die vier Pferde stellen von diesem Standpunkt aus zwei zu einem gemeinsamen Wirken verknüpfte Gegensätze dar. Es sind die Gegensätze von Licht und Finsterniß, von Leben und Tod, von Geist und Materie, vom Guten und vom Bösen. Dem ersteren Gegensatz gehört das weiße Pferd an und das feurige, dem zweiten das schwarze und das blasse.⁴⁾

Sie erscheinen ferner nicht zugleich sondern nacheinander, je nachdem von dem siebenfach versiegelten Buche, welches am himmlischen Thron das Lamm aus den Händen des Allerhöchsten empfängt, ein Siegel gelöst wird. Auch wird das Erscheinen eines jeden durch eines der vier Thiere, die den Thron umgeben, angekündigt. Ihre Bedeutung ist daher an den Inhalt dieses Buches⁵⁾ geknüpft und ihr Wirken soll nicht in Einem Zeitpunkt noch an Einem Orte, sondern in vier bis zum Abschlusse immer sich wiederholenden Zeitfolgen und im Fortschritt über den ganzen Schauplatz der Erde⁶⁾ vollzogen werden. Diese Zeitfolgen stellen sich zugleich in Beziehung auf jenes Buch als vier Prüfungs- und Entwicklungsperioden dar, und die Aufschlüsse der vier Siegel bilden mit den drei folgenden, nach vorausgegangenem Erordium, gleichsam den Hauptsatz zur ganzen den Kampf und den endlichen Sieg des Christenthums darstellenden Schrift.

Das weiße, das mit der Lösung des ersten Siegels erscheint, bringt das Licht der Wahrheit in die Welt und die Kraft, über die Finsterniß, die bisher die Augen der Menschen umhüllt, zu siegen.⁷⁾ Wie der Morgen aus der Nacht, so bricht die neue Lehre aus dem Dunkel Jahrtausende lang fortgenährten Irrthums. Und wie die Sonne mit ihrer Pracht aufsteigt über die Erde und vom Himmel die Fülle des Segens in alle Sphären der Menschen hereinstrahlt, so steigt mit dem Glanze der Göttlichkeit das Christenthum empor über das Heidenthum und sendet vom Thron des Himmels herab das Heil, das die Menschheit in diesem vergebens gesucht.

Das zweite Pferd, das feurige,⁸⁾ führt den Menschen, der

dem aufgehenden Lichte sich zugewandt und mit seiner Kraft sich gerüstet, zum Kampfe mit den Feinden des Lichtes und der Macht der Finsterniß. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden in die Welt zu bringen, sondern das Schwerdt.“⁹⁾ Schon der Bogen, der dem Führer des ersten Pferdes zugleich mit dem Siegeskranze gegeben war, deutete hin auf den Kampf, der mit dem Sieg das Ziel erst erringen soll. Mit dem Strahl der Liebe zieht die neue Lehre ein in die Herzen, aber mit dem Stachel des Hasses strebt der Irrthum sie zu verdrängen. Wo immer die Wahrheit ihren Fuß hinsetzt, stellt sich die Lüge ihr zur Seite, und wo jene ihre Leuchte entzündet, entfaltet diese die Nachtgebilde ihrer Schatten.¹⁰⁾ Da ist bald der Schauplatz nicht mehr der enge Raum des Herzens; er wird hinausgerückt in die weiteren Kreise des Lebens, in den Verband der Familien, der Staaten, der Völker.¹¹⁾ Im wachsenden, immer mächtiger sich entzündenden Kampfe muß endlich die Liebe, um das Werk der Wahrheit, das sie aufgebaut, zu retten, gegen den Gluck, der es fort und fort in den Strudel seiner Lüge zu ziehen sucht, selbst mit dem Schwerdt sich rüsten: sie muß, um des Lebens höchste Krone zu erringen, das Leben selbst zum Opfer bringen.¹²⁾

Das dritte Pferd ist schwarz; es wandelt selbst in der Sphäre der Finsterniß.¹³⁾ Weh dem, der dem Licht sein Auge, der Lehre des Lebens sein Herz verschließt, der dem Zug des Geistes zu dem Gotte, der nur im Geiste und in der Wahrheit geschaut wird, widerstrebend in die Materie und ihren Trug sich versenkt; ihm ist der Quell des Heils verschlossen, in seine Seele sinkt die Nacht und endloser Jammer ist sein Loos. Er streckt die Arme aus nach der Freiheit und ihn umarmt die Knechtschaft; er hebt sich im Wahn seiner Traumgebilde auf den Thron der Weisheit und er sinkt mit dem Thron hinab in den Strudel des Zweifels. Er umringt sich mit dem Glanz der Ehre, der Reichthümer, der Gewalten: ein Blickstrahl zuckt darnieder und er sieht sich in den Staub gezogen, entblößt, verlassen. Vergebens wirft er sich hinaus in den Strom der Freuden: über seinem Haupte schlägt der Sturm der Sorgen zusammen. Und gelingt es ihm auch, die Zauberwelt aller Genüsse sich zu eröffnen: mitten im Genusse umfängt ihn der kalte Arm der Entbehrung und ringt sein Haupt hinab zur Verzweiflung. Doch wie der Schatten im Gemälde nur da ist, um das Licht zu

heben, und wie im Strom der Töne die Disharmonie nur, um auf Harmonie hinzuweisen, so zieht in des Menschen Brust der Schmerz nur ein, um die reine Freude ihm zu entlocken, und in sein Leben der Jammer nur, um es auf den Weg des Heils zu lenken. Und wie die Pflanze, deren Keim in den Grund der Erde versenkt wird, in der Tiefe nicht ruht, sondern umgewandt den Boden durchbricht und zum mächtigen Baume sich entfaltend ihre Arme emporstreckt zum Lichte: so ist dem Menschen, der mit dem Leibe in der Materie wurzelt, nicht Rast noch Ruhe gegönnt, bis er der leiblichen Hülle sich entwindet, ein geistiges Dasein sich erschließt, und mit allen Schwingen dieses Daseins zum Urquell alles Geistigen sich emporhebt.

Das vierte Pferd ist blaß; es kommt mit dem Tode, und seine Farbe weist hin auf den leeren Schein und die Nichtigkeit aller Werke der Finsterniß.¹⁴⁾ Hades, der dem Tode folgt, verhält sich zu diesem nicht anders als die Wirkungsweise zum Wesen: die Art und Weise nämlich, wie der Tod hier wirkend auftritt, ist keine heilbringende und beglückende, sondern eine leidenschaftende und verderbliche.¹⁵⁾ Im Angesicht der Schrecken des Todes soll der Mensch, dem kein anderes Leid die Augen zu öffnen vermocht, das Elend schauen, dem er sich entgegenwirft. Wohl ihm, wenn diese letzte Mahnung, bevor ihn der Abgrund hinabzieht, wirksam an sein Herz schlägt.¹⁶⁾ Da tritt die Leidenschaft in wahrer Gestalt vor seine Seele, und er sieht, wie sie wiltempört in die eigene Flamme sich stürzt und sich verzehrt. Er blickt hin auf die Fülle und die Herrlichkeit der irdischen Besitzthümer und sieht auf ihrer Höhe das Schreckenbild des Hungers mit den hinwürgenden Qualen, die es dienend umgeben.¹⁷⁾ Vor ihm zieht der Strom des irdischen Lebens, dem er all sein Glück vertraut, dahin, und statt zum Meer der Ewigkeit zu fließen, rollt er in tausendfachen Windungen hinab in den Schlund der Nichtigkeit.¹⁸⁾ Endlich sieht er auf dem großen Schauplatz der Sinnlichkeit, der in seiner ganzen Wildheit und Roheit vor ihm sich entfaltet, die Massen, denen er selbst sich beigeßelt, von thierischer Gier fortgerissen; er sieht, wie die Bethörten, statt zur Aehnlichkeit mit ihrem Schöpfer sich zu erheben, in die Thierheit selbst versinken, wie sie zuletzt in wildem Aufruhr der Triebe, deren Sklaven sie geworden sind, sich selbst verzehren.¹⁹⁾

Wir haben oben bemerkt, daß die vier Pferde zu einem ge-

meinsamen Wirken verknüpft seien, und das Ziel dieses Wirkens kann nur der Sieg des ersten Gegensatzes sein, den das weiße Pferd eröffnet. Consequent lehrt darum auch am Schlusse dasselbe Pferd, in dem nun die Einheit jenes Wirkens ²⁰⁾ sich befestigt, wieder, und der auf ihm sitzt ist König der Könige, der Herr der Herren, der ewig Treue und Wahre, dessen Name das Wort Gottes ist, und er kommt begleitet von himmlischen Schaaren ebenfalls auf weißen Pferden, um nach Vertilgung aller Bösen und nach Vollziehung des Gerichtes diejenigen, deren Name im Buche des Lebens steht, zur neuen Himmelswohnung, die nicht mehr von Sonne und Mond, sondern vom Glanze Gottes erleuchtet wird, hinüberzuführen. ²¹⁾

Anmerkungen.

¹⁾ Apocalyps. VI, 1—9. Bei den verschiedenen Erklärungen, die in alter und neuer Zeit über diese Stelle (sowie über die Apocal. überhaupt) gegeben worden sind, mag es auch einem Laien nicht verargt werden, Resultate, die er auf seinem Wege gefunden, mitzutheilen. Wäre doch das Licht nimmer Licht, wenn es ein Auge gäbe, das nicht zum Schauen im Lichte bestimmt wäre, und das höchste Wissen nicht mehr das höchste, wenn ein Zweig der Wissenschaft wäre, den es ausschloesse.

²⁾ Wenn auch angenommen werden kann, daß Johannes zunächst alttestamentl. Stellen wie Sacharja 1, 7—17. 6, 1—8 vor Augen gehabt habe, so darf doch die Erklärung, weil das Pferdsymbol überhaupt den Hebräern nicht ursprünglich angehört, davon nicht ausgehen. In Betreff des Ausländischen vergl. auch 2 Könige 23, 11, wo Josia, um den reinen Cult wieder herzustellen, die Rosse, welche die Könige Juda am Eingang des Tempels der Sonne geweiht hatten, abschafft und die Wagen der Sonne im Feuer verbrennt.

³⁾ S. d. Folgte.

⁴⁾ Vgl. oben p. 15 u. 16.

⁵⁾ Faßt man das Verhältniß dieses Kapitels zum Ganzen ins Auge, so kann dieses Buch nur die Rathschlüsse Gottes in Beziehung auf die durch Christus verkündete Lehre enthalten — Unheil den Feinden dieser Lehre, Heil den Freunden und Sieg der Lehre selbst. Damit stimmt überein, daß das Lamm (Christus) die Siegel löst. Wären darin bloß Gerichte und Schrecknisse enthalten, so wäre das erste Pferd bedeutungslos. Die Beziehung des Inhalts auf das Ganze der Offenbarung hindert nicht das *βιβλαδιον* cap. X, 2 ff., das sich zu jenem wie das Besondere zum Allgemeinen verhält.

⁶⁾ Daraus deutet die Ankündigung durch die vier Thiere. Diese sind Symbole alles Lebenden (vgl. Hengstenberg Offenb. d. h. Joh. Bb. I. p. 278 ff.) in der sichtbaren Schöpfung und heißen darum im eigentlichen Sinne *ζωα*. Sie umgeben den Thron des Höchsten, weil er thronet über allem Lebenden, das geschaffen ist, und dieß in ihm seinen Ursprung hat. Ihre Vierzahl bezieht sich auf die vier Seiten der Welt; vgl. cap. VII, 1. XXI, 13. Matth. 24, 31. In ihrer Beflügelung (Symbol der Schwungkraft überhaupt, insbesondere der psychischen; vgl. die beflügelten Wesen in den Ausgrabungen von Ninive, Layard, Niniveh and its Remains) und in ihren vielen Augen (Symbol des Lichtes und der Erkenntniß im Lichte, unter mannigfaltigen

Modifikationen und Beziehungen durch das ganze Alterthum wiederkehrend; vgl. insbesondere auch d. vieläugigen Osiris bei Plutarch. de Isid c. 10 und die Hieroglyphe dieses Gottes darstellend ein Auge mit einem Thron oder einem Scepter, Champollion, Gr. égypt. p. 110. 198) offenbart sich der Zug, der alles Lebende durch die ganze Schöpfung zum Urquell alles Lebens, zum Schöpfer, emporzieht.

*) Vgl. die weißen Pferde, die wir oben bei den Indern und Persern kennen gelernt, insbesondere p. 9. 12, 21, Weiß ist zunächst Symbol des Lichtes, dann des Lebens, des Geistes und des mannigfaltigen aus diesen dreien entspringenden Heiles. Es ist anzunehmen, daß das lichtglänzende Weiß hier auch dem Reiter, seinem Gewand und seinen Attributen (dasselbe gilt von den folgenden Pferden und Reitern) zukomme. Den στέφανος, welcher diesem Reiter gegeben ist, als Königskrone (so Züllig, Hengstenberg) zu deuten, ist unstatthaft. Vor Allem ist hier wie bei dem Bogen ins Auge zu fassen, daß die Schrift, zunächst für kleinasiatische Christen geschrieben, auch zunächst den Bildungsverhältnissen, wie sie bei diesen voraussetzen waren, angepaßt sein mußte. Nun aber konnte ein Grieche oder überhaupt ein griechisch gebildeter Leser unter στέφανος (insbesondere da noch beigefügt ist: νικῶν καὶ ὑπὸ νικῆσιν) unmöglich etwas anderes als einen Siegeskranz oder eine Siegesbinde verstehen. Hengstenbergs Bedenken (Vd. I. p. 331) „von einer Siegeskrone könne hier schon deswegen nicht die Rede sein, da er sie erhalte, ehe er zum Kampfe ausziehe,“ erledigt sich durch die Betrachtung, daß dem Reiter in der gegenwärtigen Erscheinung der Sieg wesentlich zukommt („Sieg und nichts als Sieg,“ sagt H. selbst), abgesehen davon, daß eine solche Prolepse auch sonst nichts Auffallendes enthält. So erzählt Plutarch im Leben Timoleons (8), daß, als dieser in den Tempel zu Delphi eintrat, eine Siegesbinde von der Decke herabfiel und so um sein Haupt sich schlang, gleichsam als Vorbedeutung des erst zu erringenden aber gewissen Sieges. Für die Siegesbinde könnte sprechen, daß die Binde ein bleibendes Zeichen war, während der gewöhnliche Kranz nur dem Augenblick diene, daß bei den zu Olympia errichteten Statuen der Olympioniken immer nur die Binde, nie der Kranz erwähnt wird, daß die Binden auch in den Mythen eine sehr wichtige Rolle spielten, daß sie überdies später selbst mit Kränzen und Bildern der Siegesgöttin durchwirkt waren, endlich, daß geradezu Stellen vorkommen (wie Did. 12, 9, wo es von Milo heißt, er habe 6 früher zu Olympia erhaltene στέφανους in der Schlacht zugleich getragen), wo στέφανος nicht anders als von der Binde verstanden werden kann. Für den Siegeskranz hingegen spricht bestimmt, einmal daß στέφανος in der Regel einen solchen bezeichnete (in den Agonen bestimmt von der schon früher gebräuchlichen ταύρα unterschieden; vgl. Vöttiger in Gerhard's Denkm. und Forschg. 1853, n. 49), dann daß er hier ohne Zweifel ebenso wie cap. XIV, 14 als golden zu fassen ist (goldene Kränze wurden bekanntlich nicht bloß ausgezeichneten Siegern in den Agonen, sondern auch in anderen Fällen, z. B. siegreichen Feldherren zuerkannt), daß dem Sieger, während er oft mehrere Binden erhielt, immer nur ein Kranz zu Theil wurde, endlich, daß der Reiter hier den στέφανος, wie aus dem Zusammenhang und dem Text (καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος) sich ergibt, nur während der Dauer seines Wirkens tragen soll. Auch der στέφανος, den Christus trägt, Evang. Joh. XIX, 2. Matth. XXVII, 29, ist im Grunde nur ein Kranz (πλεξάντες στέφανον ἐξ ἁκανθῶν) und erhält dort nur durch den Zusammenhang eine besondere Beziehung auf den παύλις. — In Betreff des Bogens könnte zunächst in den jüngst aus den Ruinen von Ninive bekannt gewordenen Götterbildern mit dem Bogen (S. Layard, Niniveh and its R.) ein Anknüpfungspunkt gefunden werden. Ohne Zweifel aber muß auch hier von demselben Gesichtspunkt wie bei dem στέφανος ausgegangen werden. Da nun konnten die kleinasiatischen Christen, welche der Verfasser zunächst im Auge hatte, kaum an

einen anderen Vogen denken, als an den des *Ἀπόλλων καλλιπύκος*, bei dem sie ihn stets so zu sehen gewohnt waren. Oder sollte der Gedanke an das Symbol eines griechischen Gottes hier unzulässig sein, während beim vierten Reiter geradezu statt des Symbols Hades erwähnt wird? Bekannt ist, welche ausgebreitete Verehrung zu dieser Zeit Apollo als Lichtgott durch das ganze römische Reich genoss. Trefflich stimmt aber auch die Bedeutung jenes Vogens zur Aufgabe, welche dem hier erscheinenden Reiter gegeben ist. Vgl. hierüber Ep. 11. Ein Kallinitos, Disharmonie bewältigend, Harmonie schaffend, wie Apollo, ist auch dieser Reiter, nur kommt er mit der Weihe und der Kraft des Christenthums, während die Idee von jenem im Heidenthum wurzelt. — Im Reiter selbst erkennen wir am geeignetsten den Repräsentanten des Lichtes, das durch die neue Lehre in die Welt gesandt wird, mit der doppelt wirkenden Kraft, die ihm gegeben ist. Ihn geradezu für Christus zu erklären mit Beziehung auf cap. XIX, 11 (Sengste n. b. p. 329) dürfte aus dem Grunde minder angehen, weil Christus (das Lamm) hier das betreffende Siegel löst und diese Siegel überhaupt gleichsam nur ein Schema bilden zur besonderen Entwicklung, an deren Schluß erst Christus auf dem weißen Pferd erscheint. — Verschiebene andere Erklärungen hat kurz und passend De Wette (kurze Erl. v. Off. Joh.) zusammenge stellt; er selbst aber sagt abweichend p. 78: „Die apokalyptische Entwicklung beginnt hier mit weltlichen Siegen und endigt dort (nämlich cap. XIX) mit dem geistlichen Siege Christi, und einem wie viel herrlicheren! Dieser Krieger zieht aus um des eiligen Siegesruhmes willen: Christus siegt, um über alle Völker zu herrschen.“

¹⁾ Dieses Pferd verhält sich zu dem vorigen, wie das Feuer zum Lichte. Vgl. oben p. 16 die purpurbedeckten Pferde, denen Männer mit Feuer auf einem Herbe folgen; unten p. 135 den *ἵππος πυρός*. Das Licht der neuen Lehre wird hier auf dem Schauplatz der materiellen zwischen Irrthum und Wahrheit umhergeworfenen Welt zum Feuer — zur zerstörenden, aber durch die Zerstörung heilschaffenden Kraft. Die Bedeutung des sonst vielbezüglichen Schwerdtes ist durch die dem Reiter gegebene Macht näher bezeichnet. Besonderer Nachdruck ist hier auf *ἀλλήλους* zu legen: nicht bloß Feinde des Lichtes sollen wegen ihrer Verfolgung, sondern auch Freunde um des Zeugnisses willen (vgl. cap. VI, 9) geschlachtet werden. Der Reiter kann weder Christus noch der Teufel sein, wie einige Erklärer angenommen: aber auch die Beziehung auf die Nichtgläubigen allein oder auf die Gläubigen dürfte sich nicht rechtfertigen lassen.

²⁾ Matth. 20, 10. 34.

³⁾ Vgl. cap. XIII, insbesondere 11 ff., XVII, XVI, 13 ff.

⁴⁾ Vgl. cap. XIII, 7. XVII, 15. Matth. 24, 6 ff. und 10, 34 ff.

⁵⁾ Christus selbst wird geschlachtet (vgl. cap. V, 9: *ὅτι ἐσφάγης καὶ ἡγοράσας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματι σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἐθνῶν*) und kommt am Ende wieder mit dem doppelschneidigen Schwerdt cap. XIX, 15: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία διστομος, ὅξεια, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη*. Obwohl dieses Schwerdt aus dem Munde kommt, so heißt es doch v. 21: *καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεχθάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ ἵππου*; und cap. XIII, 10: *εἰ τις ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρᾳ ἀποκτανθῆναι* ὡς ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Vgl. cap. XVII, 14. VI, 9. XVII, 6. XVIII, 24.

⁶⁾ Dieses Pferd bildet den Gegensatz zum ersten, wie das vierte zum zweiten. Wie dort die weiße Farbe dem Licht, so entspricht hier die schwarze der Finsterniß. Ebenso sind die Richtungen des Wirkens sich entgegengesetzt: dort ist Sieg und Heil durch das Licht, hier Erniedrigung und Jammer durch die Finsterniß. „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht schimmert in der Finsterniß und die Fin-

sternis hat es nicht begriffen" (Ev. Joh. 1, 4—6). „Ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf daß, wer an mich glaubt, nicht in Finsternis wandle" (Ev. Joh. 12, 46). Diesem Verhältniß entspricht auch die Wage, die der schwarze Reiter in der Hand hält. Die Bedeutung dieses Attributs ist durch den Beisatz v. 6 näher bezeichnet. Gerade hieraus aber ergibt sich, daß die Wage nicht, wie einige Ausleger angenommen, auf das Zuwägen der Lebensmittel bezogen werden könne. Einmal steht diesem Wägen der *χοιρὴς* entgegen, und dann widersprechen ihm geradezu die Schlußworte: „καὶ τὸ ἐλαὸν καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης.“ Die Preise der Lebensmittel, wie sie hier angegeben sind, deuten auf einen Zustand hin, der weder beglücklichen Genuß gestattet noch zum Hunger zwingt, auf einen Zustand der angusta pauperies, die im Schweiß des Angesichtes (unrichtig daher auch die Deutung mehrerer Ausl. auf Hungersnoth), was nöthig ist, sich erwerben muß. Del und Wein aber galten nächst dem Getreide nicht bloß als Hauptprodukte (in Italien und den griechischen Ländern wie in Palästina; vgl. 5 Mos. 28, 38 ff. „Du wirst viel Samen ausführen auf das Feld und wenig einsammeln, denn die Heuschrecken werden es abfressen; Weinberge wirst du pflanzen und bauen, aber keinen Wein trinken noch lesen, denn die Würmer werden es verzehren; Delbäume wirst du haben in allen deinen Grenzen, aber du wirst nicht salben mit Del, denn dein Delbaum wird ausgerissen werden“), sondern zugleich als Hauptquellen einer höheren dem Dienst des Bodens entzessenden Cultur. Nullam sacra vite prius severis arborem, ruft Horaz (Carm. 1, 18), der überall jene Cultur im Auge hat, seinem Freunde zu und tadelt zugleich bitter (Carm. 11, 15) die schrankenlose der wahren Cultur widerstrebende Ueppigkeit seiner Zeit, wo „violaria et myrtus et omnis copia narium spargent olivæ odorẽ Fertilibus domino priori.“ Man vergl. die ganze Reihe der hieher bezüglichen Vorstellungen im Cult der Athene und des Dionysos. Fassen wir nun dieses Verhältniß ins Auge, so kann der Sinn des oben angeführten Beisatzes kein anderer sein als der, daß der zur Finsternis der Materie abgefallene und in ihr beharrende Mensch einerseits mit der Geißel der Entbehrung geschlagen werde, andererseits zugleich Hilfsquellen sich erschlossen sehe, durch die er zu geistigem Aufschwung befähigt jenem Loose sich entwinden könne. Nicht um elend zu sein, wird der Mensch ins Elend versenkt, sondern daß es ihm ein Stachel werde, auf die Bahn des Lichtes und der Wahrheit umzulenken; und nicht verlassen von göttlicher Liebe zieht er ein in die Finsternis, sondern fort und fort erschließt sie ihm Pfade des Aufschwungs und der Errettung. — Von diesem Gesichtspunkt müssen wir nun auch die Wage in der Hand des Reiters betrachten. Wir kennen die Wage als uraltes Symbol der Ausgleichung durch die ewigen Bestimmungen des Gesetzes in der Sphäre der Natur wie in der des Geistes. Diesem Grundbegriff entsprechend finden wir sie bei den Aegyptern (vgl. die Scene im Amenthi, Lepsius Todtenbuch L, cap. 125) ebenso bei den Griechen und Römern (Themis, Tyche) und selbst bei den Hebräern (Job 31, 6: „So wäge man mich auf rechter Wage und Gott wird erfahren meine Frömmigkeit“). Ihre Bedeutung kann demnach im vorliegenden Fall nur die sein, daß nach dem ewigen Willen Gottes, welches Heil auch immer die Finsternis sich zu erzeugen wähne, dieses dennoch gegenüber dem wahren Heil fort und fort als Verderben sich erweise. Dadurch wird der Mensch, der jener sich zugewandt, in eine beständige Zucht der Entbehrung versetzt und von Leid zu Leid getrieben, bis er dem Auf der Entzessung folgt. Bedeutungsvoll werden darum auch die betreffenden Worte (v. 6) durch eine Stimme aus der Mitte der Thiere, welche den Thron Gottes umgeben, verkündet: Das Wesen alles Lebenden ist es, welches die an die Wage geknüpft Wirkung fordert.

¹⁴⁾ Dieses Pferd steht gegenüber dem zweiten und verhält sich zum dritten, wie jenes zum ersten. Wie das feurige zerstörend Heil schafft, bewirkt das blasse hier Verderben schaffend Zerstörung. Vgl. in Beziehung auf die

Farbe *αχλὺς χλωρή* Hes. Scut. 265; *χλωρός ὑπαι δέλους* Il. X, 376; *pallida Mors*; *luridus Orcus*.

¹¹⁾ So ist *Thanatos* hier mit *Hades* im Grunde nur Eine Person und es vertritt letzterer (vgl. *Ewald Comment. in Apoc.* p. 153: *eique signi loco comitem adiungit Orcum*) die Stelle des bei den andern Reitern vorkommenden Attributs. Daher auch die gewöhnliche Verbindung beider in dieser Schrift cap. I., *ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου*; cap. XX, 13: *καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾗδης ἔδωκαν τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς*). Daher fern in dem Versatz v. 8 die besondere Erwähnung des gemeinen *θάνατος*, der hier jenem *Thanatos-Hades* nur als Werkzeug dient. Mit Unrecht erkennen darum auch einige Ausleger in diesem besonderen *θάνατος* die Pest, wozu weder das Wort berechtigt noch der Zusammenhang zwingt. Daß aber *Hades* hier in der obenbezeichneten Wirkungsweise (Dual des Todes geknüpft an den Wandel und das Beharren in der Finsterniß) genommen werden müsse, ergibt sich nicht bloß aus den Stellen, wo er in dieser Schrift vorkommt, sondern aus dem neutestamentlichen Sprachgebrauch überhaupt. Mit Recht verwirft daher *Pengstenberg* (p. 329) die Erklärung *Bengels*, nach welcher *Hades* hier mit dem hebräischen *Scheol* übereinkäme. Minder passend ist auch die gewöhnliche Uebersetzung „Hölle“, da *Hades*, obwohl in der nachhomerischen Zeit gewöhnlich den Ort bezeichnend, doch durch das ganze Griechenthum hindurch zugleich als Person sich nachweisen läßt. Wie selbst *Thanatos* hier bald die Person, bald den Ort (XX, 14: *οὗτος ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος, ἡ λήνη τοῦ πνυός*) bezeichnet, so konnte vom Verfasser auch *Hades* in dieser doppelten Bezeichnung genommen werden. Auch bei den Griechen spielt *Hades* in der späteren Zeit neben *Pluto*, *Dionysos*, *Serapis* eine durchaus finstere Rolle, sein Erscheinen aus der Oberwelt aber, sowie seine Verbindung mit dem Pferd (s. d. Folde.) unzweifelhaft. Wir können darum auch, besonders mit Rücksicht auf das obige Verhältniß zwischen *Thanatos* und *Hades*, die Ansicht *Welders* nicht theilen, wenn er (*Denkm.* 11, p. 236) sagt: „Denn in der That ist im griechischen Alterthum auch nicht die geringste Spur von einem Pferd des Todes oder das den Sterbenden abholt. Die Stelle der Apokalypse — die für die Griechen nichts beweisen könnte, entscheidet vielmehr gegen den reitenden Tod als eine griechische Vorstellung dadurch, daß mit ihr in der Bifion, wie um ihr doppelten Nachdruck zu geben, der griechische *Hades* verbunden ist. Ob nach *Kleinasiens* das Bild von Ketten gebracht worden oder woher sonst es dem heiligen Dichter bekannt geworden sein könne, steht dahin.“

¹²⁾ Vgl. die Leiden geknüpft an die sieben Posaunenschälle cap. VIII—XII; die Mahnungen, Drohungen, Verheißungen XIV; die gesteigerte Noth durch die sieben Jornschaalen und das trogige Widerstreben der Ungläubigen XV—XVII; den hierauf folgenden Untergang *Babels* — der in Finsterniß beharrenden, alle Frevel des Unglückthums auf das höchste Maß steigern den *Roma* XVIII.

¹³⁾ Vgl. insbesondere die Schilderungen cap. XVIII.

¹⁴⁾ Selbst der gemeine *θάνατος*, der dem Frommen durch Christus nur eine Entfesselung zum wahren Leben ist, wird, wie er mit der Sünde in die Welt gekommen, dem ungläubigen Sünder zur strafenden Dual. So ist er wie *λυμός* und *ρομφαία* hier Werkzeug des *Thanatos-Hades*, der zuletzt, während im neuen Jerusalem kein Tod mehr herrscht (XXI, 4), in dem Feuersee (XX, 14), wohin auch die beharrlichen Sünder gelangen (XXI, 8), geworfen wird.

¹⁵⁾ Alttestamentliche Stellen wie 2 Könige 17, 25., *Exod.* 14, 21. dürfen bei *ὁπὸ τῶν θηρίων* zunächst an wirkliche Thiere denken lassen. Fast man aber ins Auge, daß dem *Thanatos-Hades* selbst, der alle diese Zerkörungen bewirkt, eine psychische Bedeutung zukommt, so muß diese consequent auch auf die *θῆρες*, die ihm unmittelbar mitwirkend (*ὁπὸ*) folgen, ebenso wie auf *ρομφαία*, *λυμός*, *θάνατος*, die ihm als Werkzeuge seiner Gewalt (*ἐν*) dienen, übertragen werden. Diese Erklärung wird bekräftigt

durch die Rücksicht auf jenes Thier cap. XIII, 1 ff. („das antichristliche Peidenthum,“ nach De Wette p. 134), das vom Drachen (Satan) Macht, Thron und große Gewalt erhält, die Heiligen bekämpft und besiegt; auf jenes zweite aus der Erde aufsteigende Thier XIII, 11—18 („das antichristliche Prophetenthum,“ D. W.), das die Menschen verleitet, dem vorigen Thiere zu hulldigen, und bewirkt, daß diejenigen, die widerstreben, getödtet werden; endlich auf jenes karmesinfarbene Thier cap. XVII, 3 ff. (wohl dasselbe wie XIII, 1), auf dem das ruchlose Weib *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν ἀδελυγμάτων τῆς γῆς* (Rom) sitzt, und das mit seinen zehn Hörnern (Königen, die mit dem Lamme streiten und von ihm besiegt werden) dieses Weib verfolgt, es entblöst, verwüßt und mit Feuer verbrannt. — So schildert Plinius (Panegy. 48) jenen Hauptfeind des Christenthums, Domitian, als *e. immanissima bellua*, und so sagt Clemens Alexandr. *Protrept.* p. 3 u. 4 (ed. Sylburg) von der neuen Lehre: *τὰ ἀργαλέωτατα θήρια τοὺς ἀνθρώπους ἐτίθασκεν* — καὶ ἀνθρώπους ἐκ θηρίων πεποίηκεν.

²⁰⁾ Vgl oben das Eine weißschimmernde siegreiche Roß aus den vieren, pag. 22.

²¹⁾ Cap. XX, XXI, XXII.

III.

Das germanische Todtenpferd.

In Betreff der Sprachen sagt A. von Humboldt: „Oben weil sie das Produkt der geistigen Kraft des Menschen sind, führen sie uns mittelst der Grundzüge ihres Organismus in eine dunkle Ferne, in eine solche, zu welcher keine Tradition hinaufreicht.“ Und wahrlich, es ist ein Triumph der heutigen Wissenschaft, in einem Gebiete, das man bisher aller Forschung entrückt glaubte, eine leuchtende Fackel entzündet, einen Stern gefunden zu haben, der dem forschenden Auge zum untrüglichen Führer ward. Was lange nur frommer Glaube Einzelner war, von Vielen bezweifelt, von nicht Wenigen geradezu geläugnet wurde, daß Germanen, Griechen, Perser, Snder durch ein ursprüngliches Band verknüpft seien, dieß hat die Sprache dieser Völker zur unumstößlichen Gewißheit erhoben. Ist nun aber die Sprache der zarteste Leib, den der Geist sich schafft, und zeigt dieser Leib gerade bei den genannten Völkern die innigste Verwandtschaft, sollte wohl der Gang des schaffenden Geistes selbst, der in jenem zur Erscheinung kam, eine gleiche Verwandtschaft ausschließen? Man müßte, um dieß zu behaupten, zugleich das noth-

wendige Verhältniß, das die Wirkung an die Ursache kettet, läugnen. Ist aber diese geistige Verwandtschaft nicht minder als jene leibliche gewiß, sollte sie nicht gerade in dem Zug, der aus dem innersten Wesen des Geistes fließt, mit dem alle Cultur beginnt und mit dem sie schließt, am mächtigsten sich aussprechen? Gewiß, wo der Geist der Völker eine gleiche Sprache geschaffen, hat er auch einen gleichen Kreis religiöser Vorstellungen erzeugt, und wo jene auf einen Jahrtausende überlebenden Grundbau gestützt ist, kann diesem nicht ein flüchtiges Leben, das nur einzelne Menschenalter dauerte, geworden sein. Oder sollten die Grundformen eines geistigen Organismus minder als die eines leiblichen von Dauer sein? Die Geschichte lehrt, daß oft ein Volk minder schwer des sprachlichen Leibes sich begibt, während es mit großer Hartnäckigkeit an dem geistigen Bau religiöser Vorstellungen festhält und sich einzelne Züge oft nur durch eine gänzliche Umgestaltung seiner Ideenwelt entziehen läßt.

So kann es nicht auffallen, wenn wir mit Völkern, die ein solches Band der Verwandtschaft verknüpft, auch das Todtenpferd vom Orient nach Europa herüberwandern und hier unter neuen Formen wieder erscheinen sehen. Wir lassen den germanischen Völkerzweig hier dem griechischen vorausgehen, weil er, später als dieser vom Strom der Cultur fortgezogen, Alles länger und treuer forterhielt.

An die Spitze der herrschenden Götter setzt der germanische Glaube Wuotan, den allgewaltigen mit seinem Geiste Alles durchdringenden Lenker der Welt. In der Lichthöhe des Himmels hat er seinen Thron Hlidskialf, von wo aus er durch die weiten Räume Alles, selbst das Verborgenste, sieht und Alles hört. Auch ist dort ein lichtiges Fenster, durch das er auf die Erde und das Thun der Sterblichen herabblickt. Von ihm geht alles Heil aus im großen Ganzen der Natur, wie im Kreise der Menschen; dort sendet er Fruchtbarkeit und Fülle, hier Reichthum, Glück, Sonne; ¹⁾ insbesondere aber schützt er die durch die schönsten Tugenden hervorragenden Helden, verleiht ihnen im Kampf den Sieg, und nimmt sie nach dem Tode auf in seine Wohnung. Doch, obwohl allwissend und allschauend, besitzt er nur Ein Auge; das andere hat er in Mimir's Brun-

¹⁾ Daber Wunsc oder Oski eines seiner Präbilate. J. Grimm, Mythol. p. 99. ff. 235.

nen, aus dem er zu trinken begehrte, versenkt. Sein Hut ist das Gewölk, sein Gewand der blaue Himmelsflor, sein Wagen das Siebengestirn.

Dieser Wuotan ist der allwaltende Geist, der ähnlich den Himmelsgöttern Zeus und Ormuzd im lichten Himmel zur Erscheinung kommt. Das Eine Auge, das ihm nach dem Verlust des andern bleibt, ist die leuchtende Sonne; und wenn es von jenem heißt, daß er es in Mimirs Brunnen versenkte, so ist es diese, in so fern sie vom Himmelsbogen in die Meerflut hinabtaucht. Als höchster Lenker der Welt lenkt er auch den Wechsel zwischen Leben und Tod, und die Bewegungen zu bezeichnen, in welchen dieser Wechsel umschwingt, gibt ihm der Mythos ein Pferd. Es ist dies der gepriesene Sleipnir, der Schnellläufer, das vorzüglichste aller Götterpferde, wie auch die Bewegung, die von Wuotan ausgeht, alle übrigen Bewegungen beherrscht. Wuotan ist darum auch vorzugsweise reitender Gott, und sein Ritt durch die Welt bringt im Kreislauf der Zeiten Leben und Tod. Mit Rücksicht auf die acht Tage, mit denen die Woche an Woche sich reihend das Jahr bewirkt, hat Sleipnir acht Füße, wie der Gott selbst einen wunderbaren Ring besitzt, von dem in jeder neunten Nacht acht Ringe, abrollen. Die Todten empfängt er entweder unmittelbar im Augenblick des Sterbens¹⁾ oder, nachdem sie ihm die Valkyrien zugeführt, in seiner himmlischen Wohnung. Mit Beziehung auf das Naturleben aber kann jener noch bis in die spätesten Zeiten herab an einigen Orten forterhaltenen Sitte gedacht werden, nach welcher man bei der Grubte dem Kofse Wuotans, damit es mit erneuter Gunst im folgenden Jahr wiederkehre, eine besondere Gabe stehen ließ.²⁾

„Wode, hale dinem rosse nu voder,
nu distel unde dorn,
tom andern jar beter Korn!“

Die Todten abzuholen und in die Wohnung Wuotans zu führen, sind insbesondere die Valkyrien bestimmt. Sie sind Dienerinnen Wuotans, und das Geschäft, das ursprünglich jenem zukam, ist auf sie nur übertragen. Sie erscheinen darum ebenso, wie jener, zu Pferd, und die Todten, welche sie fiesen, sind ins-

¹⁾ Grimm, Mythol. p. 236.

²⁾ Ibid. p. 104 ff.

besondere solche, welche durch Heldentugend seiner Gunst sich würdig gemacht. Mit Rücksicht auf den oben bezeichneten Wechsel sind sie theils schwarz gekleidet, theils weiß, und die Richtung, welche sie nehmen, geht bald gegen Norden bald gegen Süden *). Ihr Erscheinen nämlich ist nicht blos eine Botschaft des Todes, sondern zugleich ein Ruf zum Leben, und wie Wuotan aller Wonne Ursprung ist, sind auch sie als Ostmeyar oder Wunschmädchen Spenberinnen der Wonne. In den Pferden aber, auf welchen sie dahereiten, kehrt Wuotans Lebens- und Todesroß ebenso wieder, wie sie als Dienerinnen des Gottes nur eine seiner Wirkungsweisen in besonderer Entfaltung darstellen.

Doch nicht alle Todten werden abgeholt von den Valkyrien, wie nicht alle in die himmlische Wohnung Wuotans gelangen; diejenigen, welche weder durch Heldenthuth im Kampfe, noch durch hervorragende Tugenden im Frieden sich über die gemeine Wirklichkeit emporgeschwungen und höheres Verdienst sich errungen haben, gelangen zur Hellja, und der Tod, ihr Diener, ist es, der sie nach ihrer Wohnung, Niflhel, ins Dunkel der Erde abholt. So empfängt Hellja nicht minder wie Wuotan Todte, und das Geschäft, das dort den Valkyrien obliegt, besorgt bei ihr der Tod. Consequent ertheilt darum der Mythos auch ihr wie ihrem Diener in einer nach dem Wesen beider modificirten Bedeutung das Pferd. Jener dreibeinige Helhest *), den heut zu Tage noch der dänische Volksglaube auf Kirchhöfen umwandeln läßt, ist ursprünglich nichts anderes, als das Pferd der Hellja. Auf einem gleichen Pferd ließ man die Göttin zur Zeit der Pest umreiten, und wir müssen, weil sie nicht Pest- sondern Todesgöttin ist, schließen, daß sie nicht allein für diesen Fall, sondern überhaupt als eine solche Reiterin galt. Damit hängt dann auch jene abergläubische Sitte zusammen, auf neuen Kirchhöfen, bevor man menschliche Leichen einsenkte, ein lebendes Pferd zu begraben. Doch Hellja holt nicht selbst ihre Todten ab; in ihrem Erscheinen spricht sich nur das unmittelbare Wirken der Todesmacht aus, und die drei Beine ihres Pferdes scheinen in der Idee des Schicksals, das durch die drei Nornen vertreten wird, ihren Grund zu haben. Jenes Geschäft dagegen verblieb ihrem Die-

*) Ibid. p. 236. 240.

*) Ibid. p. 490.

ner, dem Tod, und das schwarze Pferd, auf dem dieser dahereitet, ist im engeren und eigentlichen Sinne das Todtenpferd:

„maanen skiner, Dödmann rider.“⁶⁾

Und wie man Wuotans Sleipnir durch eine reichliche Gabe auf dem Felde zu gewinnen suchte, so glaubte man auch mit diesem Todtenpferde durch eine reichliche Fütterung wenigstens auf eine kurze Zeit sich abfinden zu können:

„jeg gav Döden en skiäppe havre.“

Auch auf dem Schlachtfelde erscheint dieser Reiter, wie die Valkyrien, um mit den Todten, die der Hellsja zufallen, davon zu jagen:

„seht, ob der Tod da iht sin soumer lüede!
jä er was unmüezig gar.“⁷⁾

Wie endlich die glänzenden Pferde der Valkyrien auch auf ihre Klebtinge übertragen werden⁸⁾, so sehen wir auch das des Hellsjadeners seinen Schaaren zugesellt und in dieser Uebertragung vervielfältigt:

„T'mantje skijnt so hell,
min paardtjes lope zo snell.“⁹⁾

Selbst bis auf den heutigen Tag klingen diese Vorstellungen in Volksagen fort, und selbst das Christenthum hat trotz der Siegesmacht, mit der es frühzeitig sich über den Trümmern des Heidenthums erhob, nicht alle Spuren derselben zu tilgen vermocht.

⁶⁾ Ibid. p. 489.

⁷⁾ Ibid. p. 490.

⁸⁾ Bemerkenswerth ist jene Stelle im Nibelungenlied, wo Sifrit, der Valkyria Brunhilt Geliebter (nach S. Edda), und Gunther, der später ihr Gatte wurde, auf weißglänzenden Pferden nach dem Isenstein reiten (Avent. 7, v. 408 ff. „reht in einer maza den rittern vil gemeit von sneeblancher varwe ir ross unt ouch ir kleit ez waren vil geliche“ —), während Hagene und Dankwart schwarz erscheinen („die degene von rabenswarzer varwe“). Sifrit führt sein Geschlecht auf Wuotan, der auch das Prädikat Sigtyr oder Sigföhr führt, zurück und Hagene ist einäugig wie Wuotan. Jener überdies wird bei Mimir, aus dessen Brunnen Wuotan trinkt, erzogen, trägt die Wünschelruthe, wie dieser Wunsch heißt, und ist im Besitz der unsichtbar machenden Kappe, wie dieser Licht bringt und Finsterniß. In Sifrit und Hagene scheint darum der Mythos ursprünglich Wuotan selbst nach den zwei Seiten seines Wesens aufgefaßt zu haben, und jene Pferde scheinen noch ein Nachklang dieser Auffassung zu sein.

⁹⁾ Grimm, M. p. 489. — Bürgers Leonore: „Und immer weiter, hop, hop, hop! Ging's fort im sausenben Galopp, daß Roß und Reiter schnoben, Und Kies und Funken stoben“ „Der Mond scheint hell! Purrah die Todten reiten schnell!“

Hellja, ihrer Persönlichkeit entkleidet, wurde zum Strafort, zur Hölle, und der Tod, ihr Diener, wich dem Teufel, der nun von jener Besitz ergriff, ein Uebergang, der um so leichter geschehen konnte, da schon die heidnische Vorstellung der Hellja nur die gemeinen durch kein Verdienst der Tugend hervorragenden Schaaren überwiesen hatte. Auch das Geschäft des Helljadieners ging an den Teufel über, ebenso wie das der Valkyrien an die Engel; doch während den letzteren als Boten des ewigen Lebens der Auftrag wurde, die Frommen zu geleiten, blieb jenem als Repräsentanten des physischen Todes nur übrig, die Sünder zu holen. Von dem Pferde aber, auf welchem einst der Tod daherritt, erhielt der Volksglaube dem Teufel noch den Pferdefuß.

Bei den germanischen Völkern wurden auch große Pferdeopfer veranstaltet; ¹⁰⁾ heilige Pferde von weißer Farbe wurden in geweihten Hainen gehalten und als Mitwisser des göttlichen Willens bei wichtigen Vorfällen zu Rathe gezogen. ¹¹⁾ Welcher andern Gottheit mochten wohl ursprünglich jene Opfer gegolten haben als derjenigen, an welche vorzugsweise das Pferd geknüpft war? Ohne Zweifel galten sie zunächst dem Wuotan und seinem Sleipnir, auf dem er die Welt durchreitend Leben und Tod erzeugte. Wuotan aber, dessen Gines Auge die Sonne war, galt auch im Besonderen als Herr der Sonne, und so gehörten ihm auch die Rosse, mit denen diese dahersfährt. Bedeutungsvoll heißt darum auch das eine von diesen Alsvidhr, das Allwissende, wie Wuotan selbst von der Höhe seines Thrones herab Alles durchschaut und Alles weiß. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch jene heiligen weissagenden Pferde, deren Farbe dem Himmelslichte gleich, dem Dienste Wuotans, von dem es überdies heißt, daß er das andere Auge in Mimirs Weisheitsbrunnen versenkt und mit dessen abgeschlagenen prophetischen Haupte Berathungen gepflogen habe, geweiht waren. Ob aber der Hellja und ihrem Diener jemals Pferdeopfer dargebracht wurden, ist zweifelhaft. ¹²⁾ Wenigstens scheinen jene Pferdehäupter, welche

¹⁰⁾ Bemerkenswerth insbesondere die alle neun Jahre wiederkehrenden Festopfer. Grimm, W. p. 29 ff.

¹¹⁾ Tacit. Germ. 9. proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. Publice aluntur iisdem nemoribus ac lucis candidi et nullo mortali opere contacti — se enim ministros deorum, illos conscios putant.

¹²⁾ Das Pferd, das man auf Kirchhöfen der Hellja eingrub, kann wohl nicht als ein Opfer gelten. Noch weniger kann bei jenem caput caballinum,

nach dem Berichte des Tacitus ¹³⁾ auf dem Teutoburger Schlachtfelde an Bäumen befestigt wurden, ebenfalls ein Opfer für Wuotan, den Verleiher des Sieges (Sihōra) und Verrüger der Feinde gewesen zu sein. Ebenso können wohl auch jene Reibstangen ¹⁴⁾ mit aufgestellten Pferdeköpfen, welche dem annähernden Feinde Verderben bringen sollten, nur auf Wuotan bezogen werden. ¹⁵⁾

Blicken wir nun mit diesen Vorstellungen nach dem Orient zurück, so läßt sich der innige Zusammenhang, der sie mit den persischen und indischen verknüpft, nicht verkennen. In Wuotans Pferd sehen wir im letzten Grunde das des Wischnu, ¹⁶⁾ in dem der Hellja ¹⁷⁾ und ihres Dieners das des Shiwa und der Kali wiederkehren; in den Modifikationen aber, welche dieses wie jenes erlitt, gibt sich überwiegend persischer Einfluß kund. Ebenso weist das große Pferdeopfer auf das indische Aswamedha zurück und trägt zugleich das Gepräge des persischen Lichtcultes. Auch das allwissende Pferd der Inder mit der geistigen Beziehung des Wassers, sowie die weissagenden Rosse der Perser finden wir hier wieder. Daß aber der Parsismus hier in einzelnen Zügen mächtiger hervortritt, kann nicht auffallen, wenn man beachtet, daß der germanische Glaube in seinem Gesamtgebäude dem persischen näher steht als dem indischen.

Bemerkenswerth ist es, daß der griechische Mythos die von

das die Mönche (wohl zur Erinnerung an den Tod) in den Klöstern hatten, ein solches vorausgesetzt werden.

¹³⁾ Tacit. Annal. 1. 60.

¹⁴⁾ Grimm, M. p. 379.

¹⁵⁾ Da es selbst Orte gab, welche, wie Rosshaupten (auch Berge, wie der Roskopf bei Freiburg; bekannt ist, daß Wuotan gern auf Bergen verehrt wurde) nach diesen aufgesteckten Pferdeköpfen benannt wurden, so scheint zugleich an Wuotan als Wunst gedacht werden zu müssen. Die Pferdeköpfe an den Giebeln der Bauernhäuser in Lüneburg, Holstein, Hannover geben wohl ebenfalls auf diese doppelte Vorstellung zurück. In Betreff der heilbringenden, reinigenden Kraft kann auch jener Pferdekopf verglichen werden, den man in das Johannisfeuer zu werfen pflegte.

¹⁶⁾ Auch jener Zug, nach welchem treu geliebene Geister, wie Wischnu selbst, freiwillig in Leiber eingehen, um den gefallenen zu helfen, klingt nach in dem Geschäft und Loos der Dienerinnen Wuotans, der Valkyrien, in so fern sie die Selben nicht bloß bei ihrem Tode empfangen, sondern auch während des Lebens geleiten und beschützen, ja selbst mit Sterblichen sich zu vermählen und ihre Leiden zu theilen zu Wuotan bestimmt werden (wie Brynhildr; vgl. bei den Griechen Thetis).

¹⁷⁾ Hellja ist Lotis, des Feuergottes, Tochter und des Wolfes Fenrir Schwester; Shiwa Herr des verzehrenden Feuers.

Herakles gebändigten Sonnenrosse des Diomedes nach Thrazien versetzt: kennen wir ja Thrazien auch in anderen Beziehungen als Sammelpunkt des großen Culturstromes, der vom Orient her über den Nordwesten von Kleinasien nach Europa sich herüberzog und hier sich theilend einerseits den germanischen Völkern, die nach Westen und Norden sich wandten, andererseits den griechischen, die nach Süden zogen, ¹⁸⁾ sich angeschlossen. In der Edda wird Odhin (Wuotan) der Wegmüde (Vegtamr) genannt, ¹⁹⁾ und es kommt ihm in Wahrheit dieses Prädikat zu, wenn es auf die großen Wanderungen zu beziehen ist, die er an der Spitze der germanischen Cultur vom weiten Osten her zu bestehen hatte. Wenn aber im kalten Norden sein Auge sich trübte, wenn sein Hut eine andere Gestalt, sein Mantel eine andere Farbe, wenn seine Stimme einen andern Schall erhielt, wer möchte darum jene Wanderungen selbst läugnen, wer beim Anblick des Stromes, auf dem sie geschah, die Wirklichkeit des Stromes selbst, weil sein Blick nicht zur Quelle hinaufreicht, bezweifeln?

¹⁸⁾ Humboldt sagt im Kosmos (II. p. 156): „Je mehr sich in der neuesten Zeit durch Entdeckung von Monumenten und Inschriften wie durch philosophische Sprachforschung unser historischer Gesichtskreis erweitert hat, desto mannigfaltiger erscheint der Einfluß, welcher in der frühesten Zeit auch vom Euphrat her, aus Lycien und durch die mit den thrazischen Stämmen verwandten Phrygier auf die Griechen ausgeübt wurde.“

¹⁹⁾ S. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache B. 11. p. 769.

IV.

Das griechische Todtenpferd.

A.

Homer und Hesiod.

1. Thanatos.

Wir eröffnen die folgende Untersuchung, mit der wir den griechischen Boden selbst betreten, mit Homer und Hesiod: nicht weil uns etwa der bekannte Ausspruch Herodots, daß sie die Schöpfer der griechischen Götterwelt seien, bestimmt,¹⁾ sondern weil sie die ältesten Quellen bei den Griechen sind, aus denen die Kunde ihrer Mythen geschöpft werden kann. Dabei liegt uns der Gedanke fern, daß uns in diesen Quellen zugleich der älteste Inhalt gegeben sei; wissen wir ja, daß öfter spätere Gewährsmänner viel Früheres überliefert haben, und jener Ausspruch des Geschichtschreibers selbst, in so fern er wahr ist, zeigt deutlich, daß wir uns hier nicht mehr in den Vorhallen des griechischen Mythenthums, sondern schon im Tempel selbst befinden. Wir müssen daher in ähnlicher Weise hier verfahren, wie wenn wir eine künstlich gebaute Säule, die äußerlich keine Zusammensetzung wahrnehmen läßt, in ihre Theile zu zerlegen und diese bis in den Bergschacht zurück, aus dem sie gezogen wurden, zu verfolgen hätten. Dabei aber kommt uns insbesondere die homerische Darstellungsweise selbst trefflich zu Statuten; gleichend den Entwicklungsformen der Jugend, wo einerseits das kommende Alter schon deutlich sich ausprägt, andrerseits das frühere noch nicht völlig ver-

¹⁾ Herod. 11, 53. οὗτοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ ἰδίῃσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τεχνὰς διελόντες καὶ εἰδεα αὐτῶν σημειήσαντες.

schwunden ist: wo weniger ein gewordenes Ganze als das Einzelne, wie es zum Ganzen erst wird, dem Auge sich darstellt.

Vor allem kommt es hier darauf an, einen personificirten Tod, der über der Erde erscheint, aufzusuchen, und dann, die Züge zu verfolgen, die ihn mit dem Pferd in Verbindung bringen. Thanatos, um mit diesem zu beginnen, findet sich personificirt sowohl bei Homer als bei Hesiod; doch ist diese Personification keineswegs feststehend, und nirgends hat sie einen bestimmt ausgeprägten Charakter. Als Brüder des Schlafes bezeichnen ihn die Verse:

(H. 14, 231.)

Hypnos traf sie allda, des Thanatos leiblichen Bruder.

(Hesiod. Theog. 758 ff.)

Da auch haufen, der Nacht der finsternen Göttin entsprossen,
Hypnos und Thanatos, zwei Grauen erweckende Brüder;
Nimmer bescheint sie der Strahl, den sendet des Helios Auge,
Wenn er zum Uranos aufsteigt, wenn er ins Dunkel hinabzieht.

Durch dieses Bräüderverhältniß erhält Thanatos nicht bloß Persönlichkeit, sondern auch ein Wirken, das ihn nöthigt, aus dem Dunkel in die Sphäre des Lebens hervorzukommen. Geradezu mit dem Geschäfte aber, Todte über der Erde abzuholen, finden wir ihn an jener Stelle der Ilias, wo er mit Hypnos von Apollo berufen wird, den Sarpedon fortzutragen. Apollo selbst erhält von Zeus den Auftrag in folgenden Worten:

(H. 16, 671 ff.)

Surtig entsende ihn dann vertrauend den raschen Geleitern,
Hypnos und Thanatos, die gepaaret im Schwunge ihn tragen
Fort in der Lycier Land voll weithin prangender Kluren,
Daß ihn die Brüder und Freunde bestatten und über dem Grabe
Schmückend ein Mal ihm erhöh'n, denn dieß ist die Ehre der Todten.

Rasch und unaufhaltsam entledigt sich Thanatos hier seines Geschäftes, aber mild zugleich ist sein Wirken, nicht darin bestehend, daß er gewaltsam tödtet, sondern daß er Todte schützend aufnimmt und in die schönere Heimath entrückt. In dieser Beziehung erhält auch der Schlaf Antheil in seinem Wirken: am Ort der Bestimmung soll der Entrückte zu neuem Leben wieder erwachen. Diesen Mythos jedoch, der in vielfacher Beziehung sehr bemerkenswerthe Momente darbietet, näher zu entwickeln, ist hier nicht der Ort; hervorheben aber müssen wir, daß ein solches Geschäft dem Thana-

tos durch den Befehl des Zeus nicht würde zu Theil geworden seyn, wenn es nicht seiner Wirkungsphäre angehörte.

Weitere Züge sind dem Thanatos bei Hesiod gegeben in folgenden Versen:

Mitleidlos ist sein Herz und nimmer bewegt von Erbarmen,
Gleichend der Härte des Steins; und ist ihm ein Opfer gefallen,
Nimmer entrinnt es sofort, ja verhaßt ist er selber den Göttern.

Das finstere Bild, das Hesiod hier wie an der obigen Stelle der Theogonie entwirft, stimmt mit dem homerischen nicht ganz zusammen. Fassen wir aber ins Auge, daß Hesiod strenger als Homer am Gegebenen festhielt und mehr philosophisch als dichterisch gestaltend verfuhr, daß ferner, je weiter das Hellenenthum vorrückt, der Tod in desto mildere Formen sich kleidet, so sind wir berechtigt, eine ältere über das obige Brädersverhältniß zurückgehende Vorstellungsweise hier vorauszusetzen. Jenes Verhältniß selbst wäre wohl von Hesiod, hätte er es nicht als ein gegebenes vorgefunden, kaumersonnen worden, während es der homerischen Auffassung durchaus entspricht und ebenso als echt hellenisch, in immer schöneren Formen sich entfaltend, bis in die späteren Zeiten herab festgehalten wurde. Aber auch in den Gedichten Homers finden wir unter anderen Beziehungen denselben Contrast, so daß wir genöthigt sind, öfter in ihm selbst wieder ebenso Früheres und Späteres zu scheiden, wie wir es jetzt zwischen ihm und Hesiod geschieden haben.

Eine mehr ins Einzelne gehende Zeichnung des Thanatos als die obige läßt sich bei keinem der beiden Dichter finden. Aus den angeführten Stellen aber ergibt sich, daß beiden die Vorstellung eines Todtengottes, der über der Erde seine Opfer wegholt, bekannt war. Doch daraus, daß Thanatos bei ihnen nur ausnahmsweise personificirt erscheint, gewöhnlich aber als bloßer Begriff gefaßt wird, muß der Schluß gezogen werden, daß ihm jene Bestimmungen nicht ursprünglich zukamen, sonderu daß sie erst von einem anderen mit bestimmter Persönlichkeit gedachten Wesen, dem eine frühere Vorstellung sie zugewiesen, eine spätere zum Theil wieder entzogen hatte, auf ihn übertragen wurden. Doch genauer wird sich dieß herausstellen, wenn wir den Kreis der Vorstellungen von den Gottheiten des Todes überhaupt weiter verfolgen.

2. Ker.

Häufiger als Thanatos und mit reicheren Zügen der Personification finden wir in der ältesten Zeit die Ker. Ihre Verwandtschaft mit Thanatos zeichnet Hesiod in den folgenden Versen:

(Theog. 201—3.)

Dann aus dem Schooße der Nacht ward geboren das finstere Schicksal,
Ker auch die schwarze, der Tod und der Schlaf und die Fülle der Träume.

Ebenso stellt sie Homer häufig neben einander und gibt ihnen gemeinschaftliche Züge. Ein Unterschied zwischen beiden aber läßt sich vor Allem darin erkennen, daß Ker nie wie Thanatos auf das Allgemeine, ¹⁾ sondern nur auf das Besondere bezogen wird. Ihrem Wesen nach nämlich ist Ker die active Seite des Todes, in so fern sie am Individuum sich verwirklicht. Hieraus ergibt sich zunächst die Vorstellung des Unheilvollen, ²⁾ die schon in der ältesten Zeit mit der Ker verknüpft wurde; dem Geiste nämlich, der noch ganz an die Natur gebunden und dem physischen Leben zugekehrt ist, kann die Entraffung aus dieser Sphäre, über die hinaus er keinen Zustand höherer Freuden kennt, nur in trüber Gestalt erscheinen. Mit dieser Vorstellung in genauem Zusammenhang finden wir die des Verhängnisvollen, ³⁾ des Unabwendbaren, ⁴⁾ des Gewaltigen. ⁵⁾ Alles Unheil nämlich, das mit Uebermacht den Menschen traf, galt als Fügung der Götter oder vielmehr des höchsten Gottes, in dessen Gewalt selbst das Verhängniß lag. ⁶⁾ Weil aber eine solche Sendung des Unheils nur in so fern den Menschen traf, als irgend ein Mangel, eine Verkehrtheit, eine

¹⁾ Vgl. den θάνατος ὁμόιος u. a. Odyss. III, 236.

²⁾ Weil dieses Merkmal ihr wesentlich zukommt, so konnte sie auch später und auf andere Verhältnisse bezogen sich desselben nicht entledigen. Vgl. Plat. Leg. II, p. 349: πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἱ καταμιαίνουσι τε καὶ καταρροπαίνουσιν αὐτά. So Sophocl. Phil. 1165: κῆρα ἰ. q. νόσον. Plutarch. de amore fr. p. 484: φθόρους καὶ ζηλοτυπίας, αἰσχίστα νοσήματα καὶ κῆρας οὐκ οἰκτίαις μόνον ἀλλὰ καὶ πόλεσιν ολεθρίους.

³⁾ Vgl. Jl. 23, 78, 80: ἀλλ' ἐμὲ μὲν Κῆρ — ἀμφέχανε στενυερὸν, ἥπερ λάχε γένονμενόν περ.

⁴⁾ Vgl. Jl. 12, 326—28: ἐμπης γὰρ Κῆρες ἐφρεσάσιν θανάτοιο — μυρίαί, ἅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτῶν οὐδ' ὑπάλυξαι.

⁵⁾ So insbesondere, wo sie auf dem Schlachtfelde erscheint, wie Jl. 18, 535 ff. Daß die Vorstellung eines frühzeitigen Todes ihr nicht wesentlich sei, ergibt sich aus Stellen wie Jl. 9, 411 ff.

⁶⁾ S. hierüber, was im Folgenden über die Moira gesagt ist.

Schuld in ihm oder seiner Sphäre Veranlassung geworden war, so mußte die Ker auch in nahe Berührung mit dem Wesen der Ate¹⁾ treten und dadurch eine neue Beziehung in sie aufgenommen wurden. Bei allen diesen Bestimmungen jedoch müssen wir uns hüten, die Ker mit der Ate selbst oder mit der Moira zu verwechseln; immer muß festgehalten werden, daß sie nur aus dem oben bezeichneten Grundverhältnis, in welchem dieselbe zum Tod überhaupt steht, sich ergeben. Aus diesem Verhältnis nun läßt es sich auch erklären, warum Homer nicht bloß von Einer Ker überhaupt, sondern von vielen, ja von tausenden sprechen konnte; ebenso ist nur daraus die häufige unmittelbare Verbindung der Ker und des Thanatos (*Κῆρ — Κῆρες θανάτοιο*) abzuleiten.

Fassen wir hier zunächst die typische Verbindung „Keren (oder Ker) des Todes,“ die für unsern Zweck von besonderer Wichtigkeit ist, ins Auge. Die Keren sind in diesem Typus als abhängig vom Gott des Todes, als Dienerinnen desselben dargestellt. Als solche nun erscheinen sie unter den Sterblichen, erfassen sie und tragen sie mit sich fort ins Reich des Todes.

(Il. 2, 302.)

Alle, die noch nicht hinweg die Keren des Todes getragen.

(Odysf. 14, 207—9.)

Doch ihn trugen hinab entraffend die Keren des Todes

Zu der Behausung des Ais. —

Die grausame Art insbesondere, mit der sie ihres Geschäftes sich entledigen, zeichnet Homer in folgenden Versen:

(Il. 18, 535 ff.)

Ringsum auch tobte Kydoimos und Eris und Ker die Unholdin,
Stürzt' auf die Blutenden bald und bald auf die rüstigen Leiber,
Schlepp't an den Füßen dann fort Getödtete durch das Getümmel;
Schrecklich besprizet von Blut war das Kleid, das ihr hing von den Schultern.

¹⁾ Hieraus erklärt sich auch, wie sie später als Rachegöttin konnte vorgestellt werden. Bei Homer findet sie sich als solche nicht. Die Stelle bei Hesiod. (Theog. 217 ff.): *αἱ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραβάσις ἐφείπουσαι — οὐδέποτε λήγουσι θεαὶ δεινόιο χόλοιο — πρὶν γ' ἀπὸ τῆς δώσωσι κακὴν ὄνιν, ὅστις ἐμάστιγ'*, ist offenbar interpolirt (vgl. Gruppe, Th. H p. 77). Aus späterer Zeit vergl. Eurip. Herc. fur. 870 *Κῆρες Ἐρινύες*; Aeschyl. Sept. 1055 *δεῖναι Κῆρες* (Cumeniden). — Wenn Nägelsbach (Hom. Theol. p. 129) für die genannte Vorstellung gar keinen „Antkämpfungspunkt“ bei Homer findet und diese zugleich als eine hesiodische gelten läßt, so möchte dieß minder begründet sein.

Diese Scene ist weiter ausgeführt und mit grelleren Farben gezeichnet von Hefiod im Schilde des Herakles:⁹⁾

(v. 248 ff.)

und unter ihnen

Schredlichen Blickes, voll Grauen und blöckend weißschimmernde Zähne,
Tobten die finsternen Keren; unnahbar, besprizet vom Morde,
Stritten sie dort voll Begier, aus den Wunden der fallenden Männer
Dunkelen Blutquell zu schlürfen; und wen sie von jenen erfasst,
So er verwundet dort lag oder stürzte, mit furchtbaren Krallen
Pieben sie ihm in das Fleisch, daß schnell in des Tartarus Tiefe
Schwand seine Seele zum Ais; und sie dann gesättigt vom Blute
Wandten sich weg vom Entseelten und stürzten mit neuem Gelüste
In das Getümmel zurück und in das Gemorde der Männer.

Auffallend erinnert diese Erscheinung der Keren auf dem Schlachtfelde an die germanischen Valkyrien. Auch diese werden von dem Gotte, in dessen Dienste sie stehen, von Wuotan beauftragt, unter den Kämpfenden zu erscheinen und die Gefallenen zu ihm zu geleiten. Diese Uebereinstimmung ist, so verschieden auch sonst die Valkyrien von den Keren sein mögen, um so mehr zu beachten, weil, wie wir oben gesehen, unläugbar ist, daß die germanischen und die griechischen Mythen in ihren ersten Fäden zusammenhängen. Findet wirklich auch hier ein solcher Zusammenhang statt, so erweist sich die Vorstellung jener Todesgöttinnen als eine uralte und muß weit über die homerische Periode zurückgeführt werden. Die homerische Darstellung selbst bekräftigt diesen Schluß. Die Verbindung „Keren (Ker) des Todes“ nämlich gehört zu den Typen und zwar zu denjenigen, deren ursprüngliche Bedeutung dem Homer selbst schon entschwunden war; dieß letztere beweist die Unbestimmtheit, mit welcher sich Homer derselben bedient. Typen solcher Art aber enthalten immer nur Nachklänge einer früheren Auffassung. So dürfte es auch keineswegs auffallend erscheinen, wenn in dem

⁹⁾ Im Einzelnen jedoch enthält diese Stelle Beziehungen, die weder der homerischen noch der hesiodischen Auffassung entsprechen und offenbar das Gepräge einer späteren Interpolation an sich tragen. Dahin gehört das Einhauen der Krallen in das Fleisch, eine von den Harpyen entlehnte Vorstellung, ebenso die Verführung des Hades in den Tartarus. — In Betreff der Harpyen, in so fern auch sie aus dem Leben entrafen, vgl. Odyss. XX, 63 ff. Als „Todesvollstreckerinnen“ findet die letzteren Gerhard auch auf dem Harpyendental in Kanthos, Arch. Z. 1845 p. 76. Eine ähnliche Figur aus Kreta wird von Raoul Rochette (Antiq. chrét. III. p. 24 pl. 4), für eine Ker gehalten.

homertischen Bilde selbst einige Züge, die ihm früher angehören mochten, fehlten. Ein solcher Zug kann aus dem der Valkyrien entnommen werden, die, so oft sie der Todesdienst aufs Schlachtfeld ruft, zu Pferd erscheinen.

3. Moira.

An die Ker schließt sich zunächst die Moira an, in so fern ihr Wirken der Sphäre des Todes zufällt. Vom Thanatos ist diese, wie die Ker, vor Allem dadurch unterschieden, daß sie stets in besonderer Beziehung gefaßt wird.

(Odys. 2, 99.)

wenn ihn erfasst

Einßt die verderbliche Moira des langhinstreckenden Todes.

(Odys. 11, 170.)

sage in Wahrheit

Wie dich bezwungen die Ker des langhinstreckenden Todes.

Durch diese Beziehung wird die Moira ebenso in eine Vielheit gespalten wie die Ker, obgleich im Allgemeinen nur von wenigen, oft nur von einer einzigen die Rede ist. Doch um ihren Antheil am Geschäft des Todes und ihren Unterschied von der Ker sicher zu zeichnen, ist es nöthig, von ihrem Wesen selbst auszugehen.

Der Grundgedanke der Moira ist die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit, die in allen Sphären des Seelenden sich kundgibt. In rein ausgeprägter Persönlichkeit könnte diese Gesetzmäßigkeit nur die höchste Gottheit selbst nach einem bestimmten Momente ihrer Offenbarung sein. Zugleich ist offenbar, daß eine solche Persönlichkeit, um Wesenheit und Bestand zu haben, nur als Einheit gefaßt werden könnte. Höchst bemerkenswerth ist es daher, daß durch die ganze Entfaltung des griechischen Glaubens hindurch die Idee der Moira gleichsam als schöpferische und gestaltende Seele sich kundgibt und die einzelnen religiösen Vorstellungen, so sehr sie auch auf dem großen Strom sich von dem Kreis ihrer Bewegung loszutrennen streben, immer wieder in denselben zurückzieht. Wir müssen damit zugleich jene eigenthümliche Erscheinung in Verbindung bringen, welche uns den griechischen Glauben in einem fortwährenden Streben einerseits nach dem Pantheismus, andererseits nach dem Monothetismus erblicken läßt. Freilich hat sich das Griechenthum die Consequenzen, zu welchen die Idee der Moira

nothwendig hindrängen mußte, nie völlig erschlossen; die Versuche aber, die es machte, führen uns gleichsam eine psychologische Stala vor die Augen, auf der wir das religiöse Bewußtsein, von der Moira unter immer vollkommeneren Gestalten begleitet, nach der lichten Höhe, die ihm aus der Ferne entgegenblickt, emporsteigen sehen.

Wie alle geistige Entwicklung mit der Natur beginnt, so war auch die Moira im Anfang eine Göttin der Natur. Daran erinnert noch jene Aphrodite Urania, die bei Pausanias die älteste der Moiren genannt wird; ¹⁾ ebenso jene mächtige Gaia, die bei Hesiod in der Urzeit der Titanen die Schicksale der Welt bestimmt; ²⁾ in einem der orphischen Hymnen, wo wir diese Vorstellung pantheistisch fortgebildet sehen, wird die Natur selbst geradezu als urbestimmende und zugleich ursprünglich bestimmte Macht (*πεπρωμένη αἰσα*) angerufen. ³⁾ Bei Hesiod jedoch muß jene Schicksalsbestimmerin in der Urzeit und die frühere Moira von der jüngeren, die unter der olympischen Herrschaft wiederkehrt, wohl unterschieden werden. Wie das ganze System der hesiodeischen Theogonie in einem fortlaufenden Entwicklungsprozeß von der Natur zum Geiste sich entfaltet, so in diesem System die Moira selbst. Als Tochter der Nacht waltet sie noch ganz in der Sphäre der Natur, als Tochter des Zeus hat sie in die geistige sich erhoben. Indem nämlich Zeus in diesem System nach langen Kämpfen mit den Naturmächten siegreich eine geistige ⁴⁾ Götterwelt aufschließt und selbst als höchster Herrscher an die Spitze tritt, muß auch die Moira in seinen Kreis gezogen, an ihn selbst geknüpft und, weil sie hier nur

¹⁾ Paus. 1, 19, 2.

²⁾ Bis zu dem Zeitpunkt, wo Zeus die Metis verschlingt, um die Athene zu seiner Tochter werden zu lassen, so daß selbst dieser Akt noch geschieht (Theog. 891 ff.) *Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἄστεροέντος* — *ἐκ γὰρ τῆς ἐμάρτο περὶ φρονία τέχνη γενέσθαι*. Erst nachdem Zeus die höchste Intelligenz in sich aufgenommen, gesellt er sich auch die Göttin des Gesetzes (Themis) als Gattin bei und wird Vater der Moiren.

³⁾ Hymn. Orph. X. Doch ist die Auffassung der Moira in den orphischen Hymnen nicht constant. Vgl. Hymn. LIX, wo sie mit Zeus zusammengestellt wird (v. 13, *ἐπεὶ γ' οὐα γένηται ἡμῖν, Μοῖρά τε καὶ Ζεὺς οἶδε νόος διαπαντὸς ἄπαντα*) und Hymn. LXIX v. 12, wo selbst die Eumeniden als *θεαὶ Μοῖραι* angerufen werden. Im Hymnus auf die Nacht (III) ist es die *δευνὴ ἀνάγκη*, die Alles beherrscht.

⁴⁾ Darum ist auch *Μῆτις* die erste Gattin, mit der er nach diesem Siege sich verbindet und dieser Bund allein sichert ihm den neugegründeten Thron. Theog. 886 ff.

als eine Offenbarungsweise seines Wesens auftreten kann, zu seiner Tochter umgestaltet werden. Der hesiodische Mythos verfährt hier mit der Moira ebenso consequent wie anderwärts mit der Metis: damit die höchste Intelligenz nicht außer dem höchsten Gotte, sondern in ihm sei, und zugleich als Offenbarungsweise desselben erscheine, muß Zeus sie verschlingen und als eigene Tochter wieder aus seinem Haupte hervorgehen lassen.

Nicht ebenso consequent finden wir die Moira bei Homer behandelt; ja die Vorstellung von ihr schwankt hier in der Weise, daß sie bald über ihm, bald unter ihm zu stehen, bald wieder aus ihm selbst hervorzugehen scheint. Der Grund hievon ist offenbar in dem Standpunkt zu suchen, auf dem der Homerismus sich bewegt; es ist dieß der Standpunkt der Phantasie, die zwischen Natur und Geist gestellt weder strenge Consequenz fordert, noch zu reingeistiger Anschauung sich zu erheben vermag. Wie nun die homerische Phantasie waltet oder vielmehr schwankt zwischen jenen beiden Sphären, so muß auch in der Moira, die sie schafft, dasselbe Schwanken wiederkehren. Wo daher diese noch mächtig ihr Haupt über Zeus emporhebt, ja selbst im Conflitt mit ihm allgewaltige Gesetze vorschreibt, macht sich in ihr noch jene frühere Naturmacht geltend, die der neue Herrscher, um in Wahrheit der höchste zu sein, hätte besiegen müssen. Es ist dies nur ein Nachklang jener gewaltigen Kämpfe, die Zeus mit den titanischen Mächten zu bestehen hatte und die bei Homer in ihren Nachwirkungen noch so wenig ausgeglichen erscheinen, daß sie den himmlischen Vater kaum recht zur Ruhe und zum Genuß seines Sieges gelangen lassen. Mußte er ja in seinem eigenen Hause noch öfter Empörungen niederkämpfen und selbst einmal trotz seiner Herrlichkeit die Erniedrigung erleben, daß aufrührerische Olympier ihn zu fesseln sich anschickten.⁹⁾ Wenn dagegen die Moira im Verhältniß der Unterwerfung zu Zeus erscheint, da macht sich jener schthomerische Götterdynast geltend, der, wie ihn die Ilias schildert, nicht bloß weil er der stärkste, sondern auch weil er der intelligenteste ist, die ganze Götterwelt auffordert, sich an eine Kette zu hängen, bethauernd, er werde sie alle mit der Erde selbst und dem Meer emporzählen, und

⁹⁾ Il. I, 396 ff.

die Kette am Gipfel des Olympos befestigen. *) Wenn endlich, was die Moira bestimmt, zugleich Bestimmung des Zeus ist, da sehen wir jene höhere Vorstellung vorbereitet, welche sie bei Hesiod zu einer Offenbarungsweise des höchsten Gottes, zu einer Tochter des Zeus werden läßt.

Man hat in der homerischen Moira öfter ein monotheistisches Moment zu erkennen geglaubt; *) richtiger möchte behauptet werden, daß ein pantheistisches in ihr sich ausspreche, ein monotheistisches vielmehr an den homerischen Zeus sich knüpfe. Als monotheistisch erweist sich dagegen die Idee jener späteren Moira, die gegenüber und neben der hesiodischen Tochter des Zeus abermals über diesen hinausgerückt wurde; es erschließt sich hier der höhere geistige Hintergrund, aus dem die göttliche Einheit in das hellenische Göttersystem hereinzuckt und den Beherrscher desselben immer höher und höher emporzieht, bis er endlich im Glanz des wahren Gottes, der von anderer Seite her verkündet wird, mit seiner Moira sich auflöst.

Fassen wir nun, nachdem wir vom Wesen der Moira gesprochen, ihre Erscheinungsweisen mit Rücksicht auf die vorliegende Frage ins Auge, so tritt uns vor Allem bedeutungsvoll bei Homer und Hesiod die Zweitheit entgegen. Zwar spricht keiner von beiden ausdrücklich von zwei Moiren, vielmehr ist bei jenem theils nur von Einer, theils von einer unbestimmten Vielzahl, bei diesem nur von dreien die Rede; jene Zweitheit aber gibt sich bestimmt in dem Wirken, das ihnen zugewiesen wird, kund, so daß diese Zahl einer uralten Vorstellung zu entsprechen scheint. Bei Homer ist Zeus eben in Beziehung auf die Moira Verwalter des Guten und des Bösen, *) und hat nicht blos eine Wage, *) auf welcher er die Gesichte der Menschen abwägt, sondern zwei Fässer stehen am Eingang seines Pallastes, aus denen er die

*) *Il.* VIII, 5. ff. Zeus ist hier nicht blos θεῶν ἀριστος πάντων, sondern (worauf er selbst v. 22 besonders hinweist) ἡπάτος μῆστορ, wie er auch sonst das typische Prädikat μητέρα führt.

*) *S. Nägelsbach, homerische Theol.* III, 13. Unserer Auffassung näher *Dr. Zeufel, homerische Theol. und Eschatologie* p. 20 ff.

*) *Vgl. Platons Moir.* 380, wo diese Vorstellung getabelt und die Bemerkung beigelegt wird: καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' αὐτὰ δεῖ ζητεῖν, ἄλλ' οὐ θεόν.

*) *Il.* VIII, 69 ff. XVI, 658. XIX, 223. XXII, 209 ff.

Loose des Guten und des Schlimmen, um sie zu vertheilen, herausnimmt. ¹⁰⁾ Ebenso sagt von den Moiren selbst Hesiod:

(Theog. 218 — 20. 905 — 7.)

welchen es obliegt

Auszuspenden das Gute und Schlimme den sterblichen Menschen.

Consequent durchgebildet und auf einen höheren Standpunkt geführt kehrt diese Vorstellung in jenen späteren zwei Moiren zu Delphi wieder, die nach dem Berichte des Pausanias mit Zeus und Apollo als Moirageten zu Einer Gruppe verbunden waren. ¹¹⁾ Es ist dies um so bemerkenswerther, weil jene Zweitheit ohne Zweifel aus dem alten Lichtcult, der vorzugsweise in Zeus und Apollo nachklingt, entsprungen ist, geknüpft zunächst an den Gegensatz von Licht und Finsterniß, dann übertragen auf den von Leben und Tod, vom Guten und Bösen. Wie tief aber diese Zweitheit im Bewußtsein der Griechen wurzelte, ergibt sich auch aus dem Umstande, daß die Moiren auch später noch vorzugsweise bei der Geburt und beim Tode als wirksam gedacht wurden.

Die Trias Hesiods, die ohne Zweifel in der Symmetrie seines ganzen Systems ihren Grund hat, bildet nur als entsprossen aus der Nacht eine finstere Gruppe, als hervorgegangen aus Zeus steht sie in der Mitte zwischen den lieblichen Horen und den bezaubern- den Grazien, mit den Gruppen, die diese bilden, zu einer Trias von drei Triaden sich verknüpfend. ¹²⁾ Weniger tritt darum auch bei dieser letzteren die Beziehung auf das Schlimme hervor, weniger insbesondere die auf den Tod, während die erstere noch geradezu den Keren, dem finsternen Moros und dem Thanatos beigelegt ist. ¹³⁾ Wir müssen damit jenen Zug in der hesiodischen Auffassung in Verbindung bringen, welcher in dem Grade, als die höchste Gottheit

¹⁰⁾ Il. XXIV, 525 ff.

¹¹⁾ Paus. X, 24, 4: ἔστηκε δὲ καὶ ἀγάλματα Μοιρῶν δύο, ἀντὶ δὲ αὐτῶν τῆς πρώτης Ζεὺς τε Μοιραγέτης καὶ Ἀπόλλων σέβει παρό- στηκε Μοιραγέτης. Zeus und Apollo bilden hier nur Ein Wesen, die Eine über den Moiren stehende höchste Gottheit. Ähnlich ist jene Vorstellung bei Pindar, wo Tyche, die der Dichter zugleich eine σῶτειρα und eine Tochter des Ζεὺς ἐλευθέριος nennt (Ol. XII, 1 ff.) als eine der Moiren bezeichnet und ihr die höchste Macht unter den Schwestern eingeräumt wird (S. Pind. frag. Voelck, pag. 565.)

¹²⁾ Theog. 901 — 912.

¹³⁾ Theog. 111 ff.

höher gefaßt wird, dem Menschen eine freundlichere Zukunft zu erschließen, dem Tod seinen Stachel zu entwinden strebt.

Bei Homer, dessen höchster Gott, wie wir oben gesehen, noch keineswegs mit der finsternen Naturmacht in der Moira sich abzufinden gewußt, tritt nicht bloß die im Vorigen angebeutete Zweifelt entschieden in den Vordergrund, sondern es wird auch der schlimmen Seite noch überwiegende Geltung zuerkannt. Bei ihm ist es darum auch die Todesgöttin Moira, die wir vorzugsweise durchgebildet finden, und sie wird bei ihm in typischer Weise nicht bloß die gewaltige (*κραταιή*) genannt, sondern auch die böse (*κακή*) und verderbliche (*δολή*). Insbesondere aber müssen wir hier jenen Typus ins Auge fassen, in welchem diese Moira ebenso, wie wir es oben bei der Ker gefunden, mit dem Thanatos (*Μοῖρα Θανάτου*) verknüpft wird. Dadurch wird auch sie in gleicher Weise, wie die Ker, zu einer Dienerin des Todes; nur ist ihr Geschäft, entsprechend ihrem Wesen, von dem der Ker verschieden. Während nämlich diese selbst das Blut des Todten trinkt und ihn fortträgt, erscheint die Moira bloß mit der Forderung, daß ein Sterblicher dem Tode überliefert werde. Sie bezeichnet im Auftrage ihres Gebieters den, der sterben soll, während die Ker das Opfer ergreift; sie ist Willensverkünderin des Todtengottes, die Ker Vollstreckerin.

(H. XVIII, 114 ff.)

Zeßo hinweg, daß ich Hektor den Mörder des theueren Hauptes
Trefse, doch mich wird erfassen die Ker, wenn das Loos mir gefallen
Nach der Bestimmung des Zeus und der andern unsterblichen Götter;
Konnte ja Herakles selbst der Gewaltge der Ker nicht entriinnen;
Welcher ein Liebling doch war des herrschenden Vaters Kronion,
Ihn auch umstrickte die Moir' und der Eifer der grollenden Hera.

So ruft Achilles entschlossen zum Kampfe mit Hektor, und als ihm die Ker zur Vollstreckung wirklich naht, verkündet ihm sein Pferd Xanthos:

(H. XIX, 408 ff.)

Heute noch sind wir gewiß dir Retter, o starker Achilles,
Doch dir ist nahe der Tag, wo du hinfinkst, und nimmer sind schuldig
Wir, denn der Gott ist's, der mächtige und die gewaltige Moira.

11) S. Theil II.

Ebenso wird der Totenkampf zwischen Elepolemos und Sarpedon erregt von der Moira, damit die Ker sie erfasse:

(Zl. V, 628 ff.)

Drauf den Elepolemos, den stattlichen Herakleiden
Trieb gegen Sarpedon zum Streit die gewaltige Moira.

Doch nicht immer folgt dem Willen, den die Moira verkündet, sogleich die Erfüllung,¹⁵⁾ wie auch lange oft die Ker ihr Opfer verfolgt und umwandelt, bevor sie es erhascht. Jene nämlich fordert, ihrem Wesen entsprechend, ein bestimmtes Maß von Bedingungen, die den Vollzug begründen müssen; diese kann als Beute nur erfassen, was jene ihr zuweist. Dagegen wird nicht jedes Todesloos, das die Moira auswirft, in die Gewalt der Ker gegeben, denn der Wirkungskreis ist für diese viel enger als für jene gezogen. Darum erscheint die Moira, wenn die Vollziehung geschehen soll, auch öfter mit dem Thanatos:

(Zl. XVI, 852 — 54.)

Wahrlich auch du wirst nicht lange mehr fristen des Lebens, denn nahe
Stehet schon Thanatos dir und die finstre gewaltige Moira.

Oft auch folgt ihr zum Vollzug eine andere Gottheit:

(Zl. XVI, 849.)

Nir aber schuf den Tod die verderbliche Moir' und Apollo.

Ober es fällt das Opfer unmittelbar auf ihren Befehl:

(Zl. IV, 517 — 526.)

Da umstrickte die Moira Diorea den Amarnyktiden
— und Nacht umhüllte ihm die Augen.

• Faßt man nun zuletzt ins Auge, daß die Moira gleich dem Thanatos und der Ker als Todesdienerin¹⁶⁾ auftritt, so wird man zu dem Schlusse genöthigt, daß Ein Todtengott sich finden mußte, der zur Ausübung seiner Herrschaft ihres Dienstes bedurfte. Betrachtet man ferner, daß jene dienenden Wesen öfter ihrer Persönlichkeit sich ent schlagen und als bloße Begriffe erscheinen, so ist offenbar, daß dieser Todtengott auch ohne eine solche Dienerschaft bestehen konnte, und daß zu einer Zeit, wo ihm diese noch nicht zu

¹⁵⁾ Vgl. Zl. XXI, 82 und 92, 93. XXII, 202 — 204. 297 — 304.

¹⁶⁾ Wo die Moira auch wieder als Dienerin des Thanatos erscheint, ist dieser nicht als Todesdiener, sondern als Stellvertreter des ursprünglichen Einen Todtengottes aufzufassen.

Gebote stand; er die später ihr zugewiesenen Geschäfte selbst besorgen mußte. Damit stimmen auch die gemeinschaftlichen Prädikate überein, die ihnen zugetheilt werden; nur in der Vorstellung eines Wesens kann eine solche Gemeinschaft ihren Grund haben. Diesen Todtengott nun aufzufuchen, muß die nächste Aufgabe dieser Untersuchung sein.

4. Hades.

Keiner anderen Gottheit im Bereiche des Todes legen die frühesten Schriftdenkmäler des Griechenthums bestimmtere Züge bei als dem Hades. Bei Homer ist dieser ganz der Sphäre des Begriffs enthoben und in die Reihe der göttlichen Persönlichkeiten mit bestimmtem Wirkungskreise gesetzt. Erst in der spätern Zeit, als mit dem Drang der Reflexion das Gebäude des alten Götterglaubens zusammenfiel, schwand auch die Person des Hades und der Name ging auf den Ort der Herrschaft über, die ihm das Alterthum zugewiesen hatte. Aber auch bei Homer schon entspricht die Gestalt dieses Gottes nicht mehr der ursprünglichen Auffassung, und unverkennbar sind die einzelnen Glieder derselben aus den zerstreuten Trümmern eines früheren Bildes zusammengefügt. Dieß beweist nicht bloß die schwankende Ansicht über den Ort des Schattenreiches, das bald nach Westen jenseits des Oceans, bald in das Innere der Erde verlegt wird, sondern auch die mangelhafte Zeichnung der Wirkungsphäre, in welcher der Gott seine Herrschaft übt und die Bestimmung durch Prädikate, die ihm in seiner neuen Gestalt widersprechen. Sehen wir vor Allem, welches Resultat uns der Versuch gewährt, zum Unbestimmten eine sichere Grundlage zu finden, das Mangelhafte zu ergänzen, das Widersprechende auszugleichen. Doch zu diesem Zwecke müssen wir mit dem homerischen Bilde selbst auf die Trümmer, aus denen es entstanden ist, zurückgehen.

Durch den ganzen Götterglauben der Griechen zieht sich, einem Lichtstrahle gleich, der vom Dunkel bekämpft immer aufs Neue wieder ausleuchtet, die Idee einer göttlichen Einheit. Diese Idee geht als beständige Negation den Versuchen des Polytheismus zur Seite und läßt sich aus dem Griechenthum so wenig wegläugnen, als die Macht des Geistes, dem sie ursprünglich angehört und mit dessen Wesen sie zugleich gesetzt ist. Doch verschieden sind in den verschiedenen Perioden die Formen, unter denen sie bei den Griechen

zur Erscheinung kömmt. Wir finden nämlich, daß sie genau, wie überhaupt die griechische Cultur, den Gesetzen der psychischen Entwicklung folgt, immer aber auf der Höhe jeder neuen Errungenschaft mit neuen Zügen, aufsteigend zur Vollenbung, sich gestaltet. In der vorhomerischen Zeit, deren Entwicklungsmomente noch an den Orient geknüpft sind, spricht sie sich als Sehnsucht, wie in der Seele des Kindes die Ideewelt sich ankündigt, als Ahnung aus; im Homerismus steigt diese Ahnung auf in die Sphäre der Phantasie und ergießt sich in den Strom der Bilder, mit denen diese den ersten Aufschwung des Geistes über die Natur beginnt. Doch der Geist ist auf dieser Stufe noch gebunden, und was er schafft, noch innig verschmolzen mit der Natur; noch ist die Phantasie in der Vielheit der sinnlichen Anschauung befangen, ungezügelt vom ordnenden Verstande, von der maßgebenden Vernunft.

In die letztere Sphäre erhebt sich erst auf dem Wege der mannigfaltigsten Versuche die nachhomerische Periode und erlangt in der attischen Philosophie ihre relativ höchste Vollenbung. Was ursprünglich als Ahnung sich ausgesprochen, wird in dieser zum freien Bewußtsein, der geahnte Gott, nachdem er durch die Vielheit der homerischen Phantasie seinen Durchgang genommen, wird zum bewußten; die dunkel ersehnte, im Bilde zerflossene Idee kehrt aus ihrem Irrgange zur Einheit im entfesselten Geiste zurück.

Stellen wir uns auf den Standpunkt, den diese Idee uns anweist, so kann uns Hades ursprünglich nur als eine Offenbarungsweise jenes Einen das All beherrschenden Gottes, sein Name nur als ein Prädikat von diesem erscheinen. Es stellt im Sinne des alten Lichtcultes, dessen Lehren vielfach namentlich in die älteste Entwicklung der griechischen Mythen eingriffen, den unterirdischen lichtlosen Zeus¹⁾ dar im Gegensatz des ätherischen Lichtgottes, ist

¹⁾ Er ist lichtlos und macht lichtlos nach der im ganzen Götterglauben der Griechen durchgreifenden Vorstellung, daß ein Gott immer, was er ist, auch wirkt und, was er wirkt, auch ist. Döderlein (Hom. Glossarium), der die active Seite ebenfalls hervorhebt, bringt damit passend den Helm des Hades (Il. V, 845. Hes. Scut. 236) in Verbindung. Unter den vielen Erklärungen des Wortes selbst ist formell und materiell immer noch diejenige die richtigste, welche es von ἰδω und dem α priv. entstehen läßt. Sowohl das homerische Ἰδός (ἴδω = ἴδω = ἴδω) und Ἰδός (ἴδω) als das spätere Ἰδός — ἴδω (wo der Spir. asp. an die Stelle des Digamma getreten ist) erklärt sich auf diese Weise am natürlichsten. Der Ableitung von

aber ursprünglich und seinem Wesen nach Eines mit ihm, wie auch in Aegypten Osiris bald im Lichte wandelnd, bald in der Finsterniß Beherrscher beider Sphären ward. Bekannt ist jener pelasgische Zeus mit drei Augen, wie er auf der Burg zu Argos in einem uralten, der Sage nach von Troja hiehergebrachten, Bildnisse dargestellt war. Ohne Zweifel bezog sich dieses dreifache Auge auf die drei Sphären der Welt, in denen der Eine Zeus hier herrschend gedacht wurde, und Pausanias selbst, der uns von jenem Bildnisse Nachricht gibt, hält dies für die passendste Deutung.²⁾ Wie aber hier die dreifache Offenbarungsweise durch das Dreiauge, so war sie in jenen drei Zeusbildern, welche nach dem Berichte desselben Beriegeten zu Korinth sich fanden, durch die Dreigestalt der Person ausgedrückt.³⁾ Dieselbe Einheit in der Dreiheit kehrt wieder auf einem alten Vasengemälde aus Chiusi,⁴⁾ das auf der einen Seite den Kampf des Herakles mit Kyzikos, auf der andern drei in der Bildung sich ähnliche Figuren des Zeus darstellt: alle drei mit dem Donnerkeil, zwei zugleich mit der Sterope und die dritte mit dem Dreizack. Zeus, Poseidon, Hades sind hier in ihrem Wesen Eins, nur in ihrer Erscheinungsweise unterschieden. Faßt man dabei ins Auge, daß Pelasger in Kyzikos wie in Argos wohnten, und daß selbst nach der letzteren Stadt von jenen Gegenden Kleinasien's der dreiäugige Zeus gekommen sein soll, so ist ein uralter Zusammenhang zwischen diesem und dem dreigestaltigen Gott von Kyzikos nicht zu verkennen.

χὰδ — ἄδ (Voss.) widerspricht das Jota in der ältesten Form. Ebenso verhält es sich mit der Ableitung von ἄδ — ἦδ (Eustath). Noch weniger kann an ἄω (sättigen) gedacht werden. Döderlein, der ebenfalls von ἰδῆν ausgeht, findet dasselbe Wort im lateinischen Vedio wieder. Das älteste Wort scheint Ἰδων (ἰκιδών, woraus Ἰδωνεύς) gewesen zu sein, nachgebildet dem phönizischen Abon (Adonis, der auch materiell ursprünglich mit jenem derselbe ist; vgl. Movers Phönizier p. 194 ff.). So dürfte ἰδων und ἰδής nur eine Umprägung des phönizischen Wortes sein, entsprungen aus dem bei Aufnahme fremder Namen so oft vorkommenden Streben, ihnen aus der eigenen Sprache eine Deutung zu geben. Mit dieser Annahme würde sich auch die weitere Erklärung Döderleins vertragen, daß Ἰδωνεύς nur eine Fortbildung aus ἰδων (ἰδῆν) nach Analogie von Σαλμωνεύς, Ἐτεωνεύς sei.
²⁾ Paus. II, 24, 5. τρισὶν οὖν ὁρῶντα ἐποίησεν ὀφθαλμοῖς, ὅστις δὴ οὖν ὁ ποιήσας, ἅτε ἐν ταῖς τρισὶ ταῖς λεγομέναις λήξεσιν ὄρχοντα τὸν αὐτὸν τοῦτον θεόν.

³⁾ Paus. II, 3, 7. τὰ δὲ τοῦ Ἰδὸς καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπὶ κλησὶν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν Χρόνιον, καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν Ὑψιστον.

⁴⁾ Gerhard Arch. Z. 1851. Dasselbst eine sinnreiche Erklärung von Panofka. Vgl. dessen „Berleg. Mythen“ Taf. 1, 5.

Nicht ohne Interesse ist es hier an den indischen Feuer- und Lichtgott Shiva mit den drei Augen (Trilochanas), ⁵⁾ an den ägyptischen Osiris, der als ein beflügeltes Auge die Welt durchzieht, ⁶⁾ und in Griechenland selbst an den dreiäugigen Apollo, der seinem dreiäugigen Vater als Lichtgott ebenso wie der Lykeios dem gleichbenannten Zeus folgte, zu erinnern.

Ist nun Hades im Grunde nur Zeus selbst in der niederen Sphäre, so kann es auch nicht mehr auffallend erscheinen, wenn wir ihn selbst sein finsternes Reich verlassen und über der Erde erscheinen sehen. Als Eubuleus, wie ihn die orphische Lehre nennt, steigt er mit der Fülle der Naturproducte aus der dunkeln Tiefe empor. Als Agesilaos oder Agesandros, wie er in derselben Lehre bezeichnet wird, kommt er als Beherrscher der Todten selbst, die ihm anheimgefallenen Opfer auf der Erde zusammenzutreiben und nach seinem finstern Reiche abzuholen. Bei Pindar wird ihm sogar ein Stab zugetheilt, mit dem er, wie es dort heißt, die Sterblichen nach dem Hohlweg der Todten hinabtreibt, ⁷⁾ und es fehlt nicht an Kunstdenkmälern, auf denen Hades geradezu mit einem solchen Stab dargestellt ist. ⁸⁾ Bei Sophokles klagt Antigone, daß der allaufnehmende Hades sie lebend hinab-

⁵⁾ Diese Symbolik überhaupt gehört dem Oriente an und ist dem eigentlichen Hellenismus, der sich der überkommenen Züge nur zu entledigen suchte, fremd. Auf den Trilochanas führen auch die bald einäugigen, bald dreiäugigen Cyclopen zurück. Ursprünglich sind diese Shiva selbst, aufgefaßt nach den drei Richtungen seines Wirkens. Indem sie so in den dreiäugigen Gott sich theilen, hat jeder passend nur Ein Auge; indem sie aber in jenem ihre Einheit haben, erhält auch jeder einzelne das Dreiauge. Die Vorstellung mit zwei Augen ist eine spätere hellenische und muß dem Einfluß der Alles auf das Schöne beziehenden Kunst zugeschrieben werden. — Auf den Orient (Wissnu) weisen ebenso die mit den Cyclopen zusammengehörigen Hekatoncheiren, die Riesen mit fünfzig Köpfen und hundert Armen, zurück.

⁶⁾ Auch als ein Auge dargestellt mit einem Scepter; seine Name selbst als „der Vieläugige“ bedeutet bei Plutarch. De Isid. 51. Vgl. die sieben Augen des Jehova (Deut. II, 12. Ezra 5, 5.; ebenso hat das Lamm in der Apokalypse Cap. V, 6 ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ, ἃ εἰσι τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ, ἀποτελλόμενα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν), den εἰδύοντα Ζεύς, den Jupiter trioculus, das bei den griechischen Dichtern so oft vorkommende Bild von der Sonne als Auge des Tages und vom Mond als Auge der Nacht. Auch bei den Germanen galten Sonne, Mond und Sterne für Augen des Himmels (vgl. oben den einäugigen Wuotan); daher noch der Aberglaube, nicht mit Fingern nach Mond und Sternen zu deuten aus Furcht Engeln in die Augen zu greifen (Grimm M. p. 414).

⁷⁾ Pind. Ol. IX, 33 ff. οὐδ' Ἀΐδας ἀνέστηεν ἔχει ῥάβδον -- βροτῆα σώμασ' ἢ κατ' ἄγει κολαν πρὸς ἀγνίαν θνασπόντων.

⁸⁾ E. Weider Denkm. III, p. 555.

führe zum Strand des Acheron;⁹⁾ und bei Euripides ruft Alkestis im Moment ihres Hinscheidens: „Fort zieht mich Einer, fort — siehst du ihn nicht? — nach der Behausung der Todten, der geflügelte Hades, finstern hervorblickend aus dem dunkelglühenden Auge.“¹⁰⁾

Bei Homer ist Hades Bruder des Zeus und selbständiger Herrscher in der Göttertrias. Aber auch im homerischen Hades ist die herrschend gewordene Vorstellung von Jügen durchweht, die auf seine ursprüngliche Identität mit Zeus und auf sein Erscheinen in der Oberwelt zurückweisen. Als unterirdischer Zeus übt er in dem dritten Theil, der ihm durch das Loos zugefallen, mit der schrecklichen Persephone die Herrschaft.¹¹⁾ Wo er von Herakles im Kampf vor Pylos verwundet wird, verläßt er nicht bloß seine stygische Behausung, sondern steigt selbst in die Lichtsphäre des Olymp empor. Jener berühmte Raub, durch dessen Vollführung er auf die Oberwelt kommend die erstorbene Tochter der Natur nach seinem unterirdischen Pallast abholt, ist zwar nirgends ausdrücklich erwähnt; Persephone aber ist, wie es eben der Mythos von jenem Raube darstellt, Tochter des Zeus¹²⁾ zugleich und Gattin des Hades, und Demeter, dort der Persephone Mutter, wird hier Geliebte des Zeus¹³⁾ genannt. Dann aber wird nicht bloß die belebte Natur im Allgemeinen, sondern auch der Mensch selbst, wenn das Leben von ihm weicht, nach einzelnen Andeutungen ein Raub des über die Erde emporsteigenden Gottes. Neben der Hauptansicht nämlich, daß die Seelen selbst hinabwandern in das Haus des Hades und dort erst in seine Gewalt gerathen, greift an nicht wenigen Stellen auch die Vorstellung durch, daß sie unmittelbar nach ihrer Lösung vom Leibe ihm überliefert werden. Die Ausdrücke an allen diesen Stellen sind typisch und verrathen dadurch eine feststehende Anschauungsweise, die zugleich dadurch, daß die rein-

⁹⁾ Sophocl. Antig. v. 900: ἀλλὰ μὲν ὁ παγκοίτας Ἀΐδας ζῶσαν ἄγει τὰν Ἀχέροντος ἀκτῖν —.

¹⁰⁾ Euripid. Alcest. v. 268 ff.: ἄγει μὲν ἄγει μέ τις οὐχ ὁρᾷς; νεκρῶν εἰς αἴαν — ὑπ' ὀφρύσι κτανανγέσι βλέπων πτερωτὸς Ἀΐδας. — Beachtenswerth ist, daß an allen diesen Stellen ἄγω vorkommt, wie es sich auch in den angeführten Prädicaten Ἀγέσανδρος und Ἀγέσilaos findet. Vgl. Zl. 11, 834: Κῆρες γὰρ ἄγον μέλανος θανάτοιο.

¹¹⁾ Zl. IX, 457.

¹²⁾ Odyss. XI, 217.

¹³⁾ Zl. XIV, 326.

homerische von ihr abweicht, sich als eine frühere und mit Rücksicht auf den Umstand, daß sie später wiederkehrt, als eine in andern Gebieten fortbestehende erweist. Wir nehmen hier jene Ausdrücke, welche in typischer Anwendung geradezu eine Uebergabe an Hades und zwar, wenn man die ursprüngliche Bedeutung derselben ins Auge faßt, eine solche bezeichnen, welche unmittelbar an die Person des Gottes selbst stattfindet.¹⁴⁾ Insbesondere aber müssen wir hier jenes typische Prädikat hervorheben, welches dem Hades geradezu an solchen Stellen, wo er Tödt, die ihm übergeben werden, empfängt, das Pferd zugesellt (*κλυτόπωλος*).¹⁵⁾ Dieses Prädikat, das ihn dem Worte nach als „rosseberühmten“ Todtengott bezeichnet, hat schon im Alterthum verschiedene Erklärungen erfahren. Bald bezog man es auf den geschickten Rosselenker, der berühmte Pferde in seinem Besitze habe, bald auf das rauschende Umherziehen des Gottes mit Rücksicht auf das laute Klaggeschrei über die Todten.¹⁶⁾ Das Schwankende und Mangelhafte in diesen Erklärungen fällt in die Augen, kann aber um so weniger befremden, wenn man bedenkt, wie flüchtig die alten Grammatiker oft solche Dinge behandelten und wie verschieden die Auffassung des Hades selbst in dieser späteren Zeit von der homerischen war. Neuere haben es auf das Zwei- oder Viergespann bezogen, mit dem er gleich den übrigen Göttern umherfahren soll,

¹⁴⁾ *Il.* I, 3: πολλὰς δ' ἐφθίμους ψυχὰς Ἀΐδι προΐαψεν. — *V.*, 190: καὶ μιν ἐγὼν ἐφάμην Ἀΐδων ἢ ἰ προΐαψεν. *VI.*, 487: οὐ γὰρ τις μ' ὑπὲρ αἰσάν ἀνὴρ Ἀΐδι προΐαψει. — *XI.*, 55: πολλὰς ἐφθίμους κεφαλὰς Ἀΐδι προΐαψεν. Das Typische des Ausdrucks erhellt hinlänglich aus dieser Zusammenstellung. Hades ist hier Person, wie überall noch bei Homer, und an seine Person findet die Ueberlieferung statt, was προΐαπτειν bedeutet. Mit dem Begriff der Ueberlieferung verbindet dieses Wort zugleich den des Gewaltigen; eine bloße Ueberfendung anzunehmen, fordert keineswegs dessen Bedeutung; ganz unbegründet aber ist die Behauptung, daß es einen Lob vor der bestimmten Zeit (*Scholl.* „πρὸ τῆς ἐλευσμένης“ — πρὸ hat auch in der Zusammensetzung mit dem verwandten ἱάλλω — ἔμμι bei Homer nur die Bedeutung „fort, vorwärts“, vgl. *Il.* VIII, 364. *XI.*, 3. *XVI.*, 241. *Odys.* V, 316. *XIX.*, 468) bedeute. Das Virgilische (*Aeneid.* IX, 527) „quem quisque virum demiserit Orco“ und (785) „juvenum miseros tot miserit Orco“, so wie (*X.*, 662) demittit corpora morti“ enthält eine Deutung des Wortes nach späterer Vorstellung. — Für dieselbe Beziehung findet sich aber auch geradezu und zwar ebenfalls in typischer Weise der Ausdruck διδοῖναι. So *Il.* V, 656: εὖχος ἐμοὶ δῶσται, ψυχὴν δ' Ἀΐδι κλυτοπόλῳ. Ebenso *XI.*, 443. *XVI.*, 625.

¹⁵⁾ *Il.* V, 656. *XI.*, 445. *XVI.*, 625.

¹⁶⁾ *Scholl.* τῷ ἱππικῷ ἐνδόξους ἑππους ἔχοντι. — οὐ κλυτὴ ἐστὶν ἡ ἐπιπώλεσις, οἷον ἀκουστὴ διὰ τὰς ἐπὶ τοῖς ἀποθανοῦσιν οἰμωγὰς.

und lassen seine Rosse bald in weißer, bald in schwarzer Farbe erscheinen.¹⁷⁾ Auch wurde auf den Raub der Kora hingewiesen oder einfach an die Schnelligkeit gedacht, mit welcher der Gott überhaupt „wegraffend wie ein Sturm dahersfähre.“¹⁸⁾

Wenn, was das Prädikat bedeutet, eine den Göttern gemeinsame Bestimmung wäre, so ließe sich nicht absehen, warum es gerade in typischer Weise dem Hades zugesprochen sein sollte. So wahllos sind die alten Sänger mit solchen Typen nicht umgesprungen, wenn gleich Spätere oft aus Unkunde ihrer eigentlichen Bedeutung sie willkürlich behandelten. Stellt man insbesondere die auf die Götter bezüglichen Typen bei Homer zusammen und prüft sie genau für sich und in ihren gegenseitigen Beziehungen, so läßt sich nicht verkennen, daß sie mit der größten Umsicht und Sorgfalt angewandt wurden. Auch stimmt hie mit die gleichsam heilige Scheu überein, mit der sie festgehalten und fortgepflanzt wurden. Eine bloß poetische Bedeutung in ihnen zu finden, ist unstatthaft; das Poetische kommt ihnen nur in so fern zu, als die Poesie hier mit dem Mythos verschmilzt. Mit Beziehung auf diesen letzteren aber erweisen sie sich gleichsam als organische Gebilde eines gemeinschaftlichen Ganzen, in dem sie ohne Zerstörung des Organismus selbst nicht unwillkürlich versetzt werden können.

Wird nun das obige Prädikat dem Hades in der genannten Weise zugetheilt, so ist offenbar, daß ihm die Berühmtheit durch das Pferd, dem selbst wieder in dieser Verbindung Ruhm zu Theil wird,¹⁹⁾ als eine eigenthümliche Bestimmung zukommt.

¹⁷⁾ S. Heyne zu Jl. V, 654.

¹⁸⁾ Preller, der (Demeter und Persephone p. 5) gegen Welcker (Zeitschrift für Gesch. u. Ausleg. d. a. R. 1, 1) die Bekanntschaft Homers mit dem Raub der Kora läugnet, erkennt in dem κλυτόπωλος bloß den „Inhaber eines auserlesenen Gespannes“ und sagt: „Homer kann seine Helden nicht ohne die Auszeichnung eines Gespannes denken, wie viel weniger seine Götter.“ Aber wie oft erscheinen die homerischen Götter auch ohne Gespann? — Stahr (Religionsyst. 11 p. 303) sagt: „Rosseberühmt mag er wohl darum genannt werden, weil er weggraffend wie ein Sturm dahinsfuhr.“ Diese Erklärung bewegt sich mehr auf poetischem als mythischem Standpunkt und läßt gerade das, worauf es ankommt, unerklärt.

¹⁹⁾ Die Uebersetzung „rosseberühmt“ erschöpft nicht den Begriff von κλυτόπωλος; die Verschmelzung der Formen und die aus dieser Verschmelzung entspringende mannigfaltige Beziehung, wie sie der griechischen Sprache eigenthümlich ist, geht der deutschen ab. Indem κλυτός dem πῶλος als vorausgehend inhärrt, bezieht es sich zunächst auf die Rosse; indem es mit ihm zu Einem Ganzen verschmilzt, bezieht es sich auch auf den, der durch das

Somit kann auch dieses Pferd selbst nur ein solches, das am Wesen und Wirken des Gottes sich bethelligt, nur ein Todtenpferd sein; und es bleibt nur die Frage, in welcher Bethätigung ein solches Gespann bei Homer, bei dem es weiter keine Rolle spielt, ja selbst auf ganz fremdem Feld sich zu finden scheint, zu fassen sei. Oben schon haben wir Züge erkannt, welche auf den Raub der Kora hindeuten, und es kann, wenn man bedenkt, daß gerade in diesem Mythos jenes Gespann zur Berühmtheit gelangt ist, die Behauptung nicht allzu gewagt sein, daß auch der fragliche Typus bei Homer (*κλυτόπωλος*) zunächst in eben diesem Mythos seinen Ursprung habe.²⁰⁾ Wir haben ferner Züge gefunden, welche den Hades nicht bloß zur Abholung des Naturlebens in der Kora, sondern der Menschen insbesondere über die Erde emporkommen lassen, und müssen ihm, in so fern ein Gott für das Besondere bleibt, was er für das Allgemeine ist, denselben Typus auch für dieses letztere Geschäft zuerkennen. Hieraus ergibt sich alsdann, daß jener „rosseberühmte“ Hades, wie ihn der obige Typus bezeichnet, nur als Todtengott gefaßt werden könne, wie er mit seinem Todtengespann auf die Oberwelt emporkömmt, um hier das Sterbliche, sobald es seiner Gewalt verfällt, im Allgemeinen und Besonderen mit sich fortzunehmen.²¹⁾

Ganze bezeichnet wird (Hades). Vgl. *ἀνέρες αιολόπωλοι*, Jl. III, 185, wo die Männer als rasch zugleich mit raschen Pferden zu fassen sind.

²⁰⁾ Nicht als ob Homer diesen Mythos erfunden oder auch nur mit bewußter Beziehung auf denselben das Prädikat angewandt hätte. Nur dies wird behauptet, daß jener Mythos zur Zeit Homers in seiner einfachen Form bestand, daß aus ihm jenes Prädikat in der bezeichneten Bedeutung am natürlichsten hervorging, und daß es dem Dichter, wie so manche andere Typen, als ein gegebenes vorlag. Daraus, daß Homer die Sache nicht erwähnt, folgt nicht, daß sie zu seiner Zeit nicht war; und wenn sie war, folgt nicht, daß Homer sie kennen mußte; und wenn er sie kannte, folgt wieder nicht, daß er sie in seinen Dichtungen behandeln mußte: ja auch in dem Falle, daß er eine Sache wirklich behandelte, darf nicht sofort geschlossen werden, daß darin seine eigentliche Ansicht vorliege.

²¹⁾ In welcher Weise dabei der Gott dieser Pferde sich bediene, ob fahrend oder reitend, kann hier mit Rücksicht auf den Kern der Frage selbst nur von geringem Belang sein. Daß die homerischen Götter nicht reiten, weiß Jedermann; daß aber die Griechen überhaupt ihre Götter niemals reiten ließen, wäre eine Behauptung, die schon an sich namentlich für die älteste Zeit unglaublich in literarischen und monumentalen Zeugnissen ihre Widerlegung fände. Auffallen muß daher, wenn Welcker Denkm. II p. 238, Anm. 3 gegen meinen „reitenden Charon“ (Programm 1849—50) mit Verwunderung sagt, ich habe den *κλυτόπωλος* des Homer zu einem „Reiter“ gemacht. Dies steht nirgends in jener Schrift; vielmehr habe ich dort ausdrücklich und bestimmt, wie hier, die homerische Vorstellungsweise von

Weil nun aber ein solcher Hades in solcher Weise erscheinend der bei Homer herrschenden Vorstellung nicht entspricht, so müssen wir aus diesem Verhältniß den Schluß ziehen, daß er in einen vor- und außerhomerischen Kreis, welchem sein Ursprung und seine Fortentwicklung angehört, zu verweisen, und daß er in die homerischen Dichtungen, wie oben schon angedeutet wurde, nur in einzelnen durch Mythos und Poesie gegebenen und geheiligten Zügen, insbesondere in dem zuletzt genannten Typus aufgenommen worden sei. Doch um dieß genauer ins Licht setzen zu können, ist es nun nöthig, daß wir die Verbindung des Pferdes mit dem Tode, wie es im griechischen Mythos überhaupt dargestellt wird, zu erforschen suchen.

B.

Allgemeiner Mythenkreis.

1. Demeter Erinny's. Arion.

Indem wir nun unsere Forschung von Homer und Hesiod herüber auf das allgemeine Gebiet des griechischen Mythos lenken, greifen wir hier zunächst diejenigen Fäden auf, welche unterschieden Griechenland mit dem Oriente verknüpfen. Wir gehen aus vom Schöpfer des Pferdes selbst, von Poseidon.

Wie in Indien, so verknüpft sich auch hier mit dem Wasser der Tod und mit beiden das Pferd; nur liegt hier im Mythengewebe verborgen, was dort als ursprüngliche Vorstellung bestimmt sich ausspricht. Von Poseidon ist, wie von Vishnu das Pferd geschaffen, und eine Reihe von Prädikaten bezeichnet ihn zugleich als Lenker des Pferdes.¹⁾ Die Erklärung des Pausanias, der diesen

der vor- und außerhomerischen unterschieden und nur in Beziehung auf die letztere auch von einem Reiter gesprochen; bestimmt habe ich zugleich das Hauptgewicht auf das Pferd, nicht auf die Art und Weise, wie es gebraucht wird, gelegt und dem Homer die Auffassung des κλυτόπωλος in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung geradezu abgesprochen.

¹⁾ ἵππιος, ἑλληλάτης, ἑλληγέτης, ἑλλοκοῦσιος, δμήτης ἑλλων, εὔρετης ἑπικῆς, ἐλάτης, δαμαῖος. In Kunstwerken erscheint er oft auch auf einem Wagen von Pippolampen gezogen; doch diese sind erst durch die Kunst

Zug des Nythos auf die Erfindung der Reitkunst²⁾ deuten will, beweist, wie sehr den Griechen seiner Zeit die ursprüngliche Auffassung abhanden gekommen war.³⁾ Die attische Sage, nach welcher Poseidon erst im Streit mit der Athene das Pferd erzeugte, ist offenbar spätere Sagenvermischung, in der die Schöpfung des Pferdes selbst als frühere Vorstellung vorausgesetzt werden muß. Bemerkenswerth aber ist in dieser Sage, daß sie die Erzeugung des Pferdes aus der Erde geschehen läßt. Dieß stimmt überein mit der uralten Mythē, nach welcher Poseidon in der Umarmung der Demeter⁴⁾ das Pferd Arion erzeugte, von welchem Homer singt: *Il. XXIII, 346—48.*

Trüg' ihn Arion selbst, der vom Blute der Götter entsprossen,
Stürmenden Laufes daher, des Adraffos hurtiger Renner.

Poseidon erscheint in dieser Umarmung selbst als Pferd⁵⁾ und Demeter als Ertrnyē. Als solche ist die Demeter zürnende Todesgöttin,⁶⁾ Arion aber das aus der Dunkelheit des Todes aufsteigende Pferd der Wiedergeburt und Poseidon der Gott, durch

aufgekommen und aus dem Streben hervorgegangen, das wirkliche Pferd mit dem Element des Wassers auszugleichen.

²⁾ Paus. VII, 21, 3: *ἐγὼ δὲ εὐρετὴν ἰππικῆς ὄντα ἀπὸ τοῦτου σχεῖν καὶ τὸ ὄνομα εἰκαῖω.* Auch die Deutung Böttigers (s. *Amalthæa* p. 302 ff.), der den Umstand geltend macht, daß die ersten Pferde durch seefahrende Phönizier nach Griechenland gebracht worden seien, ist unbegründet. Auf den richtigen Standpunkt der Deutung weist Kreuzer hin (II, p. 387).

³⁾ Ebenso verhält es sich mit der Erklärung Plutarch's vom Dreizack (Plut. de Isid. c. 75), der auf das dritte dem Poseidon zugefallene Loos, das Meer, sich beziehe. Nicht minder unrichtig sieht Winkelmann (Bd. 9, pag. 83) darin ein Fischerwerkzeug, womit große Fische, insbesondere der Spada, gefangen und getödtet wurden, und das man fuscina nannte. Ebenso D. Müller (Arch. pag. 507), der in der Triäna nur eine Harpune für den Thunfischfang erkennen will. Sollte nicht dem Poseidon der Dreizack aus demselben Grunde zukommen wie dem Vishnu? Dieser erhielt ihn aber mit Beziehung seines Wirkens auf die drei Sphären des Alls. in welchem Sinne selbst Shiva oft mit ihm dargestellt wird. Vgl. oben den Dreizeus pag. 77. Nach Welcker Denkm. III, pag. 94 führt auf einer Kypsel aus Vulci selbst Pluto dieses Attribut — „einen Zweizack, der auf den Dreizack des Poseidon Bezug zu haben scheint.“ — S. über die umfassendere Bedeutung des Poseidon überhaupt Gerhard „Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon“ (Abhandlgn. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1850 p. 159—198).

⁴⁾ Apollod. III, 6, 8. *τοῦτον ἐκ Ποσειδῶνος ἐγέννησε Δημήτηρ εἰκασθεῖσα Ἐρινύϊ κατὰ τὴν συνουσίαν.* Bei Hesiod (Scut. H. 120) wird Arion *κτανογελῆς* wie Poseidon selbst genannt.

⁵⁾ Paus. VIII, 25, 4. *Ποσειδῶν δὲ συνίησιν ἀπατώμενος καὶ συγγίγνεται τῇ Δήμητρει, ὅρσενι ἔπηνω καὶ αὐτὸς εἰκασθεῖς.*

⁶⁾ Paus. I. c. sagt: *καλοῦσιν δὲ Ἐρινύων τὴν θεὸν οἱ Θελοῦνσιοι*, und fügt die Erklärung bei: *οἱ τῷ θυμῷ χορηθᾶσι καλοῦσιν Ἐρινύνει οἱ Ἀρχαῖδες.*

den die Wiedergeburt erzeugt wird. Aber auch die Demeter selbst wird, wie Pausanias erzählt, bei diesem Vorgange zur Stute,¹⁾ und erst in dieser Verwandlung unterliegt sie der Liebesgewalt²⁾ des Pferdsgottes. Ihr Widerstreben, das sie Anfangs dem Verlangen Poseidons entgegensetzt, ist der Streit der Kräfte, die den Tod erzeugen und das Leben, ihre endliche Hingebung³⁾ die Versöhnung zwischen beiden.

Daß Demeter aber hier Todesgöttin sei, darauf deutet nicht bloß die Benennung Erinny's, sondern auch die Gelegenheit, bei welcher die Umarmung stattfand. Sie war nämlich auf dem Wege, ihre Tochter Persephone, die Beherrscherin der Todten, aufzusuchen.⁴⁾

Aus diesem Grunde wurde sie auch in dem Tempel bei Thelpusa in Arkadien, wohin Pausanias den Schauplatz der Begebenheit verlegt, mit der Fackel in der Rechten dargestellt. Mit der Idee der Wiedergeburt aus dem Tode, die in dieser Mythe liegt und zunächst an das Wesen des Poseidon geknüpft ist, stimmt auch der Umstand überein, daß die Göttin sich nach der Umarmung im Flusse Ladon reinigt.⁵⁾ Auch befand sich nach Pausanias bei Thel-

Unrichtig haben Viele hier θυμῷ χρῆσθαι als Wahnsinn erklärt; aus den Worten des Pausanias selbst τοῦ μηνιματος ἐνεκα und ἐπὶ τῷ συμβίειντι ἔχειν ὀργίως ergibt sich, daß er damit keinen andern Begriff verband als den des Zornes, der mythologischen Entrüstung. Zu jener Erklärung mag das lateinische furia sowie die spätere Auffassung der Erinnyen Veranlassung gegeben haben.

¹⁾ Paus. l. c. καὶ τὴν μὲν ἐς ἵππον μεταβάλλουσιν ὁμοῦ ταῖς ἵπποις νέμεσθαι ταῖς Ὀγκέλου.

²⁾ Ποσειδῶνα ἐπιθυμοῦντα αὐτῇ μιχθῆναι; und die Scholl. zu Pl. XXIII, 346 Ποσειδῶν ἐρασθεὶς Ἐριννός.

³⁾ Paus. l. c. χρόνῳ δὲ ὕστερον τοῦ θυμοῦ παύσασθαι.

⁴⁾ Paus. l. c. ἦνικα τὴν παῖδα ἐζητεί. Mit Recht denkt Preller (Dem. u. Pers. p. 156) an eine Verbindung dieser Demeter mit der eleusinischen; wenn er aber die arkadische Sage aus einer Verschmelzung der letzteren mit der Ge des Antimachos und der Erinny's der Thebais entstehen läßt, so steht er offenbar die Quelle für ein Fragment in Dingen, die selbst wieder nur Fragmente aus jenem sind. Die Verbindung des Pferdposeidons mit der Stute Demeter und die Zeugung des Rossesproßlings Arion ist die einfache Grundform des Mythos; weil aber in jener Stute die Erde Todesgöttin war, so nahm sie von der verwandten eleusinischen auch die Persephone auf.

⁵⁾ Woher auch das Prädikat Λουσα — ἐπὶ τῷ λούσασθαι τῷ Αἰδῶνι (Paus.). Preller pag. 150 bezieht dies auf das gewöhnliche Reinigungsbad, wie es auch bei der Europa, Leto, Hera erwähnt werde. Aber wegen einer gewöhnlichen Sache konnte ihr kaum ein besonders ausgezeichnetes Prädikat gegeben werden. Zu vergleichen ist allerdings das Bad der Hera, wie es der argivische und samische Mythos kannte: jährlich stieg diese hier als Jungfrau verjüngt aus dem Imbrasos (Samos) und Kanathos (Argos) hervor.

pusa neben dem Tempel der Demeter ein Heiligthum des Apollo und des Asklepios, an deren Wesen die Vorstellung leiblicher und psychischer Heilung geknüpft war. Insbesondere aber muß ins Auge gefaßt werden, was uns Pausanias von der schwarzen Demeter zu Phigalia erzählt. Dort nämlich befand sich am Berge Glaiion eine Höhle, die ihr geweiht war und worin ein hölzernes Bild von ihr stand, in schwarzer Umhüllung und mit dem Kopfe eines Pferdes. Die Sage, welche die Phigalenser von ihr bewahrten, stimmt im Wesentlichen ¹²⁾ mit der thelpussischen überein und dient ihr in einzelnen Punkten zur Erläuterung. Nach dieser Sage ¹³⁾ hüllte sich die Göttin sowohl aus Zorn über Poseidon als auch aus Trauer über den Raub ihrer Tochter in schwarze Gewänder und hielt sich lange Zeit verborgen in der genannten Höhle. Keine der übrigen Gottheiten kannte ihren Aufenthaltsort. Indessen schwand von der Erde die Fruchtbarkeit und das Menschengeschlecht wurde hingerafft von Hunger. Endlich traf sie Pan auf seinen Streifzügen durch Arkadien und brachte Zeus hiervon Kunde. Dieser sandte sofort die Moiren, durch welche Demeter sich bestimmen ließ, ihrem Zorn und ihrer Trauer zu entsagen. Zum Andenken betrachteten die Phigalenser die Höhle als ein Heiligthum der Göttin, die sie nun Melaina, die Schwarze, nannten, stellten ihr das oben bezeichnete Bildniß auf und verehrten sie durch ein besonderes Fest.

Deutlicher als in der thelpussischen Demeter tritt hier der Charakter der Todesgöttin hervor. Als solche ist sie zürnend zugleich und trauernd und nimmt von der Erde das Leben der Fruchtbarkeit. Nachdem sie lange im Dunkel des Todes (Höhle) dem Auge der Lebenden sich entzogen hatte, findet und weckt sie der Geist der Natur (Pan) wieder, und durch die ewige Gesezmäßigkeit (Moiren),

Aber eben dieses Verhältniß, nach welchem Hera ewig *παρθενος* zugleich und *κοιρανική* *Διὸς ἄλοχος* war, wird hier bei Demeter, die auch sonst als Erdgöttin mit der argivischen Erdmutter zusammentrifft, insbesondere hervorgehoben.

¹²⁾ Zwar erzählten die Phigalenser, Demeter habe nicht ein Pferd, sondern die Despoina geboren. Der Pferdekopf aber, den sie dem Bildnisse gaben, beweist, daß der Grund der Sage bei ihnen derselbe war. Auch die Thelpusser kannten eine Tochter der Demeter von Poseidon, aber heilige Scheu verbot ihnen den Namen zu nennen. So muß die Ansicht der einen durch die der anderen ergänzt werden. Man sieht hier offenbar, daß Arion der ursprüngliche Sprößling war, Despoina erst später beigelegt wurde.

¹³⁾ Paus. VIII, 42, 2 ff.

die Ausgleichung fordert, wird sie vom anderen Gegensatz, dem des Lebens, bezwungen. Der Delphin, den sie im Bilde auf der Hand trug, deutet auf ihre Beziehung zu Poseidon, wie die Taube in der anderen auf die Liebesgewalt, der sie in seiner Umarmung weichend Mutter eines neuen Sprößlings ward. Der Pferdekopf aber weist hin auf das dunkle Roß des Todes, aus dem in der thelpu-
fischen Sage das der Wiedergeburt aufstieg.

Wie verhält sich nun diese griechische Vorstellung zur oben behandelten indischen? Dort ist es die sichtbare Schöpfung, hier in dieser die Erde, die als Pferd erscheint, jene wie diese als Todtenpferd. Die Schöpfung dort ist zugleich eine Stätte der Strafe und der Reinigung für die Menschen, die Erde hier eine Erinnyss und Gereinigte. Wisnu erscheint dort zuerst mit dem schwarzen Pferd und, nachdem die Läuterung stattgefunden, mit dem weißen; Poseidon verbindet sich hier mit der schwarzen Demeter, und aus ihrem Schooße entspringt Arion.¹⁴⁾ Wisnu wie Poseidon erscheint auch selbst als Pferd und zugleich als dessen Schöpfer. Während aber dort die Ideenreihe auf die Schöpfung der Welt, auf das Verhältniß der Menschen zur Gottheit, auf sein Loos und seine Bestimmung im Leben sich bezog, ist hier diese großartige Grundlage verloren gegangen und nichts mehr geblieben, als das Symbol des Pferdes, nun bezogen auf einen einfachen, sinnlich wahrnehmbaren, jährlich sich erneuernden Naturproceß. So hat von den reichen Sprachformen, die noch das Sanskrit bietet, das Griechische fast nur Fragmente erhalten, und diese zugleich, losgetrennt von dem alten Zusammenhang, auf einen ganz veränderten Inhalt bezogen. Wie aber der schöpferische Geist der Griechen aus den Trümmern dieser Sprachformen einen neuen schöneren Organismus aufbaute, so werden wir auch weiterhin sehen, wie er aus dem

¹⁴⁾ Anschluß an die eleusinische Demeter. Preller nimmt auf den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Orient und die spätere Vermischung mit verwandten Elementen in Griechenland wohl zu wenig Rücksicht, wenn er p. 157 sagt: „Wie absurd, die Adergöttin unter die Erinnyen zu versetzen, wie häßlich diese Stutenmästerade, wie ungereimt endlich, Demeter sei in die Gegend gekommen, um Persephonen zu suchen, und hernach, sie habe diese erst von Poseidon empfangen und geboren.“ Die Stutenmästerade haben die Griechen gewiß nicht erfunden, sonst würden sie sich geschidter in dieselbe gefunden haben; man sieht ja, wie sie nur bestrebt waren, dieser Thiersymbolik, deren Feld der Orient ist, ledig zu werden.

unförmlichen Pferdsymbol einen neuen Bau der mannigfaltigsten Gestalten schuf.

2. Das trojanische Pferd.

Wir müssen in diese Kategorie auch jenes symbolische Pferd ziehen, das unter dem Namen des trojanischen so vielfache Erklärungen erfahren hat. Die Erzählung von diesem Pferd wird wohl heut zu Tag Niemand mehr wörtlich verstehen, oder, wie es schon im Alterthum geschehen ist, in ihm eine dem homerischen Zeitalter eigenthümliche Kriegsmaschine erkennen wollen. Auch wird wohl kaum Jemand, der das Verhältniß der ältesten Poesie zum Mythos ins Auge faßt, noch mit der Annahme, daß uns hier eine bloße Fiktion der Dichter vorliege, sich begnügen können. Alle Erklärungsversuche dieser Art verstricken sich in so unauf löbliche Widersprüche, daß man ganz dem Eigensinn und der Blindheit des Vorurtheils verfallen sein müßte, um fortan dabei beharren zu wollen. Warum sollte dieses hölzerne Pferd, in dem die Tüchtigsten der Achäer am Schlusse ihrer Kämpfe sich einschließen, nicht ebenso eine symbolische Bedeutung haben, wie jene hölzerne von Dädalos verfertigte Kuh, in welcher Pasiphae sich einschloß, um den von Poseidon gesandten Stier zu verlocken? oder jene Kuh zu Sais, in welcher nach der Erzählung des Herobot die Tochter des Myserinus zu Grabe gelegt wurde? ¹⁾ Der Umstand, daß Demodokos bei den Phäaken von diesem Pferde singt, ²⁾ beweist, daß es besondere Lieder gab, die nicht in nothwendigem Zusammenhange mit dem Sagenkreis der Ilias und der Odyssee gedacht werden müssen. Nun sehen wir bei Homer selbst, wie oft solche Lieder nur äußerlich dem Ganzen assimiliert und einverwebt sind, dem Inhalt nach aber Züge verrathen, die dem durch das Ganze herrschenden Geiste widersprechen. Ja aus der Behandlungsweise des Dichters selbst ergibt sich oft klar, daß ihm die eigentliche Bedeutung jener Züge geradezu entschwunden war. Von dieser Beschaffenheit nun ist auch die Erzählung von dem bezeichneten Pferde. Es steht in derselben Kategorie mit dem großen Weltschiffe, das schon Homer nur als die fabelhafte Argo kennt. ³⁾ Wie oft mochte dieses Schiff in Liedern

¹⁾ Herob. II, 129 ff.; vgl. unten Th. III.

²⁾ Odys. VIII, 499 ff.

³⁾ Odys. XII, 69 ff.

verherrlicht und wie oft der Inhalt dieser Fieber umgestaltet worden sein, bis sich der Cyclus der Argonautensage gebildet hatte? Und doch hatte schon zur Zeit Homers, der die Argo die allgepriesene (*πασιμέλουσα*) nennt, diese Umgestaltung, wie aus seinen weiteren Angaben hervorgeht, in der Weise stattgefunden, daß den damaligen Sängern der ursprüngliche Kern kaum mehr bekannt sein konnte. In gleicher Weise nun wie dieses ursprünglich von Göttern gelenkte Weltschiff vom Himmel zur Erde niedergezogen und zu einem Fahrzeug griechischer Abenteurer gemacht wurde, ebenso wurde auch das große Erdbroß der Demeter seiner Göttlichkeit entkleidet, auf den engen Schauplatz des trojanischen Sagentheaters beschränkt und, während es sonst Alle, die aus der Lichtsphäre in das Dunkel hinabzogen, in seinem Schooße aufnahm, zum Versteck einiger griechischen Bagdhalfe bestimmt. Dieses Demeterroß nämlich ist es, die Erde in der Gestalt des Rosses, worauf am Faden des Mythos das Rossungeheuer, das Troja den Untergang brachte, zurückweist: hier nur ein kaum noch erkenntliches Fragment, wie wir oben ein solches in dem Rosskopf der Demeter gefunden haben. Wohl nicht ohne Beziehung auf die ursprüngliche Grundlage heißt der Verfertiger desselben *Epeios*, dem Namen nach der Schöpfer, der Bildner;*) und sein Vater, wie wir bei Homer lesen,†) *Panopeus*, der Allschauende. Wie die Sterblichen am Schluß des Lebens in die Erde hinabsteigen, so verschließen die Helden sich am Ende ihrer Laufbahn im Bauche des Pferdes,‡) und wie Odysseus erst, nachdem er die Wanderung nach dem Todtenreiche angetreten, seine Heimath wieder findet, so gelangen auch diese erst, nachdem sie den Aufenthalt im Pferdecoloß genommen, zum Ziel ihres Unternehmens. Derselbe Odysseus ist es, der auch auf Grabstellen dargestellt wurde§) mit Hinweisung auf die Wanderung in den Tod und die Heimath, die

*) So verfertigt der Weltkünstler Dädalos die Kuh der Pasiphae; vgl. über diesen und sein Verhältniß zu Hephaistos und Hermes-Kabmos, in so fern diese ebenfalls als Weltbildner erscheinen, Zbl. III. Sollte nicht *Epeios*, der Sohn des Allschauenden, nur ein Prädikat von letzterem seyn, dem Sohne des allschauenden Zeus?

†) Zl. XXIII, 665.

‡) Und dieses selbst bringt nach der Bestimmung des Schicksals den Trojanern den Tod; Odyss. VIII, 511: αἶσα γὰρ ἦν ἀπολέσθαι, ἐπὶν πόλις ἀμφοικαλύψῃ δουράτεον μέγαν ἵππον.

§) Monum. ined. d'antiq. fig. par R. Rochette 1 P. T. LXIII: Odysseus nackt mit einem Stab in der Hand, zu seinen Füßen der Hund Argos.

erst nach dieser Wanderung sich aufschließt; *) derselbe Odysseus ist es wieder, der in der Sage als Urheber jenes Rathschlusses galt, nach welchem das Pferd aufgestellt werden sollte, und als Führer der Helden, die es in seinem Bauche aufnahm.

3. Medusa. Pegasus.

In denselben Ideenkreis werden wir geführt durch das Dichtergespenst Pegasus. Auch dieß stammt vom Gotte des Wassers und von einer Göttin, die eingreift in die Sphäre des Todes. In der Theogonie des Hesiod, der uns die erste Kunde von ihm gibt, lesen wir: (Theog. 277 ff.)

Sterblich war diese allein, die andern unsterblich, nie alternd Beide; und jene umfing in Wonne der Dunkelgelockte Mitten auf reizender Flur, auf des Lenzes lieblichen Blumen. Aber als Perseus annahend das Haupt ihr getrennet vom Kumpfe, Schnell ihm entsprang Chrysaor, der starke, dem Rosse gesellet Pegasus, der dann im Fluge, verlassend die nährnde Erde, Auf zu den Göttern sich schwang, zu wohnen im Hause Kronions.

Die Göttin im Bereiche des Todes ist hier Medusa, unter den Gorgonen die einzige, der die Unsterblichkeit versagt war. Mit diesen wohnte sie im Westraume des Okeanos, an den Grenzen der Nacht, und stammte selbst wieder von Wesen, in denen Tod und Wasser sich berühren.

Die Gorgonen, deren Anblick in Stein verwandelte, stellen in einer Dreifaltigkeit, folglich in drei Beziehungen, die Erstarrung der Lebenskraft dar in der Natur. Darum sind auch die Gräen, die grauen Beschleierinnen des Naturlebens, ¹⁾ ihre Schwestern, und Perseus muß, um zu ihnen zu gelangen, sich den Weg von diesen zeigen lassen. Die Lebenskraft an sich (Sthelno) ist unsterblich, ebenso ihr weithin waltendes Wirken (Euryale), wenn gleich die Erstarrung sie bindet; sterblich aber ist in ihr die bindende Macht selbst (Medusa) durch den Wechsel, der sie unaufhörlich wieder zur Erscheinung hervorzieht. Alle drei, vom Wasser stammend, stellen die Lebenskraft dar, in so fern sie nach uralter Auffassung an das Wasser sich knüpft; gezeugt aber von finstern Wassermächten,

*) Vgl. die Odysseusage, unten Th. II.

¹⁾ Als solche haben sie alle drei auch nur Einen Zahn und nur Ein Auge (Apollod. II, 4, 2), mit dem sie nach den drei Jahreszeiten wechseln.

Phorkys und Keto, bezeichnen sie dieselbe nicht in ihrem Drange nach Entäufierung, sondern in ihrer Gebundenheit; darum schlummern ²⁾ sie auch alle drei, als Perseus herankommend sie überrascht.

In der Medusa kehrt die zürnende Demeter, nur in anderer Form, wieder. Auch sie hält die Erscheinungsformen des Naturlebens in ihrem Schooße zurück, widerstrebt der Macht, die sie ihr zu entlocken sucht, und hüllt sich in eine Schreckengestalt des Todes. Während aber bei der Demeter die Erde im Gegensatz zum Wasser ins Auge gefaßt wird, ist es bei der Medusa das Wasser selbst, das in der Erde die Lebenskraft bannnt.

Poseidon verbindet sich mit Medusa wie mit Demeter, und beidemal ist der Sprößling, den er zeugt, ein Pferd. Dort erschien, wie wir wissen, das Elternpaar in Pferdegestalt; hier müssen wir aus dem Sprößling schließen, daß bei der Zeugung eine gleiche Verwandlung, obwohl der Mythos sie nicht ausdrücklich erwähnt, stattgefunden. ³⁾ Durch diesen Vorgang aber wird Medusa zu einer Todesmacht in Pferdegestalt wie Demeter und läßt, wie diese den Arion, so den Pegasus aus sich aufsteigen.

Der ursprüngliche Medusamythos ging ohne Zweifel über diese einfachen Momente, welche das Pferdepaar den Pegasus zeugen ließen, nicht hinaus. Erst durch Verschmelzung mit dem Mythos der Danae und des Perseus erhielt er jene weitere Durchbildung, in welcher er uns überliefert ist. Deutlich sieht man auch in dem letzteren, daß jener Zug zu den Gorgonen nur eine eingefügte Episode ist; und warum hätte Pegasus nicht wie Arion ohne das Abenteuer des Perseus zur Geburt kommen können? Jetzt erst wurde auch Chrysaor dem Pegasus als zweiter Sprößling beigelegt und mit dem Wasserelement das Licht in Verbindung gesetzt. Das goldene Schwert, das Chrysaor in den Händen schwingt, ist das Lichtschwert, ⁴⁾ das die Poren der Erde öffnet und die Fruchtbarkeit aus ihr hervorlockt. Indem er dann als Bruder dem Pegasus gesellt wird, zieht er auch diesen mit sich in die Sphäre des Lichtes.

²⁾ Apollod. l. c.

³⁾ Vgl. Boss mythol. Br. 1, p. 246.

⁴⁾ Vgl. was unten über den *Ἀπόλλων χρυσάορος* und über *Σάραπις* gesagt wird.

In Perseus selbst, dem Sohn des Goldbregens,⁵⁾ der von Zeus gesandt befruchtend in die Erde (Danae) bringt, ist Licht und Wasser verbunden; die Verhältnisse, unter denen er hier zu Zeus, Danae, Acrisius auftritt, machen ihn zur Lichtkraft des Frühlings, die mit dem warmen Regengusse in die Erde bringt und als lebendiges, Fruchtbarkeit entfesselndes, Tod bekämpfendes Kind wieder von ihr geboren wird. In Chrysaor, der dem Wassersprößling Pegasus sich verbindet, kehrt darum nur er selbst in weiterer Entfaltung seines Wesens wieder.

Indem Perseus der schlummernden Medusa das Haupt abschneidet, löst er ihre bindende Kraft, und entfesselt steigen aus ihrem Blute die beiden Kinder auf; er bringt, um dieß zu vollbringen, in das innere Dunkel der Erde und trägt darum den Helm des Hades;⁶⁾ er schaut ihr Bild im Spiegel, den er von der Aethergöttin Athene erhalten, weil er mit dem Lichte vom Himmel ihr naht, und diese verliert durch den Spiegel ihre sonst versteinernde Kraft, weil das Licht ihre Erstarrung löst; er kommt endlich gerüstet mit der Harpe des Hermes, weil der Mord, den er vollzieht, der Grundbedeutung nach, nur auf andere Verhältnisse bezogen, dem Mord des Hermes selbst an dem nächtlichen Wächter der Jo entspricht.

Um aber den Unterschied zwischen jenem ohne Zweifel durch den Perseusmythus erst aufgetretenen Chrysaor und dem Pegasus richtig zu erkennen, müssen wir noch ein Merkmal im Wesen der Medusa insbesondere ins Auge fassen. Sie ist dem Namen nach die Berathende, die durch Rathschluß Herrschende, und der Mythos hat, indem er ihr diesen Namen gegeben, ihr als wesentliches und ursprüngliches Moment zugleich eine geistige Beziehung zuerkannt. Dieß nöthigt uns, die Lebenskraft bei ihr höher als bei

⁵⁾ Apollod. II, 4, 1: Ζεύς μεταμορφωθείς εἰς χρυσὸν καὶ διὰ τῆς ὁροφῆς εἰς τῆς Δανάης εἰςρυεῖς κόλπους. Sophocl. Antig. 950: καὶ Ζηνὸς ταμειύεσθε γονὰς χρυσορρύτους.

⁶⁾ Apollod. I. c.: ταύτην ἔχων αὐτὸς μὲν οὐδὲς ἤθελεν ἐβλεπεῖν, ὑπὸ ἄλλων δὲ οὐχ ἑώρατο. Vgl. Sifrits tarnkappen (tarnhuot), von der es im Nibelungenlied (Avent. VI, 343) heißt: in muge ouch niemen sehen, swenn er si darinne, beide horn ant spehen, mag er nach sinem willen, daz in doch niemen siht. Sifrits Zug ins Nibelungenland ist der Grundidee nach mit dem des Perseus zu den Gorgonen identisch: wie jener Helm eigentlich dem Hades angehört, so die Tarnkappe dem König Niblung, dessen Wesen ebenfalls auf einen Unterweltsgott zurückführt; auch Chrysaors Goldschwert kehrt hier in dem Schwerte Balmung wieder.

der Demeter zu fassen, ja sie auf einen Punkt gesteigert zu denken, wo die Sphäre des Geistigen sich erschließt, oder vielmehr, wo diese, um im Sinne der ältesten Vorstellungsweise zu sprechen, mit der des Lebens verschmilzt. Ebenso müssen wir bei Poseidon, der befruchtend der Medusa naht, insbesondere jene Wirkungsweise hervorheben, nach welcher er Herr der geheiligten aus dem Schooß der Erde sprudelnden Quellen die Macht der Begeisterung im Menschen weckt und durch diese jene Schwingkraft in ihm entfesselt, die vom niederen Erdenleben empor in das Gebiet des Geistigen trägt. Hiemit stimmt dann auch überein, wenn wir vom Quellroß, in so fern es von diesem Quellgott und von dieser Medusa stammt, bei Hesiod an der oben angeführten Stelle lesen, daß es der irdischen Sphäre, über welche Chrysaor nicht hinausgeht, entfliehend zum Throne des Zeus sich emporSchwinde. Bedeutungs- voll ist zugleich, obschon vielleicht nicht von Hesiod selbst herrührend, an dieser Stelle der Beisatz, daß Pegasus, weil an den Quellen des Okeanos geboren, den Namen des Quellpferdes erhalten habe. Aus dem Okeanos nämlich sehen wir Leben durch das große Adernetz der Erde quillen, und über ihn zieht, wer eingeht in das Reich des Todes; zugleich ist der Ring seines Stromes ein vermittelndes Band zwischen der irdischen Sphäre und der himmlischen, und einer alten Vorstellung zu Folge sind selbst die Götter aus ihm hervorgegangen.⁷⁾ Wie konnte wohl dem sprudelnden, mit dem Leben der Natur und des Geistes beschwingten Quellroß eine passende Geburtstätte zu Theil werden, als eben der Quellbezirk des gewaltigen Stromes, der an den Grenzen von Leben und Tod, von Himmel und Erde dahinrollt, indem er alle diese Sphären zugleich berührt und sie alle gleichsam zu Einem Sphärencomplex verknüpft.

Wie Chrysaor muß auch das Medusenhaupt als ein Zusatz zu diesem Mythos betrachtet werden. Schon bei Homer schreckt es durch seine gespensterhafte Erscheinung den Odysseus in der Unterwelt,⁸⁾ und zugleich prangt es mitten auf dem Schilde der Athene.⁹⁾ Dieses Haupt stammt ohne Zweifel aus dem uralten Sonnen- und Mondcult und bedeutet ursprünglich das Mondhaupt,¹⁰⁾ das bald in

⁷⁾ Il. XIV, 201.

⁸⁾ Odysf. XI, 633 ff.

⁹⁾ Il. V, 741.

¹⁰⁾ So soll auch Orpheus (Clem. Alex. Str. V, 236) die Σελήνη

der Unterwelt, in die es durch die Erde hinabgezogen, herrscht, bald am Himmelsgewölbe, dem Schild der Aethergöttin, weilt. Das Vorhandensein dieses Hauptes verlangte eine Motivierung und der Mythos entsprach dieser, indem er die Episode von der Enthauptung durch Perseus erfand. Bedenkt man alsdann, daß die Göttin des im Haupte vorgestellten Mondes, wenn sie in der Tiefe weilt, auch eine Herrscherin im Todtenreiche war, daß man ihrem Aufsteigen einen wesentlichen Einfluß auf das Leben der Erde zuschrieb, daß man insbesondere gewohnt war, sie mit dem feuchten Elemente¹¹⁾ in Verbindung zu setzen, so kann auch die Uebertragung des Hauptes auf die Phorhystochter, wie wir sie oben kennen gelernt haben, nicht mehr befremden.

So bleibt in der That als einfache Grundform des Mythos nach Abtrennung des später Beigefügten nur die Zeugung des lebensprudelnden, geistbeschwingten Quellrosses zurück, geknüpft an Wassergötter, die bei diesem Vorgang ebenfalls in Rossesgestalt erscheinen: ein durch das Wasser vermitteltes Aufsteigen aus dem Tode zum Leben, ein Todtenpferd, dem ein Pferd des Lebens sich verbindet zur Zeugung eines dritten, in dem zugleich das geistige Moment im Wesen der Eltern zur vollen Erscheinung hervortritt. Im Einfluß des Perseusmythos erst wird dem Leben und dem Geiste zugleich das Licht gesellet, und wir müssen es der Eigenthümlichkeit der fortschreitenden Entwicklung zuschreiben, wenn wir später im Pegasus bald das eine, bald das andere Moment in den Vordergrund gerückt, bald alle drei zur Einheit des Wirkens verknüpfen sehen.

Fassen wir aber so den Mythos in seiner einfachen Form, so können wir ihm ebenso wenig als dem vorigen von der rossesgestaltigen Demeter einen griechischen Ursprung zuerkennen. Beide haben dieselbe, dem Griechenthum fremde, Ideenreihe zur Grundlage in der Weise, daß der eine nur als Ergänzung des anderen erscheint. Wir gehen daher auch mit dem Pegasus nach dem Orient zurück; haben

Γοργόνιον genannt haben διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον. Hiermit stimmt überein, wenn auf alten Bildwerken die Aegis der Athene eine Medusa von Sternen umgeben zeigt (s. Gerhard, Text z. d. Antik. Bildw. I, p. 139 ff.).

¹¹⁾ Vgl. die ägypt. Vorstellung bei Plutarch (De Isid. c. 41): τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ ὡς καὶ ὑδροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῇ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσειαν.

wir ja auch oben schon in Indien das erkennende Quellroß Orchi-rawa kennen gelernt, und ist ja auch auf den jüngst entdeckten Denkmälern Assyriens das Flügelpferd in derselben Weise, wie man den Pegasus bei den Griechen darstellte, gefunden worden.¹²⁾ Mit dem überlieferten Roß aber verfahren die Griechen hier ebenso wie mit dem des vorigen Mythos: sie bezogen, nachdem die ursprüngliche Bedeutung ihnen entschwunden war, die Naturseite auf einen gewöhnlichen Naturproceß und ließen das geistige Moment theils fallen theils mit dem Guß ihrer eigenen Geistescultur sich verschmelzen, so daß Pegasus als Bruder des Chrysaor vorzugsweise der ersteren, als Musenroß ganz der letzteren Sphäre angehört. Ist unsere Ansicht richtig, daß wir mit diesem Quellroß auf dem Strom der Cultur bis zum indischen Orchi-rawa aufsteigen dürfen, so kommt es auf griechischem Boden der ursprünglichen Auffassung wohl noch am nächsten, wenn es mit jener orphischen Lehre in Verbindung gebracht wird, welche an orientalische Ideen sich anschließend den Leib zu einem Grab der Seele macht. Als Schwungkraft der Begeistertung entspringt es da dem Tod der Materie und trägt die entfesselte Seele empor in die himmlischen Sphären.

4. Cheiron. Narcissus.

Zwei Mythen mögen hier folgen, die auf den ersten Anblick dem Ideentreife, den wir hier im Auge haben, zwar fremd zu sein scheinen, bei näherer Betrachtung aber Züge aufweisen, die nur im Zusammenhang mit jenem eine genügende Erklärung zulassen, der Mythos des Cheiron und der des Narcissus. In jenem finden wir das erkennende heilwirkende Pferd wieder, in diesem das lösende, psychische Wiebergeburt erzeugende Wasser. Jener war ein Sohn des Kronos,¹⁾ der ihn mit der Philyra (Einige nennen die Nymphe Nais) in Rosse gestalt zeugte. Von ihm wurden die Helden der Urzeit erzogen. Insbesondere pries man ihn als Lehrer des Atiaon, des Herakles, des Achilles, des Jason. Selbst dem Asklepios hatte er die Heilkunde gelehrt, und Homer nannte ihn den

¹²⁾ S. *Layard*, *Niniveh and its Remains*, p. 443 („wingedhorse-Pegasus of the Greeks“).

¹⁾ Apollod. 1, 2, 2. Einige ließen ihn von Poseidon abstammen: vgl. die Scholl. zu Pl. IV, 219.

zugelangen: während uns aber dort ein organisches Ganze vor die Augen geführt wird, ist uns hier wie bei der schwarzen Demeter und dem Pegasus nur ein Bruchstück geblieben.¹⁰⁾

Narcissus, in dessen Namen schon eine Beziehung zum Tode liegt,¹¹⁾ stammt vom Flußgotte Cephissos und der Nymphe Eiriope. Von ihm hatte Teiresias geweissagt, er werde nur dann ein hohes Alter erreichen, wenn er sich selbst nicht schaue. In einer klaren Quelle nun am Helikon, wohin der Durst ihn gelockt, sah er trinkend sein eigenes Bild. Nie zuvor hatte ihn Liebe gefesselt, jetzt aber entbrannte er in unwiderstehlicher Glut zu sich selbst. Die Sehnsucht nach dem Bilde, das ihm das Wasser widerspiegelte, ward zur verzehrenden Flamme, sein Leib schwand hin wie der Morgenthau im Strahl der Sonne, und er selbst ward entrückt in das Reich des Todes. Doch am Rand der Quelle sproßte der Hingeschwundene als duftende Blume wieder empor.¹²⁾ Sinnreich ist in diesem Mythos die Lehre der Palingenesie niedergelegt. Der Mensch, mit schöner Seele und schönem Leibe begabt (Narcissus), wird durch inneren Antrieb (Durst) fortgezogen zur Erkenntnis (Quelle).¹³⁾ In diese blickend schaut er die Welt der Ideen, und das geistige Bild von seinem eigenen Ich tritt ihm aus dem Spiegel der Erkenntnis entgegen.¹⁴⁾ Nun erwacht in ihm

¹⁰⁾ Wie wenig die Griechen späterer Zeit sich in diese Symbolik zu finden wußten, und wie sehr man abirren kann, wenn man in Dingen dieser Art nur das Griechenthum vor Augen hat, beweisen Erklärungsversuche, wie Palaeph. De Incredib. I; Heraclit. De Incred. V.

¹¹⁾ Nark (Sanscr.) Todesdunkel; *νάρκη* Todeserfarrung.

¹²⁾ Ovid. Metam. III, 340—501. Pausan. IX, 31, 6. Conon. Narrat. XXIV. Anonym. De Incredib. IX.

¹³⁾ Vgl. was im Vorigen über das Duellroß, Pegasus, gesagt worden (Pegasus selbst, nachdem er aus der Quelle getrunken, zum Himmel aufstrebend, Welcker Denkm. II p. 317). Man beachte zugleich, daß der Schauplatz der Helikon ist, wo sich auch die Musequelle Aganippe findet und die unter dem Hufschlag des Pegasus aufsprudelnde Hippotrene.

¹⁴⁾ So nimmt auch Poseidon die in die irdische Schöpfung gekommenen Seelen auf, um sie auf den Wanderungen, die sie im Wechsel zwischen Leben und Tod zu machen haben, durch Erwecken der Erkenntnis zurückzuführen (Procl. in Plat. Cratyl. § 51: *ὅτι Ποσειδῶν ἐστὶ θεὸς νοερός δημιουργικὸς καὶ τὰς ψυχὰς κατιούσας εἰς τὴν γένεσιν ὑποδεχόμενος*). Merkwürdig ist die Uebereinstimmung dieses Poseidon mit Wischnu, wie wir ihn oben p. 6 ff. kennen gelernt. Vgl. auch jenen Hymnus in den Vedas (Sambhita des Rig-Veda, Colebr. p. 102), wo es heißt: „Im Wasser ist Unsterblichkeit, im Wasser ist Heilskraft, ihr Priester seid unverdroßen im Preise des Wassers.“ — Ueber den Wassermann „als hoffnungsreiches Zeichen für die nach Rückkehr sich sehnende Seele“, und über den Wasserkrug in ägypt-

die Liebe zu diesem Bilde, zur Idee; in der Sehnsucht, sie zu erringen, verschmährt er jede andere Liebe, nur die Idee kann seinen Geist befriedigen. So wird der Zug der Liebe in ihm zur Todesmacht; das Materielle muß als Schranke sich lösen, damit fessellos der Geist sich selbst erfasse.¹⁵⁾ Doch nicht wahren Tod schafft diese Liebe, wiedergeboren erhebt sich aus ihm der Geist zu neuem Leben (die Blume).¹⁶⁾

5. Windroffe.

Auffallend muß es erscheinen, daß, obgleich Poseidon als Schöpfer des Pferdes gilt, doch die mythischen Pferde öfter als Sprößlinge irgend einer Windgöttheit dargestellt werden. Hätte

tischen Gräbern „als Bild der Erquickung im dunkeln Schattenreich“ S. Kreuzer *Symb.* 1, p. 346 ff. 111, p. 487. — In Betreff des Bildes im Wasser vgl. unten die Eleusinen *Th.* III, wo der Nyxte im Spiegel der Natur sein eigenes Bild schauen soll, um vom Bilde weg zur Wahrheit aufzusteigen.

¹⁵⁾ Man fasse hier insbesondere ins Auge, daß Narcissus nach *Thespiä* gehört (Paus. IX, 31, 6), wo Eros von alten Zeiten her vorzugsweise verehrt wurde (Id. IX, 27, 1: *θεῶν δὲ οἱ Θεσπιδεὶς τιμῶσιν Ἑρωτα μάλιστα ἐξέχρης καὶ σφισιν ἀγαλλία παλαιότατον ἐστὶν ἀργὸς ἄλδος*). Fest des Eros zu *Thespiä* Paus. IX, 31, 3. Daß Narcissus mit dem Cult des Eros wirklich dort in Verbindung gebracht wurde, bezeugt ausdrücklich Conon *Narrat.* XXIV: *καὶ ἐξ ἐκείνου Θεσπιδεὶς μᾶλλον τιμῶν καὶ γιγασκῆναι τὸν Ἑρωτα καὶ πρὸς ταῖς κοιναῖς θεραπέαις καὶ ἰδίᾳ θύειν ἐγνωσαν*. Man denke hier zugleich an die Verbindung des Eros mit den Nysen zu *Thespiä*, dann an den im orphischen Lehrkreis entstandenen Mythos von Eros und Psyche, in dem die oben bezeichnete Ideenreihe eine Hauptrolle spielt. Vgl. auch den orphisch-platonischen Eros als Todesmacht unten *Th.* III.

¹⁶⁾ Nicht zur Vollenbung führt dieser Tod den Narcissus, sondern zur Wiedergeburt, um auf der Stufe der Läuterung durch Erkenntnis zur Vollenbung aufzusteigen. Dieser Punkt ist insbesondere ins Auge zu fassen, um nicht nach der gewöhnlichen Erklärung den Narcissus im Strom der Sinnenwelt versinken und so den psychischen Tod finden zu lassen (so schon Anonym. *De Incred.* IX). Wie wenig auch Pausanias in den Sinn dieses Mythos sich zu finden wußte, beweist seine Deutung IX, 31, 6. In Betreff der Blume vgl. den *Melilotos*, den *Osiris* der *Kephthys* zurückläßt (Plutarch. *De Isid.* 14), die *Eristaube*, in welche er selbst einwächst (Ibid.). Von der Narzisse als Blume hatte schon Pampchos gesungen und sie mit dem Raub der Persephone in Verbindung gebracht (Paus. IX, 31, 6); dieselbe Rolle spielt sie im homerischen Hymnus auf die Demeter, und Sophokles nennt sie (Oedip. Col. 682) *μεγάλαν θεῶν ἀρχαὸν στεφάνωμα*. Wie hier der Persephone, so war sie in Indien der verzehrenden Kali, der Gattin des Shiva (S. über die Todesmacht beider oben p. 6) geweiht. Kaum dürfte zu bezweifeln sein, daß der Mythos des Narcissus seine Grundidee aus dem Kreis orphischer Lehren schöpfte, zunächst aber aus dem Persephonemythos floß und an den Eros cult zu *Thespiä* anknüpfte.

man es hier bloß mit Dichtungen zu thun, so läge wohl nichts näher als der Gedanke, man habe, um die Eigenschaft der Schnelligkeit hervorzuheben, im Wind ein entsprechendes Bild gefunden; allein Mythos und Dichtung sind, obwohl aufs innigste verschmolzen, doch in der Auffassung zu trennen, und wenn auch jene Erklärung sich vorzugsweise Geltung verschafft hat, kann sie dennoch, weil sie nur Einer Seite genügt, nicht als befriedigend erkannt werden. Schon bei Homer begegnen wir jener doppelten Vorstellung, jedoch in einer Weise, die uns leicht die vermittelnden Momente auffinden und zur Lösung des scheinbaren Widerspruches gelangen läßt. Am leichtesten kann dieß an den Pferden des Achilles, die unter den Sprößlingen des Windes die meiste mythische Grundlage haben, nachgewiesen werden.

(31. XVI, 149 ff.)

Zantios und Balios, die wie Paue des Windes hinflogen;
 Sie hatte einst dem Zephyr die Harpye Podarge geboren
 Weidend auf lieblicher Flur an des Okeanos wallender Strömung.
 Ihnen zur Seite auch ließ er den feurigen Pedasos wandeln,
 Den aus Etions Stadt einst mit sich geführt Achilles;
 Dieser nun sterblich auch folgte unsterblichen Rossen im Schwunge.

Wir haben hier Mythos zugleich und Dichtung. Diese läßt die unsterblichen Rosse dem Winde gleich dahinfliegen, jener macht sie zu Abkömmlingen des Zephyros, der sie mit der Sturm Göttin Podarge an den Ufern des Okeanos zeugt. Schon in dem hier bezeichneten Schauplatze läßt sich eine Beziehung zum Wasser erkennen; noch deutlicher aber tritt diese hervor, wenn wir das Wesen der Podarge und des Zephyros selbst näher ins Auge fassen. Jene stammt, wie die Iris, von Phaenias, einem Sohne des Pontos, und von Elektra (der Leuchtenden), einer Tochter des Okeanos; dieser, bei Hesiod ein Sprößling des Astraios (Sternengottes) und der Eos, wird bei Homer überall, wo eine nähere Beziehung stattfindet, mit dem Meere in Verbindung gebracht ¹⁾ und heißt in einem der orphischen Hymnen ²⁾ geradezu ein Erzeugter des Pontos. So sehen wir beide, obwohl sie einerseits in die Sphäre des Lichtes fallen, doch andererseits bestimmt Antheil nehmen am Elemente des Wassers. Zephyros überdieß gehört in den Wirkungskreis des

¹⁾ Vgl. 31. IV, 423. XI, 305. XXI, 305. Odysf. XIV, 458.

²⁾ Hymn. LXXXI (αὐγαὶ ποταγενεῖς Ζεφυρίτιδες).

Neolos, und schon Homer nennt diesen einen Sohn des Hippiotes, *) des Rosselenters, in dem wir in der That nichts Anderes als ein Prädikat des Poseidon selbst wieder finden können. Ja es wird Poseidon auch geradezu Vater des Neolos genannt, und wir sehen hier jene uralte Vorstellung durchblicken, nach welcher der Gott des Wassers ursprünglich zugleich Gott des Windes war. Wird aber diese Vorstellung festgehalten, so kann es nur als eine Konsequenz des Mythos betrachtet werden, wenn er auch die Pferde in Betreff ihres Ursprunges ebenso der einen wie der anderen Sphäre zuweist. Dieß finden wir auch in Betreff der achilleischen Rosse bestätigt durch jene Angabe bei Homer, nach welcher sie, obwohl nach der oben angeführten Stelle von Winden abstammend, dennoch bestimmt als ein Geschenk des Poseidon bezeichnet werden. *)

(Zl. XXIII, 277.)

Ist ja unsterblich ihr Blut, und Poseidon hat zum Geschenke
Einfüß sie dem Vater gebracht, der sie wieder dem Sohne gegeben. *)

Betrachten wir alsdann vom Standpunkt derselben Vorstellung aus die Eigenschaften, welche jenen Doppelgeschöpfen zukommen, so ist nichts natürlicher, als daß sie nach den verschiedenen Offenbarungsweisen des Gottes in der Sphäre des Wassers und in der des Windes verschieden sich äußern. Gemeinschaftlich kommt beiden das Grundmerkmal *) der Bewegung zu: während wir aber an die Bewegung des Wassers, wie oben gezeigt wurde, die Vorstellung der Lebenskraft, der Wiedergeburt, der psychischen Erhebung zu knüpfen haben, ist es bei der des Windes insbesondere die Schwungkraft, die Heftigkeit und Schnelligkeit, die wir hervorheben müssen. Auch dieß können wir auf die achilleischen Rosse anwenden.

*) Odyss. X, 2 ff. Hier wohnt er mit seinen zwölf Kindern auf einer Insel im Westmeere, nicht als selbständiger Beherrscher, sondern als Ordner (ταμίης) der Winde. Deutlich läßt sich hier erkennen, daß er ursprünglich nur die personifizierte Offenbarungsweise eines andern Wesens war.

*) Ebenso Zl. XVI, 381. Apollod. 3, 13, 5: καὶ θεοὶ τὸν γάμον ἐὼχοῦμενοι καθύμνησαν καὶ Χείρων δίδωσι Πηλεΐ δόρυ μέλλον, Ποσειδῶν δὲ ἵππους Βαλίων τε καὶ Ἑάνθων· ἀθίνατοι δὲ ἦσαν οὗτοι. Vgl. auch das von Poseidon stammende (S. oben p. 62) Pferd Arion, das in anderer Fassung des Mythos wieder als Sproßling einer Parpye und des Poseidon (Scholl. zu Zl. XXIII, 346) oder einer Parpye und des Zephyros (Quint. Calab.) erscheint.

*) In dem überhaupt die Rosse aller Sphären zusammentreffen; vgl. oben p. 8.

Ebenso nämlich, wie sie beiden Sphären angehören, sind sie einerseits durch psychische Befähigung, ja selbst durch die Gabe der Rede und der Weissagung, andererseits durch eine wunderbare Schnelligkeit, die nur die Macht des Sturmes zu erreichen vermag, ausgezeichnet. ⁶⁾

Aus dem Gesagten nun ergibt sich, daß die Pferde, wenn sie auch von Winden erzeugt werden, darum nicht aufhören Wassergeschöpfe zu sein, so wie die Wasserrosse ihrerseits, auch wenn der Mythos nicht besonders darauf hinweist, immer zugleich Windrosse sein können; ⁷⁾ ferner, daß man die ersteren ursprünglich nicht deswegen, weil sie durch Schnelligkeit hervorragten, von Winden abstammen ließ, sondern daß man ihnen umgekehrt, weil sie in die Sphäre der Winde sich erhebend zugleich als von diesen stammend betrachtet wurden, auch die dem Windgeschlecht vorzugsweise zukommende Eigenschaft, die Schnelligkeit, zutheilte. Wenn wir daher, insbesondere was den letzteren Punkt betrifft, bei Dichtern zuweilen eine andere Auffassung finden, so ist dies eben nur aus dem Umstande zu erklären, daß sie das dichterische Element im Mythos allein aufgriffen und dabei den ursprünglichen Gehalt desselben aus dem Auge verloren. Daß dies selbst bei Homer der Fall sei, läßt sich nicht bloß aus der angeführten Stelle, sondern aus allen, wo von den Pferden des Achilles die Rede ist, entnehmen.

Von den achilleischen Rossen werden wir weiter unten in besonderer Beziehung zu sprechen haben. Hier aber müssen wir noch auf jene merkwürdige, nicht bloß bei den Griechen, sondern auch in anderen Mythentreisen vorkommende Vorstellung hinweisen, nach welcher Winde auch als Todesmächte erscheinen. Bei den Griechen sind es insbesondere die Harpyien, an welche man diese Vorstellung knüpfte, ⁸⁾ und es fehlt nicht an Kunstdenkmälern, auf welchen sie als Entzifferinnen aus dem Leben dargestellt sich finden. ⁹⁾ Bemerk-

⁶⁾ Zl. XIX, 407 ff. und 415 ff.

⁷⁾ Vgl. den beschwingten Pegasus; die Rosse des Poseidon Zl. XIII, 29—31, wo es heißt: *τοὶ δ' ἐπείοντο ἔλματα μάλ', οὐδ' ὑπέρτατε διαλύτο χάλκεος ἄξων*. Man erinnere sich hier zugleich an jene indischen Rosse, von denen es heißt, daß sie durch den bloßen Gedanken oder durch das bloße Wort mit dem Wagen verknüpft sind.

⁸⁾ So werden von ihnen die Töchter des Pandareos entrafft und Penelope wünscht sich ein gleiches Loos. Odysf. XX, 63 ff.; vgl. Zl. VI, 345 ff.

⁹⁾ So auf dem bekannten Parpyendentmal in Xanthos. S. Gerh. Arch. Zeitg. 1845. p. 76.

lenstwerth ist nur, daß der Mythos vorzugsweise von den Harpyien auch Pferde abstammen läßt. Aus dem oben entwickelten Verhältnisse nämlich zwischen den Rossen des Wassers und denen des Windes ergibt sich, daß diejenigen, welche unter jenen zugleich als Todtenrosse erscheinen, als solche auch unter diesen betrachtet werden müssen.

6. Der Rosselenker Nestor.

Nestor kehrt bei Homer die typische Bezeichnung ¹⁾ „der gereinische Rosselenker Nestor“ wieder. In der Erscheinung des Nestor vor Troja läßt sich kein genügender Grund für diesen Typus finden. Nicht die Kunst Rosse zu lenken ist es, sondern die Gabe der süßen Rede und der weisen Rathschläge, wodurch dort der Held sich charakterisirt. Oben schon wurde angedeutet, daß viele der homerischen Typen nach Form und Inhalt einen vorhomerischen Ursprung verrathen, und es scheint, daß dieser Reihe auch der vorliegende beigezählt werden müsse. Schon die Form des Typus (*ἱππότα*) und der Umstand, daß Nestor vorzugsweise so genannt wird, verweist auf diese Ansicht, bestätigt aber wird sie bei einer genaueren Prüfung der Meleussage, aus welcher der Typus hervorgegangen ist. Nestor nämlich war ein Sohn des Meleus, der selbst stammte von Poseidon; ²⁾ vertrieben aus Thessalien nach einem unglücklichen Streite mit seinem Bruder Pelias hatte er nach dem Westen des Peloponnesos sich gewandt und dort im messenischen Phylō ³⁾ einen Herrschersth gegründet. Außer dem Nestor aber erblühten ihm noch elf Söhne, unter diesen Periklymenos, dem Poseidon außer anderen Gaben, mit denen er ihn schmückte, auch die Wunderkraft verlieh, in vielerlei Gestalten sich zu verwandeln. ⁴⁾ Als nun Herakles zum Kampfe herangezogen war gegen Phylō, fielen jene elf Söhne mit dem Vater; nur Nestor entging dem Tode in Gerenos, woher ihm der Beinamen „der Gerenische“ gegeben wurde. ⁵⁾ Unterstützt wurden die Abstamm-

¹⁾ Γερήνιος ἱππότα Νέτωρ.

²⁾ Odys. XI, 235 ff.

³⁾ Paus. IV, 2, 3; 36, 1.

⁴⁾ Hesiod. Fragm. XXX (ed. Göttl.). Apollod. 1, 9, 9. Vgl. hiermit den Meeresdämon und Diener des Poseidon Proteus, von dem Homer sagt (Odys. IV, 417 ff.): πάντα δὲ γινόμενος πειρώσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν ἔρπετά γέγονται, καὶ ὕδωρ καὶ θησαυροὺς πύρ. Offenbar ist diese Eigenschaft wie die der Weissagung (bei Proteus) aus dem Wesen des Poseidon selbst zu erklären.

⁵⁾ Jf. XI, 690 ff. Hesiod. Fragm. XXXI, Schol. zu Jf. II, 336.

linge des Poseidon in diesem Kampfe von Hades; *) doch dieser erhielt selbst von Herakles eine schwere Wunde, die ihn nöthigte, zum Olymp aufzusteigen, um beim Götterarzte Paon Heilung zu suchen. †)

Hauptmomente in der Reihe dieser Vorstellungen sind: das Wirken des Poseidon, die Beihilfe des Hades und seine Verwundung, der Angriff und Sieg des Lichthelden Herakles, die Rettung des Nestor. Halten wir diese Momente fest, so tritt uns zunächst die Verbindung des Wassers mit dem Tode (Poseidon mit Hades) ins Auge. In dieser Verbindung sehen wir den Tod, der sonst als unbezwinglich erscheint, seiner Gewalt sich begeben. Das Element der Wiedergeburt, dem er sich angeschlossen, zieht ihn aus der Tiefe empor, führt ihn zum Kampfe mit dem Leben (Herakles) und bewirkt, daß er, nachdem ihn dieses überwunden, zum Quell des Lebens aufsteigt, um sich Heilung zu verschaffen. In der ätherischen Wohnung des Zeus, die er nur in seiner Verwundung und Hingebung an das Leben betreten kann, wird ihm diese alsdann von demselben Wesen zu Theil, das auch die Lichtgötter, wenn ein ähnliches Leid sie quält, zu heilen berufen ist.

Diesem Loos des Hades liegt offenbar keine andere Idee zu Grunde als die des unaufhörlichen aus Einem Quell sich erhaltenden Wechsels zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Leben und Tod. †) Ebenso weist das Schicksal der Neleusöhne, †) insbesondere das des Periklymenos, so wie die Erhaltung des jüngsten Sprößlings, des Nestor, darauf hin, daß in den betreffenden Zügen nur einzelne Phänomene dargestellt seien, welche an jenen Wechsel sich knüpfen. Wir sehen nämlich, wie der Tod, obgleich das Leben immer den Sieg behält, doch die Erscheinungen des Lebens, wenn es zu ihnen sich gesellt, unaufhörlich hinwegtilgt, ja daß im Wesen des Lebens selbst ein Streben liegt, jene zu vernichten (Zug des Herakles), um immer neu aus seinem Grunde sich wiederzugestalten. Nur die letzte

*) Mit ihm wird Poseidon ausdrücklich genannt bei Pindar Ol. IX, 31. Vgl. die Schol. zu Il. V, 395.

†) Il. V, 398 ff.

*) Diese Erscheinung des Hades im Olymp darf ebensowenig befremden als das Hinabsteigen des Zeus in die Schattenwelt, oder wenn es von den Dioskuren (Odys. XI, 303) heißt: ἄλλοτε μὲν ζῶοντα ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὐτὲ τεθνῶσιν.

*) Darauf deutet auch, wohl ursprünglich mit Beziehung auf das Jahr, die Zwölfszahl der Söhne.

Gestalt, die als Errungenschaft eines ganzen Lebens aus jenen Erscheinungen sich abschließt, muß bleiben (Nestor);¹⁰⁾ selbst dem Kampf, den die Kraft des Lebens mit der des Todes besteht, wird sie entrückt (Gereios), und die Macht des Gottes, der aus der Tiefe das Kop der Wiedergeburt emporfenbet (Koskelenker), rettet sie in ein neues frischgeborenes Dasein hinüber.

So stellt sich uns in den Hauptzügen der Meleussage ein sinnreiches Mythengewebe dar, dessen Grundfäden an die Idee des Todes mit dem Wasser und dem Pferde geknüpft sind. Dabei soll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß in der Sage zugleich historische Momente sich vorfinden können. Es ist sogar wahrscheinlich, daß in Pylos wirklich einst Könige, genannt Meleus und Nestor, geherrscht haben; es läßt dieß auch die Schilderung, die Nestor selbst bei Homer von sich und seinem Hause entwirft, vermuthen. Hier aber kommt es darauf an, das Mythische von dem Wirklichen abzutrennen und zugleich genau ins Auge zu fassen, was der bildenden in stetem Wechsel neu schaffenden Phantasie des Dichters angehöre. Das Zusammentreffen des Hades, des Koskelenkers Poseidon und des Sonnenhelden Herakles bildet ohne Zweifel einen eigenen für sich bestehenden Mythos. Die Vertilckhten von Pylos, seine Lage am Westrande des Peloponnesos, die vielen Erbküste in der Umgebung, die Nähe des Meeres konnten leicht Veranlassung werden, daß auf sie jener Mythos übertragen wurde.¹¹⁾ War er nun einmal an die Gegend geknüpft, so konnte es nicht anders geschehen, als daß er

¹⁰⁾ Vgl. jene argivische Sage (Paus. 11, 21, 10), nach welcher von den Kindern der Niobe, als Apollo und Artemis Rache an der Mutter nehmend sie tödten, allein *Χλωρίς* (früher *Μελποία* genannt) übrig bleibt. Passend bemerkt hiezu Panoffa (Arch. 3. 1842. p. 73): „Diese einzig zurückbleibende Chloris verkörpert das aufsprossende Grün des neuen Jahres, während die Monate des alten Jahres vor den Pfeilen der Lichtgotttheit verblühen sind.“

¹¹⁾ Eine Spur dieser Uebertragung findet sich auch in jener Stelle bei Homer (Il. V, 397: *ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσιν*), wo schon Aristarch *πύλῳ* las und es vom Eingang der Unterwelt verstand, berücksichtigend vorzüglich Il. VIII, 366 ff., wo es heißt: *εὐτέ μιν εἰς Αἴδου πύλας τ' αὖ προὔπεμψεν ἔξ' Ἑρφέους ἄζοντα κύνα στυγεροῦ Αἴδαο*. Andere, die Meleussage ins Auge fassend, bezogen es auf die Stadt Pylos. Geht man vom Wesen des Hades und des Herakles aus, so ist offenbar jene erstere Angabe, nach welcher Herakles in das Todtenreich selbst hinabgestiegen war, die ursprüngliche. Bei Homer aber hat sich diese schon mit der späteren vermischt, so daß das obige *Πύλῳ*, bei ihm allerdings auf die Stadt zu beziehen, der einen angehört, *ἐν νεκύεσσιν*, hinweisend auf das Todtenreich, der anderen. In Betreff des Poseidon ist hier speciell auch jenes Prädicat *πυλάριος-πυλάροχος* zu gedenken, das ihm in gleicher Weise, wie dem Hades, zukommt.

mit den Verhältnissen und Personen derselben verflochten und endlich zu der Gestalt fortgebildet wurde, in welcher ihn die Meleussage uns überliefert hat.

7. Die weißrothige Persephone.

Verschieden wird von den Alten der Ort angegeben, an welchem der Herrscher der Unterwelt die Persephone raubte. Doch die meisten Angaben bezeichnen eine Stelle oder Umstände, die eine Beziehung des Todes zum Wasser voraussetzen.¹⁾ Nach der ovidischen²⁾ Behandlung des Mythos fand der Raub in der Nähe von Enna statt, in einem schattigen von Blumen duftenden Haine, am See Pergus. Mit dunklem Zügel treibt der Räuber die Rosse und nimmt seine Fahrt durch die tiefen aus geborstener Erde aufsprudelnden Schwefelseen der Paliken.³⁾ Bei Syrakus tritt ihm die gepriesenste der sicilischen Nymphen, Ryane,⁴⁾ entgegen, aufblickend aus dem Gewässer, dessen Namen sie selbst trägt. Aber mit gewaltiger Rechten bohrt der finstere Beherrscher sein Scepter in den Grund des Sees und verschwindet mit seinem furchtbaren Gespann durch die weite Oeffnung, die ihn empfängt. In Thränen zerfließend wird Ryane selbst zum Gewässer, dessen Beschützerin sie vordem gewesen war. Ueberall ist es hier das Wasser, durch welches der Todtengott zu seiner finsternen Behausung den Weg nimmt.

In den Scholien zu Hesiod⁵⁾ wird von Orpheus berichtet, er habe den Ort des Raubes in die Nähe des Okeanos verlegt. Selbst der homerische Hymnus, der die nysäischen Gesilde als den Schau-

¹⁾ Vgl. Gerhard, Auserles. Vasenbilder I, p. 48 ff. Welcker, Zeitschr. p. 69 ff.

²⁾ Ovid. Metam. V, 385 ff.

³⁾ Gern brachte man solche Krater, die vulkanischen Ursprungs zu Seen sich umgestalteten, in Verbindung mit der Unterwelt. Zu vergl. die Seen bei dem alten Cumä.

⁴⁾ Κυάνη die Dunkle, mit Beziehung zum Tode. So heißt die trauernde Demeter im homerischen Hymnos κυανόπιπλος, und Hades selbst wird κυανοχαίτης genannt. Aber auch Poseidon, was hier insbesondere zu beachten ist, hat dieses Beiwort bei Homer und wird oft, wie Il. XX, 144 durch dieses allein bezeichnet. Auch Charons Cymba ist κυανή bei Lucian, und die Keren heißen κυάνηαι bei Hesiod. So endlich wird auch das Pferd Arion genannt (κυανοχαίτης bei Hes. Schild d. P.).

⁵⁾ Theog. 914: Ὀρφεὺς ἐκ τῶν παρὰ τὸν Ὀκεανὸν τόπων. Vgl. Orph. Argon. 1201: ἄρπάζας δ' ἔφερεν διὰ κύματος ἀτρύγετοιο. Orph. Hymn. XVIII, 14: διὰ πόντου τετρώροις ἱπποισιν ὑπ' Αἰδίδος ἡγῶντες ἄντρον - τόδε περ πύλαι εἰς Αἶδαο.

platz bezeichnet, nennt die Töchter des Okeanos als die Gespiellinnen der Kora in dem Augenblick, wo Polydektes ihr naht; auch läßt er die Erde, um ihm die Entführung zu erleichtern,^{*)} die Narzisse, die an Quellen aufsprossende Todesblume, erzeugen. Offenbar ist hier an die ursprüngliche Vorstellung, in der das Wasser als wesentlich galt, noch eine besondere Lokalbeziehung geknüpft worden, die den Ort, wie es auch in den übrigen Modificationen dieses Mythos geschah, nach Erforderniß der Umstände wechselte. Der Inconsequenz, nach welcher hier Polydektes aus einem Erdschlunde aufsteigt und dennoch die mit Okeaninen spielende Kora raubt, entspricht diejenige, nach welcher in den epischen Gesängen Homers das Todtenreich bald an die Grenzen des Okeanos, bald ins Innere der Erde verlegt wird.

Hier kann auch jener oben schon angeführten Stelle bei Pausanias gedacht werden, wo er der thelpussischen Sage von Arion beifügt, daß Einige behaupteten, Poseidon habe mit der Demeter auch eine Tochter gezeugt, deren Namen sie jedoch vor Uneringeweihten verschwiegen. In der ergänzenden Sage der Phigalier aber wird diese geradezu Herrscherin (δέσποιννα) genannt. Hieraus ist klar, daß eine Ansicht bestand, nach welcher Persephone sogar zur Tochter des Wassergottes gemacht wurde.^{†)} Nicht minder wichtig aber ist in Bezug auf die letztere das Prädikat Heilbringerin (σώτειρα), das ihr nach Pausanias die Arkadier beileigten. Dieser erwähnt zu Megalipolis eine Halle, an deren östlicher Seite sich ein säulenumringter Tempel des heilbringenden Zeus (σωτήρ), am Ende des westlichen aber ein Heiligthum der großen Göttinnen, der Heilbringerinnen (σώτειρε) Demeter und Kora, befand. Vor dem Eingang des letzteren standen die Bildnisse der Artemis, des Asklepios und der Hygieia. Vor den großen Göttinnen selbst waren zwei Jungfrauen abgebildet mit Blumenkörben auf dem Haupte, Athene und Artemis, Begleiterinnen der Kora, als sie Blumen pflückend geraubt wurde. Auch war zu den Füßen der Demeter ein Herakles angebracht, der nach Onomakritos zu den idäischen Daktylen gehöre. Ueberdies waren der Darstellung zwei Horen beigesetzt, ein Pan mit der Syrinx und ein citherspielender Apollo. Das Ganze dieser

^{*)} So schon Pampchos (Paus. IX, 31, 6.).

^{†)} Bei Apollod. 1, 3, 1 ist sie eine Tochter des Zeus und der Styx die bei Hesiod (Theog. 361. 383 ff. 375 ff.) als die älteste und vorzüglichste der Okeaninen bezeichnet wird.

Zusammenstellung kann, wenn wir vom Wesen der angeführten Gottheiten ausgehen, in Bezug auf die Bedeutung, die ihr zu Grunde liegt, wenig zweifelhaft sein. Persephone ist hier in die Reihe derjenigen Gottheiten eingerückt, die durch physische oder psychische Mittel Heilung den Sterblichen bringen. Sie ist heilende Todesgöttin, indem sie dem Tode nur folgt, um mit erneuter Lebensfülle wiederzukehren.

Insbesondere aber müssen wir hier jenes Prädikat ins Auge fassen, das schon Pindar der Persephone in typischer Form gibt, wenn er im Siegesgesang auf den Syrakusaner Agestias⁹⁾ von ihr singt: „Auch Syrakusä sollen sie feiern, Orthyla auch, welche mit reinem Scepter Hieron lenkt, heiligen Sinnes, und pfl eget die purpurfüßige Demeter und der weißrossigen Tochter Fest und die Macht des Atnäischen Zeus.“ Wir haben hier in der zu Syrakus verehrten Persephone ebenso eine weißrossige Göttin, wie wir oben bei Homer in ihrem Gemahl einen rosserühmten Todtengott⁹⁾ kennen gelernt haben. Durch dieses Prädikat aber tritt Persephone in den Kreis derjenigen Gottheiten ein, deren Wirkungsweise wir an das Pferd geknüpft sehen. Indem ihr jedoch weiße Rosse zuge-theilt werden, kann sie nicht mehr dem Dunkel angehören, sie muß, wie ihre „purpurfüßige“ Mutter,¹⁰⁾ in die Sphäre des Lichtes¹¹⁾ sich wieder erhoben haben. Werfen wir, um dieses Prädikat näher zu beleuchten, einen Blick auf jene Rosse, mit denen sie nach dem homerischen Hymnus aus der Unterwelt, geführt von Hermes, zurückkehrt:

(v. 379 ff.)

Und aus den Pforten entfloß das Gespann der unsterblichen Rosse,
Willig des Lenkers Gebot zu durchmessen unendliche Pfade;
Nimmer auch hemmte die Meerfluth und nimmer des Stromes Gebrause,
Thal nicht und zackige Höhe die Flucht der hinzagenden Renner,
Sondern im Schwunge des Windes durchflogen sie Bahnen der Läfte.
Jetzt vor den duftenden Hallen, wo harrete im Schmutz die Mutter,
Zügelte rasch ihren Lauf —

⁹⁾ Ol. VI, 92 ff.

⁹⁾ Λευκόππος-λευκόπωλος, κλυτόπωλος. Orph. Arg. 1199⁹⁾ werden die Rosse des letzteren die dunklen (κτανότριχας ἵππους) genannt.

¹⁰⁾ Λαμ. γοιγικόπειρα, Ceres rubicunda (Böckh).

¹¹⁾ So werden ἵπποι λευκοί dem Helios zugeschrieben, Eratosth. Cat. XIII, und der Tag heißt bei Aeschylus (Pers. v. 386) ἡμέρα λευκόπωλος.

Ueber Wasser und Land, über Schluchten und Höhen, selbst durch die Lüfte flogen hier die unsterblichen Kosse dahin. Erst wo die geschmückte Demeter auf duftigem Gefilde weilt, halten sie an. Also zum Leben empor führt Hermes hier die Göttin, im Gegensatz zu jener ersten Fahrt, auf der Hades sie zum Todtenreich entraffte. Sollten nun bei so verschiedener Richtung nicht auch die Kosse verschieden sein? Sollten sie, da sie das erste Mal am Dunkel der Tiefe Theil nahmen, nicht jetzt des Lichtes, zu dem sie emporführten, theilhaftig werden? Kurz sollte Persephone, die mit dunklem Gespann hinabfuhr, nicht in ihrer Auffahrt zur weißrothigen sich umgestalten? Zwar sagt der Dichter, daß der Todtenfürst selbst ihr den goldenen Wagen mit den unsterblichen Kossen bespannte. Allein hierin liegt keineswegs ein Widerspruch mit einer solchen Annahme; vielmehr wird diese dadurch bestätigt, wenn man an dem Wesen der beiden Gottheiten festhält. Hades schlingt nicht allein das Leben hinab, sondern sendet es auch wieder aus der Tiefe empor. So singt Claudian von ihm in seinem Raub der Proserpina:

(Lib. I, 57 ff.)

— Der du Samen zugleich und Erde gibst Allen,
kommen und Schwinden erzeugst in rastlos wechselndem Umschwung,
Herr über Leben und Tod. —

Ebenso heißt es im orphischen Hymnus an die Persephone:

(XXIX, 15 ff.) Leben und Tod bist du den Menschen, o Persephoneia,
Bringst immer Alles hervor und raubst das Gegebene wieder.

Und Hades selbst sagt zu ihr im homerischen Hymnus:

(v. 365.) Herrscherin sei über Alles was lebet und wandelt im Leben.

Auch der Doppelname ¹²⁾ der Göttin scheint in dieser doppelten Beziehung ihres Wesens seinen Grund zu haben, und aus Blut-

¹²⁾ Περσεφόνη, Περσέφασσα. Der erste Theil dieses Wortes ist von derselben Wurzel mit Περσέης dem Sohne des goldregnenden Lichtzeus, mit Ηέρως dem Sohne dieses Perseus (Apollod. 2, 4, 4, wo beigelegt ist: ἀπὸ τοῦτου δὲ τοὺς Περσῶν βασιλέας λέγεται γενέσθαι), mit Ηέρως dem Bruder des Sternengottes, Ἀστραῖος (Apollod. 1, 1, 2), mit Ηέρως dem Bruder des vom Sonnengott stammenden Αἴητος (Apollod. 1, 9, 28), endlich mit Περωνίς der Gattin des Sonnengottes (Apollod. 1, 9, 1). Sieht man auf die mythische Bedeutung dieser Wesen, so kann in Περσε- nur der Begriff von Feuer, Licht, Leben liegen. Φορὴ ist auf γεν (γενῶ), φασσα auf φά (φαίω, φαίνω) zurückzuführen; vgl. Τισιφώνη, Τισιφωφώνη einerseits, Τηλέφασσα (Mutter der Mondgöttin Europa, Apol-

arch¹³⁾ ersehen wir, daß schon die Alten Erklärungen in diesem Sinne, obwohl formell minder glücklich, zu geben versucht haben.

Fassen wir nun dieses Verhältniß ins Auge und berücksichtigen wir zugleich, daß auch die Kasse des Hades nicht immer als dunkel bezeichnet werden, ja daß ihre Farbe, was auch ihre Namen¹⁴⁾ anzudeuten scheinen, nach der Doppelnatur des Gottes sich richtet, so kann nicht mehr bezweifelt werden, daß wir in der weißrothigen Persephone die aus dem Tode aufsteigende, Licht und Leben bringende Göttin zu betrachten haben. Ja wir finden diese Erklärung auch ausdrücklich schon von griechischen Schriftstellern gegeben,¹⁵⁾ so wie es selbst nicht an bildlichen Darstellungen fehlt, die ihr zur Unterstützung und Bekräftigung dienen. Wir können hier insbesondere jene archaische Hydria des Prinzen von Canino in Gerhards Vasenbildern¹⁶⁾ hervorheben, wo unzweifelhaft die Emporfahrt der Kora nur in einer aus dionysischem Kreise geschöpften Modification dargestellt sich findet. Der Wagen, den eben Kora besteigen soll, ist mit beflügelten¹⁷⁾ Kassen bespannt; diesen zur Seite steht Dionysos als Pluto, der sie entsendet, und voraus geht Hermes, der als Bote des Zeus die Entsendung gefordert. Lenker des Gespannes aber ist der Schöpfer des Pferdes, der Herr der Gewässer, der Vermittler zwischen Leben und Tod, dionysisch bekränzt wie Kora, Poseidon. Die Flügel der Kasse sind schwarz mit Hinweisung auf die dunkle Sphäre, aus der sie kommen, sie

lod. 3, 1, 1) andrerseits. — Uebrigens sind weder die älteren noch die neueren Erklärungsversuche mit diesem Doppelnamen ins Reine gekommen. Wahrscheinlich ist, daß das Wort wie die Göttin fremden Ursprungs ist und, wie es in diesen Fällen zu geschehen pflegt, nur eine Umwandlung nach dem Griechischen erhalten hat (vgl. oben *Λιδωνεύς*). Aber eben dieser Umstand nöthigt uns die nächste Erklärung im Griechischen zu suchen. Vgl. auch die doppelte Fadel, die Kora auf Bildwerken trägt.

¹³⁾ Plutarch de Isid. 66: *Φερσεφόνην δὲ φησὶ που Κλεάνθης τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονεούμενον πνεῦμα.*

¹⁴⁾ Claud. Rapt. Proserp. I, 284 ff.

¹⁵⁾ S. die Schol. zu Pind. Ol. VI, 92: *λευκίππον δὲ εἶπεν, ἐπειδὴ λέγεται μετὰ τὴν ἀρπαγὴν, ἣν ὑπέστη ὑπὸ τοῦ Πλουτῶνος, εὐρεθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς Δήμητρος λευκοπόλῳ ἄρματι ἀνῆχθαι.*

¹⁶⁾ Gerh. Auserl. griechische Vasenbilder I. c. etruskischen Fundort, Sft. 2, Taf. X. Auch Gerh. erkennt in der Kora hier die *Λευκίππος*.

¹⁷⁾ S. über diese Beflügelung Gerh. I. c.

¹⁸⁾ Dieß eben ist die Bedeutung von *λευκίππος*, daß es nicht bloß die Pferde sondern zugleich die Person, welcher sie angehören, als weiß bezeichnet. Vergl. was oben p. 59 über *κλυτόπωλος* gesagt wurde.

selbst aber sind, wie Kopf, Hals und Arme der Kora, abstechend gegen den ganzen Figurencomplex, weiß.

8. Lichttroffe der Sonne und des Mondes.

Apollo, Artemis. Helios, Eos, Selene. Nacht.

Amphitaraos. Anchuros.

Die weitere Entwicklung führt uns zunächst auf die Vorstellungen, welche die Alten mit Apollo und Artemis verbanden, in so fern auch diese in die Reihe der tödtenden Gottheiten gehören. Derselbe Ideenkreis, welcher sich uns im Vorigen aufschloß, kehrt auch hier wieder; nur ist der Ausgangspunkt nicht der dunkle Gegensatz, wie dort, sondern der des Lebens und des Lichtes. Wie dort aus dem Tode das Leben aufsteigt, so senkt sich hier das Leben zum Tode. Der Wechsel der Gegensätze, vom Leben ausgehend, ist im Wesen des Apollo bezeichnet durch den Ferntreffer und den Citharöden, in dem der Artemis durch die Freundin der Geschosse und die Fackelschwingerin. Aus der Fackel leuchtet das Leben, und aus dem Saitenspiel ertönt die höhere Ordnung, die es in seinen Gestaltungen durchbringt; Bogen und Pfeil aber senden den Tod. Doch dieser kann, in so fern er vom Leben selbst ausgeht, nicht in der Schreckengestalt auftreten, in welcher er vom anderen Gegensätze aus erscheint, wo er in seinem Dunkel für sich erfaßt wird. Daher werden diejenigen, welche durch jene Lichtgötter dem Tode verfallen sind, von ihren „milden Geschossen“ getroffen, während die Gottheiten aus der Tiefe mit erbarmungsloser Strenge, ja grausam oft, ihre Opfer hinabziehen.

Wie Apollo hier dem Hades, so steht Artemis gegenüber der Persephone, selbständig den Gegensatz, an den ihr Wesen sich knüpft, darstellend und doch nach dem ewigen Wechsel, der die Gegensätze bewegt, sich in ihren Thätigkeiten immer wieder berührend.¹⁾ Darum wird Hades vom Lichthelden verwundet und sucht Heilung selbst im Olymp, wo auch der heilende Apollo seinen Sitz hat. Ebenso wird die weißbröstige Persephone zur Lichtbringerin,²⁾ wie Artemis als

¹⁾ Vgl. Plutarch de Ei delph. 21: *ὅτων ἐναντίων ὄντων καὶ ἀντιφώνων* (Hades u. Apollo).

²⁾ Sie heißt auch *φάσφαρος* (Plutarch de Isid. 71), *φάσφαρος* und *εὐφραγής* (Orph. H. XXVIII), und schon bei Homer (Odys. XI, 386) wird ihr das Beiwort *ἀγρή* gegeben, das ebenfalls zunächst auf das Licht Beziehung hat und sonst vorzugsweise der Artemis zukommt. Persephone mit Fackeln auf Bildwerken; Genossin der Artemis z. B. bei der Entführung durch Pluto.

Lichtgöttin die Fackel schwingt, und diese wird Helligöttin (*ὠρτεια*) wie jene genannt. Hieraus ergibt sich auch, wie leicht bei so nahen Berührungspunkten selbst eine Verwechslung zwischen den beiden letzten Göttinnen möglich war, wie man die Persephone in gewisser Beziehung mit der Artemis als identisch betrachten konnte.

Wir finden aber Apollo auch als Sonnengott, Artemis als Mondgöttin aufgefaßt. Zwar hat diese Auffassung erst in späterer Zeit sich bestimmter entwickelt, aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Mythos dieser Gottheiten ursprünglich an Sonne und Mond geknüpft war.¹⁾ Selbst bei Homer, der ihnen einen andern Wirkungskreis zuweist, lassen sich hinlängliche Spuren²⁾ eines solchen Ursprunges aufweisen. In dieser Sphäre nun sehen wir Apollo und Artemis Theil nehmen an dem Wesen des Helios und der Selene und dadurch zugleich an den Erscheinungsweise, in denen diese beiden Titaniden sich offenbaren.

Fast nie erscheint Helios in seinem Amte anders als mit dem Rosse gespannt. So fuhr er leuchtend daher, als Demeter sich mit Hekate zu seiner ätherischen Bahn empor schwang, um ihn den Alleschauenden über das Schicksal ihrer Tochter zu befragen.³⁾ So war er von Phidias dargestellt am Throne des Zeus zu Olympia;⁴⁾

¹⁾ S. Creuzer, *Symb.* II, p. 139 ff. Stadelberg, *Apollotemp.* p. 126. Gerhard, *Text zu den Ant. Silber.* II, p. 154.

²⁾ Folgende Punkte sind es, die hier vorzüglich hervorgehoben werden können. Zunächst der Typus *φοῖβος Ἀπόλλων*, der sonst eine genügende Erklärung nicht zuläßt (*γόβη* das wallende Haar, daher *φοῖβος* wegen der bekannten Beziehung der Haare auf das Licht, der Lichtgelockte). Ferner das Prädikat *ἀκροσεκόμης*, das nur eine Erklärung von *φοῖβος* ist (Jl. XX, 39 *φοῖβος ἀκροσεκόμης*) und zunächst nur auf die Lichtfülle bezogen werden kann. Weiter finden wir Jl. II, 763 ff. Apollo dargestellt, wie er als dienender Gott bei Admetos jene zwei Stuten weidet, welche Eumelos als die vorzüglichsten von allen nach Troja bringt. Admetos ist ein Prädikat des Hades und in der ganzen Sage jenes Königes spricht sich eine Beziehung aus zur Unterwelt (vgl. D. Müller *Proleg.* p. 307). Offenbar ist der dienende Gott hier der Lichtgott, der sein Gespann hinabgelenkt hat in das Schattenreich. Endlich das Prädikat *χρυσόορος* (der Gott mit dem goldenen Schwerte) Jl. V, 519, XV, 256, das nach der homerischen Auffassungsweise geradezu sich nicht erklären läßt und anderwärts so viele Stützpunkte für seine Beziehung auf den Sonnengott erhält (vgl. Creuzer, *Symb.* IV, p. 60 ff. 2. Ausg.), daß es diesem nicht entzogen werden kann.

³⁾ H. Hymn. an d. Dem. v. 62. Vgl. den Hymn. an den Helios selbst (*Ἥλιος ἐμπεβώς*).

⁴⁾ Paus. V, 21, 3: ἀναβεβηκώς ἐν ἄρμα "Ἥλιος καὶ Ζεὺς τέ ἐστι καὶ Ἥρα, παρὰ δὲ αὐτὴν (so Welcker ff. αὐτὸν) Χάρις. Ueber diese Vereinigung des Helios, Zeus und der Hera in Einem Wagen, vgl. was oben p. 20 ff. über das Welt- und Sonnengespann gesagt worden ist.

ebenso im Stiebfelde des Parthenon in Athen, in Verwunderung anhaltend die raschhinfliegenden Kasse beim Erscheinen der neuen Aethergöttin.⁷⁾ Auf der Insel Rhodos wurde ihm jährlich ein Viergespann ins Meer gestürzt und im Taygetos hatte er nach dem Berichte des Pausanias ein Heiligthum, wo ihm Kasse geopfert wurden.⁸⁾ Auch in den epischen Gedichten Homers ist er wohl nicht anders aufzufassen, obgleich die Kasse nicht ausdrücklich erwähnt werden. Oder sollte wohl Homer diese nicht gekannt haben, da er doch von der Kos singt:

(Odysf. XXIII, 244 ff.)

— und ließ die Kos

Nicht vom kreisenden Strom aufsteigen zum Glanze des Tages,
 Hemmte das rasche Gespann, das sie lenket mit goldenem Zügel,
 Lampos und Phaethon, die strahlenden Kasse des Morgens.

Wie die Wirkungsweise des Apollo, so bewegt sich auch die des Helios in einem Wechsel zweier mannigfaltig sich entwickelnder Gegensätze. Er bringt Licht,⁹⁾ indem er aufsteigt, aber auch Finsterniß, indem er hinabsinkt. Er schafft Leben durch das All, wohin er auf seinem unermüdblichen Laufe bringt, aber mit dem Leben zugleich Tod. Er ist Begründer und Lenker der Zeit, insbesondere der bestimmten Zeitabschnitte, die im Umschwunge des Jahres sich vollenden, aber zugleich Schöpfer des zerstörenden Wechsels, der an diese geknüpft ist. Mit allschauendem Auge durchspäht er alle Geheimnisse der Natur und des Geistes und Nichts ist, was ihm verborgen bliebe:¹⁰⁾ mit Gerechtigkeit zieht er daher unaufhörlich das Gute ebenso wie das Schlimme ans Licht, und ist Förderer und Beschützer des ersteren ebenso wie Vernichter des letzteren. Indem er aber so Heil und Bönne einerseits,

⁷⁾ P. Hymn. an die Athene v. 13: στήσεν δ' Ὑπεριονος ἀγλαὸς υἱὸς ἱπποὺς ἀκυλοδάς.

⁸⁾ Paus. III, 20, 5: Bemerkenswerth ist hier der Beisatz: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρας οἶδα εἶναι νομίζοντας. Auch dem Griechen konnte, sobald er den Gesichtskreis seiner Kenntnisse über den heimatlichen Boden erweiterte, der Zusammenhang der griechischen Vorstellungsweise mit der orientalischen nicht entgehen.

⁹⁾ Vgl. in Betreff der folgenden Züge den orphischen Hymnus auf Helios (VIII).

¹⁰⁾ Bei Homer (Zf. XIV) ist nur Ein Gott im Stande, seinem Auge sich zu entziehen, der höchste, Zeus; im eben genannten Hymnus aber, der ihn nur als eine Offenbarungsweise des höchsten Gottes faßt, wird er selbst als Zeus angerufen.

Lichtgöttin die Fackel schwingt, und diese wird Helligöttin (σώτεια) wie jene genannt. Hieraus ergibt sich auch, wie leicht bei so nahen Berührungspunkten selbst eine Verwechslung zwischen den beiden letzten Göttinnen möglich war, wie man die Persephone in gewisser Beziehung mit der Artemis als identisch betrachten konnte.

Wir finden aber Apollo auch als Sonnengott, Artemis als Mondgöttin aufgefaßt. Zwar hat diese Auffassung erst in späterer Zeit sich bestimmter entwickelt, aber es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Mythos dieser Gottheiten ursprünglich an Sonne und Mond geknüpft war.¹⁾ Selbst bei Homer, der ihnen einen andern Wirkungskreis zuweist, lassen sich hinlängliche Spuren²⁾ eines solchen Ursprunges aufweisen. In dieser Sphäre nun sehen wir Apollo und Artemis Theil nehmen an dem Wesen des Helios und der Selenē und dadurch zugleich an den Erscheinungsweisen, in denen diese beiden Titaniden sich offenbaren.

Fast nie erscheint Helios in seinem Amte anders als mit dem Rosse gespannt. So fuhr er leuchtend daher, als Demeter sich mit Hekate zu seiner ätherischen Bahn emporschwang, um ihn den Allesschauenden über das Schicksal ihrer Tochter zu befragen.³⁾ So war er von Phidias dargestellt am Throne des Zeus zu Olympia;⁴⁾

¹⁾ S. Creuzer, Symb. II, p. 139 ff. Stadelberg, Apollotemp. p. 126. Gerhard, Text zu den Ant. Bild. II, p. 154.

²⁾ Folgende Punkte sind es, die hier vorzüglich hervorgehoben werden können. Zunächst der Typus φοῖβος Ἀπόλλων, der sonst eine genügende Erklärung nicht zuläßt (γῶβη das wallende Haar, daher φοῖβος wegen der bekannten Beziehung der Haare auf das Licht, der Lichtgelockte). Ferner das Prädikat ἀεροσεχόμενος, das nur eine Erklärung von φοῖβος ist (Zl. XX, 39 φοῖβος ἀεροσεχόμενος) und zunächst nur auf die Lichtfülle bezogen werden kann. Weiter finden wir Zl. II, 763 ff. Apollo dargestellt, wie er als dienender Gott bei Admetos jene zwei Stuten weidet, welche Eumelos als die vorzüglichsten von allen nach Troja bringt. Admetos ist ein Prädikat des Hades und in der ganzen Sage jenes Königes spricht sich eine Beziehung aus zur Unterwelt (vgl. D. Müller Proleg. p. 307). Offenbar ist der dienende Gott hier der Lichtgott, der sein Gespann hinabgelenkt hat in das Schattenreich. Endlich das Prädikat χρυσόορος (der Gott mit dem goldenen Schwerte) Zl. V, 519, XV, 256, das nach der homerischen Auffassungsweise geradezu sich nicht erklären läßt und anderwärts so viele Stützpunkte für seine Beziehung auf den Sonnengott erhält (vgl. Creuzer, Symb. IV, p. 60 ff. 2. Ausg.), daß es diesem nicht entzogen werden kann.

³⁾ D. Hymn. an d. Dem. v. 62. Vgl. den Hymn. an den Helios selbst (Ἡπιοῖς ἐμπεβαῖς).

⁴⁾ Paus. V, 21, 3: ἀναβιβηκὼς ἐν ἄρμα "Ἡλιος καὶ Ζεὺς τέ ἐστι καὶ "Ἡρα, παρὰ δὲ αὐτὴν (so Welcker ff. αὐτὸν) Χάρις. Ueber diese Vereinigung des Helios, Zeus und der Hera in Einem Wagen, vgl. was oben p. 20 ff. über das Welt- und Sonnengespann gesagt worden ist.

ebenso im Giebelfelde des Parthenon in Athen, in Verwunderung anhaltend die raschhinfliegenden Rosse beim Erscheinen der neuen Aethergöttin.⁷⁾ Auf der Insel Rhodos wurde ihm jährlich ein Viergespann ins Meer gestürzt und im Taygetos hatte er nach dem Berichte des Pausanias ein Heiligthum, wo ihm Rosse geopfert wurden.⁸⁾ Auch in den epischen Gedichten Homers ist er wohl nicht anders aufzufassen, obgleich die Rosse nicht ausdrücklich erwähnt werden. Oder sollte wohl Homer diese nicht gekannt haben, da er doch von der Eos singt:

(Odysf. XXIII, 244 ff.)

— und ließ die Eos

Nicht vom kreisenden Strom aufsteigen zum Glanze des Tages,
Hemmt' das rasche Gespann, das sie lenket mit goldenem Zügel,
Lampos und Phaethon, die strahlenden Rosse des Morgens.

Wie die Wirkungsweise des Apollo, so bewegt sich auch die des Helios in einem Wechsel zweier mannigfaltig sich entwickelnder Gegensätze. Er bringt Licht,⁹⁾ indem er aufsteigt, aber auch Finsterniß, indem er hinabsinkt. Er schafft Leben durch das All, wohin er auf seinem unermüdblichen Laufe bringt, aber mit dem Leben zugleich Tod. Er ist Begründer und Lenker der Zeit, insbesondere der bestimmten Zeitabschnitte, die im Umschwunge des Jahres sich vollenden, aber zugleich Schöpfer des zerstörenden Wechsels, der an diese geknüpft ist. Mit allschauendem Auge durchspäht er alle Geheimnisse der Natur und des Geistes und Nichts ist, was ihm verborgen bliebe:¹⁰⁾ mit Gerechtigkeit zieht er daher unaufhörlich das Gute ebenso wie das Schlimme ans Licht, und ist Förderer und Beschützer des ersteren ebenso wie Vernichter des letzteren. Indem er aber so Heil und Banne einerseits,

⁷⁾ P. Hymn. an die Athene v. 13: στήσεν δ' Ὑπεριονος ἀγλαὸς υἱὸς ἱπποῦς ἀχιποδάς.

⁸⁾ Paus. III, 20, 5: Bemerkenswerth ist hier der Beisatz: τὸ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρας οἶδα εἶναι νομίζοντας. Auch dem Griechen konnte, sobald er den Gesichtskreis seiner Kenntnisse über den heimatlichen Boden erweiterte, der Zusammenhang der griechischen Vorstellungsweise mit der orientalischen nicht entgehen.

⁹⁾ Vgl. in Betreff der folgenden Züge den orphischen Hymnus auf Helios (VIII).

¹⁰⁾ Bei Homer (Il. XIV) ist nur Ein Gott im Stande, seinem Auge sich zu entziehen, der höchste, Zeus; im eben genannten Hymnus aber, der ihn nur als eine Offenbarungsweise des höchsten Gottes faßt, wird er selbst als Zeus angerufen.

Verderben und Dual andrerseits schafft, ist letztes Ziel seines Wirkens, wie immer der Schatten zuletzt im Licht sich löst, Harmonie durch das Weltall.

Diese Züge kehren nun auch in den Rossen, die Helios lenkt, in so fern sie nur Erscheinungsweisen seines Wirkens sind, wieder. Kommt er mit dem Zweigespann, so ist in der Zweifelt einfach das bezeichnete Verhältniß ausgesprochen; fährt er, wie gewöhnlich, mit dem Viergespann daher, so bezieht sich die Vierzahl zunächst auf die vier Abschnitte seines jährlichen und täglichen Kreislaufes und der Gegensatz bleibt an je zwei von den viereen geknüpft.¹¹⁾ Und wie Helios nicht bloß im Physischen, sondern auch im Geistigen wirkt, so müssen die Pferde auch in dieser Sphäre Theilnehmer seines Wirkens sein. Wie endlich die Harmonie das Letzte ist, was er schafft, so findet auch ihre Vielheit zuletzt in ihm selbst, von dem sie ausgehen und gelenkt werden, ihre Einheit. So ist also auch Eines dieser Rasse oder Eines dieser Paare, nach Einer der Richtungen, in welchen Helios wirksam erscheint, der Finsterniß, dem Verderben, der Vernichtung, dem Tode zugewandt.¹²⁾

Der Mythos erkennt auch in der Eos eine Bringerin des Todes, eine Vorstellung, die bei ihr zunächst aus dem Raub des

¹¹⁾ Vgl. auch die Namen, die den Pferden mit Rücksicht auf ihre Eigenschaften gegeben werden: *Χρόνος*, *Αἰθων*, *Ἀστραπή*, *Βροντή* (Scholl. Eurip. Phön. 3); oder: Eous, Aethon; Pyroeis, Phlegon (Ovid. M. II, 153); oder: Eos, Aethiops, Sterope, Bronte (Hygin. f. 183). Der Aethiops des Dggin scheint an die Stelle des *Αἰθων*, wie Sterope an die der *Ἀστραπή* getreten zu sein. Wir sehen in diesen Namen ebenso das sanfte Licht der Frühe und die dunkle Glut des Abends, wie den Flammenhauch und das zerstörende Feuer zur Zeit des Mittags ausgebrüht. Die Rasse der Eos speciell sind *Λύμνω* und *Φαέθων* (Dgpf. XXIII, 247); reihen wir diese z. B. an die obigen bei Euripides an, so ergibt sich folgende Gruppierung: das Aufleuchten aus der Nacht (*Λύμνω* und *Φαέθων*); das sprühende und sengende Feuer kurz vor und nach Mittag (*Ἀστραπή* und *Βροντή*); das dunkle Glühen des Abends und die Zeit, die Alles verschlingt, um es wieder zu erzeugen (*Αἰθων* — wie auch ein Pferd des Pades heißt — und *Χρόνος*). Was aber vom Tag, gilt auch vom Jahr, was vom Licht, auch vom Leben.

¹²⁾ Ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der Lichtcult von Mittelasien ausgehend über die pontischen Länder nach Thrazien und Griechenland herüber sich verpflanzt hat, so kann es hier nicht ohne Interesse sein zu bemerken, daß die Schiffe, zu denen wir hier gelangt sind, mit dem Resultate, das wir oben bei der Behandlung der persischen Lichtrosse gefunden, zusammen treffen. S. p. 15. 16.

Orion, des Kleitos, des Kephalos, des Lithonos sich entwickelte, ¹³⁾ somit an eine Entraffung nächtlicher Wesen, die vor dem aufsteigenden Tag weichen müssen, ¹⁴⁾ geknüpft wurde. Sie ist aber auch eine Bringerin des Lebens aus dem Tode, und von diesem Gesichtspunkt aus ist es bedeutungsvoll, daß sie statt des Zwei- oder Biergespanns, mit dem sie sonst daherfährt, ¹⁵⁾ auch den Pegasus zu ihrem Dienst erhält. ¹⁶⁾ Zugleich ist uns in dieser einrossigen Morgengöttin, in dieser Pegasuslenkerin, ein bemerkenswertes Beispiel für die innige Beziehung, in welcher die Kasse des Lichtes und des Wassers zu einander stehen, ¹⁷⁾ gegeben, wie auch Helios mit seinem Gespann aus dem Okeanos aufsteigt und wieder in seine Fluten hinabtaucht.

Mit dem Helios im innigsten Zusammenhange erscheint, wie Artemis mit Apollo aufs innigste verknüpft ist, Selene. Zwar spielt diese in den Epen Homers so wie bei Hesiod noch eine durchaus untergeordnete Rolle, und erst in den homerischen und orphischen Hymnen wird ihr eine größere Bedeutung zuerkannt; allein diese Zurücksetzung ist nur eine scheinbare und trifft mehr den Namen als den Cult der Göttin. Die Mythen, welche auf den Mond sich bezogen, waren ohne Zweifel schon in der frühesten Zeit sehr reich und mannigfaltig, nur hatten sie an anderen Wesen als an der Selene sich entwickelt. So kennen wir auch Hera gegenüber dem Sonnengott Zeus als Mondgöttin, so Europa, so Io, wie auch in späterer Zeit wieder Artemis fast ganz an die Stelle der Selene trat, in gewisser Beziehung auch Persephone, Hekate und selbst Athene. ¹⁸⁾ Dem genannten Zusammenhang entsprechend macht der

¹³⁾ Dann in der Sphäre der Menschen überhaupt ein Tod im Morgen des Lebens (vgl. Winkelman n, Versuch einer Allegorie S 181), wie Apollo und Artemis der höher entwickelten Blüte ihre Todespfeile zusandten.

¹⁴⁾ Vgl. Eb. III.

¹⁵⁾ Ddysf. XXIII, 245 ff. Eurip. Iphig. 855: τεθρίππων προκέω ὄχῳ. Virg. Aen. 6, 535: roseis Aurora quadrigis.

¹⁶⁾ Lycophr. 16: ἥως μὲν αἰπὴν ἀρτί φήγιον πάγον-χραιπνοῖς ὑπερπότατο Πηγῶσιν πτεροῖς. Als einrossige Göttin bei Eurip. Or. 1004: μόρονπιλος.

¹⁷⁾ Ebenso in Indien und ebenso in Persien; auch haben wir dort das Grundmerkmal gefunden, welches diese Kasse verknüpft, zugleich aber im Ross des Wassers das ursprüngliche erkannt.

¹⁸⁾ Im orph. Hymnus (IX, v. 10) wird sie als πάνσοφε χούρη angerufen und Arnob. adv. gent. 1, 3 p. 149 sagt: Aristoteles - Minervam esse Lunam probabilibus argumentis explicat et literata auctoritate demonstrat. Vgl. die

Mythus die Selene zur Schwester des Helios und es fehlt schon bei Homer nicht an Zügen, welche dieses Verhältniß zu einem Liebesbunde steigern. Sie nimmt darum auch Theil an seinem Wesen und Wirken: sie ist Licht in dem Sinne wie er und Herrin des Lichtes, nur bezogen auf die Nacht; sie lenkt ein Lichtgespann wie er, nur beschränkt auf zwei Rosse, wenn ihm vier zuerkannt werden, auf Einses, wenn er mit dem Zweigespann erscheint. Ja wir sehen in bildlichen Darstellungen selbst beide vereint auf Einem Gespann aus dem Dunkel der Nacht zum Morgen herauffahren.¹⁹⁾ Sollte nun die Beziehung, welche wir den Rossen des Helios zuerkennen mußten, denen der Selene trotz dieses innigen Verhältnisses abgehen? Sind wir nicht geradezu genöthigt, einen Unterschied nur in so fern zu erkennen, als die beiden Geschwister, denen die Rosse angehören, selbst unterschieden sind. Diese Consequenz wurde auch wirklich, wie wir weiterhin noch genauer sehen werden, festgehalten, und wir müssen daher in dem Gespann der Selene ebenso eine Ergänzung des Sonnengespanns mit Rücksicht auf den bezeichneten Umschwung zwischen Leben und Tod erkennen, wie wir das Wesen des Helios selbst in dem der Selene sich ergänzen sehen. Wenn er durch das Leben zieht, wandelt sie im Tode; wenn er das Leben zum Tode lenkt, führt sie den Tod zum Leben: beide aber tragen wieder beides zugleich, um im Wechsel beider zu erscheinen, in sich; denn wäre in Helios nur Leben, nie könnte er zur Selene hinabsteigen und wäre in Selene nur Tod, nie könnte sie mit dem Helios sich verbinden.

Wie die verschiedenen Erscheinungsweisen des Lichtes und des Lebens auf Eine Quelle verweisen, so setzen auch die Sonnen- und Mondrosse, in so fern in ihnen nur einzelne jener Erscheinungen sich darstellen, Ein Ross voraus. Wir haben schon im Vorigen auf ein Bild hingewiesen, welches Helios und Selene zugleich aus Einem Grunde aufsteigen und in Einem Gespann vom Lichtpan geführt daherziehen läßt. Dieser Eine Grund ist die Nacht, die auf jenem Bilde durch das sternbesäte Schiff mit dem großen Aether-

carthagische Tanais, die auf Inschriften Minerva Belisana genannt wird (Selden p. 146), so wie die cappadocische, die auf Münzen als Athene erscheint (Eckhel, Tom. III, p. 198. 201).

¹⁹⁾ Bei der Dentm. III, Taf. X, 2. Élite céramogr. par Lenormant et De Witte II, CXIV.

auge angedeutet ist.²⁰⁾ Die Nacht nämlich galt in derjenigen Lehre, welche vorzüglich im Lichtculte Durchbildung erhielt, als Urgrund alles Sehenden; man erkannte in ihr das dunkle Ursein, aus welchem das Licht mit aller Fülle seiner Wirkungen zur Erscheinung kam. Wir sehen diese Lehre festgehalten im Apollomythos; sie liegt der hesiodischen Ansicht, die den Aether und den Tag aus der Nacht und dem Dunkel entstehen läßt, zu Grunde; sie findet sich vielfach in den orphischen Hymnen, wo sie insbesondere an den Lichtdionysos sich anknüpft, wieder, und im dritten dieser Hymnen finden wir sie geradezu als Urgöttin bezeichnet, von welcher alle Götter und Menschen ausgehen, und welche nicht von einem höheren intelligenten Wesen, sondern vom Gesetz innerer Nothwendigkeit beherrscht wird.²¹⁾ Zugleich aber wird sie hier, in so fern sie das Licht aus ihrer Tiefe hervorsendet, eine Rosselenkerin genannt.²²⁾ Das Licht selbst erscheint hier als Ross,²³⁾ das, Cines an sich, dem dunkeln Grund entsteigt, um in der Vielheit der Erscheinungen den Wechsellauf zwischen Aufgang und Untergang, zwischen Leben und Tod zu beginnen. Ja die Nacht selbst schon lenkt, in so fern sie zugleich als Sphäre des Todes gefaßt wird, ihr Gespann aus dem Tod empor zum Leben, und in so fern sie es aus diesem immer in ihren Grund wieder zurückzieht, ist auch jener Wechsel schon in dem Lauf, den sie vollbringt, ausgesprochen.

²⁰⁾ Vgl. den mit Sternen besäten Argos, den nächtlichen Wächter der Mondgöttin. Das Schiff ist aus ägyptischer Vorstellung (worauf mit Recht Gerhard „Lichtgottheiten“ p. 8 hindeutet), die mit der griechischen hier vermischt ist, entnommen. Auch die Pythagoräer, die so vieles aus ägyptischer Quelle schöpften, nannten den Aether mit Rücksicht auf den Umschwung der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten und des Fixsternenhimmels um das Centralfeuer (s. Böckh, Untersuchung über das kosmische Syst. des Plato p. 93) ein Schiff (desselben Philol. p. 161, worauf auch Welcker bei Erklärung dieses Bildes sich bezieht, p. 69). In Betreff des großen Auges bemerkt richtig Welcker, daß solche an Schiffen angebracht auch auf die „Wachsamkeit des Steuermanns“ deuteten. Hier aber scheint dieß auf die sternfunkelnde mit dem Aether umschwingende Nacht übertragen zu sein, was um so weniger auffallen kann, wenn man beachtet, daß auch Argos πανόπτης war. Der Nacht selbst wird auch wirklich ein dunkles Auge zugeschrieben, vgl. Aeschyl. Pers. 428: ἔως κελαινῆς νυκτὸς ὁ μὲν ἀφείλετο.

²¹⁾ Νύχτα θιῶν γενέτειραν αἰελοῦμαι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν. Νύξ γένεσις πάντων — δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.

²²⁾ Ibid. v. 7: ἑλάσινπε. Vgl. Aeschyl. Fragm. 64: Νύξ μελά-νιππος.

²³⁾ Vgl. Procl. in Plat. Polit. p. 380, 6.

Bemerkenswerth ist, daß auf dem oben angeführten Bilde die Kasse aus dem Schiffe aufsteigen; wir haben im Vorigen auf die innige Beziehung zwischen dem Elemente des Feuchten und des Lichtes in diesen Vorstellungen hingewiesen und sehen so dasselbe Verhältniß an der Quelle der einzelnen Erscheinungen, die wir dort behandelt, wiederkehren.

Bekannt ist, wie der Mythos bei der innigen Beziehung zwischen Göttern und Menschen oft, was ursprünglich Göttern zukam, auf Menschen übertrug oder geradezu göttliche Wesen und Vorgänge in menschliche umsetzte. So kehren die ins Dunkel der Erde hinabsinkenden Sonnenrosse in jenen Rossen des Amphiaraios, die mit dem zum Tod bestimmten Helden nach dessen Rückkehr von Theben von der sich spaltenden Erde verschlungen werden, wieder;²⁴⁾ so das Mondgespann in jenem Pferd, mit dem nach der Erzählung des Kallisthenes²⁵⁾ Anchuros, der Sohn des Midas, in den Erdschlund sich stürzt. Amphiaraios, der Seher, der auch nach dem Tode fortlebend als unterweltlicher Drakelgott²⁶⁾ verehrt wird, weist wie Amphion auf die Sonne, Midas, der bei Hesychius auch den Göttern beigelegt wird, auf den kleinasiatischen Mondgott zurück.²⁷⁾

²⁴⁾ Vgl. Hades, wie er durch den Erdschlund hinabzieht. Ueber Hades als unterweltlichen Zeus s. unten. Nach Pindar (Nem. IX, 57 ff.) verschwand Amphiaraios sammt den Rossen im Erdschlund, als eben noch Periklymenos, des Wassergottes Liebling, ihn verfolgte. Amphiaraios aus dem Geschlechte des einst zu Pyllos, wo auch Hades von Herakles bekämpft wurde, wohnenden Schwarzfuß Melampus (Odys. XV, 226); vorzüglich von Zeus geliebt und Apollo (l. c. 245); noch in frischer Manneskraft und in Folge des Halsbandes, das seine Gattin angenommen hatte (246—47 γυναικῶν ἐνεκα δάμων, vgl. hierüber unten Th. III) verschlungen. Bemerkenswerth ist, was Pausanias (IX, 8, 2) über die Stelle zwischen Potniä und Theben sagt, wo nach einer Lokassage Amph. hinabfuhr: ἔστιν ἐν δεξιᾷ περὶ πόλιν οὐ μέγας καὶ κλονεὶς ἐν αὐτῇ διαστῆναι δὲ Ἀμφιαρίῳ τὴν γῆν ταύτην νομίζουσι, ἐπιλέγοντες καὶ τὰδε εἶναι μῆτε ὄρνιθας ἐπὶ τῶν κίωνων καθέζεσθαι τοῦτων, μῆτε πῶαν τὴν ἐνταῦθα μῆτε ἡμέρον ζῶον μῆτε τῶν ἀγρίων νέμεσθαι.

²⁵⁾ Bei Plut. Parall. min. V.

²⁶⁾ Bei Diodor, wohin das Drakel von Parma (ἀπὸ τοῦ Ἀμφιαρίου ἄρματος λαβούσα τὸν νόμον Strab. IX, p. 404) war verpflanzt worden. Vgl. das ähnliche Drakel des (unterweltlichen Zeus —) Trophonios bei Lebadea.

²⁷⁾ Vgl. Panofka Arch. 3. 1845 p. 92 (Erklärung einer Base aus Malta, welche den Streit des Apollo mit Marphas darstellt; neben beiden Midas ein Pferd am Zügel haltend, in dem De Witte ein Totenpferd erkannt hatte). Passend vergleicht hier Panofka, der in jenem Midas den Mondgott erblickt, Münzen von Laodicea in Cölesyrien und von Trapezunt mit ähnlicher Darstellung. In Betreff des Anchuros vgl. auch ähnliche

9. Die Kasse der Dioskuren.

So begegnen wir dem Kasse in der Sphäre des Lebens nicht minder als in der des Todes, und wie ewiger Wechsel ist zwischen Leben und Tod, so vollziehen auch jene Kasse in unaufhörlicher Wechselwirkung ihre Bestimmung. Am schönsten hat dieses Verhältniß einer der sinnreichsten Mythen des Alterthums dargestellt, der im Verlauf der Zeit zwar vielfache Veränderungen erlitten hat, aber auch in der späteren Durchbildung noch überall den Grund, aus dem er geflossen ist, durchblicken läßt, der Mythos der Dioskuren.

Dieser ganze Mythos bewegt sich ursprünglich im Kreise der Vorstellungen, die an das Licht geknüpft sind; die Dioskuren selbst können nur als Offenbarungsweisen des Lichtgottes, die zu selbstständigen Wesen erhoben wurden, betrachtet werden.¹⁾ Polydeutes, der Vielleuchtende,²⁾ ist der Lichtgott, wenn er am Morgen sich erhebt; er heißt Castor³⁾, der Ord nende, wenn er am Abend sich hinabsenkt. Beide sind Jünglinge, weil sie die immer verjüngende Kraft jenes Gottes darstellen; sie sind Lenker weißer Kasse,⁴⁾ weil sie das Licht durch den Aetherraum dahinführen. Weißprossig

Züge, die aus dem Mythos in die römische Geschichte verwebt wurden, wo auch die Sage von Romulus und Remus aus dem Dioskurenmythos sich gebildet hat (vgl. Gerhards, Text zu d. Ant. Bilder. II, p. 167).

¹⁾ Hier auf deutet auch noch das Homerische (Odys. XI, 304): *τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἴσα θεοῖσιν*. Vgl. Macrob. Sat. I, 21: Gemini autem, qui alternis mortibus vivere creduntur, quid aliud nisi solem unum eundemque significant — ?

²⁾ Πολυδευκής i. q. Πολυλευκής (λάω, λεύσσω, λευκός; vgl. Pollux) nach dem nicht seltenen Wechsel zwischen δ und λ. Kein Präfixat konnte für den Lichtbringenden Sonnengott (*φωσφόρος δαίμων*, wie er in dem orphischen Hymnus XXXIV genannt wird), der mit seinem Glanzauge (*πανδερ- κὲς ἔχων φαισίμβροτον ὄμμα*) am Himmel emporsteigt, ja das Auge des Himmels selbst ist (Soph. Antig. 102: *χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον*), passender erscheinen.

³⁾ Καδ-κάω. Bekanntlich war dies ein Hauptmerkmal im Wesen des Sonnengottes, bezogen zunächst auf das Physische, dann übertragen auf das Physische. So heißt es von Helios (Orph. H. VIII):

*εὐσεβέσιν καθοδὴν καλῶν, λαμνὴς ἀσπερσοῖσιν
χρυσολύρη, κοσμοῦ τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων.*

(von Apollo, H. XXXIV.)

σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέτῃ

ἀρμόζεις

ἀρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδρασι μοῖραν.

⁴⁾ λευκιπποι, λευκόπωλοι.

erscheinen sie beide auch überall, wo sie in ihrer Einheit aufgefaßt werden; nur wo die Verschiedenheit ihrer Wirkungssphäre bestimmend ist, wird Polydeutes zum kämpfenden Gotte, der das Dunkel besiegt, Castor zum vollendenden, der das Roß zum Dunkel zurücklenkt. ¹⁾ Ebenso stammen beide mit Beziehung auf jene Einheit von Zeus, der hier als Schöpfer des Lichtes gilt; vom Standpunkt der Verschiedenheit aber kann nur der immer siegreiche Polydeutes als solcher erscheinen, und der zum Dunkel sich wendende Castor muß Sprößling eines Erzeugers werden, der dieser Sphäre zufällt. Dieß ist Tyndareos, der hier das Lager der Leda mit jenem Lichtgeiz theilt und in Castor das Licht wieder zurückzieht, das Zeus in Polydeutes schöpferisch ausfendet. In jener Leda nämlich können wir nur jenen dunklen Urgrund erkennen, aus dem nach alter kosmogonischer Lehre das Licht aufsteigt, und zu dem es wieder seinen Rückzug nimmt. ²⁾

Halten wir nun den Standpunkt dieser Auffassung fest, so läßt sich auch zu den einzelnen Zügen, die uns der Mythos von diesen Lichtsöhnen erzählt, ohne Schwierigkeit eine entsprechende Erklärung finden. Zwei Erzählungen sind es vorzüglich, die wir hier näher betrachten müssen, die Kinderjagd und den Raub der Leukipiden. ³⁾ Den Mittelpunkt beider bildet der Streit mit den Apharetidern, so wie die Folgen, welche dieser Streit hat, beiden gemeinschaftlich sind.

Aphareus, der Entzerrende, Bruder des Tyndareos, ⁴⁾ gehört wie dieser der nächtlichen Sphäre an, ebenso seine beiden Söhne, Idas, der Blickende, und Lynkeus, der Scharfsehende. Das Verhältniß, in welchem diese zu den Dioskuren auftreten, rechtfertigt die Deutung, daß beide die Lenker des Sternenhimmels darstellen, Idas in der Sphäre des Aufgangs am Abend, Lynkeus in der des

¹⁾ Daher die spätere Unterscheidung des Faustkämpfers vom Rosselenker. Schon Homer, bei dem frühere und spätere Elemente vermischt sind, unterscheidet Κάστορα & Ἰπποδάμου καὶ πύξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα.

²⁾ Ἀῖδα i. g. Αἶδα (vgl. Αἰδῶν) zurückzuführen auf λαῶ (λαῖω-λαῶν-λαῶν) verschlingen, so daß Ἀῖδα dem ursprünglichen Begriff nach dem Χάος entspricht. — Das Ei der Leda. — Welcher (Trilog. p. 226) erkennt in der Leda die „Nacht;“ vgl. über diese die vorige Darstellung.

³⁾ S. Pind. Nem. X, 60 ff. Schol. zu Hom. Il. III, 243. Beide Sagen vermischt bei Apollod. III, 2.

⁴⁾ Τυνδάρεος der Erschlagenende: Wurzel des Wortes ist τυδ (tud, Sanskr.), erhalten im lateinischen tundo (tutudi). Derselben Wurzel gehört Τυδεὺς an.

Untergangs am Morgen. In den Kindern können wir nur einen Zug jener alten in so vielen Modificationen durchgebildeten Vorstellung wieder erkennen, die uns die Gestirne als Lichtthiere, welche die ätherische Flur beweideten, erscheinen läßt. Nach der einen Erzählung nun trieben die beiden Apharetiden, Trug ühend an den Dioskuren, die gemeinschaftlich errungene Rinderbeute, statt sie mit letzteren zu theilen, fort nach ihrer Heimath: Urheber des Truges aber und der Entführung war Ibas. Die Dioskuren, hierüber erbittert, setzten ihnen nach und gewannen nicht bloß den mit List abgejagten Antheil wieder, sondern nahmen ihnen auch die eigenen Heerden hinweg. Nun stieg Lynkeus, dessen Auge so scharf war, daß er selbst auf den Grund der Gewässer und in das Schattenreich hinabzublicken vermochte, auf die Höhe des Berges und erspähte die Räuber, wie sie unter einer Eiche *) sich lagerten. Darauf zog er mit Ibas gegen sie zu Felde und es erfolgte ein erbitterter Kampf, in welchem Castor und die beiden Apharetiden ihren Untergang fanden. Diese nämlich hatten gebrängt zuletzt sich am Grabe ihres Vaters aufgestellt und schleuderten selbst die Säule des Todtengottes gegen die Verfolger; da fiel zuerst Castor von der Hand des Ibas, Lynkeus aber wurde von Polydeukes mit dem Speere durchbohrt, während Ibas vom Blitze des Zeus zerfchmettert fiel.

In den einzelnen Momenten dieser Erzählung sehen wir eben so viele Momente des Wechselverhältnisses zwischen Tag und Nacht, zwischen den Lenkern des Sternenhimmels und denen des Sonnenlichtes. Ibas führt die Lichtinder, die Gestirne, zur nächtlichen Weide empor, wo er selbst seinen Wohnsitz hat; Lynkeus, dessen Blick selbst in das Todtenreich hinabdringt, wird vom siegreichen Polydeukes erschlagen, indem die Gestirne erblaffen vor dem aufsteigenden Tageslicht. Castor muß von Ibas fallen, weil der Lichtgott des Tages, wenn die Gestirne emporziehen, in die Flut hinabtaucht; Polydeukes aber muß unverleßlich sein und unsterblich, weil der Lichtgott am Morgen mit ungeschwächter Kraft sich immer neu wieder erhebt. Im Kampfe vertheidigten sich die Apharetiden zuletzt noch an der Grabstätte ihres Vaters, weil die Gestirne in das Dunkel, aus dem sie aufgestiegen, zurückkehren; sie ergreifen, bevor

*) Diese Eiche, dem Zeus geweiht, ist für die Zeusöhne ebenso von Bedeutung, wie auf der Seite der Apharetiden das *ἄγαλμα* *Alida* (Pind. l. c. 67).

sie fallen, als Waffe noch das Mal des Hades, weil zuletzt die Macht des Dunkels selbst dem Lichte entgegentritt.

Fast dieselben Vorgänge sehen wir auch in der anderen Erzählung, die vom Raub der Leukippiden handelt, dargestellt. Zunächst begegnen wir auch hier einer uralten unter den mannigfaltigsten Formen nicht bloß im Griechischen, sondern auch bei verwandten Völkern wiederkehrenden Vorstellung, derjenigen nämlich, welche die Beziehung zwischen Sonne und Mond als ein Liebesverhältniß auffaßt. Die Leukippiden, Töchter des Weißrosses Leucippos, stellen den Mond, der selbst die Weißrossige, Leucippe, genannt wird, in seinem Aufgang und in seinem Untergange dar; Hilaira, die Strahlende, steht dem Polydeukes gegenüber, dem Vielleuchtenden, Phöbe, die Lichtgelockte und Reine, dem Castor als dem Ordnenenden. Beide nun erregen durch den Glanz ihrer Schönheit die Liebe der Dioskuren und werden von ihnen entführt. Da aber vorher schon die Apharetiden um sie gefreit, ja selbst die Hochzeit vorbereitet hatten, so wurde jene Entführung Veranlassung zu einem Kampfe, in welchem Polydeukes, wie in dem vorigen Kinderstreit, nach dem Falle Castors den Sieg davon trug.

Wir sehen hier, wie der Mond einerseits von den Centern der Gestirne gewonnen den nächtlichen Himmel durchwandelt, andererseits mit dem auf- und niedersteigenden Sonnenjüngling sich verbindet, und zwar zu beständigem Ebunde in Folge der Siegesgewalt, die dem Licht des Tages zukömmt.

Bei Pindar lesen wir, ¹⁰⁾ daß Castor im Kampfe nicht wirklich getödtet, sondern nur dem Tode nahe gebracht worden sei. Offenbar ist diese Angabe consequenter als die gewöhnliche und entspricht auch vollkommen der Vorstellung von der unvertilgbaren Macht des Lichtes. In verschiedener Weise werden uns die Folgen des Kampfes von den Alten erzählt, doch stimmen alle darin überein, daß Zeus auf die Bitten des Polydeukes beiden Brüdern das Loos bestimmt habe, die eine Hälfte ihres Daseins in der Sphäre des Lichtes, die andere in der des Dunkels zuzubringen. So muß denn auch Polydeukes, der unsterbliche, in das Reich des Todes hinabsteigen, um die von ihm selbst ersuchte Bestimmung erfüllen zu können.

Deutlich sehen wir hieraus, daß beide Brüder nur zwei ver-

¹⁰⁾ Pind. Nem. X, 74: οὐπω τεθνήκοι' ἄσθματι δὲ φρεσσοῖα πνοάς.

schiedene Erscheinungsweise Eines und desselben Wesens darstellen, daß es nur der Eine unsterbliche Lichtgott ist, der, bald in der Höhe bald in der Tiefe wandelnd, in ihnen sich offenbart. Auch die Modificationen, unter welchen jenes Doppelweos aufgefaßt wurde, beweisen alle, wie man stets sich gedrungen fühlte, in der Vielheit der Erscheinung die Einheit festzuhalten. So sind nun auch die Kasse, die beide Brüder führen, im Grunde nur Eines, und wenn in der Entwicklung des Mythos wieder Kastor vorzüglich als Kosselenker dargestellt wird, so ist es jenes Eine nur in der Sphäre des Dunkels, das Todtenroß.

10. Die achilleischen Kasse.

Das Leibes- und Seelengespann.

Hier nun ist der Ort, die Betrachtung der achilleischen Pferde, von denen wir schon oben unter einem anderen Gesichtspunkte gesprochen, wieder aufzunehmen. Wir haben auch diese mit Rücksicht auf ihre Abstammung ebenso am Licht wie am Dunkel Antheil nehmen sehen; zugleich hat sich uns als vermittelndes Element dort das Wasser gezeigt. Doch die wahre Bedeutung dieser Kasse läßt sich erst erkennen und im Einzelnen bestimmen, wenn sie im Zusammenhang mit dem ganzen Ideneyclus, der in den inhaltsreichen Sagen des Neakus, Peleus, Achilleus sich erschließt, aufgefaßt werden. Wir lassen daher eine Entwicklung dieser letzteren in den Hauptzügen jener Deutung selbst hier vorausgehen.

Peleus stammt von Neakus, dem Sohn des Zeus und der Megina, diese aber ist eine Tochter des vom Okeanos entsprossenen Asopos, der sie mit der Metope gezeugt. ¹⁾ Achten wir genau auf den Zusammenhang dieser Genealogie und die Bedeutung der betreffenden Namen, ²⁾ so läßt sich nicht verkennen, daß wir uns hier

¹⁾ Zl. XXI, 187 ff. Apollod. III, 12, 6.

²⁾ *Πηλεΐδης*, der aus Erdschlamm (*πηλός*) Gewordene; vgl. Gerhard Text zu den Ant. Bilder II, p. 187. — *Αἰακός*, Erdmann, von *αἶα* Erde. Osterwald in seinen „Domerisch. Forschungen“ p. 85 ff. leitet das Wort von *αἶ*, *αἰάζω* ab und sieht in Neakus dem Todtenrichter einen „Mann des Wehes;“ doch der Gesamttinhalt der Neakussage dürfte sich kaum dieser Ableitung fügen. Beachtenswerth aber ist, wenn er denselben mit *Παλαΐφωακός*, dem Stammvater der Phäaken, in Verbindung bringt, ja für identisch mit diesem erklärt; doch dürfte auch dieser ein Erdmann sein, *φ* nur das Digamma, das in *γαῖα* sich als *γ* erhalten hat. Nach Pom. Ddyss.

im Kreise jener uralten, auf griechischem Boden so vielfach verzweigten Sagen finden, welche die Entstehung und erste Entwicklung des Menschengeschlechtes zum Inhalte hatten. *) Am Anfang steht hier Okeanos, hinweisend auf jene Vorstellung, welche das Wasser als aller Dinge Ursprung betrachtet; *) aus dem lebensströmenden, zur Gestaltung drängenden Wasser sondert sich zuerst der feuchte Erdgrund, und dieser läßt in Verbindung mit dem schöpferischen wärmehauchenden Himmelslichte aus sich den Menschen aufsteigen. *) Auch in Achilleus, den Peleus mit der trefflichsten der Nereiden zeugt, ist die Reihe dieser Vorstellungen, nur auf höherem Standpunkte, fortgeführt. *) Doch läßt sich nicht läugnen, daß bei

VII, 56 ff. stammt auch *Ναυαγόος*, der die Phäaken nach *Σχερίη* bringt und die Phäakenstadt gründet, von Poseidon und der Peribolia, der jüngsten Tochter des Gigantenfürsten Eurymedon. — *Αίγινα*, die Flutentsprossene; vgl. *Αίγαι*, *Αιγαίων*, alt Böge, *αιγιαλός*. — *Ασώπης*, der Rossreißer; vgl. in Beziehung auf *ασ* — *Ιππασος* (aswa, Pferd), in Beziehung auf die Bedeutung des Ross als Gestaltung aus dem Wasser. — *Μετώπη*, die Vorblickende; vgl. *μέτωπον*.

*) Gründlich hat diese jüngst Preller behandelt im *Philologus* Jahrg. VII, S. 1, p. 1—51.

*) Zugleich müssen wir hier hervorheben, daß im Okeanos auch die elysischen Gefilde lagen; dieß trifft zusammen mit dem Hauptmoment der Keassage, nach welchem der ursprüngliche Zustand des Menschen ein elysischer war.

*) Vgl. die hesiod. Vorstellung (Theog. 134), nach welcher der Urmensch *Ίανειός* ein Sproßling des Himmels und der Erde ist und dann (v. 507 ff.) mit der Okeanide *Κλωμένη* den Prometheus, Epimetheus, Menoitios, Atlas (vgl. unten Th. II) zeugt.

*) *Άχιλλεύς* — *Άχιλῆύς*, der aus dem Schlamm (*ιλύς*) des Wassers (*ἄχα* Wasser; vgl. *Άχιλῆος*, aqua, goth. ahva, altb. aha, pers. aw-ab, sanskr. ap.) Entsprossene. Fast möchte man Jl. XXI, 316 ff. (wo der Flutgott Stamandros in Beziehung auf Achilleus sagt: *μηδὲ γὰρ οὔτε βλῆν χραισιμώμεν οὔτε τι εἶδος οὔτε τὰ τεύχεα καλά, τὰ που μάλα νεοῖθι λίμνης κίσειθ' ὅπ' ἱλῦος κεκαλυμμένα* καὶ δέ μιν αὐτὸν εἰλίσω ψαμμάθοισιν —) eine Anspielung hierauf finden, wie es Odys. V, 339 ff. in Beziehung auf Odysseus heißt: *Κάμμορε, τίπτε τοι ὦδε Ποσειδάων ἐνοσίχθων ὠδύσαι' ἐκπάγλιος*. — Wichtig ist, daß der Glaube an die Entstehung des Menschengeschlechtes aus Schlamm vorzüglich in Aegypten sich findet; heißt ja *Νεῖλος* selbst der Schlammflutende (*νάω*, *ίλως*, nur griechische Uebersetzung des ägyptischen Okeame i. e. *Ωκεανός*, S. Diod. 1, 19), und Amun Kneph wurde dargestellt, wie er vor einer Töpferseife sitzend aus Erde und Wasser Menschen bildete (*Euseb. praep. ev.* 1. III, 12). Vgl. das jüngst aus der Schrift *Νοηγένους* (vielmehr *Ιππολύτου*) *φιλοσοφούμενα* ή κατά πασῶν αὐτέσεων *ἔλεγχος* (ed. Miller) bekannt gewordene pinbarische (?) Fragment (Preller hat es in der oben cit. Abhandlung als Thema benutzt), wo es heißt: *Αἰγύπτῳ δὲ καὶ νῦν Νεῖλος, ἰλὸν ἐπιπαλινὸν ὕδαρ σαρκομέναν θερμότατι, σώματα ζῶντ' ἀναδίδοι*. — Dieser Punkt ist um so mehr zu beachten, weil auch andere Züge der Achilleussage mit ägyptischen Vorstellungen zusammentreffen.

dem letzteren schon verschiedene Sagenelemente sich mischen, wie auch bei jenem merkwürdigen Volk der Myrmibonen, die Zeus dem Aeacus, damit er nicht allein sei auf dem schönen Eilande, aus Ameisen entstehen läßt. ¹⁾

Aeacus, der Erdmann, ragt in dieser Sage unter Allen durch hohe Weisheit, durch musterhafte Gerechtigkeit und Frömmigkeit hervor, und unter seinem väterlichen Scepter genießt das Volk der Myrmibonen eines paradiesischen Glückes; ja die Fülle seiner Tugenden ist so groß, daß er selbst im Schattenreich zum Richter der Todten bestellt und mit den Schlüsseln des Hades betraut wird. ²⁾ Peleus aber, dem Zuge des Bösen folgend, irrt ab von derugendbahn seines Vaters und geht so des Glückes, das er bis dahin genossen, verlustig: er wird, verbunden mit Telamon, von Eifersucht getrieben, zum Mörder an seinem eigenen Bruder und muß, in Folge dieses Mordes verstoßen, der lieblichen Heimath entsagen. ³⁾ Da zieht er fort nach fremdem Lande, um Reinigung

¹⁾ Apollod. III, 12, 6. Schol. zu Pind. Nem. III, 21 (Fragm. aus Hesiod). Das Wort *Myrmidones* (vom reduplic. *μύρω*, fließen, und dem Suff. *δωρ*, das eine Menge, Fülle bezeichnet; vgl. *Μακιδών*, *ἀλγιδών*, *χαριδών*, *στειλιδών*, *στερευιδών*) bedeutet Wasservolk; die Ameisen sind ohne Zweifel ein Zusatz der dichterischen Phantasie, entsprungen aus der Aehnlichkeit des Wortes mit *μύρμηξ*. Ebenso verhält es sich wohl auch mit den Ziegen auf jener Insel vor dem Cyclopienlande Odys. IX, 116 ff.; mag nun diese *Αἰγούσα* (Böcker S. G. § 58) oder *Αἴγινα* (Osterwald, S. R. p. 86) geheißen haben, sie wurde aus einer Blutentsprossenen, Meerumwogten (S. oben Anmerk. 2) in Folge einer dichterischen Interpretation des Wortes (*αἶς* auch Ziege) zur Ziegeninsel — *ἐν δ' αἶγες ἀπειρέσιαι γαῖαν ἀγροί-βόσκει δέ τε μηκάδας αἶγας*. Doch schimmert in jenem Ameisenvolk zugleich die schon an Aeacus geknüpft Vorstell. der Erden sprossenen durch. Vgl. Paus. II, 29, 2: *Αλαζοῦ δὲ αἰγίσαντος, ὡς ἡδὲ ἔρη, παρὰ Λιδος οἰκιστορας, οὕτω οἱ τὸν Αἰά ἀνείναι τοὺς ἀνθρώπους παρ' ἐκ τῆς γῆς*.

²⁾ Apollod. III, 12, 6. Man beachte hier zugleich, daß die vom Okeanos stammende Aegina von Zeus geraubt und nach der Insel Denone, die alsdann von ihr den Namen erhält, gebracht wird. Dieser Zug läßt eine alte Vorstellung durchblicken, nach welcher des ersten Menschen (Aeacus) Wohnsitz in den Okeanos, also dahin, wo auch die Inseln der Seligen sich fanden, verlegt wurde.

³⁾ Apollod. III, 12, 6. Paus. II, 29, 2 und 7. — Aehnliche Züge enthalten andere Ursagen der Griechen; sie lehren aber auch in den Sagen nicht griechischer Völker in einer Weise wieder, daß man veranlaßt werden möchte, auf eine gemeinschaftliche Urquelle zu schließen. Ein auffallendes Beispiel hierfür liefert folgende Sage der Tongabewohner (Klein allg. Culturgeschichte Bd. IV, p. 358 ff.): „Der Götterfisch Bolotub ist nordwestlich von Tonga sehr weit gelegen, er ist größer als alle ihre Inseln zusammen genommen, mit allen Arten nützlicher und schöner Früchte und Bäume reichlich versehen, die, wenn man sie pflückt, sogleich wieder durch neue ersetzt werden. Die Atmosphäre duftet von den herrlichsten Wohlgerüchen, Vögel von

zu finden von der Schuld und unter zahlreichen Abenteuern und Kämpfen ein neues Glück sich zu erringen; aber die Macht des Frevels, die ihn immer wieder aufs Neue umstrickt, läßt ihn nur

den schönsten Farben sitzen auf allen Zweigen, die Wälder sind voll Schweine, die; wenn sie nicht getödtet und von den Göttern verzehrt werden, unsterblich sind. Die Insel ist so weit entfernt, daß kein Kahn sie erreichen kann, auch würde ohne den Willen der Götter Niemand sie erblicken, selbst wenn er in ihre Nähe käme. — Außer den Seelen der abgeschiedenen Tonganern leben auf Bolotuh noch Urbewohner als erste Diener der Götter — ihre Zahl ist ungeheuer. — Im Anfang war über dem Wasser kein anderes Land als die Insel Bolotuh, die so wie die Götter, die Himmelskörper und die See von Ewigkeit her war. Eines Tages ging Tongaloo (Gott der Handwerke und Künste), um in der See zu fischen, und als er seine Angelschnur vom Himmel in die See fallen ließ, fühlte er plötzlich einen großen Widerstand. Meinend er habe einen großen Fisch gefangen, zog er scharf an und es erschienen auf der Oberfläche einige Felsenspitzen, die an Zahl und Größe wuchsen, je mehr er die Schnur anzog; es wurde oben ein großer Continent, als die Schnur riß und nur die Tongainseln zurückblieben. — Als Tongaloo auf diese Weise Land entdeckt hatte, füllte er dasselbe durch seine göttliche Macht und mit dem Beistande anderer Götter bald mit allen Arten von Bäumen, Kräutern und Thieren an, die es in Bolotuh gab, nur von geringerer und sterblicher Art. Darauf gebot er seinen zwei Söhnen: Geht und nehmet mit euch eure Weiber und wohnt in der West zu Tonga; theilt das Land in zwei Theile und wohnt getrennt von einander. Sie schieden. Der älteste hieß Tupo, der jüngste Waca-acow-uli. Letzterer war ein äußerst verständiger junger Mann. Er fertigte zuerst eine Art, erfand die Korallen, Zeuge und Spiele. Der ältere, Tupo, war träge, verschief und veränderte seine Zeit und beneidete sehr die Werke seines Bruders. Dann nahm er sich vor, ihn zu tödten, verbarg aber sein böshaftes Vorhaben. Als er ihm einmal begegnete, schlug er ihn todt. Nun kam der Vater sehr zornig aus Bolotuh herbei und fragte ihn, warum er den Bruder erschlagen und nicht wie er gearbeitet? Dann befahl er ihm die Familie des Waca-acow-uli herbeizuholen. Als sie erschien, redete sie Tongaloo an: Bringt eure Kähne auf die See und segelt nach Osten in das große Land und schlaget dort euren Wohnsitz auf. Eure Haut sei weiß wie eure Seelen, denn eure Seelen sind rein; ihr sollt weiße sein, sollt Aerie machen und alle anderen Reichtümer und große Kähne haben. Ich will selbst hingehen und dem Winde gebieten, von euerem Lande nach Tonga zu wehen; aber die Tongavölker sollen nicht im Stande sein, mit ihren schlechten Kähnen zu euch zu kommen. Zu den andern sprach er: Ihr sollt schwarz sein, weil eure Seelen schwarz sind, und sollt arm bleiben. Ihr sollt nützliche Dinge nicht verfertigen können und auch nicht in das große Land eurer Brüder gehen; wie könntet ihr das auch in euren schlechten Kähnen? Euere Brüder aber sollen nach Tonga kommen und mit euch handeln, wie es ihnen beliebt.“ — Die vorliegende Uebereinstimmung gewinnt eine um so höhere Bedeutung, wenn man ins Auge faßt, daß in der Cultur der Südpacifischen vielfache Elemente auf Indien zurückweisen und dieses wieder in den großen Verband der vom arischen Stamm ausgehenden Culturreise eingreift. Es dürfte überhaupt von Interesse sein, die Sagen dieser Insulaner vom Standpunkte der Wissenschaft aus größerer Aufmerksamkeit zu würdigen. Nimmt man einmal an, daß die Menschen, von Einem Paare stammend, alle zu Einem Ganzen sich gliedern, so darf auch die Wissenschaft insbesondere in Fragen, welche auf die Urgeschichte sich beziehen, nicht ansetzen, die Fäden bis in die fernsten Glieder hinauszufolgen.

Augenblicke des gewonnenen genießen. Endlich mitten unter dem wilden Centaurenvolk, verlassen und beraubt, findet er Rettung bei jenem frommen Cheiron, den wir oben schon nicht bloß in physischer, sondern auch in psychischer Beziehung als einen Heilmann kennen gelernt haben.

Fassen wir genau die einzelnen Züge dieser Erzählung ins Auge, so können wir im Anschluß an das Vorige in ihnen nur folgenden Grundgedanken ausgesprochen finden: Der Mensch, aus feuchtem Erdgrund gebildet, vom Lichthauch des höchsten Gottes belebt, ein Kind dieses Gottes selbst, erfreut sich anfangs eines paradiesischen Daseins; ihm sind die Götter gewogen, wie er schullosen Sinnes die Götter ehrt; sein Geist ist hochbegabt und was er schaut und wirkt trägt den Stempel der Gotteskraft, die vom Vater ihm inwohnt. Da fällt der Funke des Bösen in seine Brust, wird zur Flamme der Leidenschaft, treibt ihn fort zur Schuld und sein erster Frevel ist Brudermord. Nun wird er hinausgestoßen aus dem Lande, das bisher seine liebliche Heimath gewesen, muß irren, muß ringen und kämpfen und von der Schuld, die auf ihm lastet, sich reinigen. Aber auf schwankem Irpfad weicht das Böse nicht von seiner Seite, immer wiederkehrend gebiert es neue Schuld und neues Unheil; endlich blüht des Heiles erstes Glück ihm wieder auf dem ersten Pfade der Cultur.

Der wichtigste Dienst, den Cheiron dem Peleus erweist, ist die Vermittlung, durch die ihm das Glück zu Theil wird, die Meeresgöttin Thetis zu gewinnen. Diese wird sofort nach dem Willen des Zeus ihm als Gattin zugesellt und fügt sich so dem Loose, obwohl unsterblich, die Leiden einer Sterblichen auf sich zu nehmen. Dem Akt der Verbindung wohnen die Götter selbst bei und einige beschenken überdies ihren Gatten mit besonderen Gaben.¹¹⁾

Mit diesen Vorgängen tritt nun eine neue Wendung ein im Schicksalsgange des Menschen. Aus dem Quell der Cultur sprudelt ihm wieder die Kraft, umzukenten von seinem Irpfade und aufs Neue dem Göttlichen sich zu befreunden. Die Götter selbst stellen sich huldvoll bei ihm ein, feiern den Bund, den er mit ihnen schließt und spenden Segen dem Werke, das er beginnt. Merkwürdig aber ist hier insbesondere der Zug, nach dem ein göttliches Weib

¹¹⁾ JI. XVIII, 428 ff. Apollod. III, 13, 5.

dem Sterblichen sich zum Heil verbindet, im Gegensatz zu der in diesen Sagenzyklen gewöhnlichen Vorstellung, welche das Weib als des Uebels Ursprung betrachtet. ¹²⁾ Wir können den Schlüssel zur Erklärung dieses Zuges nur in dem Wesen ¹³⁾ dieser Göttin selbst so wie in der ganzen Ideenreihe finden, die an die Heilwirkung des Wassers sich knüpft. Aus dem Wasser kommt Leben, aus dem Wasser steigt Begeisterung auf, durch die Kraft des Wassers wird Reinigung erzeugt und Wiedergeburt. Wenn ferner die Sage den Zug einsieht, Thetis habe anfangs nur widerstrebend ihrem Loos sich gefügt, so widerstrebt dies keineswegs dem freien Entschlusse, den wir bei dem göttlichen Heilwerk voraussetzen müssen; vielmehr können wir hierin nur eine Anschmiegung an jene bekannte Vorstellung erblicken, nach welcher der Bund einer Göttin mit einem sterblichen Manne als eine Strafe und Erniedrigung galt. ¹⁴⁾ Zeus ja ist es, der als der Höchste im Götterstaate beschließt, und die untergeordnete Gottheit ist nur Vollzieherin seines Beschlusses; des Zeus Wille aber ist nicht, die Thetis zu erniedrigen, noch sie in die Bande der Sterblichkeit zu zwingen, sondern den Menschen durch sie zu erheben und diesen Banden zu entwinden. ¹⁵⁾ Ebenso können wir

¹²⁾ Vgl. unten Th. II u. III.

¹³⁾ Dies erscheint hier vorzugsweise als vermittelnd und ausgleichendes. Es ist dies aber auch die wesentliche Aufgabe der Thetis überhaupt und zeigt sich schon in jenem von Homer uns erzählten, offenbar aber einer vorhomerischen Zeit (der homerische Zeus steht mit dem hier auftretenden theils im Widerspruch, theils zeigt er eine höhere Entwicklung) angehörenden Mythos von der Fesselung des Zeus (Zl. I, 396—407). Als nämlich die Olympier, insbesondere Hera, Poseidon und Athene den Zeus, der zwar die wilden Kräfte der Natur in den Titanen, aber noch nicht die widerstrebenden psychischen Potenzen bemeistert hatte, zu fesseln im Begriffe standen, da eilte Thetis hilferufend zu Briareus (unter den Menschen hieß er Aegäon, der Wogende, und erhält bei Hes. Theog. 819 die Wogenwandlerin *Κυμονόλεα* zur Gattin), dem mächtigsten der Centimanen, und führte ihn, damit er dem Bebrängten zur Seite stehe, empor zum Olymp. Da erfasste Schrecken die auführerischen Götter und sie fügten sich willig dem Herrschergebot des Kroniden. So wird das Geschäft der Vermittlung hier vollzogen durch die Thetis und ein Vermittler aus dem Wasser ist es auch, den sie zur Hilfe herbeiholt. In gleicher Eigenschaft erscheint Thetis Zl. VI, 136, XVIII, 393 ff.

¹⁴⁾ Ddysl. V, 118 ff. Vgl. oben p. 38 (Brynildr).

¹⁵⁾ Von diesem Standpunkt aus können wir auch in jener Schlange, welche aus dem Rastn des Kypselos (Paus. V. 18, 5) Thetis auf den ihr beigegebenen Pelcus richtet, nur eine Heilschlange erblicken. Vgl. in Beziehung auf die letztere jenen schlangengefaltigen aus dem Wasser aufsteigenden Ophion bei den Aegyptern, der im großen Götterkriege ebenso, wie wir in Thetis oben eine Vermittlerin gesehen, vermittelnd und die geistigen Potenzen gegen die rohen Naturmächte schützend auftritt.

in jenen Gaben, welche die Götter bei der Schließung des Bundes dem Peleus bringen, nicht bloße Hochzeitsgeschenke erkennen; sie sind wie die Hochzeit selbst nur eine, der gewöhnlichen Vorstellungsweise entnommene Form, welche die Sage zur Darstellung der vorliegenden Idee aufgriff. ¹⁶⁾

Der Thetis war bestimmt, einen Sohn zu gebären, der größer sein würde als der Vater. ¹⁷⁾ Wir kennen diesen Zug auch aus anderen Sagen und Mythen und irren wohl nicht, wenn wir darin die Nothwendigkeit einer fortschreitenden zu höherer Vollenbung aufsteigenden Entwicklung ausgesprochen finden. So sollte Achilleus, den die Göttin dem Peleus gebiert, in seinem Wirken hinausgehen über das des Vaters, er sollte, was dieser im Irrthum zerrissen, wieder fügen, was er Gutes begonnen, vollenden; kurz in ihm sollte der Mensch, zum Heil wiedergeboren, von Götterhand geführt, eingedenk seines göttlichen Ursprungs, aufstreben zu dem schöneren Ziele, das seine wahre Bestimmung ist. Kaum war das Kind geboren, da hegte es die Mutter mit liebevoller Sorge, hob es, um das Sterbliche an ihm zu tilgen, während der Nacht über die Flamme und salbte es am Tage mit Ambrosia. Doch Peleus, der einst den Vorgang bemerkte, in menschlicher Schwäche unfähig das göttliche Werk

¹⁶⁾ Zur Aufhellung einzelner Punkte dürften folgende Vergleichenungen nicht ungeeignet sein: Nach ägyptischer Vorstellung wird der menschliche Leib aus Schlamm gebildet (S. oben Anm. 6); die Seele wohnt ursprünglich eines seligen Glückes genießend in der Sphäre der Gestrirne mit den Göttern zusammen, in Folge ihrer Theilnahme aber am Götteraufruhr muß sie schuldbeladen diese Heimath verlassen und in jenen Leib zur Strafe und zur Reinigung einziehen. Auf ihrem Perabgang durch die Milchstraße, den Thierkreis und die Planetensphäre erhält sie von den hier waltenden Göttern Gaben mit, welche ihr Schicksal auf Erden bestimmen; zugleich wird ihr ein guter Dämon, der rein ist von Frevel, zugesellt, um ihn auf seiner Läuterungsbahn vermittelnd zu geleiten und ihm zur Rückwanderung in die himmlische Heimath, die ihm nach Tilgung der Schuld sich wieder erschließt, zu helfen. Der fortwandernden Seele endlich wurde nachgerufen: gebe Osiris dir das kühle Wasser. S. Röh Geschichte unserer abendl. Philosophie. p. 176 ff. — Die hebräische Sage ist bekannt; in Betreff der persischen Lehre vgl. oben p. 18 ff.; aus der indischen mögen insbesondere die in den großen Epen Ramajana und Mahabharata entwickelten Vorstellungen von der ursprünglichen Reinheit und Seligkeit der menschlichen Seele, von ihrer Fesselung in einen irdischen Leib in Folge der Schuld, von ihrer Läuterung unter Mithilfe reingebliedener und zu diesem Zweck ebenfalls in Leiber eingehender Geister, und von ihrer Erlösung vorzugsweise durch das Heilwerk des sich verkörpernden Wassergottes Wischnu Vergleichungspunkte bilden.

¹⁷⁾ Apollod. III, 13, 5.

zu begreifen, schrie laut auf und hinderte die Göttin, was sie begonnen, zu vollenden. Sie entfernte sich sofort und Achilleus wurde menschlicher Pflege überlassen, später dem Chelron zur Erziehung übergeben.¹⁸⁾ Zum jungen Mann herangewachsen mußte dann auch er hinaus in die Stürme des Lebens, mußte in fremdem Lande unter Leiden, Gefahren und Kämpfen das ihm gesetzte Ziel zu erringen suchen.

Wir begegnen der Feuerläuterung auch in vielen anderen Mythenkreisen¹⁹⁾ und können, wenn wir sie durch diese hindurch verfolgen und auf ihren Ursprung zurückführen, über die Bedeutung derselben nicht im Zweifel sein. Das Irdische erscheint hier als das Böse, das herabzieht zum Verderben, das Himmlische als das Gute, das zum Heil emporführt; der Mensch, durch seinen Leib dem ersteren, durch seinen Geist dem letzteren angehörend, verfällt in jenem dem Tod und schwingt sich durch dieses zur Unsterblichkeit auf. Vom Irdischen nun den zum Heil wiedergeborenen zu befreien und von der Schuld, die ihn mit diesem zugleich umschließt, zu läutern, ist der Götterhilfe erstes Werk; doch des Menschen Auge ist einmal verblendet, er sieht den Morgen nicht, der vor ihm aufstrahlt, und bebt zurück vom Himmel, der über ihm sich erschließt. Da wird der Thorheit Widerstreben ihm zu neuer Schuld und des Vertrauens Schwäche, dessen Schwingen ihn sofort zur Unsterblichkeit trügen, ihm zur Quelle neuen Jammers.

So muß auch Achilleus den Weg der Sterblichkeit wandeln; doch zweifach ist das Loos, das die Götter ihm jetzt beschieden: er kann, wenn er das irdische Dasein verachtet, um allein der Tugend seine Kraft zu weihen, im fremden Lande die Siegespalme sich erringen; oder er wird, wenn er an des Lebens Bande sich kettet, im Hause des Peleus dem Geschick, das diesem bestimmt ist, verfallen.²⁰⁾

¹⁸⁾ Apollod. III, 13, 6.

¹⁹⁾ Vgl. Demophoon, Linus (zu Byblos), Herakles, Pelops, Psyche. — Feuerläuterung läßt sich von den Griechen bis zu den Indern (vgl. oben p. 9) zurück verfolgen. Bei den letzteren wird u. A. auch von Buddha erzählt (Journ. asiat. tom. 4. p. 75), dem schuldbeladenen habe ein guter Geist sich zugesellt und ihn aufgefordert, seinen Leib in Flammen zu baden, damit er von der Schuld sich reinige. — In die Achilleussage scheint der Zug aus der des Demophoon und des Linus (vgl. unten Th. II u. III) gekommen zu sein; ursprünglich gehört er ihr nicht an, doch ist er in dem Verhältnis, in welchem Homer Thetis und Achilleus zu Peleus erscheinen läßt, vorbereitet.

²⁰⁾ Il. IX, 410 ff.

Achilleus wählt das erstere, und unter allen Tugenden, die seine Laufbahn schmücken, ist der Aufblick zu den Göttern, ²¹⁾ Frömmigkeit, die hervorragendste:

(Il. I, 216—19.)

Eurem Gebote, o Götter, soll willig der Sterbliche folgen,
Wenn auch im Sturme das Herz sich empört, denn so ist es besser;
Ja wer den Göttern sich füget, ihn hören sie gerne auch wieder. ²²⁾

Doch so gewaltig auch Achilleus zum Göttlichen aufstrebt, die Macht der Bethörung, ²³⁾ die einmal vom Vater her ihm inwohnt, läßt seinem Streben nicht freien Schwung; sie kehrt das Gottvertrauen um in Vertrauen zur eigenen Kraft und stellt der höchsten Tugend gegenüber der Fehler größten. Der Uebermuth ²⁴⁾ ist es, der im Wahn der Ehre ihn vom Feld der Ehre wegtreibt, den Brand der Zwietracht in seine Seele wirft und im Sturm der Leiden, die er aufregt, ihn selbst zum Grollen gegen göttliches Walten fortreißt. Doch die liebevolle Sorge der Mutter rastet nicht und die Götter ziehen vom Bethörten nicht ihre schützende Hand zurück. Während im abgeschlossenen Zelte das Saitenspiel den Aufruhr in seiner Brust zügelt, steigt Thetis als Vermittlerin empor zum Olymp; auf ihr Flehen verheißt ihm der höchste Gott und Vater der Menschen des endlichen Sieges Ruhm, und Hephästos ²⁵⁾ schmiedet ihm die Waffen, mit denen er ihn erringen soll. Aber auch auf der Höhe des Sieges noch sucht der Uebermuth ihm die Palme zu entwinden und treibt

²¹⁾ Bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang zugleich, daß Achilleus der einzige unter den griechischen Helden vor Troja ist, der die Phorminx spielt und die Kunst des Gesanges übt; und sein Lehrer hierin war Cheiron (vgl. oben p. 73 ff.) gewesen. So treffen ihn die Argonauten bei ihrem Besuch auf dem Pelion (Orph. Arg. 400), wie er *χερσὶ λύρην ἤρυσσε*, und die Abgesandten des Agamemnon (Il. IX, 186 ff.) *φρένα τερπόμενον φόρμιγγι λιγέη* — *ἀεῖδε δ' ἄρα κλέει ἀνδρῶν*.

²²⁾ Passend ist hier auch das Verhältniß der Unfehlbarkeit zwischen dem Gehorsam des Menschen und der Fuld der Götter durch die Form (*μάλα τ' ἐκλυον αὐτοῦ*) ausgedrückt.

²³⁾ Die *ἄτη*, und so sehr auch der greise Phönix (Il. IX, 496 ff.) ihm den schönen Mythos von der Ate und den Eiten (S. unten Th. II) an das Herz legt, er vermag nicht ihn zu bewegen.

²⁴⁾ Die *ὑβρις* (vgl. außer der Ilias Horat. Carm. IV, 6), die fast überall, in diesen Sagen als Hauptquelle des Unheils gilt.

²⁵⁾ Auch in der größten Bedrängniß Il. XXI, 136 — 385 ist es außer Poseidon und Athene insbesondere Hephästos, der ihm hilft, und bemerkenswerth ist, daß jene es *Ζητὸς ἐπαινέσαντος* thun, dieser aufgefordert von der Hera (vgl. unten Th. III.).

ihn zu vermessendem Troke gegen den Gott, der des Uebermuthes größter Feind nur Maß und Harmonie liebt. Da spannt dieser Gott selbst auf ihn das tödtliche Geschloß und schließt so mit dem Sieg des Göttlichen, die letzten Kämpfe in Harmonie lösend, die stürmische Laufbahn des Helden. Doch der Tod umfängt bloß seinen Leib; seine Asche wird in das Gefäß gelegt, das Hephästos einst dem Dionysos und dieser der Thetis zum Geschenk für gewährte Rettung gegeben: ²⁶⁾ seine Seele aber von den Göttern geliebt, von den Menschen gepriesen, zieht nach den Gefilden des Elysiums. ²⁷⁾

So stellt uns in Achilleus die Sage, obwohl verschiedene Vorstellungskreise verschmelzend, nicht bloß einen Repräsentanten der Menschheit dar nach den hervorgehobenen Momenten, sondern zugleich ein Musterbild, wie diese auf der bezeichneten Bahn zu ihrem Ziele sich aufschwingen soll. Ueberblicken wir den ganzen Ideneyclus, den sie uns erschlossen, so sehen wir in Aeakus, Peleus, Achilleus drei Entwicklungsperioden der Menschheit vor unsere Augen geführt, entsprechend in den Hauptzügen den Zeitaltern, ²⁸⁾ wie sie uns die hesiodische Darstellung überliefert hat. Aus dem Grund der Sage aber klingt eine Stimme uralter Erinnerungen herauf, an denen sie sich fortgesponnen; und wenn auch die Form, in der sie uns die Mythographen hinterlassen, als ein bloßes Gerippe erscheint, kaum durch einzelne Fäden der Phantasie zusammengehalten, ihr Kern läßt uns ein seelenvolles Bild schauen im Spiegel der Seelengeschichte, in welcher wir durch den Gang der Zeiten herauf das religiöse Bewußtsein sich entfalten sehen.

Betrachten wir nun mit Rücksicht auf die einzelnen Momente dieser Darstellung noch die Pforte des Achilleus, und achten wir genau auf die einzelnen Eigenschaften, welche die Sage an ihnen hervorhebt; so sehen wir uns mit ihnen aus der großen Sphäre der Natur, in welcher die der Dioskuren sich bewegten, in die des menschlichen Daseins

²⁶⁾ Odys. XXIV, 35 ff. Vgl. unten Th. III.

²⁷⁾ Pind. Ol. II, 79, 80: Ἀχιλλέα τ' ἐνείχ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἐπεισε μάτηρ.

Plat. Symp. c. VII: Ἀχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος υἱὸν ἐτίμησαν (οἱ θεοὶ) καὶ εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν, ὅτι πεπυσμένος παρὰ τῆς μητρὸς — ὅθεν δὴ καὶ ὑπεραγασθέντες οἱ θεοὶ διαφερόντως αὐτὸν ἐτίμησαν.

²⁸⁾ Bis zum fünften in der Weise, daß die Periode des Aeakus dem ersten, die des Peleus dem zweiten und dritten, die des Achilleus dem vierten entspricht. Vgl. unten Th. II.

versezt, wir sehen die große Himmelsbahn, auf welcher jene Leben und Tod theilten, hier zur irdischen Licht- und Lebensbahn des Menschen werden. Diese Auffassung wirft nun auch ein Licht auf jene seltsam scheinende Ansicht, daß diese Pferde einst den Göttern hilfreiche Riesen gewesen seien; sie stimmt überein mit dem Umstande, daß dieselben am Oceanos, der in diesen Sagen eine so bedeutungsvolle Rolle spielt, ihre Geburtsstätte haben, daß sie schon dem Peleus bei Gelegenheit seiner Vermählung mit Thetis zum Geschenke gegeben werden, daß sie, mit dem Vermögen der Sprache, des Denkens, selbst der Weissagung ausgerüstet, Theil nehmen an menschlichen Leiden: insbesondere aber erklärt sich die sonst in der That bedeutungslose Beigabe jenes dritten Pferdes, des sterblichen Pedasos, der nach der oben angeführten Stelle aus Homer mit den unsterblichen, Balios und Xanthos, gleichen Schritt zu halten strebt. Die unsterblichen Rosse nämlich sind jenes Lichtgespann der Seele, das die Richtung des Geistigen verfolgt und den Menschen, wenn er ihm vertraut, zum Wohnsitz des Glückes, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückführt; der sterbliche Pedasos aber ist das sinnliche Leibesross, das sich selbst überlassen hinabreißt zum Verderben und zum Tod in der Materie, gut gelenkt jedoch die Richtung des geistigen Zuges einschlägt und in harmonischem Schwunge mit ihm zum Göttlichen emporstrebt.

II. Die platonischen Rosse.

Seelenrosse. Geistesrosse. Götterrosse.

Die vorige Darstellung hat uns mit dem Pferde in die Sphäre des menschlichen Daseins hereingeführt und es kann bei der innigen Beziehung, in welcher der große Organismus der Welt zum kleinen des Menschen gefaßt wurde, nicht befremden, wenn wir diese Vorstellungswelt in weiteren Formen entwickelt und nicht bloß an Sagen und Mythen geknüpft, sondern auch durch andere Gebiete der religiösen Cultur verzweigt sehen. Nicht mit Unrecht wird auf der Höhe dieser Cultur dem göttlichen Plato eine der ersten Stellen eingeräumt, und er ist es auch, bei dem wir die genannte Beziehung des Symbols am geistvollsten und in den erhabensten Zügen durchgebildet finden. In jener bekannten Stelle des Phädrus,¹⁾ wo

¹⁾ Plat. Phaedr. cap. 24—38 (245. C. — 256. E.).

er vom Zuge des Schönen sprechend Veranlassung nimmt das Wesen und Wirken der Seele, ihr Verhältniß zu den Göttern und zur Welt, ihren ursprünglichen Zustand, ihre Aufgabe und ihre Zukunft in Betrachtung zu ziehen, gibt er, zuerst ausgehend vom Begriff der Selbstbewegung,¹⁾ aus dem er die Ewigkeit der Seele folgert, dann vom trockenen Begriff übergehend zur symbolischen Bilderwelt, die seinen Anschauungen hier mehr zu entsprechen scheint,²⁾ folgende Darstellung:

Die Seele ist ein dreigliedriges Ganze, ein Gespann zweier Rosse, über die ein Führer, der das dritte und oberste Glied bildet, gesetzt ist.³⁾ Von diesen Rossen ist das eine seinem Wesen und seinem Ursprunge nach gut, das andere in beiden Beziehungen das Gegentheil: jenes ist weiß an Farbe, von aufrechter Haltung und wohlgegliedert, hochnacktig, mit gebogener Nase, dunkeläugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Scham, strebsam für die Erkenntniß des Wahren, keines Stachels bedürftig und langsam durch das bloße Wort und den Willen des Führers; das andere hingegen ist von schwarzer Farbe, gekrümmter Haltung, plumper und regelloser Gestaltung, von starkem Nacken und kurzem Halse, stumpfnasig, grauäugig, blutstrogend, voll Uebermuth und eitler Einbildung, um die Ohren dichtbehaart und stumpfsinnig, kaum der Geißel und dem Stachel gehorchend.⁴⁾ Aufgabe des Führers nun ist es, dieses Gespann in der Weise zu lenken, daß es unablässig und in harmoni-

¹⁾ Auch im Pferdsymbol haben wir als Grundmerkmal die Bewegung erkannt; S. oben pag. 8.

²⁾ c. 25: οἷον μὲν ἐστὶ, πάντα πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διήγησεως, ὃ δὲ εἰσὶ κεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττωτος ταύτη οὖν λέγωμεν. Vorn greift Plato zur mythischen Darstellungsform in Dingen, die seinem ahnenden Geiste (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή, sagt er selbst c. 20) als wahr vorschweben, der Dialektik des Verstandes jedoch nicht erreichbar sind. Diese Mythen sind daher um so mehr zu beachten, weil sich darin vorzugsweise die Genialität seines Geistes kundgibt. Vgl. Tim. 29. C: εἴαν οὖν πολλὰ πολλὸν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντα πάντως αὐτοὺς αὐτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης, ἀλλ' εἴαν ἄρα μηδενὸς ἦτοον παρέχωμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένον, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρώπων ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μύθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν εἶναι πέρα ζητεῖν.

³⁾ Vgl. Πολιτ. 381, wo diese Dreigliederung auf den Staat übertragen ist (ὥσπερ πόλις διέχεται κατὰ τρία εἶδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἐνὸς ἐκαστοῦ τριχῇ).

⁴⁾ Bei einzelnen Zügen hat Plato hier offenbar mehr den Menschen als das Pferd im Auge gehabt. Vgl. Adamant. Physiogn. c. 24.

ischem Zuge der Richtung zum Schönen und zur Welt der Ideen, die in diesem sich zusammenschließt, verfolge. Doch dieß wird ihm nur dann gelingen, wenn er das schwarze Pferd mit festem Zügel immer in die Schranken dieser Richtung zu zwingen strebt, wenn er das weiße ermunternd und schützend mit sicherer Hand nach dem Ziele, das erreicht werden soll, lenkt, wenn er selbst endlich, den Blick fest auf dieses Ziel gerichtet, alle einzelnen Bewegungen des Zuges beherrschend, dem Ganzen Schwung und Einklang verleiht.

Es mag kaum einer Andeutung bedürfen, daß unter dem Lenker hier nach der platonischen Dreigliederung der Seele der Geist zu verstehen sei, der bestimmt ist, die einzelnen Seelenthätigkeiten vom Standpunkt der Idee aus zu beherrschen, unter dem schwarzen Pferd die sinnliche Seelenmacht, der es zukömmt dem Geiste zu gehorchen, unter dem weißen aber der strebsame Muth, der in der Mitte zwischen beiden die Aufgabe hat, einerseits das Sinnliche zu bekämpfen, andererseits für die Herrschaft des Geistigen sich in Schwung zu setzen.⁹⁾

Anders verhält es sich mit den Gespannen, welche die Götter und Dämonen durch die verschiedenen Räume der Welt lenken. Ihre Pferde sind alle dem Wesen und Ursprunge nach gut, beflügelt, und so zahllos auch die Bahnen sind, welche sie durchlaufen, so vielfach verschlungen auch ihre Bewegungen, immer folgen sie in harmonischem Schwunge ihren Führern. Alle Gespanne aber sind mit den Führern in elf Schaaren, deren jede einen Hauptgott an ihrer Spitze hat, geordnet; Hestia nämlich, welcher eine zwölfte zukäme, bleibt immer am Herde der Götter zurück. Unendlich mannigfaltig nun sind die Züge, welche diese Schaaren durch die Himmelsräume unternehmen, der herrlichste von allen aber ist folgender: Mit Zeus an der Spitze ziehen sie durch den Aether empor, immer höher und höher, bis sie über demselben angelangt die reine Welt der Ideen vor sich erblicken; nun hemmen die Führer ihre Rosse, und auf dem Spiegel des Aethers stehend werden sie im Anblick jener wunderbaren Welt durch den Umschwung des Himmels herumgetrieben. Dieses Schauen aber ist die wahre Nahrung der Götter; und sind sie im Genuße dieses überhimmlischen Schmauses zur ersten Stelle zurückgelangt, dann ziehen sie durch den Aether wieder in die unterhimm=

⁹⁾ Bgl. Πολιτ. 440 (λογιστικόν, θυμός, επιθυμητικόν).

lischen Räume, wo ihre Wohnungen sind, herein und legen den Pferden, die nun an ihre Krippen geführt werden, Ambrosia vor und Nektar.

Vor Allem müssen wir uns hier eine bestimmte Vorstellung von der Welt, wie Plato sie sich bei dieser Schilderung¹⁾ gedacht haben mag, zu bilden suchen. Ausdrücklich nennt er eine außer- und überhimmlische Welt und setzt in diese vor allem Anderen die reine, aller Sinnenwahrnehmung unzugängliche, nur dem reinen Geiste schaubare Wesenheit. Um²⁾ diese läßt er alsdann die ganze Fülle des Seienden, das als substantielle Gliederung des reinen Wissens zu fassen ist, durch den unendlichen Raum sich anschließen. Wir können in jener Wesenheit nur den höchsten Geist selbst erkennen, weil allein der Geist es ist, der sie zu schauen vermag, in diesem Seienden nur die Welt der Ideen, die in ihr als ihrem Mittelpunkte sich zusammenschließt. Die bezeichnete Wesenheit ist ferner mit diesen Ideen, die so nur als substantielle Momente in ihr selbst sich erweisen, anfangslos und ewig sich selbst gleich, somit bewegungslos von Außen, aber Princip aller außer ihr stattfindenden Bewegung und darum zugleich ewig in sich selbst bewegt. Nur so erklärt sich einerseits der Umschwung des in Beziehung zu ihr gesetzten Himmels, den sie umschließt, andererseits ihr Beharren, während auf diesem die Götter in ihrem Anblick umgeschwungen werden. Wir müssen weiter diese Wesenheit, in so fern sie höchster Geist und Einheit der Ideen ist, als persönlich fassen; die Negation der Persönlichkeit würde ebenso diese Einheit wie jene Geistigkeit ausschließen. Und in so fern die Ideen ihr nicht als bloße Gedanken sondern als substantielle Momente angehören, deren Schauen als Nahrung der Götter in die unterhimmlische Welt hereinwirkt in der Weise, daß diese nur als eine Nachbildung³⁾ von ihnen erscheint, so müssen wir in ihnen eine

¹⁾ Nur der vorliegende Mythos kommt hier in Betracht, da Plato in anderen Schriften (insbes. im Phädon und Timäus) abweicht. Freilich ist die Verschiedenheit keine wesentliche, vielmehr zeigt eine genaue Vergleichung der betreffenden Stellen, daß die späteren Ansichten Plato's in der hier vorliegenden wurzeln. Ueber Spuren des Philolaïschen Systems im Phädrus S. Böckh, Philolaos des Pythag. Lehren p. 103 ff.

²⁾ c. 27: *περὶ ἧν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.*

³⁾ Nicht bloß die bezeichnete Nahrung setzt diese Nachbildung hier voraus, sondern auch die Erinnerung und die an sie geknüpfte Wirkung cap. 29 — 33. Vgl. über das Urbild der Welt Tim. 28, C. 29.

ursprüngliche, reine, in die bezeichnete Persönlichkeit selbst gesetzte Welt, von welcher die geschaffene nur ein Abbild ist, erkennen. Diese Persönlichkeit aber, die so die höchste Einheit mit der größten Mannigfaltigkeit verbindet, ist der Eine,¹⁰⁾ ewige, überhimmlische und außerweltliche,¹¹⁾ mit seiner Macht Alles, was sie umschließt, beherrschende¹²⁾ und lebende Gott.¹³⁾

Diese Einheit des höchsten, überhimmlischen Gottes aber schließt bei Plato die Vielheit der unterhimmlischen Götter nicht aus. Doch diese sind nicht unbedingt, sondern abhängig von ihm; aus seinem Anschauen ziehen sie Nahrung und Kraft, und der Himmelsumschwung, der sie in dieser Anschauung der höchsten Seligkeit genessen läßt, geschieht durch ihn; sie vollziehen jeder in der Sphäre, die ihm angewiesen ist, seinen Willen und bilden so zwischen ihm und der Menschheit eine große Göttergliederung, an deren Spitze Zeus steht. Dabei ist der freie Wille nicht ausgeschlossen aus dieser Gliederung, denn frei ziehen die Götter zu jenem Anschauen empor; aber er geht auf in dem unbedingten Willen jenes Einen,

¹⁰⁾ Vgl. Tim. 31, wo mit Beziehung auf das Urbild nur Eine Schöpfung angenommen wird; *Πολιτικ.* 270, wo nur Ein Gott (μη' αὐ δύο τινε θεῶ) in Wahrheit die Welt lenkt (αὐτὸ δὲ ἐαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατόν πλὴν τῷ τῶν κενομένων αὐ πύριον ἡγουμένῳ). So ist im Menschen, dem Abbild des Alls, nur Ein persönlicher die Herrschaft übender Geist, und so soll im Staat, dem Abbilde beider, nur Einer als Herrscher an der Spitze stehen. S. *Πολιτικ.* 302 *Πολιτ.* 435. 445. 581. 592. Daher Cicero de rep. 1, 36: Plato monarchiam aperit, unum deum dicens, a quo sit mundus instructus et mirabili modo perfectus.

¹¹⁾ Er ist außer und über der sichtbaren Welt und trägt in sich die Welt der Ideen, von der jene nur ein Abbild ist.

¹²⁾ Vgl. Phileb. c. 15: πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἐαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. cap. 16: τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὁψews τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον, καὶ οὐκ ἄλλως ἔγωγ' ἂν ποτε περὶ αὐτῶν εἴποιμι οὐδ' ἂν δοξάσαιμι.

¹³⁾ Wenn Plato in Beziehung auf diesen Gott überhaupt zurückhaltend sich ausdrückt, so folgt nicht, daß er zu den Prämissen, die er aufgestellt, den richtigen Schluß nicht zu ziehen wußte. Jene Zurückhaltung aber stimmt nicht nur mit seiner Ansicht, daß dem Menschen in diesem Leben überhaupt das Reingestige rein zu schauen nicht vergönnt sei, sondern auch mit seiner Ueberzeugung überein, daß die höchsten ihm wirklich vergönnten Anschauungen der sprachlichen Darstellung sich entziehen. Vgl. Phaedr. c. 27: τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οἷτις τις ὑμνήσῃ πῶ τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποδ' ὑμνήσῃ κατ' ἄξιαν. Tim. 28. C: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν.

benn eben dieses Schauen ist ihr seligster Genuß.¹⁴⁾ Indem aber Plato unter den Götter- und Dämonenschaaren zwölf Hauptgötter hervorhebt, so scheint er wohl zunächst die Zwölfgötter des allgemeinen Glaubens im Auge gehabt zu haben; die Bahnen jedoch, die er sie durchlaufen läßt, und die Züge, welche sie in die überhimmlische Welt und wieder zurück unternehmen, lassen eine astronomische Grundlage durchblicken in der Weise, daß ein Einfluß von Aegypten oder Mittelasien her kaum zu verkennen sein dürfte.¹⁵⁾

¹⁴⁾ Vgl. die Doppelbewegung der besetzten Gestirne in Tim. 40. B: *κινήσεις δὲ δύο προσήψεν ἐκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταῦτα περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἐαυτῷ διανοοῦμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ.*

¹⁵⁾ Ueber die nächste Quelle, die pythagoräische, s. Böckh de Platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae p. XXVII — XXXII: ferner Dessen Philolaos des Pythagoreers Lehren insbes. p. 193 ff., und Dessen jüngst erschienene mit Bezug auf Gruppen kosmische Systeme der Griechen verfaßte und als Sendschreiben an A. v. Humboldt gerichtete Schrift: Untersuchungen über das kosmische System des Platon, insbes. p. 85 ff. — In Beziehung auf Aegypten vgl. folgende Vorstellungen: Das Universum bildet eine Kugel, von der Urgotttheit, aus der sie hervorgegangen, ringsumgeschlossen und beherrscht. Diese Urgotttheit ist Eine (Jambl. de myst. Aeg. VIII, c. 2: *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς*), anfangslos, außer und über der sichtbaren Welt, nur mit ihrer Herrscherkraft in sie eingreifend (Damasc. de prim. princ. p. 345: *αὐτὸς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ ἐαυτοῦ ὑπερχοσμέῳ περιόχῃ, τοσούτον μόνον εἰς αὐτοὺς προελθὼν, ὅσον τὴν ἐαυτοῦ μονάδα βασιλείαν πάντων καταστήσασθαι*) und heißt darum auch die verborgene, Amun. (Plut. de Is. 21: *ὡς ἀγανὴ καὶ κεκρυμμένη ὄντα*). Grundqualitäten dieser Urgotttheit sind der Urgeist (Kneph), die Urmaterie (Neith), die Urzeit (Sosech), der Urraum (Pascht); diese vier, im verborgenen Urwesen zur Einheit verbunden, sind zugleich der Grund der Welt, die, indem sie aus ihnen sich hervorbildet, in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit sichtbar wird. So sind die Ursubstanzen, Urkräfte und Urformen der sichtbaren Welt in diesen vierein enthalten, und sie bleiben als solche auch, nachdem die Welt zur Erscheinung hervorgetreten, zugleich als deren Urbild, im verborgenen außerweltlichen Einen zurück (vgl. bei Plato die substantiellen Ideen als vorbildliche Welt im außerweltlichen Gott). Der äußerste Rand der sichtbaren Welt ist das vom Urgeist bewegte Himmelsgewölbe (Pe), und ihren Mittelpunkt nimmt die Erde (Anuke), die unbewegt und passiv ist, ein. Am inneren Himmelsgewölbe sind die Sternbilder und Fixsterne, die Wohnungen der zwölf Götter des zweiten Geschlechtes; zugleich wohnen hier zahllose Dämonen und Geister, zu deren Schaaren auch die Seelen der Menschen gehören (vgl. bei Plato die Zwölfgötter an der Spitze der Götter- und Dämonenschaaren, denen auch die Menschenseelen zugesellt sind). Hierauf folgen die Planeten mit ihren Göttern, unter denen die Sonne (Re) der größte ist, der Mond (Joh) der Erde am nächsten sich bewegt. Den Raum endlich zwischen dem Himmelsgewölbe und der in der Mitte des Ganzen schwebenden Erde beherrscht einerseits die Göttin der lichten Oberwelt (Sate: vgl. bei Plato die Pestia), andererseits die Göttin der dunkeln Unterwelt (Hathor). S. Köh, Geschichte unserer abendl. Philosophie

Im Mittelpunkt des Weltalls schwebt, eine unbewegliche¹⁵⁾ Kugel, die Erde. Sie ist als Innerstes zugleich das Niederste, wie jene überhimmlische Gottheit, die von Außen das All umschleßt, das Höchste und Vollkommenste ist. Je näher daher im Ganzen ein Glied jenem Mittelpunkte steht, desto tiefer ist es gestellt, je mehr es zur Peripherie hinausrückt, desto höher. Fassen wir aber die Gliederung des Universums selbst als solche ins Auge, so stellen sich uns zunächst zwei Gegensätze dar, die eben in jenem Innersten und Aeußersten gegeben sind, und von denen wir den einen als das Materielle, den anderen als das Reingeistige bezeichnen können. Zwischen beiden tritt alsdann zunächst dem Aeußersten oder Reingeistigen die Götter- und Dämonenwelt auf, zunächst dem Innersten, dem Materiellen, die zu diesem sich hinneigende Menschheit.

p. 132 — 170. Ueber das Schicksal der Seelen S. oben p. 107. — Vgl. ferner aus persischen Vorstellungen folgende: Das Universum hat die Gestalt einer Kugel; die sichtbare Welt ist nach dem Vorbilde der schon früher geschaffenen Geisterwelt gebildet. In der Mitte des Alls steht bewegungslos die Erde; über ihr wölbt sich zunächst der Himmel des Mondes, über diesem der der Sonne und über diesem wieder der täglich sich umschwingende Fixsternenhimmel; zuletzt über allen dreien steht, sie alle im Kreis umfassend, unbeweglich der vierte Himmel, der ewige Wohnsitz der Götter und der seligen Geister, der Thron des göttlichen Urwesens. Bis zu diesem äußersten Himmel ragt vom Mittelpunkt der Erde der Berg Alborzi empor; darum wird auch dieser als Wohnsitz der Götter und der Geister bezeichnet, und von seinen Lichthöhen (vgl. bei Plato die Pektia) erheben sich die Gestirne mit ihren Göttern, um ihren Lauf zu vollbringen. Die Götter sind mit einem Lichtleib umkleidet, ebenso ursprünglich die mit ihnen auf den Höhen des Alborzi im höchsten Himmel zusammenwohnenden Geister der Menschen. Ein irdischer, sterblicher Leib wurde diesen erst gegeben in Folge des Bösen, das durch Ahriman in die Welt gekommen war; auf der Erde wandelnd sollten sie im Dienste des Ormuzd die Macht des Ahriman bekämpfen helfen. Hätten sie nun muthig und rein diesen Kampf durchgekämpft, so wären sie unmittelbar nach dem Tode wieder zu den Wohnsitzen der Seligen aufgestiegen, aber da schon Mefschia und Mefschiane durch die Verlockungen des Bösen sich berücken ließen, wurde die ganze Menschheit sofort in zahllose Leiden verstrickt. Zugleich ward diesen jetzt die weitere Aufgabe, im irdischen Leben von jener ursprünglichen Schuld sich zu reinigen: der Gereinigte gelangte nach dem Tode zu den Seligen zurück, den beharrlichen Sünder aber traf das Loos, in den Duzakh zur Strafe bis zum Ende der Tage verstoßen zu werden. S. Rötth p. 401 — 421.

¹⁵⁾ S. hierüber die oben citirte Schrift von Böckh Untersuchungen über das kosmische System des Platon. Mir scheint kein Zweifel, daß, was Böckh hier in Beziehung auf die übrigen Schriften Plato's bewiesen hat, nämlich, daß die Erde weder eine rotirende noch eine fortschreitende Bewegung habe, auch auf den Phädrus (trotz der sonst in einzelnen Zügen nachweisbaren Anschmiegung an Philolaos) seine Anwendung finde.

Im Menschen, dem Abbild des Universums im Kleinen, lehren jene Gegensätze als irdischer Leib und als Geist wieder, die beiden mittleren Glieder, entsprechend der Seele im engeren Sinne, einerseits als strebsamer geistbeschwingter Muth, andererseits als himmlische Seelenmacht.¹⁷⁾ Dürften wir nun das Universum ebenso wie den Menschen einem Gespann mit seinem Führer¹⁸⁾ vergleichen, so würde die Führung jenem Einen überhimmlischen Gott, dem höchsten Geiste, zukommen, die Götter- und Menschenwelt aber den beiden Rassen, von denen wir das eine als gut das andere als zum Bösen geneigt erkannt haben, entsprechen. Nur auf die Erde, welche dem materiellen Leib entspräche, dürfte die Vergleichung sich nicht erstrecken, weil dieser Leib dem Menschen nach platonischer Ansicht nur in Folge einer Disharmonie zukömmt, diese aber vom Universum ausgeschlossen bleibt. In so fern endlich die Schaaren der Götter und Dämonen zwischen die zwei Gegensätze, die wie zuerst genannt, eingereiht sind, so müssen wir auch ihren von der Hestia bewachten Heerd, von dem aus sie einerseits in den überhimmlischen Ort zum Schmause emporziehen, andererseits zur Erde herab mit ihrem Wirken sich verbreiten, in den Mittelpunkt beider setzen.¹⁹⁾

Das Reingeistige ist leiblos, nur der Menscheng Geist ist in einen irdischen Leib geschlossen. Consequent müßte aber auch den Göttern und Dämonen, in so fern sie weder reingeistig noch der groben Materie theilhaftig sind, eine Art Leib, der jedoch von dem irdischen durchaus verschieden und ihrem Verhältniß in der großen Weltgliederung entsprechend wäre, zukommen.²⁰⁾ Während nämlich bei dem Menschen

¹⁷⁾ Hiermit stimmt auch überein, daß Plato Alles, was Seele ist (*πᾶσα ἡ ψυχή*), in dieser Region verkehren läßt. Phaedr. c. 25.

¹⁸⁾ Vgl. oben pag. 20 ff. die Stelle aus Dio Chrysost.

¹⁹⁾ Daß Hestia hier nicht als Erde gefaßt werden könne, ist klar (S. Böckh, Philol. p. 106); aber auch nicht als Centralfeuer, wenn die Erde als im Mittelpunkt feststehend gedacht wird. Bei Annahme des Centralfeuers würden die zur Erde herabfallenden Seelen nicht ins Schlechtere, sondern ins Bessere versetzt. Dio Chrysost. folgt dem späteren Sprachgebrauch, wenn er oben mit Beziehung auf die zoroastriische Lehre die Erde *Ερτα* nennt (auch die Anake der Aegyptier, die nach Herodot II, 30 die Hestia nicht kennen, wird auf Inschriften aus der Zeit der Ptolemäer so genannt). Mit der obigen Hestia aber kann in der persischen Vorstellung die Lichthöhe des aus dem Mittelpunkt der Erde, die in der Weltmitte steht, aufwachsenden Albori verglichen werden. S. die vorig. Anm. 15.

²⁰⁾ So bei den Persern (S. oben Anm. 15). Eine Findeutung hierauf enthalten im Phaedr. c. 25 die Worte: *ἀθανάτων δὲ οὐδ' ἐξ ἐνός λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλείωται οὔτε ἰδόντες οὐδ' ἱκανῶς νοήσαντες θεῶν*

in Folge der oben genannten Disharmonie der Leib das Aeußerste, der Geist das Innerste bildet, im Gegensatz zum Universum, in dem das Aeußerste das Vollkommenste, das Innerste aber das Niederste ist, so müßte bei jenen vermöge ihrer Stellung in der Mitte des Ganzen ein unsterblicher Leib mit dem Geiste sich verbinden und beide zu völliger Einheit verschmolzen sein. Damit würde dann auch die obige Schilderung der Götterpferde, die im vollsten Einklang ihren Führern folgen, übereinstimmen.

In jene Disharmonie aber ist der Mensch auf folgende Weise gekommen:

Ursprünglich lebte die Menschenseele mit den Göttern und Dämonen zusammen, zog mit ihnen durch die unterhimmlischen Räume und fuhr ihren Gespannen folgend zum Genuße des Schauens, so weit es ihre Kraft vermochte, in die überhimmlischen empor. Da brachte die Widerspenstigkeit des schwarzen Pferdes, das durch achtsame Zügelung im Einklange zu halten ihre Aufgabe war, ihr Verderben. Ihr Schwung wurde gehemmt, ihrem Gespann entfielen die Flügel, und sie sank immer tiefer und tiefer herab, bis sie zur Erde gelangt in einen irdischen Leib geschlossen wurde. So ist dieser Leib eine Fessel für sie und das Dasein, das sie in ihm zu vollbringen hat, eine Strafe. Verschieden gestaltet sich sofort ihr Loos, je nachdem ihr von ihrem früheren Leben Erinerungen geblieben sind, und je nachdem sie dort einer Götterschaar sich vorzugsweise angeschlossen. Ihre Hauptaufgabe aber ist, aus jenem Gefängnisse, das für sie zugleich ein Grab ist, sich wieder zu befreien und so durch den Tod des Materiellen den Tod, der über ihre Seele gekommen ist, zu besiegen. Folgt sie jedoch fort und fort auch jetzt noch dem schwarzen Pferd, so wird sie immer noch schwerer gekettet und sinkt immer in tiefere Leiblichkeit hinab; sucht sie aber in stetem Aufblicke zum Göttlichen die Harmonie, aus der sie jenes gerissen, wieder zu gewinnen, dann wachsen ihrem Gespanne die Flügel wieder und sie zieht nach einem bestimmten Kreislauf der Zeiten in die himmlische Heimath, aus der sie verbannt worden, zurück.

ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰὲ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν δὴ, ὅπῃ τῷ θεῷ ᾗλλον, ταύτῃ ἔχεται τε καὶ λέγεται. Vgl. Tim. 35, die Bildung der Seele aus einem Selbstigen zugleich und einem Andern.

So ist nach diesem Ideenkreise das Verberben, das über die Menschenseele gekommen, an das schwarze Pferd geknüpft, und in so fern dieß ein Glied von ihr selbst ist, ursprünglich in ihr eigenes Wesen gesetzt. Doch es liegt in ihr nur als Möglichkeit, und mit der Aufgabe, das Pferd zu zügeln und überhaupt ihr Gespann harmonisch zu lenken, ist ihr zugleich die Kraft gegeben, dem Verberben vorzubeugen und zu entrinnen. Darum ist aber auch eben mit Rücksicht auf diese Kraft, deren Anwendung ihrem freien Willen zusteht, das schwarze Pferd für sie Veranlassung zum Bösen, und in so fern es die ihm folgende Seele zur Geburt herabzieht und zum Tode, im wahren Sinne das Todtenpferd.

Anders verhält es sich mit den Göttergespannen: hier ist ewiger Einklang und das Böse bleibt aus ihrem Kreise wie der Tod ausgeschlossen. Woher nun aber über die Menschenseele allein, die doch ebenfalls göttlichen Ursprungs ist, solches Weh? Zur Lösung dieser Frage nach vorliegendem Mythos gibt uns Plato eine Andeutung, wenn er sagt, daß die Seele in ihrem ursprünglichen Zustande einerseits befähigt sei, den Göttern überallhin durch die Himmelsräume zu folgen, andrerseits die freie Wahl besitze, einem Zuge, welchem sie immer wolle, sich anzuschließen, zugleich aber, daß eben durch diese Wahl die Eigenthümlichkeit ihres Charakters bestimmt werde. Folgt sie daher ausschließlich einer einzigen Gottheit oder bald der einen, bald der anderen ohne sichere Haltung, so muß die Summe ihrer Eigenschaften anders sich gestalten, als wenn sie mit den Zügen aller im Einklang sich hält. Hieraus folgt, einmal daß die menschliche Seele an der Gesamtheit der göttlichen Eigenschaften, wenn auch nur in geringem Grade, Antheil erhalte; dann, daß die Verschiedenheit ihres eigenen Charakters zuletzt im Wesen der Götter selbst ihren Grund habe. Dadurch aber erhalten nun auch die einzelnen Gespanne der Götter, mit denen das der Menschenseele in Verbindung gebracht wird, besondere Bedeutung. Stellen wir zunächst, um mit dem Götterpaar an der Spitze zu beginnen, Zeus der Hera gegenüber, so läßt sich nicht verkennen, daß schon im Verhältniß dieser beiden der Gegensatz, den wir in den beiden Rassen der Menschenseele gefunden, sich ausspricht. Lassen wir diesem Paar alsdann die übrigen Götter nach der Eigenthümlichkeit ihres Wesens folgen, so sehen wir jenen Gegensatz einerseits durch Ares, Aphrodite, Demeter, andrerseits durch Apollo, Athene, Artemis

fortgeführt. Stellen wir endlich die vermittelnden und ausgleichenden Götter, Poseidon, Hephästos, Hermes, Hestia in die Mitte, so ergibt sich, daß die Gesamtheit zu Einer harmonischen Gliederung, in welcher Zeus das erste, Hestia das letzte Glied bildet, sich zusammenschließt. Nun ist offenbar, daß in der Menschenseele, wenn sie einerseits dem Gegensatz, welcher mit der Hera beginnt, und den Gottheiten ihrer Reihe bis zur Erdgöttin Demeter herab sich zuwendet, auch das schwarze zur Erde herabziehende Pferd die Uebermacht gewinnen müsse; ebenso wird, wenn sie einseitig dem anderen Gegensatz folgend zwar das weiße Pferd im Schwung erhält, aber das schwarze vernachlässigt, Unheil sie treffen: nur dadurch, daß sie im harmonischen Zuge an die Gesamtheit sich anschließt, wird es ihr gelingen auch den Gegensatz in ihr selbst zur Harmonie zu gestalten. Insbesondere aber muß für sie von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältniß von Wichtigkeit sein, in welches sie ihr Gespann zu denen der Athene, des Poseidon und der Hera, die auch der gewöhnliche Mythos als Rossgegötter²¹⁾ bezeichnet, zu setzen weiß. Während nämlich dem Einfluß der Hera die sinnliche Seelenmacht zufällt, schwingt sich mit der Athene, der Rossgegöttin aus dem Haupte des Zeus, von dem die herrschende Kraft der Seele zufließt, der strebsame Muth empor; durch den Beherrscher des Wassers aber wird, wie wir es im Verlauf unserer Darstellung schon so oft gefunden, vorzugsweise Vermittlung und Ausgleichung bewirkt.²²⁾

Nicht ungeeignet mag es sein, dieser Darstellung der platonischen Rosse hier zur Vergleichung noch jenes merkwürdige Gespann anzuschließen, mit welchem Parmenides seine Schrift über die Natur eröffnet. Die Stelle ist folgende:

v. 1 ff.

Rosse, die hurtig mich führen, so weit mir strebt das Verlangen,²³⁾

Brachten mich einst auf die Bahn, wo dem forschenden Geiste des Menschen

²¹⁾ "Ἡρᾶ ἱππία, Ἀθηνᾶ ἱππία, Ποσειδῶν ἱππιός.

²²⁾ Auch knüpft sich hier im großen Ganzen der Göttergliederung an Poseidon insbesondere die Ausgleichung zwischen den Rossen des Lichtes und des Wassers. Vgl. hier in Beziehung auf das Verhältniß des Poseidon zu den übrigen Göttern überhaupt Gerhard; „Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon“ in den Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1850, p. 159 — 198.

²³⁾ Dieser Vers läßt die Rosse als der Seele inhärent (daraus auch

Zeigt die erhabene Gottheit²¹⁾ den Quell des verborgenen Wissens.²²⁾
 Da nun führten die Krosse mich hin auf gepriesenem Wagen,²³⁾
 Jungfrauen²⁴⁾ schwebten voran, daß sie zeigten die schwierigen Pfade:
 Hell in den saufenden Röhren ertönte die glühende Are
 Folgend dem Paare der Räder, die flüchtigen Laufes den Wagen
 Trugen, wohin ihre Schritte die lieblichen Jungfrauen lenkten.
 Töchter der leuchtenden Sonne, verlassend die Wohnung des Dunkels,
 Waren ans Licht sie getreten und hoben die bergenden Schleier,
 Dort an der Stelle, wo ragen die Thore der Nacht und des Tages²⁵⁾
 Schließend mit Einem Gebälke und theilend die marmorne Schwelle.
 Schwebenden Fußes nun eilten sie hin zu der mächtigen Pforte,
 Die nur Dike, die strenge, zu öffnen vermag und zu schließen;
 Rahten der Göttin alsdann mit klugen und schmeichelnden Worten,
 Suchten sie schnell zu bereben, daß sie den schließenden Balken
 Höbe vom ragenden Thore: und rasch aufsprangen die Flügel,
 Doppelgefüget, in knarrenden Höhlen ertönten die Angeln
 Leicht umschwingend, von ehernen Bändern und Klammern umschlossen.
 Dann auf gepflasterter Bahn durch des Thores unendliche Räume
 Flogen gelenkt von den Jungfrauen hin mit dem Wagen die Krosse.
 Pulsvoll empfing mich jetzt selber die Göttin und faßte die Rechte
 Mir unter freundlichem Gruße und sprach dann also beginnend:
 Sei mir willkommen, o Sohn, den unsterbliche Krosse geführt,²⁶⁾
 Göttlichem Schwunge vertrauend, hieher in diese Behausung!
 Heil dir, Beglückter! Denn nimmer hat böses Geschick dich gelenket

γέρουσι) erkennen. Es sind die Thätigkeiten der Seele, folgend dem Zuge (*θυμός*, vgl. v. 38) des in ihr waltenden Geistes — speciell hier die Thätigkeiten des Erkennens. Ihre Zahl ist nicht genannt, die zwei Seiten des Erkennens aber v. 28 ff. lassen auf eine Zweitheil, in ähnlicher Weise wie im platonischen Mythos, schließen.

²²⁾ *Αίδη* (vgl. v. 14, 18, 71, 87, 102) hier die ursprüngliche, Alles zu Einem anfangslosen, unwandelbaren, endlosen Sein verknüpfende Gesetzmäßigkeit. Dieses Sein faßt Parmenides als identisch mit dem Denken (vgl. v. 47, 95 ff.); daher ist ihm auch das *νοεῖν* wahre Quelle des Wissens.

²³⁾ Ich lese statt des offenbar corrupten *ἀτρεκέλι* *ὄντως φέρει* und beziehe *ὄντως* auf *εἰδότα*, was nicht bloß dem Inhalt des Gebichtes entspricht, sondern auch durch die Paraphrase des Sext. Empir. *ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὁδὸν γινώσκον* bestätigt wird.

²⁴⁾ Vgl. Herm. comment. in Plat. Phaedr.: *οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἑπὶ τοὺς παρέλαβε ἀλλὰ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἐνθεοὶ τῶν ποιητῶν, Ὀμηρος, Ὀρφεὺς, Παρμενίδης*. Hieher gehört auch der *Musenwagen* Pindars *Ol.* IX, 81: *ἐν Μοισᾶν ὁδῶν*; *Isthm.* II, 2: *ἐς ὁδὸν Μοισᾶν ἔβαινον*; *Isthm.* VII, 62: *ἔσσεται τε Μοισαίων ἄρμα*.

²⁵⁾ *κοῦραι* (v. 9 *Ἡλιάδες*) i. e. *αἰσθήσεις*. Die Betrachtung der Natur nämlich, mit der er begonnen, führt ihn empor in die Sphäre des *νοῦς*, wo *Αίδη* ihm das wahre Sein offenbart.

²⁶⁾ Vgl. v. 114 ff.

²⁷⁾ *Ζυ συνήγορος* vgl. Plat. Phaedr. 25: *ξυμφύτιμ δυνάμει ὑποπτεύου ζεύγους τε καὶ ἡνιοχου*.

Fern von der Sterblichen Bahn; ja von Themis beschützt und Dile
 Daß du erreicht dieses Ziel: nun sollst du auch Alles erkunden,²⁰⁾
 Was mit unrüglischem Sinne lehret die Wahrheit,
 Und was der Sterblichen Meinung, die Schein nur und Täuschung
 hervorbringt.

Wir sind ausgegangen von Indien und haben das Schöpfungsges-
 pferd Wischnus an die Spitze gestellt; wir kehren nun im Cyclus
 unserer Forschung mit dem Götter-, Geister- und Seelengespann
 nach Indien zurück, um mit dem Faden der Verwandtschaft, den
 wir durch das Ganze verfolgt, den Schluß an den Anfang zu
 knüpfen. In jener berühmten Episode des Mahabharata, wo Ards-
 schunas Reise zu Indras Himmel geschildert wird, heißt es also:²¹⁾

„Als er nun dem Bezirk nahte, der unsichtbar den Sterblichen,
 Erdwanbelnden, sah Wagen wunderschön er zu Laufenden.
 Dort scheint Sonne nicht, Mond nicht, dorten glänzet das Feuer nicht,
 Sondern in eigenem Glanz leuchtet allda, durch edler Thaten Kraft,
 Was in Sternengestalt unten auf der Erde gesehen wird,
 Ob großer Ferne gleich Lampen, obwohl es große Körper sind.
 Diese schaute daselbst leuchtend und voll Schönheit des Pandus Sohn,
 An seinem eignen Ort jeden, und auch glänzend mit eigenem Glanz.
 Allda waren vereint Siddhas, kampferschlagene Helden auch,
 Fürstliche Weisen und Blüher waren daselbst zu Hunderten;
 Tausende auch von Gandharwen, welche der Sonne gleich an Glanz,
 Der Gubjata's und Hochweisen, der Apbarasen Schaaren auch,
 Sämmtlich mit eigenem Glanz leuchtend; sie sehend staunte Ardschunas.
 Den Natalis entzückt fragte er; Dieser gab ihm zur Antwort drauf:
 „Vollbringer edler Thaten sind es, welche da stehen an ihrem Ort,
 Die in Sternengestalt, Edler, du gesehen von der Erde hast.“

„Jene reizende Stadt sah er von Siddhas, Ischaranas bewohnt,
 Mit Blumen aller Art prangend und mit Bäumen gezieret schön.
 Ein sanftes Wehn umfing Ardschun von Winden mannigfach daselbst,
 Die ihm lieblichen Duft brachten der wohlriechendsten Blumen all.
 Und Randanam den Wald sah er, von schönen Nymphen angefüllt,
 Und mit Blumen geziert himmlisch, die mit Bäumen vergleichbar selbst.
 Wer nicht Buße geübt strenge, nicht dem Feuer gebulbt fromm,
 Und wer dem Kampf entflohn feige, schaut jene Welt des Guten nicht.
 Wer dem Opfer, der Entsagung und den Bedas ein Fremdling blieb,
 Und den heiligen Vadyplätzen, Opfergabe gespendet nicht,

²⁰⁾ Andeutung der beiden Haupttheile des Gedichtes, wovon der zweite
 v. 111 beginnt.

²¹⁾ Bopp, Ardschunas Reise zu Indras Himmel. Ges. I u. II, p. 2 — 5.

Wer die Opfer zerflört ruchlos, kann jenem Raume niemals nah;
Blutschänder nicht und Raubsüchtige und Fleischeßer, die schändlichen.
Jenen himmlischen Wald sehend, der von himmlischem Sang erklang,
Trat er nun ein, der Nachtvolle, in des Indras geliebte Stadt.
Der Götter Wagen sah Ardschun Tausende, welche gebn nach Wunsch,
Sowohl stehend als auch gehend, in unbegrenzter Zahl allda.“

In näherem Anschluß an die obigen Seelengespanne aber steht, was Mrithu (der Tod) im Yagur = Beda ²²⁾ zu Nachiketas, der als freiwilliges Opfer von seinem Vater Yagaçrava zu jenem gesandt wird, spricht:

„Den Geist betrachte als Herrn des Wagens, den Körper aber als Wagen, die Vernunft betrachte als Lenker und das Herz als den Zügel. Die Sinne werden Rosse und die sinnlichen Gegenstände Wege genannt; die Vereinigung des Geistes, der Sinne und des Herzens nennen die Weisen einen Genießer. Wer ohne Erkenntniß ist, stets ungesammelten Herzens, dessen Sinne sind unhändig, wie ungezähmte Rosse des Wagenlenkers. Wer aber mit Erkenntniß begabt ist, gesammelten Herzens stets, dessen Sinne sind willig, gleich wohlgezähmten Rossen des Wagenlenkers. Wer aber ohne Erkenntniß, ohne Sammlung des Herzens ist, bleibt stets unrein, gelangt nicht zum Sitze des Höchsten und verflucht in den Strudel der Welt. Wer aber mit Erkenntniß begabt ist und gesammelten Herzens, der ist stets rein, erreicht den Sitz des Höchsten, von wo er ferner nicht wiedergeboren wird. Der Mann, dessen Wagenlenker die Wissenschaft, dessen Herz gesammelt ist, erreicht das Ziel des Weges, Wischnus erhabensten Sitz.“

²²⁾ Im dritten Gesang des Kathaka Upanishad (Colbrooke's Abhandl. nach Poley p. 121). Bemerkenswerth ist der Schluß dieses Gesanges, wo es heißt: „Der fromme Mann, der diese vortreffliche geheimnißvolle Sage in einer Brahmanenversammlung oder zur Zeit seiner Opfer für die Manen vorträgt, gewinnt dafür unendliches Glück.“

K u n s t.

Doch in den großen Weltenlauf
Ward Euer Ebenmaß zu früh getragen.
Als des Geschickes dunkle Hand
Was sie vor Eurem Auge schnürte,
Vor Eurem Aug' nicht auseinander band,
Das Leben in die Tiefe schwand,
Eh' es den schönen Kreis vollführte —
Da fährtet Ihr aus kühner Eigenmacht
Den Bogen weiter durch der Zukunft Nacht;
Da stürztet Ihr Euch ohne Beben
In des Avernus schwarzen Ocean,
Und trafet das entfloß'ne Leben
Jenseits der Urne wieder an.

Schiller.

Nachdem wir uns bis jetzt vorzugsweise an Mythos und Dichtung gehalten, suchen wir nun, übergehend auf das Gebiet der Kunst, noch durch eine besondere Betrachtung der hieher gehörigen Denkmäler, was in unserer bisherigen Darstellung unvollständig geblieben sein mag, zu ergänzen. Wir werden auch hier einer genetischen Behandlungsweise wie dort folgen, überzeugt, daß nur diese zu dem Ziele, das wir zu erreichen suchen, führen könne. Eben diese Ueberzeugung ist auch der Hauptgrund, warum wir, obwohl im Vorigen die Rücksicht auf Kunstwerke keineswegs ausgeschlossen blieb, diese besondere Behandlung für zweckmäßig erachten. Bevor wir jedoch zur Aufgabe selbst schreiten, mag es geeignet sein, den Standpunkt unserer Auffassung noch durch folgende Andeutungen näher zu bezeichnen.

Die griechische Kunst hielt, wie wir wissen, eben so hartnäckig an dem, was einmal durch irgend eine religiöse Beziehung geheiligt war, fest, als sie andrerseits unaufhaltsam schöpferisch und neugestaltend durch die Kraft des Schö-

nen voranschritt: zwei dem Anscheine nach sich widerstrebende Momente, doch harmonisch ausgeglichen auf dem Höhepunkt der Kunstentwicklung, eben so wie sie entsprungen waren aus Einer Quelle, dem bei keinem heidnischen Volke so mächtig hervortretenden Drang, das Göttliche ebenso zu suchen und zu ihm aufzustreben, wie dessen Besitz, wo man es gefunden glaubte, zu erhalten. Aus diesem Zug ergibt sich, daß uralte Typen oft bis in die spätesten Zeiten herab sich erhalten konnten, zugleich aber auch, daß sie, mit-hineingezogen in den Guß des Schönen oft in ganz veränderter Stellung und Bedeutung wiederzufinden und nur durch eine genaue Erforschung der Wege, auf denen eben dieser Guß geworden, in ihrer Ursprünglichkeit wiederzuerkennen sind.

Ein zweites Moment, auf das wir hier unsern Blick richten, ist die an der griechischen Kunstwelt so oft und mit Recht gerühmte, in der That aber nicht immer in der rechten Weise auf sie bezogene Natürlichkeit. Nur allzu oft wird in Dingen, die von griechischem Standpunkt aus nichts weniger als natürlich sind, an eben diese Natürlichkeit appellirt und dadurch der Behauptung dem Scheine nach eine Kraft beigelegt, die in Wahrheit für sie nur eine Schwäche ist. Nach unserer Ansicht kann sich Natürlichkeit nur da finden, wo Geist und Natur, jener frei, diese nothwendig, im Einklang zur Produktion sich verknüpfen. Und dieser Einklang wird selbst wieder eben so mannigfaltig sein als es Stufen und Weisen der Entwicklung gibt, in welchen beide zur Vollendung fortschreiten. Wir werden darum auch die griechische Kunstproduktion in Bezug auf Natürlichkeit nicht bloß nach ganz anderem Maßstabe als die jedes anderen Volkes beurtheilen, sondern auch an sie selbst wieder nach den verschiedenen Entwicklungsperioden einen verschiedenen Maßstab legen müssen. Zugleich aber wird, in so fern nur Verwandtes wieder Verwandtes zu erfassen vermag, derjenige, welcher dieses Maßstabes sich zu versichern strebt, vor Allem darauf ausgehen müssen, in den Geist jener Kunstwelt sich zu versetzen und angewohnten Vorstellungswesen, die diesem widerstreben, sich zu ent schlagen. Nicht selten ist, weil dieser Punkt minder hoch angeschlagen wurde, für erkünstelt, gezwungen, ja abenteuerlich ausgegeben worden, was von griechischem Standpunkt aus ganz natürlich war, oder für natürlich, was von jenem aus nur als verkehrt, ungereimt oder gar als gemein erscheinen mußte.

In gleicher Weise wie der Natürlichkeit scheint es nicht selten der mit ihr innig verknüpften, nicht minder gepriesenen und verkann- ten Einfachheit zu ergehen. In der That möchte, was als solche bezeichnet wird, in vielen Fällen nur eine gewisse Beschränktheit sein, während sie umgekehrt oft da, wo sie gerade im vollsten Maße hervortritt, geläugnet wird. Dabei scheint allzu wenig Gewicht dar- auf gelegt zu werden, daß die Einfachheit vorzugsweise auf der Sparsamkeit und treffenden Wahl der Mittel beruhe, daß sie daher auch die größte Mannigfaltigkeit nicht ausschließe, ja vielmehr daß die vollendetsten Kunstgebilde die mannigfaltigsten zugleich und die einfachsten sein müßten.

Ein weiteres Moment, das wir hier hervorheben wollen, ist die Bedeutsamkeit. Wie in dem großen Kunstbau der Schöpfung auch der kleinste Zug bedeutungsvoll ist, so soll es auch in den kleinen Versuchen, die der künstlerische Geist als seine Schöpfungen bezeichnet, sich finden. Ist ja Harmonie das Wesen der Kunst, und wo wäre diese, ohne daß ein nothwendiges Band das Einzelne mit dem Ganzen verknüpfte, also Bedeutung auch dem scheinbar unbe- deutendsten Zuge zukäme, denkbar? Freilich wird volle Harmonie nur in vollendeten Kunstwerken sich finden, aber gerade darum sind wir bei den Griechen, denen wir immer noch auf diesem Gebiete die Meisterschaft zuerkennen, strenge Forderungen auch in untergeord- neten Verhältnissen zu stellen berechtigt. Nur wird diese Strenge nicht darin bestehen, daß auf jenes Bedeutsame überall gleichsam Jagd gemacht werde, ein Verfahren, wobei leicht der Jäger sich in seinen eige- nen Netzen fängt, sondern darin, daß es am Faden bestimmter Kriterien auch in seinen verborgensten Zügen aufgesucht, in seiner Entwicklung erforscht und in seinen mannigfaltigen Beziehungen festbestimmt werde. Die Erklärung wird daher niemals untergeordnete Vorstellungen aus dem Grunde, weil sie solche sind, für gewichtlos halten und niemals mit dem oberflächlichen Resultate, daß etwas zu bloßer Ausschmückung oder nur zur Ausfüllung des Raumes da sei, sich begnügen. Selbst in denjenigen Fällen, wo es sich wirklich erweisen sollte, daß der Künstler, mehr von gegebenen Formen beherrscht als er sie zu be- herrschen wußte, Ungehöriges vermengte, wird sie, anstatt ohne- weiters Einiges als bedeutungslos über Bord zu werfen, vorerst, um zu wissen, warum irgend ein Mangel vorhanden sei, durch sorgfältige Analyse, Vergleichung und Combination die Bedeutung,

welche eben jenen Formen überhaupt zusam, und welche der Künstler ihnen mit Rücksicht auf die von ihm behandelte Idee geben konnte, zu erforschen suchen. Oft schon wurde ein Bucephalos ausgewiesen aus dem Grunde, weil kein Reiter sich fand, der ihn zu lenken wußte; oft ein Nebelgebilde in Ehren aufgenommen, das später als neckender Besiß eines Irion sich erwies.

Endlich müssen wir bei unserer Darstellung auf das Verhältniß Rücksicht nehmen, in welchem die Kunst zum Mythos und zur Dichtung sich entwickelte. Indem sie nämlich viel später erst als jene bestimmend in den Culturgang des griechischen Geistes eingriff, werden wir mit ihr, während wir dort zur Quelle aufsteigen konnten, den Faden der Untersuchung vorzugsweise in die späteren Zeiten herab verfolgen können. Bei der innigen Verknüpfung aber, in welcher alle drei zu einander austraten und bei dem gegenseitigen Einflusse, den sie thatsächlich wieder auf einander ausübten, wird sie uns über manche Punkte, wo die literarischen Quellen nur schwankende Nachrichten enthalten, Aufklärung geben. Ja selbst in solchen Fällen, wo jene geradezu schweigen, werden wir in ihren Monumenten Anhaltspunkte finden, die sicher genug sind, bei sorgfältigem Verfahren uns den Weg der Wahrheit zu erschließen.

I.

Das älteste Bild, mit dem wir die Reihe hier eröffnen, ist das der schwarzen Demeter zu Phigalia. Nach der Beschreibung des Pausanias ¹⁾ fand sich dieß dreißig Stadien von der Stadt entfernt in einer Höhle des Berges Glaion. Dort saß die Göttin auf einem Felsen, in menschlicher Gestalt; nur ihr Kopf war der eines Pferdes. Ein schwarzer Chiton, der bis auf die Fußspitzen herabreichte, umhüllte ihren Leib, und an ihrem bemähten Kopfe waren Figuren von Drachen und anderen Thieren angebracht: auf der einen Hand trug sie einen Delphin, auf der anderen eine Taube. Dieses Bild wurde von den Phigalensern in uralte Zeiten hinaufgerückt, und der Künstler desselben war unbekannt; es war, wie Pausanias sich erzählen ließ, von Holz, und verbrannte früh-

¹⁾ Paus. VIII, 42, 2—6.

zeitig. Da aber mit der Zerstörung desselben zugleich eine Vernachlässigung des Demetercultes eintrat und die Göttin hierüber erzürnt Unfruchtbarkeit über das Land sandte, da ließen die Phigalenser vom pythischen Gotte, den sie befragten, zur Versöhnung der erzürnten aufgefordert vom äginetischen Künstler Onatas ein neues Bild, das sie alsdann an demselben Orte aufstellten, verfertigen. Um es aber dem ersten ganz ähnlich zu machen, folgte Onatas einer aufgefundenen Zeichnung oder Copie desselben, das Uebrige nach Traumgesichten ergänzend; nur als Stoff wählte er nicht Holz, sondern Erz. Pausanias sah auch dieses zweite Bild nicht mehr, denn wie der älteste der Befragten ihm berichtete, war es schon drei Menschengeschlechter früher durch herabrollende Felsstücke zerstört worden.

Man hat durch die seltsame Geschichte dieses Bildes veranlaßt selbst die Existenz eines solchen in Zweifel gezogen. Mit Unrecht: weder liegen Gründe vor, Pausanias einer solchen Lüge zu bezüchtigen, noch können wir den sonst so umsichtigen, in der alten Sagen- und Kunstwelt so außerordentlich bewanderten Periegeten einer derartigen Leichtgläubigkeit für fähig halten; er selbst aber verräth durch kein Wort einen Zweifel und sein Glaube muß auch für uns von Gewicht sein. Betrachtet man alsdann, was wir oben über das hartnäckige Festhalten (daß dieß bei den Arkadiern insbesondere der Fall war, ist bekannt) an gewissen Typen auf religiösem Gebiete gesagt haben, so gewinnen die Angaben der Phigalenser selbst an innerer Wahrheit. Ja es dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt sein, daß es uralte, unförmliche Idole der rossköpfigen Demeter in größerer Anzahl gab, daß diese theils wegen ihres hinfälligen Stoffes bald der Zerstörung anheimfielen, theils wegen ihrer Häßlichkeit nicht wieder nachgebildet wurden, daß hierauf Onatas von den Phigalensern, die dieser Vernachlässigung irgend ein Unheil zuschreiben mochten, beauftragt nach einem solchen, das sich noch vorfand, sein Bild in der Grundform entwarf, im Detail jedoch der Kunstbildung seiner Zeit, worauf auch die Traumgesichte sich zu beziehen scheinen, folgte.

In diesem Bilde somit, oder vielmehr in den Idolen, die wir voraussetzen müssen, besitzt die griechische Kunst das älteste Todtenpferd. In der schwarzgewandigen, pferdeköpfigen Demeter tritt uns, wie wir oben gesehen, die Erdmutter selbst als To-

des göttin vor die Augen, hinabschlingend alles irdische Leben in ihren Schooß, wie sie es in beständigem Wechsel immer wieder hervorbringt. Wir haben dieses Pferd oben mit dem indischen Schöpfungspferd des Wisnu in Verbindung gebracht, und so ist uns auch der Idee nach hier die älteste Darstellung gegeben.

II.

Dieser schwarzen Demeter reihen wir zunächst diejenigen Bilder an, welche auf die Medusa und den Pegasus Bezug haben. Auch diese reichen in sehr frühe Zeiten hinauf; finden sich ja schon bei Homer und Hesiod Andeutungen, daß ihnen das Gorgonenhaupt aus bildlichen Darstellungen bekannt war. Wir erwähnen hier zunächst eine der Metopen altgriechischen Stiles von dem mittleren Tempel auf der Burg zu Selinus.¹⁾ Medusa ist hier in dem Augenblick dargestellt, wo Perseus, von Athene begleitet, ihr das Haupt abschlägt. Sie ist nackt, halb knieend, halb stehend, wie im Begriffe sich zu erheben; von ihrem Haupte wallen drahtförmig gewundene Locken herab, und um die Stirn zieht sich ein Ring von Schlangen; ihr sonst regelmäßig geformtes Gesicht ist durch den weitgeöffneten Mund, aus dem schreckliche Zähne hervorblicken, entstellt: an ihr empor aber springt Pegasus, den sie wie ein Kind in ihre Arme aufnimmt. Dieses Bild, obwohl in die Kindheit der Kunst fallend, drückt die betreffende Idee in einfach erhabener und zugleich ergreifender Weise aus. Die Todesmacht, die in der Medusa sich darstellt, hat das Lebende von der Oberfläche der Erde mit ihrem furchtbaren Mund hinabgeschlungen; nun naht ihr die Kraft des Lichtes, und von ihm überwunden läßt sie aus ihrem eigenen Blute eine neue Lebensschöpfung emporspringen. Sterbend drückt sie diese, ihr geliebte Kind, an ihre Brust; aber sie stirbt nur als Todesmacht und erhebt sich in demselben Augenblicke aus dem Todeschlummer zu einer Macht des Lebens.

Die Beziehung dieser Medusa und ihres Sprösslings zur schwarzen Demeter haben wir oben schon auseinandergesetzt. Stellen wir auch die betreffenden Bilder einander gegenüber, so sehen wir den mit Drachen und anderem Gethier versehenen Roskopf hier durch das Gorgonenhaupt vertreten und die Rossemutter nur durch ihren

¹⁾ Müller, Denkm. 1. S. n. 24.

Esprößling angedeutet. Der schwarzen Gewandung dort steht hier die Nachttheit gegenüber: das Dunkel des Todes in der Tiefe der Erde der Entblößung auf der Oberfläche nach dem Fraße des Todes. Das Symbol der Taube ist hier durch das Aufstehen der Mutter mit dem eben geborenen Esprößling, das des Delphins durch den Zug im Wesen der Medusa, durch den sie mit dem Wasser in Verbindung steht, ersetzt. Das Lebensroß aber, unter dem Schutze der Aethergöttin vom Lichthelden Perseus zur Geburt gebracht, erscheint hier zugleich als Lichtroß.

Interessanter sind diejenigen Momente, welche die Medusa als Mutter eines doppelten Pegasus darstellen. So auf einer altthümlichen Terracotta von Clusium,²⁾ wo sie als Büste erscheinend zwei Pferdeköpfe, die sich berühren, aber entgegengesetzten Richtungen zugewandt sind, an ihrem Busen trägt. Die Doppelbeziehung im Wesen der Medusa ist hier auch in ihren Kindern zu voller Entfaltung gekommen.

III.

Wir haben bei der Demeter das Pferd mit der Erde und dem Wasser, bei der Medusa zugleich mit dem Lichte sich verbinden sehen; ganz in die Sphäre des Lichtes, ohne die Beziehung zum Wasser aufzugeben, erhebt es sich mit dem Gespann der Sonne und des Mondes. Auf zahlreichen Denkmälern verschiedener Art, insbesondere auf Sarkophagen, stellt Helios oder Phöbos, wenn er die Kasse emporlenkt, das Aufleuchten des Lebens dar; wenn er sie hinabführt, das Erlöschen desselben oder den Tod. Am häufigsten verbindet sich mit ihm unter mehrfachen Modificationen Selene oder Artemis. Führt sie zugleich mit ihm empor, so ist dadurch der Wechsel zwischen Leben und Tod in der Weise, daß aus letzterem wieder neues Leben sich erhebt, ausgedrückt. Führt sie hinab, während er emportreibt, so bezeichnet dieß in jenem Wechsel den Eintritt in das Leben oder die Geburt, das umgekehrte Verhältniß aber den Austritt oder den Tod. Besondere Denkmäler hier

²⁾ R. Rochette in d. *Annal. de l'Institut.* vol. XIX p. 259. Vgl. Mus. Borb. III, 62. Wir sehen diesen Doppelpegasus auch auf dem Helm der Athene, wie das Haupt der Mutter auf ihrem Schild oder Panzer erscheint.

anzuführen, erscheint bei dem häufigen Vorkommen dieser Darstellung unnötig; auch bedarf es wohl kaum des Zusatzes, daß sie, obwohl für einen gewissen Ideenkreis typisch, außer demselben nicht dieselbe Bedeutung haben müsse, so wenig als das Wort Licht, das in gewissen Fällen auf Leben und Geist bezogen wird, überall diese Beziehung hat.

Wie die Dioskuren nur Erscheinungsweisen des Sonnengottes in doppelter Beziehung sind, so wird ihnen auch das ursprüngliche Doppelpferd der Sonne in der eben genannten Bedeutung zugetheilt. Wir können passend hier ein Grabrelief des Museums Nani anführen,¹⁾ auf dem dieses Verhältniß klar vor die Augen tritt. Jedem der Brüder steht hier ein Pferd, nach entgegengesetzten Richtungen wie sie selbst sich wendend, zur Seite, und jedes der Pferde tritt mit einem der Vorderfüße auf eine kleine Pyramide. Ueber der Gruppe erhebt sich die sichelförmige Selene, und unten sind zwei Schlangen einander gegenübergestellt, die freundlich über einem in der Mitte befindlichen Ei sich anblicken. Durch den Tritt auf die Pyramide, die als Lichtsymbol bekannt ist, erweisen sich die Pferde als wandelnd auf der Bahn des Lichtes. Dieses aber ist hier, wie so oft, zugleich als Leben zu fassen und die entgegengesetzte Richtung, in der jene mit den Führern erscheinen, bezeichnet den Wechsel, der durch ihren Wandel bewirkt wird. Die wachsende, über ihnen aufsteigende Selene aber weist darauf hin, daß in jenem Wechsel aus dem Tode immer neues Leben sich erhebe. Dieselbe Idee wiederholt sich in den beiden Schlangen, während das von ihnen umlagerte Ei die beiden Sphären der Welt darstellt, an welche der bezeichnete Wechsel geknüpft ist.²⁾

¹⁾ Biagi, Mon. gr. et lat. ex Museo Nani. Mon. IV, p. 73. In gleicher Weise sind ohne Zweifel auch jene Dioskuren zu erklären, die so häufig an den Ecken der Sarkophage vorkommen. S. Gerhard, Zert zu d. A. B. II, p. 157.

²⁾ Auf einem Gemmenbild einer blauen Glaspaste der R. Sammlung zu Berlin, darstellend nach Gerhard „Brudermord und Rabirenweihe“, ist im obersten Felde die kabitische Ceres, die verschleiert auf einem Throne sitzt, umgeben von zwei Rabiren zu Pferd — den Dioskuren (*Avaxes*), an die hier, wie aus der Bedeutung der Ceres und der ganzen Darstellung der Gemme sich ergibt, derselbe Wechsel, den wir oben hervorgehoben, geknüpft ist. — Unter diesem Gesichtspunkt können hier auch jene Rosse auf der Kylis des Xenokles (Panofka, Musée Blacas, pl. XIX, p. 55—60. Gerhard, Ausert. gr. Vas. I, p. 44 ff. Elite de Mon. céramogr. I, pl. 24) angeführt werden: in der

Von den Pferden der Dioskuren findet sich auf Vasengemälden, das obige Verhältniß auszudrücken, das eine weiß, das andere schwarz.³⁾ Auch kommen beide zuweilen selbst in Verbindung mit Helios und Selene vor, die Idee, die an diese sich knüpft, vervollständigend. So auf einem von R. Rochette mitgetheilten albanischen Relief,⁴⁾ wo dem auffahrenden Helios einerseits Polydeukes vorausreitet, auf der anderen Seite Castor der hinablenkenden Selene reitend folgt. Beide Brüder, nackt, nur mit der Chlamys umhüllt wie Helios, sind mit Lanzen gerüstet und unterscheiden sich dadurch vorzugsweise von Phosphoros und Hesperos, die wir ebenfalls in gleichen Verbindungen nur mit Fackeln versehen daherreiten sehen. Auf dem eben angeführten Bilde kommt Hesperos zugleich mit Castor vor als beflügelter Genius, der die Fackel senkend über die Selene hinabstürzt. Nicht ohne Grund hat man öfter die bekannten Genien des Lebens und des Todes auf diese fackeltragenden Begleiter der Sonne und des Mondes zurückbezogen, und wir erhalten in dieser Beziehung in Hesperos einen reitenden Todesgenius wie innerhalb des hier behandelten Ideentranges in Castor einen reitenden Todtengott. Ebenso müssen wir in der Selene zu Pferd, wie sie nicht selten erscheint,⁵⁾ unter demselben Gesichtspunkt eine reitende Todesgöttin erkennen. Eine solche Bedeutung hatte sie ohne Zweifel am Throne des Zeus zu Olympia,⁶⁾ eine gleiche am östlichen Giebel des Parthenon, wo nur noch der Kopf des Pferdes, mit dem sie hinabritt oder fuhr, sichtbar war: beidemale gegenüber dem aufsteigenden Helios, dem hier, wie die Hauptszene (zu Olympia die Geburt der Aphrodite, am Par-

Mitte Zeus, Poseidon, Pluto; die Gruppe umschließend zwei Pferde (vgl. auch R. Rochette, *Annal. de l'Institut.* 1847 p. 355). Wir beziehen diese Pferde auf den Wechsel zwischen Leben und Tod im Univerfum, als dessen Herrscher der dreifache Zeus hier erscheint. Hiemit stimmt auch das andere Gemälde dieser Kypria überein: der unterweltliche Dionysos, dem Hermes die Persephone (nach Panofka, die Seele einer jungen Frau nach Lenormant) zuführt.

³⁾ R. Rochette, *Mon. ined.* p. 96. Ebenso finden wir auch von den Pferden des Sonnengottes zwei weiß und zwei mit dunkler Farbe dargestellt. *S. Élite de Mon. céramogr. par L. et de W. II, pl. CXIII.*

⁴⁾ R. Rochette, *Mon. ined.* tv. 72 n. I.

⁵⁾ *S. Élite de M. céramogr. II, pl. CXII.*

⁶⁾ Paus. V, 2, 3: ἐπὶ τούτου τοῦ βάθρου χρυσᾶ ποιήματα, ἀναβεβηκώς ἐπὶ ἄρμα Ἥλιος — Σελήνη τε ἔπνον ἐλαύνουσα.

thenon die der Athene) beweist, offenbar eine Beziehung zum Leben zutam.¹⁾

IV.

Zeus als Sonnengott, wie ihn Griechenland in uralter Zeit kannte, mußte auch Herr und Lenker ihres Gespannes sein in der oberen Sphäre wie in der niederen, in die er durch das Wasser hinabzog, um in die erstere wieder aufzusteigen. Er behielt es auch bei, als er bei höherer Entwicklung seiner Idee Beherrscher der drei Sphären wurde und sein Wesen nach diesen in eine Dreieinheit von Personen sich spaltete. So sind die Rosse, mit denen er als unterirdischer Zeus, als Hades, Pluto fährt, ursprünglich die der Sonne, mußten aber demselben Gang der Entwicklung, auf dem er fortschritt, folgen: mit dem Todtengott Todtenrosse mußten sie auch, je nachdem er aufgefaßt wurde, einer Auffassung sich fügen.

Unter den Denkmälern nun müssen wir alle diejenigen herziehen, auf denen der Unterweltsgott mit seinem Todtengespann auf der Oberwelt erscheint, um die Persephone in das Reich des Todes abzuholen.

Wir haben im Vorigen eine reitende Todesgöttin kennen gelernt und es dürfte nicht auffallen, wenn uns auch der Todtengott oder wenigstens der Todte, den er abholt, als Reiter begegnete. Hätte man dem Pluto nur Ein Pferd gegeben, so wäre dieß wohl auch das natürlichste. Nun aber hatte man ihm schon, bevor die hellenische Kunst sich des Gegenstandes bemächtigte, auf dem Wege der Dichtung und

¹⁾ Wiederholt muß hier daran erinnert werden, daß es bei Helios und Selene in solchen Darstellungen auf die Idee des Ganzen ankommt. Wäre diese z. B. nur das Wiedererscheinen des Tages, so würde die wegreitende Selene auch nur eine Beziehung zur Nacht erhalten. Ebenso würde, wenn auch die Idee Geburt oder Tod wäre, das Pferd eine modificirte Bedeutung erhalten, wenn es einer anderen Gottheit zugesellt wäre. So sehen wir auf einer etruskischen Amphora Elite de M. céramogr. pl. LXV, A. (vgl. Gerhard, auserl. gr. Vas. I, p. 5) die Geburt der Athene aus dem Bauche des Zeus dargestellt: Zeus auf dem Throne sitzend, einerseits umgeben von Eileithyia, Herakles, Ares, andererseits von Apollo, Poseidon, Hera, Hephaistos; aus der Rückseite des Thrones steigt, am Kopf, Hals und Vorderfüßen sichtbar, ein Pferd. Dieses letztere bezieht sich hier ohne Zweifel zunächst auf Zeus, dem der Thron angehört, durch ihn aber auf die eben zur Geburt kommende Athene, in der nun er selbst nach einer bestimmten Wirkungsweise wiederverkehrt und die sofort durch das Pferd als *linda* bezeichnet wird.

des Mythos eine Mehrheit von Pferden und einen Wagen zuerkannt, eine Vorstellung, welche jene nicht willkürlich ändern konnte. Hätte die Kunst aus der früheren Zeit, aus der Periode, welche man die pelasgische zu nennen pflegt, uns Bildwerke dieser Beziehung überliefert, wir würden ohne Zweifel auch dem Reiter begegnen. Dieß läßt sich nicht bloß aus dem Entwicklungsgang, den das Pferd genommen hat, schließen, sondern findet sich auch bestätigt durch die etruskische Kunst, in der das pelasgische Element auch in anderen Beziehungen sich bis in die späteren Zeiten herab erhalten hat. Auf Grabdenkmälern Etruriens nämlich finden wir geradezu den Todtengott, wie er zu Pferd das von ihm erfasste Opfer nach dem dunkeln Reiche abholt.¹⁾ Es ist dieß der etruskische Charon, der seinem Wesen nach mit dem griechischen Hades identisch ist. Zum Zeichen seines verhängnißvollen, unabwendbaren Wirkens ist er gewöhnlich ausgerüstet mit dem furchtbaren Hammer, öfter auch, um seine zerstörende Gewalt zu bezeichnen, mit dem Schwerdte. Nicht selten sind ihm geflügelte Todesgenien, theils um ihn bei seinem unaufhaltsamen Geschäfte zu unterstützen, theils um sein Grauen durch freundlichere Gestalten zu mildern, beigelegt.²⁾

V.

Daß der finstere Hades zum milderen Pluto wurde, dieser wieder dem Dionysos wich und an die Stelle des Dionysos endlich, nachdem er einzelne Züge des Osirismythos von Aegypten her in sich aufgenommen, der über Kleinasien zunächst nach Aegypten und dann nach Griechenland und Italien verpflanzte Serapis³⁾ trat, muß hier als bekannt vorausgesetzt werden. Es zeigt sich uns in dieser Entwicklung die merkwürdige Thatsache, daß der Gott des Todes nicht ruhte, bis er wieder zum Leben und zur Lust, die das Leben bewegt, sich erhoben, bis er als Herr des Lebens selbst, ewig heilbringend, mild und siegreich, sich das Scepter über das Universum verschafft hatte. In Serapis, diesem Quell des Lebens, von

¹⁾ Inghirami Mon. Etruschi S. I. P. I. tv. 7.

²⁾ Inghirami M. E. S. I. P. I. tv. 8. Micali Antichi M. tv. 65.

³⁾ S. Herodot. II, 42 und 144. Tacit. Hist. IV, c. 82—85. Pausan. 1, 18, 4. Plutarch. de Isid. c. 27, 28, 29. Clement. Alexandr. Protrept. p. 31—33 ed. Sylburg. Macrob. Sat. I, 18. 19. 20.

dem der Tod nur eine Erscheinungsform war, diesem Herrn der Lebenden und der Todten im Universum sehen wir auch den Sonnengott,²⁾ nun zum zweiten Mal, aus dem Orient mit

²⁾ Tacitus (l. c.) sagt: deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Jovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem, insignibus quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant. Tacitus nennt hier den Sonnengott nicht; wenn aber der pythische Apollo den Gesandten, welche das Bild des Serapis zu holen nach Sinope ziehen, befiehlt „irent simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent,“ und wenn der Gott selbst dem Ptolemäos als Jüngling erscheint („decore eximio et majore quam humana specie juvenem“) und „igne plurimo“ in den Himmel sich erhebt, so liegt in diesen Zügen eine offenebare Hinweisung auf den Sonnengott. Wenn alsdann das Bild zu Sinope als das des unterirdischen Zeus („Jovis Ditis“), das ihm zur Seite stehende als das der Proserpina bezeichnet und überhaupt Serapis als Unterweltsgott gefaßt wird, so kann erinnert werden an jenen späteren Pluto bei den Griechen, der ebenfalls zugleich Sonnengott war in der niederen Sphäre, sowie Persephone Göttin des Mondes. S. Joh. Lydus de mens. p. 114: καὶ αὐτὸν (sc. ἥλιον) μὲν εἶναι Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ σελήνην; ferner p. 107: Κόρη μὲν ἡ δύναμις ἡ σπερματογῆχος, Πλούτων δὲ ὁ ὑπὸ γῆν ἥλιος, ὃς ἀρπάζειν λέγεται τὴν Κόρην. ἦν ζητῆ Δημήτηρ κρυπτομένην ὑπὸ γῆς. Zu Korinth wurde nach dem Berichte des Pausanias (II, 4, 6) Serapis mit der Isis neben Helios verehrt; ebenso zu Hermione (II, 34, 10); zu Sparta neben Zeus Olympios (III, 14, 5); zu Böä im lakonischen Gebiet mit der Isis neben Asklepios und Apollo (III, 22, 13); zu Kopa am See Kopais neben Demeter und Dionysos. Auch Macrobius (Sat. I, 20) erkennt in Serapis den Sonnengott, ihm ein universelles Wirken zuerkennend. Vgl. den orphischen Vers: εἰς Ζεὺς, εἰς Αἴθης, εἰς Ἥλιος ἐστὶ Σάραπις; und: εἰς Ζεὺς, εἰς Αἴθης, εἰς Ἥλιος, εἰς Αἰονυσος. Bemerkenswerth ist in diesem Zusammenhang auch das Orakel des Apollo Clarius (Macrobi. I, 18):

Φράζο τὸν πάντων ὑπατον θεόν ἔμμεν' Ἰαῶ,
χέλματι μὲν τ' Αἴθην, Δία τ' εἰαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρεος, μετοπώραν δ' ἄβρον Ἰαῶ.

Auf die Vorstellung eines solchen universellen Wirkens deuten auch die Worte des Clem. Alex. p. 31: καὶ τί περὶ ταῦτα διατρέβω, ἐξόν αὐτὸν τὸν μεγαλοδαίμονα ὑμῖν ἐπιδεῖξαι, ὅστις ἦν ὃν δὴ κατ' ἐξοχὴν πρὸς πάντων σεβασμῷ κατηξωμένον ἀκούομεν. Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß eben dieses universelle Wirken, geknüpft an den Sonnengott, vorzugsweise das Neue war, das die Aegypter in Serapis fanden. Es weist dieß aber hin auf orientalischen Ursprung, womit auch die Herbeischaffung des Bildes bald von Sinope, bald von Seleucia (nach Isidor bei Clem. Alex. p. 31) so wie die Nachricht bei Arrian (VII, 26), daß schon zur Zeit Alexanders ein Serapeum zu Babylon gewesen sei, übereinstimmt. Begünstigt wurde jedoch die Einführung in Aegypten durch entsprechende Elemente, die namentlich im Cult des Osiris sich voranden, so daß leicht eine Verschmelzung stattfinden konnte. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn Tacitus (l. c.) von einem uralten schon vor Ptolemäos bestehenden Heiligtum des Serapis und der Isis im Flecken Rhakotis (der alsdann mit Alexandria verbunden wurde, Strabo 17, p. 792) spricht und erwähnt, nach der Ansicht einiger wäre der Cult aus Memphis nach der letzteren Stadt verpflanzt worden; oder wenn Clemens in ihm einen

seinen Roffen des Lebens und des Todes wiederkehren. Freilich dürfen wir diesen Sonnengott weder mit dem alten Sonnengott noch

Ooioanis erkennt und die Ansicht Athenodors anführt, daß schon Sesostris durch griechische Künstler ein Bild des Gottes habe verfertigen lassen (p. 31. 32). Auch dieß kann nicht befremden, wenn Serapis trotz seines universellen Wirkens wieder vorzugsweise als Todtengott gefaßt wurde: dazu konnte nicht bloß die Verschmelzung mit Osiris, sondern die Denkweise der Ägypter überhaupt, welche im Tod erst das wahre Leben erkannten, Veranlassung geben. — Mit diesen Resultaten nun stimmt auch der Name des Gottes trefflich zusammen. Daß dieser nicht ursprünglich ägyptisch sei, wofür er nach dem Vorgang der Älten gewöhnlich gehalten wird, ergibt sich schon daraus, daß ihn die Ägypter vor der Zeit der Ptolemäer nicht kannten und nur widerstreben seiner Annahme sich fügten. Api (Wasserland, S. Grimm, Geschichte d. d. Sprache I, p. 233) hieß bei den Scythen die Göttin Erde. Im Persischen heißt ap-ab das Wasser, im Sanskrit ebenso und apani die Erde, in so fern sie vom Wasser durchströmt wird. Das Wort leht auch in *Ania*, wie in den ältesten Zeiten der Poloponnes hieß, wieder, und jener mythische König *Anis*, auf den sonst der Name zurückgeführt wird, ist nichts Anderes als ein Erdgeborener, wie Peleus, Aeacus, Erichthonios u. A. Sar geht zurück auf die Sanskritwurzel sri durchschneiden, durchbrechen (sara der Pfeil); davon Surja der Sonnengott, in so fern er mit seinem Lichtstrahl die Erde durchschneidet; im Zend khorō-khorshid, der als Sonnengott mit dem Goldschwert (vgl. d. *Ἀπόλλων χρυσάρεος* — auch in *Ἀπόλλων* dürfte *an-* für das obige ap zu erklären sein) die Erde spaltet und so zugleich eine agrarische Bedeutung hat; auf Cypern und in Lacedämon *Klōis* oder *Kūris* = *Ἄδωνις* (Etym. M.), der als Sonnengott in gleicher Beziehung bekannt ist. Derselben Wurzel gehört auch das griechische *κείρω* (*καρ-*) an, ebenso das altdeutsche *scerjan* (durchschneiden — scheeren) und *scar*, das sich noch in Pflugschar erhalten findet. Man erinnere sich hier auch an jene Stelle bei Herodot (IV, 5), nach welcher den Scythen ein goldener Pflug noch glühend vom Himmel gefallen war, so wie an ähnliche Sagen, die unter germanischen Völkern (Grimm, Gesch. d. d. Spr. I, p. 58) noch bis in die späteren Zeiten herab sich fortpflanzten. Der samothracische *Ἀξιοκέρως* wird uns weiter unten Veranlassung geben, auf diesen Punkt zurückzukommen. Fassen wir nun aber ins Auge, daß die obige Vorstellung vom Sonnengott durch ganz Asien hindurch bis nach Griechenland herüber, ja bis zu den Westgrenzen Europas (sie leht selbst in den Sagen der Inkas bei den Peruanern wieder) sich verfolgen läßt, und daß insbesondere in den pontischen Gegenden, woher nach der Erzählung des Tacitus Serapis gekommen sein soll, der Cult der Sonne und des Mondes von den frühesten Zeiten an feste Wurzeln gefaßt hatte, so kann man in der That kaum anstehen, in *Serapis* auch dem Namen nach ursprünglich eben jenen Sonnengott zu erkennen, welcher mit seinem Glutstrahl die wasserreiche Erde befruchtend durchschneidet und bald in der Höhe bald in der Tiefe waltend ebenso Herr des Lebens ist wie des Todes. — In Ägypten konnte alsdann dieser Name leicht, wie es in so vielen Fällen auch bei den Griechen geschehen ist, einheimischen Wörtern, die Ähnlichkeit hatten, angepaßt und mündgerecht gemacht werden; im Koptischen heißt *car* theilen und *api* (*hapi*) der Richter (*Champoll. gr. égypt. p. 111. 114*), ein Präditat, das nicht bloß dem Osiris, sondern dem ganzen Collegium der Todtenrichter zugetheilt wird. — So dürfte endlich auch *Σαραπείνα* bei Strabo XI, p. 500 im Grunde nichts Anderes als Ackerland bedeuten, und unter *Σαραπείνα* XI, p. 531 dürften nicht Kopfabschneider (*ἀποκεφαλισταί*, wie Strabo erklärt), sondern einfache Ackerleute zu verstehen sein, welche mit dem Pflugschwert den Boden durchschneiden.

mit Helios, wie er gewöhnlich gefaßt wurde, verwechseln: er ist Herr des Alls und die Lichtfülle der Sonne ist nur die sichtbare Form, in der er sich offenbart. So sehen wir ihn auf Münzen aus der Zeit des Antoninus Pius im Mittelpunkt des Weltalls umgeben von den Planetengöttern und den Zeichen des Thierkreises; ¹⁾ in ähnlicher Weise wie uns Münzen unter demselben Kaiser geschlagen den Weltbeherrscher Zeus darstellen. ²⁾ Als Sonnengott insbesondere ist er durch die Strahlentkrone bezeichnet und als Herr des Todes zugleich, aus dem er immer neues Leben heraussendet, durch eine plutoähnliche Kopfbildung und den Modius auf dem Haupte. So in einer Büste des vatikanischen Museums ³⁾ und ebenso auf einer von Hirt mitgetheilten Gemme, wo er zugleich die Hörner des Zeus Ammon trägt. ⁴⁾

Kömmt nun dem Serapis, in so fern er Sonnengott ist, wesentlich auch das Rossgespann der Sonne zu, so kann es nicht auffallen, wenn wir ihm das Pferd auch in der Beziehung des Lebens und des Todes beigesellt finden. Begegnet uns ja das Sonnenpferd auch unter anderen Verhältnissen aus jener Zeit in derselben Bedeutung. So erblicken wir auf Münzen von Damasus aus der Zeit des Trebonianus Gallus in der Mitte eine Cypresse, Symbol der über Leben und Tod gebietenden Astarte, zur Rechten derselben einen Stier, zur Linken ein Pferd. ⁵⁾

Doch heben wir hier insbesondere jene berühmte Statue in der Villa Borghese ⁶⁾ hervor, welche Phöbos als späteren Sonnengott unter Attributen darstellt, die uns auch mit unserem Serapis näher zum Ziele führen. Das über der Stirn emporstrebende seitwärts lang herabwallende Haar so wie die Gesichtsbildung

¹⁾ *Memoires de l'Académie des Inscript.* T. XLI. pl. 1 n. 11. Müller, *Dentm.* II. Bd. 1. S. n. 27.

²⁾ *Mionnet Descript. de Medailles*, Suppl. T. V. p. 78. Zeus thronend mit Blitz und Scepter in der Mitte des Weltalls; oben das Gespann des Helios und der Selene, unten Pontos und Gää; ringsum die Zeichen des Thierkreises.

³⁾ *Bouillon Musée* T. I. pl. 66.

⁴⁾ Hirt, *Bibl. Taf.* IX n. 2.

⁵⁾ *Annali dell' Instit.* Vol. XIX pl. C. n. I. *Lajard* p. 43 ff. vergleicht damit Münzen von Arabus, auf denen die Stelle des Pferdes ein Löwe vertritt, erkennt aber in beiden Symbolen der Sonne, sowie im Stier ein Symbol des Rondes — symboles du soleil et de la lune, symboles du principe igné ou actif et du principe humide ou passif et attributs caractéristiques de la déesse (Astarte).

⁶⁾ Hirt, *B. Taf.* IV. n. 7.

läßt uns zunächst in ihm eine Verschmelzung des Helios und des Apollo erkennen; sieben Strahlen alsdann umkränzen ebenso, wie wir es bei Serapis sehen, sein Haupt; in der Rechten ferner hält er, wie es in späteren Zeiten auch dem Pluto zugetheilt worden ist,¹⁾ ein Füllhorn, und in der Linken eine Kugel hindeutend auf die Welt als das Bereich seines Wirkens; zur Seite aber sind ihm zwei Pferdebüsten beigelegt, unlängbar in der symbolischen Bedeutung, in der sie uns schon so oft begegnet sind. So sehen wir Phöbos hier in ähnlicher Weise wie Serapis aufgefaßt als Herren des Lebens und des Todes, aus dem er in beständigem Umschwung durch das Universum jenes immer in neuer Fülle wieder emporsendet.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die dem serapisähnlichen Phöbos hier zugetheilten Pferdebüsten auch dem Serapis selbst, in so fern er die Wirkungsweise des Phöbos in sich aufnahm, mußten zuerkannt werden. Zugleich ist offenbar, daß in Betreff der letzteren der Künstler unter anderen Verhältnissen einfach dieselbe Idee auch durch eine einzige, das ursprünglich Eine Pferd in seiner doppelten Beziehung fassend, hätte ausdrücken können.

Gehen wir nun zur Betrachtung einiger besonderen Kunstidentmaler über, die bisher in vielen Zügen räthselhaft und streitig wohl nur von dem Standpunkt, den wir gewonnen, eine genügende Erklärung zulassen.

VI.

Aus der größeren Reihe von Monumenten, die wir hier im Auge haben, scheint es am geeignetsten zunächst ein Relief hervorzuheben, das zuerst Gerhard in seinen „Antiken Bildwerken“ mitgetheilt¹⁾ und im Texte als „Motivplatte“ aufgeführt hat. Welcker, der es ebenfalls für ein Motivrelief nimmt, hat es in seinen „Alten Denkmälern,“ wo überhaupt die hieher zu ziehenden Bildwerke sich am vollständigsten zusammengestellt finden,²⁾ aufs Neue abbilden

¹⁾ S. Welcker, Denkm. III, p. 306.

²⁾ Gerhard, Antike Bildw. CCCXV, 4; zugleich mit fünf ähnlichen Vorstellungen, die auf Einen Grundtypus verweisen.

³⁾ Welcker, Denkm. II, Th. p. 232–285. Abbildg. Taf. XIII, 25.

lassen. Die Erklärung, die der letztere in dem genannten Werke von diesem und ähnlichen Bildwerken gegeben, sucht mit jener Umsicht, Gewandtheit und Fülle von Gelehrsamkeit, welche wir an ihm zu bewundern gewohnt sind, das schwankende Schiff, auf dem bis jetzt das Wahre gesucht wurde, zum Ziele zu lenken. Mit der Waffe der Kritik durchläuft sie die bisherige Forschung, säubert sie von Irrthümern und überläßt sich erst, nachdem sie eine sichere Bahn sich eröffnet, dem eigenen Zuge. Dabei wird immer hingewiesen auf das Wesen der antiken Kunst, das nur allzu oft neuere Gelehrte unter den Eindrücken der Gegenwart aus den Augen verlieren, auf die nöthige Zügelung der Phantasie in Dingen, die nur die Gesamtkraft des Geistes zu beherrschen vermag, auf den innigen Zusammenhang der griechischen Geisteskultur, der eine Trennung der Kunst von der Literatur nicht gestattet, endlich auf die Nothwendigkeit, zuerst sich der Prämissen zu bemächtigen, bevor man zum Schlusse schreitet. Erklärungen in dieser Weise geführt wirken auf den Leser doppelt: einmal mit der Kraft des Wahren, das sie ans Licht fördern, und dann mit der Stärke der Achtung, die wir dem Verfasser zollen. Dennoch können wir uns bei dem Resultate, zu welchem Welcker gelangt ist, nicht beruhigen: nicht als ob wir dem Lichte, das er gezeigt, unser Auge verschließen wollten, sondern vielmehr weil wir mit demselben uns in der Ueberzeugung bestärkt finden, daß das wahre Resultat auf einem andern Punkte zu suchen sei.

In einer von Säulen getragenen Halle ist auf einem Ruhebett in der Stellung, wie sie später bei Griechen und Römern Sitte war, eine hervorragende männliche Figur gelagert. Vor dem Ruhebett steht ein leerer Tisch. Der obere Leib des Mannes ist bis zu den Hüften vom Gewande entblößt, das auf der linken Schulter ausliegend nur den linken Arm verhüllt. Bart und Haare erinnern an den Beherrscher der Unterwelt, die Formen des Gesichtes an Zeus, Mienen und Ausdruck aber an den wonnetrunkenen Dionysos. Auf dem Haupte trägt er den Mobius, in der Rechten ein Trinkhorn, das er hoch emporhebt; dem Tisch zur Seite steht, offenbar jenes Horn zu füllen bestimmt, neben einer Amphora ein nackter Knabe. Zu den Füßen des Mannes sitzt, wie es nach der Sitte der Gattin zukam, eine ebenfalls durch ihre Größe hervorragende Frau: sie hält in ihrer Linken ein Kästchen, mit der Rechten scheint sie in einen Krug, der auf dem Tische steht, etwas hinein-

zulegen. Aus ihrem Gesichte strahlt ernste Milde zugleich und Bönne. Von der linken Seite her kömmt ein Zug von sieben kleineren Personen heran, zwei Männern, zwei verschleierten Frauen, zwei Jungfrauen und einem Kind. Das letztere schlägt flehend die Arme über der Brust zusammen, die Uebrigen erheben die Rechte mit Emporstreckung eines oder mehrerer Finger, eine Geberde, die theils einen Vortrag, theils eine feierliche Versicherung und Hingebung zu bedeuten scheint. Oben in der Ecke blickt durch eine Oeffnung, nur am Kopf und Halse sichtbar, auf den Belagerten ein Pferd.

Wir erkennen in dem Belagerten, worauf zunächst der *Modius* deutet, den Gott *Serapis*. Damit stimmen auch die übrigen Züge, die wir oben an jenem hervorgehoben, überein. Nur auf *Serapis*, der als Herrscher über Leben und Tod in Griechenland zunächst an die Stelle des *Dionysos*, wie in Aegypten an die des *Osiris*, trat, paßt insbesondere das Trinkhorn, das er in der Hand hält, und die trunkene Bönne, die aus seinem Gesichte strahlt. Wurde ein fremder Gott in die Wirkungskphäre eines einheimischen eingewiesen, so geschah dieß in der Regel nur, weil diesem eine höhere Kraft des Wirkens zuerkannt wurde; dabei durfte von den heilbringenden Eigenschaften, die jener besaßen, keine preisgegeben werden. Nun ist in Griechenland, namentlich in Athen, wo der *Dionysoscult* so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, nichts natürlicher, als daß man dem neuen Gott, auf den die Wirksamkeit des *Dionysos* überging, vor Allem die dionysische Begeisterung ließ, wenn man auch nicht jener Trinkgelage der Seligen und der ewigen Trunkenheit, die ihnen nach einem offenbar dem *Dionysoscult* entsprungenen Glauben als schönster Lohn zu Theil werden sollte,¹⁾ gedenken will.

Jede andere Erklärung, den *Serapis* zu einem Lecher zu machen, ist nach unserer Ansicht zu einem Sprung genöthigt und geräth auch mit diesem immer auf ein Feld, wo eine befriedigende Lösung vermißt wird.

Aus derselben Quelle erklären wir auch die Lagerung des Gottes auf dem Ruhebett in Gesellschaft seiner Gattin, nämlich aus dem Kreise des *Dionysos*. So nämlich wurde in einer bestimmten Beziehung seines Wirkens auch *Dionysos* mit der *Ariadne* ab-

¹⁾ *Plato, Πολιτ. β' 364.*

gebildet, und es geschah dieß ohne Zweifel früher als Serapis in Griechenland eingeführt wurde. Für diese hatte schon die Sitte des gewöhnlichen Lebens das Vorbild gegeben und zwar, was hier insbesondere zu beachten ist, für diese zunächst, weil dem Wirken des Dionysos und der Ariadne eben der Genuß des Mahles und des Gelages zunächst zukam. Lag es einmal im Wesen des Mythos und der Kunst, die Götter, was sie wirken, im Kreis ihres Wirkens selbst wieder auf höchster Stufe sein zu lassen, was war natürlicher als das Götterpaar, das jenem Genuße vorstand, zugleich als in vollkommenster Weise genießend aufzufassen und unter den Formen, die solchem Genuße wesentlich zukamen, darzustellen.^{*)} Damit hängt dann auch die weitere Vorstellungsweise zusammen, nach welcher man, obgleich in der Wirklichkeit die Sitte des Lebens zu Grunde lag, doch nicht in dieser das Vorbild für die Götter, sondern umgekehrt in der betreffenden Göttersitte das Vorbild für die des Lebens erkannte.^{*)} So sind wir denn auch nicht berechtigt anzunehmen, daß diese Lagerung des Dionysos Bildwerke, welche zuerst die gewöhnliche Sitte des Lebens darstellten, voraussetze, oder daß, in so fern zugleich solche vorhanden sind, sie sofort nur als eine Copie von diesen zu betrachten sei; wir werden vielmehr besonders in den Fällen, wo der betreffende Genuß als eine Wirkung des Gottes aufgefaßt wird, veranlaßt sein uns für die entgegengesetzte Annahme zu entscheiden. Ist nun aber die bezeichnete Situation keinem anderen Götterpaar und für kein anderes Wirken in gleicher Weise geeignet, und wissen wir, das Se-

^{*)} Vgl. unseren zehenden neben Iffs gelagerten Serapis mit Dionysos und Ariadne z. B. auf dem Vasengemälde im brittisch. Mus. Tischbein Vas. d'Hamilton 1, 46 und beide Gruppen wieder mit den gewöhnlichen Gelagen, z. B. Mus. Pio Clem. IV, 25, wo bei dem mit seiner Gattin Gelagerten sich Dionysos selbst, sein Wirken zu offenbaren, zum Besuche einstellt. Die Sitte der *κατάκλισις* aber reicht weit über die Zeit, wo Serapis eingeführt wurde, zurück. In Beziehung auf die Zehenden im Todtenreiche aber bezeugt sie ausdrücklich schon Plato *Πολιτ. β'* 364 (der überdies wieder auf Musaios und Eumolpos sich bezieht): *εἰς Αἰδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διαγεῖν μεθύοντες, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον*. Was hier von den Todten gesagt wird, mußte vor Allem dem Todtengott Dionysos selbst, der Solches wirkte, zukommen.

^{*)} Wie Plato im *Menexenos* sagt (c. VII): *μᾶλλον δὲ ὑπὲρ γῆς ἡ γυναικὸς προσήκει δέχεσθαι τοιαῦτα τεκμήρια· οὐ γὰρ γῆ γυναικα μείμνεται κυήσει καὶ γεννήσει ἀλλὰ γυνή γῆν*.

erapis und seine Gattin jenes Wirken in den Kreis des übrigen aufnahmen, so müssen wir auch schließen, daß diesem letzteren Paar mit dieser Aufnahme zugleich jene Situation zukam. Wollte man jedoch behaupten, für Serapis wäre dieselbe Quelle wie für Dionysos vorhanden gewesen, und das Vorbild für jenen nicht sofort im Kreise von diesem zu suchen, so würde dieß nur heißen, Serapis sei im betreffenden Fall eben Dionysos, wobei am Ende zu demselben Schlusse wie oben, nur auf einem Umwege, gelangt würde. Hätte man aber den Serapis unter einem ganz anderen Gesichtspunkte mit Ausschließung des bezeichneten dionysischen Momentes darstellen wollen, gewiß hätte man ihn nicht zu einem bei Tische gelagerten Zecher gemacht. Ohne Zweifel ist die griechische Kunst in Dingen dieser Art sehr sorgfältig und mit feinem Tacte verfahren, so daß oft eine kleine Modifikation in der Form auch eine Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Idee voraussetzen läßt. Wenn wir daher auch den Zeus in gleicher Weise neben der sitzenden Hera gelagert beim Göttermale finden, so werden wir nicht sofort, dasselbe Motiv voraussetzend, diese Gruppierung mit der vorigen vermengen; wir werden vielmehr mit Rücksicht auf das Wesen des Göttervaters hier eine andere, ebenfalls zunächst der Sitte des Lebens entnommene, dann aber wie bei Dionysos vorbildlich gewordene Scene erblicken, den Familienvater mit den Seinen bei dem Akte, der die Familie am gewöhnlichsten zu versammeln pflegte. Und wenn wir den Dionysos selbst wieder auf anderen Bildwerken aus derselben Zeit nicht mit dem Trinkhorn und nicht gelagert, sondern sitzend neben der Ariadne abgebildet finden, so werden wir auch auf eine andere Idee schließend annehmen müssen, daß ein anderes Wirken des Gottes als das oben bezeichnete Motiv der Darstellung gewesen sei.

Serapis aber ist nicht bloß in gewisser Beziehung Dionysos, er vereinigt in sich auch Züge des Pluto, des Zeus, ja er ist auch, wie wir oben gesehen, Sonnengott. Indem wir uns in Betreff des letzteren auf die obige Entwicklung beziehen, sehen wir uns zu dem Schlusse genöthigt, daß er hier auf unserem Bilde durch den in der Ecke befindlichen Pferdkopf als solcher angedeutet sei. Dieses Pferd, der Halle angehörend, die Eigenthum des Gottes ist, kann offenbar nur auf diesen selbst Bezug haben. Wenn wir im Pallaste des Pluto an der Decke Räder aufgehängt sehen, tragen

wir wohl Bedenken, diese auf den Wagen eben dieses Gottes und die Fahrt, auf welcher er die Kora abholte, zu beziehen? Könnte angenommen werden, daß hier ein Adler und auf dem Ruhebett ein Zeus (dem wohl der Adler nicht mehr als dem Sonnengott das Pferd geeignet ist) sich fände, würden wir wohl in Betreff der Beziehung zwischen beiden im Zweifel sein? Oder wenn im Pallaste unter modificirten Verhältnissen ein Phöbos,⁶⁾ wie wir ihn oben in der Statue der Villa Borghese kennen gelernt haben (dem Sonnengott Serapis entsprechend) dem Pferdekopf gegenüber gestellt wäre, würden wir uns wohl veranlaßt finden diesen anders zu deuten, als wir dort die beigelegten Pferdebüsten deuten mußten.

Indem aber das Pferd, durch eine Oeffnung blickend, nur mit dem Kopf und dem Halse sichtbar ist, wird einerseits die Vorstellung des ganzen zur Thätigkeit gerüsteten Pferdes erweckt, andrerseits angedeutet, daß die Sphäre, in welcher diese Thätigkeit vollzogen werden soll, außerhalb derjenigen, in welcher wir gegenwärtig den Gott erblicken, sich finde.⁷⁾ Wir können hier passend jene zum Pallast des Pluto herausflammende Fackel vergleichen, welche Kora ergreift im Begriffe aus der unteren Sphäre in die obere emporzuziehen.⁸⁾ Serapis erscheint hier, worauf der Mobius deutet, waltend im Reich der Tiefe; das Pferd harret seiner Befehle, um mit ihm in die Lichthöhe emporzuziehen: in den gehobenen Nüstern, im flammenden Auge, in den gespitzten Ohren spricht sich jene Begierde, jenes Feuer und jener Muth aus, wie wir ihn auch sonst an Pferden des Aufgangs im Gegensatz zu denen des Untergangs hervorgehoben sehen.

⁶⁾ Vgl. Apollo = Helios, gelagert auf der Kline als Sonnengott in der niedern Sphäre Elite de M. céramogr. II, pl. XLIX.

⁷⁾ Wenn wir z. B. den Kopf der Kora dargestellt sehen, wie er aus den Blumen hervorragt (Elite de M. céramogr. IV, pl. I), wird in uns ebenso die Vorstellung zweier Sphären erweckt: wir denken einerseits an die im dunkeln Schooß der Erde und im Todtenreich wirkende, andrerseits an die im prangenden Pflanzenwuchs und im Leben erscheinende Göttin. Vgl. die mit dem Oberleib aus der Erde hervorragende Gaia bei Uebergabe des Erichthonios (I, pl. 85 A.). — Das Pferd ist durch diese Stellung zugleich Todes- und Lebenspferd: hereinblickend in die Späre des ersteren weist es zugleich hin auf die des letzteren. Wäre die Sphäre, in die es blickt, die des Lebens, so würde es umgekehrt, wie der Kopf der Kora, hinweisen auf sein Wirken im Tode.

⁸⁾ S. unten Th. III.

Die Stellung des Pferdes oben in der Gasse und die Bedeutung desselben lassen nach unserer Ansicht an ein Vorbild aus dem gewöhnlichen Leben nicht denken. Einerseits ist nirgendwoher bekannt, daß in den Tempelräumen des Serapis heilige Pferde gehalten wurden; andererseits dürfte eine Uebertragung von der gewöhnlichen Familienwohnung, an die etwa ein Stall für das Pferd anstieß,⁹⁾ kaum anzunehmen sein. Abgesehen davon, daß eine Einrichtung der Privatwohnungen, wie sie vorausgesetzt werden müßte, weder wahrscheinlich noch erwiesen ist, müßte es in der That auch auffallen, warum bei dieser Nachbildung das Pferd in solcher Höhe¹⁰⁾ seinen Platz hätte erhalten sollen. Raum auch dürfte die Einfachheit der Griechen im Leben und in der Kunst zum Beweise angeführt werden können; gerade diese Einfachheit ist es, die nach unserer Ansicht zu einer anderen Auffassung hindrängt. Der Künstler mußte außer der Beziehung, in welcher das Pferd zum Gotte stand, auch das Verhältniß, in welchem es zu den Bittenden, die in die Halle eingetreten sind, und zum unbetheiligten Beschauer des Bildes erschien, zur Anschauung bringen. Nun kann jene Beziehung, wie es das Wesen des Gottes erfordert, nur eine geistige sein und ist als solche an ein materielles Vorbild nicht gebunden: in dem symbolischen Ausdruck aber, den ihr der Künstler hier gegeben, tritt sie klar und ungesucht vor die Augen. Das Verhältniß zu den Bittenden ferner verlangt, daß eben diese Beziehung an ihnen als wirksam sich darstelle: sie dürfen daher, wie es eben das Bild zeigt, das Pferd nicht äußerlich sehen, sondern nur der Wirkung, welche an dasselbe geknüpft ist, bewußt — dasselbe geistig sehend — erscheinen. Der Beschauer endlich mußte in den Stand gesetzt sein, eben diese Vorgänge in ihren einzelnen Momenten zu erkennen. Man denke sich nun was immer für eine andere Art der Darstellung, sie würde niemals mit derselben Einfachheit denselben Zweck zu erreichen vermögen.¹¹⁾ Für den Beschauer speciell ist alsdann das Pferd in seinem Verhältniß zu den Bittenden eine Art Vision, und auch damit stimmt die Darstellung trefflich zusammen. Wir können

⁹⁾ Welcker, p. 263. S. unten p. 155. Anm. 9.

¹⁰⁾ Es kommen hier vorzüglich die Eintretenden in Betracht; wäre hier der Künstler von der Wirklichkeit abgewichen, so lag wenigstens von Seite der Kunst keine Nöthigung dazu vor.

¹¹⁾ Zugleich ist zu erwägen, daß hier das Pferd als zwei Sphären (der des Lebens ebenso wie der des Todes) angehörend darzustellen war.

hier die Art und Weise vergleichen, wie man Visionen im Theater darstellte,¹²⁾ und uns dabei erinnern, wie Vieles von dort in die Kunst, wie Vieles aus dieser dorthin gelangte. Auch auf Bildwerken ist Aehnliches nicht selten.¹³⁾

Die Geberden der Eintretenden beweisen, daß es sich hier um eine Bitte an das Götterpaar handle, verbunden mit frommer Hingebung und der feierlichen Versicherung des Dankes im Fall der Erfüllung. Wahrscheinlich hat zugleich eine kleine Spende stattgefunden, die in das Kästchen der Göttin geworfen wurde; denn diese scheint zum Zeichen, daß die Bitte angenommen werde, jene aus dem zum Empfang bestimmten Kästchen herausgenommen zu haben, um sie in das vor ihr stehende Gefäß in Verwahr zu bringen.

Fragen wir nun mit Rücksicht auf die gegebene Erklärung nach dem Grundgedanken des Bildes, so läßt sich dieser in folgender Weise aussprechen: Dem Herrn des Lebens und des Todes, der, im Lichte der Sonne sich offenbarend, jenes immer aus diesem mit allen seinen Genüssen und Formen wiedererzeugt, naht in frommer Hingebung eine Familie stehend, daß der Gott huldvoll seine Gabe ihrem Kreise zuwenden möge. Der Gott, dem selbst in der Sphäre des Todes die Spende des Lebens höchster Genuß ist, erweist sich den frommen Sterblichen günstig und erweckt in ihnen die Ahnung, daß ihre Bitte sich erfüllen werde.

¹²⁾ Hinter einem Gestell, Vorhang u. dgl. S. Böttiger, *Jurienmaske*. So erscheint im *Nias* des Sophokles Athene auf dem Theologeion, sichtbar den Zuschauern, nicht dem Odysseus, der auf der Bühne selbst nur ihre Stimme vernimmt (v. 5 ff. *κἄν ἄποπτος ἢς ὁμῶς φώνημι' ἀκούω καὶ ξυναρπάζω φρονί* —). Vgl. die Darstellungsweise in den Mysterien, nach welcher der Priester außerhalb der Scene befindliche Dinge zu schauen vorgab und so durch seinen Ruf die Mythen veranlaßte, mit geistigem Auge dieselben mitzuschauen (Psellus p. 82: *αὐτοῖς ἐστιν ὅταν αὐτὸς ὁ τελούμενος τὰ θεῖα φῶτα ὁρᾷ, εἰ δὲ οὗτος μὲν οὐδὲν ὁρᾷ, ὁ δὲ τὴν τελετὴν διατιθέμενος αὐτοπτεῖ τὸ φαινόμενον ἐποπτεῖα τοῦτο πρὸς τὸν τελούμενον λέγεται*).

¹³⁾ Vgl. Müller, *Denkm.* Bd. II, S. 3. n. 392. Zeus der Semele mit dem Blick nahestehend und sie zerschmetternd. Zeus erscheint hier hinter einer Mauerbrüstung als der Semele in seiner Leibhaftigkeit unsichtbar: nur mit geistigem Auge erblickt sie ihn und erfährt seine Wirkung. — Auf einem Vasengemälde bei Tischbein IV, 36 zeigt Demeter dem Dionysos die Sagenrollen der Mysterien; durch das Fenster blickt von Außen eine Priesterin. Diese letztere ist hier in eine geistige Beziehung zu dem Götterpaar gesetzt, sie schaut mit dem Geiste, was jene in der Göttersphäre ordnen, um es in der menschlichen zu verwirklichen. Die Priesterin repräsentirt hier die Priesterschaft der Thesmophorien. Wäre es hier denkbar, daß eine Schaar Bittenber, das Volk repräsentirend, dem Götterpaar nahte,

Dieser Grundgedanke nun ist auf unserem Relief auf einen besonderen Fall, ob nun dieser das Leben in der Sphäre der Natur oder in der des Menschen betreffe, angewandt. Ist er ein Motivdenkmal, so dürfte es am schicklichsten auf das erstere bezogen werden.¹⁴⁾ Da aber Reliefs mit dieser in den Hauptzügen typischen Darstellung auch aus Grabruinen hervorgezogen wurden, so wird man zur Annahme genöthigt, daß ihnen auch eine Beziehung auf das Leben des Menschen zuerkannt wurde. Im letzteren Fall hätte alsdann eine einfache Uebertragung, wie wir sie auch in den Darstellungen aus dem Kreise des Koramythos kennen, stattgefunden, und der Gott würde angefleht, er möchte, wie er aus dem Todeschooße der Natur immer neue Erzeugnisse zur Freude der Menschen emporsende, ebenso auch aus dem Tode des Dahingeschiedenen neues Leben mit allen Genüssen der Seligkeit aufsteigen lassen.

Wir unterscheiden daher unter den Denkmälern mit dem vorliegenden Typus zwei Arten: solche, welche auf das Naturleben bezogen als *Votiva* betrachtet werden können, und solche, welche das Leben des Menschen betreffend den Gräbern angehören, so daß der Typus der ersteren mit wenigen Modificationen, wie sie der besonderen Bestimmung angemessen sein mochten, auf die letzteren übergegangen wäre. In Betreff des vorliegenden Reliefs aber möchten wir uns am liebsten für die zweite Reihe¹⁵⁾ entscheiden

und um jene Sagenungen flehte; für sie wäre die Priesterin selbst unsichtbar, nur ihrem Geiste würde die Ahnung von dem künftigen Wirken der Priesterschaft vorschweben. — Auf einer Lekythos aus Vulci (Welcker, Denkm. III, Taf. I) würfeln zwei Krieger (Achilles und Aias) auf einem Stein; zu ihnen tritt, ihrem leiblichen Auge, das hier auf das Spiel gerichtet ist, unsichtbar, nur ihrem Geiste in ihrem Wirken gegenwärtig, Athene. Auch Welcker, p. 17, sagt: „Das Bild der Athene ist also bildlich zu nehmen, nicht als sichtbar den Helden selbst.“ — Die Gruppe der Niobe von Skopas (oder Praxiteles) war höchst wahrscheinlich ohne die betreffenden Götter Apollo und Artemis aufgestellt (Welcker, Denkm. I, p. 255 ff.); die Niobiden sahen die tödtenden Götter nicht, erkannten aber im Geiste ihre Gegenwart an den Wirkungen, und der Beschauer konnte bei der Art und Weise, wie diese in der Gruppe sich ausprägten, über eben jene Gegenwart (wozu kommt, daß die Gr. dem Tempel des Apollo selbst angehörte) so wie über den ganzen Ausgang in keinem Zweifel sein.

¹⁴⁾ Damit würde auch übereinstimmen, daß der Gott auf einigen dieser Reliefs ein Füllhorn trägt, und daß ihm als Opfer ein Schwein dargebracht wird.

¹⁵⁾ Wir richten uns hiebei vorzugsweise nach dem Merkmal des Trinkhorns und dem wonnetrunkenen Ausdruck im Antlitz des Gottes. Dem Pferdekopf bleibt in beiden Arten dieselbe Grundbedeutung.

und speciell in dem Aufzug der Bittenden ¹⁶⁾ eine Scene aus der Wirklichkeit erkennen, wie man solche überhaupt auf Grabmalern abzubilden pflegte. ¹⁷⁾ Auf die letztere Sitte dürfte dann zugleich die Annahme gestützt werden, daß Einer aus der Schaar, vielleicht der Führer, den Verstorbenen selbst, so aufgefaßt wie er im Leben unter Lebenden war, darstelle. ¹⁸⁾

VII.

Im engsten Zusammenhang mit den vorhergehenden Monumenten stehen diejenigen, auf welchen unter Beibehaltung desselben Grundtypus Serapis als Asklepios, seine Gattin Isis als Hygiea erscheint. Welcker hat eine größere Anzahl in diese Kategorie gehöriger Monumente unter der Bezeichnung „Votivtafeln mit einem Opfer oder Gebet an Asklepios und Hygiea“ zusammengestellt ¹⁾ und erkennt in dem gelagerten Gott einen echt hellenischen Asklepios, in der sitzenden Frau eine eigentliche Hygiea. Wir können uns nicht überreden, ihm in letzterem Punkte beizustimmen; denn weder kommt jenem Asklepios das Trinkhorn zu und die Eigenschaft des Zechers, wie auf den meisten dieser Denkmäler der Gelagerte erscheint, ²⁾ noch konnte diese Hygiea jemals im Verhältnisse der Gattin zu jenem aufgefaßt werden. ³⁾ Eine so

¹⁶⁾ S. oben p. 145.

¹⁷⁾ S. Friedländer, De operibus anaglyph. in monument. sepulcr. gr.

¹⁸⁾ So sind auf der von Letronne (Revue archéol., III^e année, p. 1 ff.) beschriebenen Grabstele drei Personen abgebildet, von denen die eine den Verstorbenen, die beiden anderen Sohn und Gattin, die noch leben, vorstellen (trois personnes, dont l'une est le défunt Danaos; les deux autres sont sa femme Heorté et son fils Asclepiade, qui lui ont élevé ce monument), alle drei am gewöhnlichen Mahle, wie es im Leben gehalten wurde, vereinigt.

¹⁾ Alte Denkm. II, p. 271 ff.

²⁾ Welcker selbst findet dieß auffallend p. 284.

³⁾ Offenbar ägyptische Vorstellung (vgl. Röth, Geschichte unscr. abendl. Philos., Not. 171) liegt den orphischen Hymnen LXVII und LXVIII zu Grunde, wenn daselbst Hygiea σύλλεπτος des Asklepios genannt und zugleich als μητήρ πάντων angerufen wird (vgl. v. 10: πάντων γὰρ κρατεῖς μοῖρη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις). So errichtete (Paus. II, 27, 7) Antoninus der Hygiea und dem Asklepios zu Epidauros einen Tempel und nannte sie die ägyptischen (ohne Zweifel Isis und Serapis). Bedenkt man, daß Epione, die zu Epidauros als Gattin des Asklepios (Paus. II, 27, 7) verehrt wurde, in der Darstellung wohl wenig von der Hygiea abwich, und daß jene Athene Hygiea auf der Akropolis (Paus. I, 23, 5) wohl in einem ähnlichen Verhältnisse zu Asklepios wie Epione stand (S. Panofka, Asklep. u. d. Asklep., p. 288. 299), so kann auch auf dem Gebiete der Kunst der Uebergang der Hygiea zur σύλλεπτος in der Isis kaum befremden.

auffallende Abweichung von dem Herkömmlichen hätte sich nach unserer Ansicht die griechische Kunst in Dingen dieser Art wohl kaum erlaubt; auch ist dieselbe hier durch kein entscheidendes Motiv gestützt. Die Hypothese aber, daß eine Uebertragung von den Grabsteinen mit dem Familienmale stattgefunden, erschließt nur eine neue Quelle von Zweifeln, zumal da sie unerklärt läßt, durch welche Vermittlung eine solche Uebertragung hätte geschehen können.

Daß Serapis und Isis auch als Heilgötter verehrt wurden, ja daß sie auf griechischem Boden das Wirken des Asklepios und der Hygiea in ihren Wirkungskreis aufnahmen, ist so vielfach bezeugt, daß darüber kein Zweifel obwalten kann. Was nun ist natürlicher, als daß jenes Götterpaar, in so fern es in der Funktion von diesem erschien, auch unter Formen, wie sie dem letzteren zukamen, dargestellt wurde. Wie leicht hier die Vermittlung war, läßt sich auch sonst aus vielfachen Zügen erkennen. Wir erinnern nur an jenen zum Zeus erhobenen Asklepios, wie wir ihn vorzüglich in kleinasiatischen Cultstätten verehrt finden; ¹⁾ an jenen Asklepios im Mythos des Hippolyt, der ihm zu Epidauros dafür, daß er ihn aus dem Tode ins Leben zurückgerufen, zwanzig Pferde, sonst nur Opfer der Sonne, darbrachte; ²⁾ an die enge Verbindung des Gottes nicht bloß mit Apollo, der später Sonnengott war, sondern auch mit Dionysos, in so fern dieser als Heilgott gefaßt wurde; ³⁾ endlich an die Gleichstellung desselben mit Trophonios, den wir zu Lebadea auch als einen unterweltlichen Zeus und Orakelgott kennen lernen. In Beziehung auf den letzteren insbesondere sagt Pausanias, ⁴⁾ daß ihm die Schlange ebenso geeignet war wie dem Asklepios, und daß die Statue, welche von Praxiteles verfertigt im Hain zu Lebadea sich fand, die größte Aehnlichkeit mit Asklepiosbildern zeigte. Von besonderem Interesse in letzterer Beziehung ist auch jener früher im Besitz des Fürsten Talleyrand befindliche Trophonioskopf, in dem

¹⁾ S. Gerhard, Denkm. u. Forschungen 1851 n. 27.

²⁾ Paus. II, 27, 4. Vgl. Schol. Pind. Pyth. III, 96.

³⁾ Vgl. Göttling, Explic. anaglyph. Parisini. Jenae 1848.

⁴⁾ Paus. IX, 32, 2. 3: ἐπὶ μὲν τοῖς δράκοντας Ἀσκληπιοῦ μᾶλλον ἢ καὶ Τροφωνίου νομίζουσιν ἱεροὺς εἶναι. — Τὰ δὲ ἐπιφανέστατα ἐν τῷ ἄλλῳ Τροφωνίου ναὸς καὶ ἀγαλμὰ ἐστίν, Ἀσκληπιῶ καὶ τοῦτο εἰκασμένον. Vorher hatte er von den zwei Bildnissen in der Höhle am Flusse gesagt: ταῦτα εἰκάσαι μὲν ἂν τις Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγίας· εἶεν δ' ἂν Τροφωνίου καὶ Ἐρκυνα.

Panofka „die milden Züge des Aesculap mit dem Charakter eines Erd- und Unterweltsgottes, wie in Aegypten bei Serapis, verschmolzen“ findet.⁹⁾

Wir erkennen demnach in dem gelagerten Gotte des bekannten zuerst von Le Bas mitgetheilten Reliefs von Merbaka,¹⁰⁾ das auch Welcker an die Spitze der hieher gehörigen Denkmäler gestellt hat, den oben bezeichneten Serapis=Asklepios, und in der zu seinen Füßen sitzenden Frau seine Gattin Isis-Hygia.¹¹⁾ Die am Tisch sich hinaufwindende Schlange kommt dem Serapis¹²⁾ nicht minder zu als dem Asklepios. Dem in der Ecke aus einer Oeffnung vorschauenden Pferdkopf¹³⁾ bleibt dieselbe Bedeutung wie auf

⁹⁾ S. Archäol. Ztg. 1843 n. I.

¹⁰⁾ Monuments d'antiqu. fig. en Grèce, 2^e cahier, Argolide et Laconie. Le Bas sieht hier in der Pferdfigur ein Symbol des drohenden Todes und in der Scene die Darstellung eines Opfers, das dem Asklepios und der Hygia mit der Bitte um Heilung dargebracht werde. Welcker, ihm in Betreff des Götterpaares beistimmend, läugnet wie überall die Todesbeziehung des Pferdes und sieht in dem letzteren, wie auf dem vorigen Relief, den „Küsterhand des Opfernenden“ angedeutet. Kaum jedoch dürfte das Pferd, der Halle des Gottes angehörend, auf diejenigen, welche in die Halle eintreten, bezogen werden können.

¹¹⁾ S. über Asklepios, Serapis, Isis (salutaris) Kreuzer, Symb. III, 1. S. (3. Ausg.), p. 44 ff. Vgl. auch jenen Asklepios zu Litorea und sein Verhältniß zur dortigen Isis Paus. X, 32, 12—19; ferner jenen Tempel zu Epidaurus (Paus. II, 27, 7), in dem Asklepios und Hygia unter dem Beinamen die Aegyptischen verehrt wurden.

¹²⁾ S. Meyers Phönizier, p. 535. „Die Bedeutung, welche sie ursprünglich hatte, mußte sich nach den verschiedenen Auffassungsweisen des Gottes modificiren. In Betreff der fraglichen Denkmäler S. insbesondere Welcker, p. 264 ff.“

¹³⁾ Trezel sah in der Figur einen Stierkopf; „verzeichnet in einen Stierkopf“, sagt Welcker mit Le Bas, und die Vergleichung mit anderen Denkmälern dieser Art berechtigt allerdings zu dieser Annahme. Indessen dürfte doch Folgendes zu beachten sein. Einmal ist eine solche Verzeichnung ein etwas starkes Versehen, und dann scheint in der That die Figur eine Mischung von Pferd- und Stierformen zu zeigen, was eher auf eine Absicht als auf ein Versehen schließen ließe. Mischungen dieser Art aber waren namentlich in der späteren Zeit durchaus nichts Seltenes. So sehen wir die So mit Kuhhörnern zugleich und mit Ziegenhörnern dargestellt (S. Gerhard, Mycen. Alterth., p. 6); und wenn die Hörner an einem Pferd auffallen sollten, der vergl. jene Münze des Seleucus Nicator (Visconti, Iconogr. grecque, pl. 46 n. I.), welche auf der Vorderseite den Kopf des Königs mit Stierhörnern zeigt, auf der Rückseite einen Pferdekopf ebenfalls mit Hörnern. In Aegypten war der Stier mehreren höheren Gottheiten geweiht, wie dem Harseph-Menth (dem *Ἥρως* oder *Ἡρσηναῖος* der Griechen), dem Joph-Taot (als Todtenrichter, *api*), dem Osiris (als *Onuphri* dem Gütigen), insbesondere aber dem Sonnengott (Re), dem höchsten der sichtbar gewordenen Götter, der als Amun-Re, Sevet-Re, Menth-Re, Re-Atmu nicht bloß Herr der Oberwelt, sondern auch Herr der Unterwelt war; zugleich pflegte der

dem vorigen Relief, nur modificirt nach dem Wirken des Gottes. Auch die herankommende aus sieben Personen bestehende Familie erklären wir in derselben Weise wie dort. Diese letztere unterstützt ihre Bitte hier durch die Opferung eines Widbers, ¹³⁾ den ein nackter Knabe, dem ein ebenfalls nacktes Mädchen sich anschließt, zum Altar vorführt: es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese letzteren es sind, auf welche der Inhalt der Bitte sich bezieht.

Indem wir nun auch diesem Relief eine Todesbeziehung zuerkennen, sprechen wir die Idee desselben also aus: Der Gott, der waltet über Leben und Tod, der nicht bloß jenes immer neu aus diesem wieder erweckt, sondern den Tod selbst als eine Heilung sendet von den Qualen des irdischen Daseins und erst das neue verjüngte Leben als ein wahrhaft gesundes, mit dem Genuße reiner Harmonie, zu Theil werden läßt, dieser Gott wird angefleht, das Opfer annehmend sich huldvoll zu erweisen den Dahingegangenen. Ueber dem Ganzen herrscht, wie auf dem vorigen Relief, eine heitere freudeahnende Stimmung, in welcher die trüben Züge sich lösen, und die einzelnen Momente der Handlung verknüpfen sich in einem Punkte, welcher keinen Zweifel mehr zuläßt, daß die Hoffnung der Flehenden sich verwirklichen werde.

Solche Darstellungen nun konnten ebenso wohl in den Tempeln des Serapis=Asklepios als fromme Geschenke, um die Huld des Gottes zu erhalten oder für die Erhaltene zu danken, als auf Grabmälern, nur in wenigen Zügen modificirt, ihren Platz finden; ohne Zweifel aber sind sie von denjenigen, welche auf Wiederherstellung

Name des Stieres dem des Gottes zu entsprechen, dem er angehörte (S. Röhl, Gesch. u. a. Philos., p. 145 ff., Not. 148. 183). Man vergl. wegen des Serapis auch den Dionysosstier der Griechen. Sollte es nun nicht Absicht des Künstlers gewesen sein, hier anzudeuten, daß der gelagerte Gott nicht als der griechische, sondern eben als der ägyptische Asklepios — als Serapis Asklepios — zu fassen sei? Auf einer Münze von Sinope sehen wir neben einem schlangenumwundenen Altar einen Fuß mit verhülltem Schenkel, und über demselben einen Stierkopf, während auf einer Münze von Alexandria über einem schlangenumwundenen Fuß der Gott Serapis selbst, der dort durch den Stierkopf angedeutet war, sich zeigt (S. Panofka, Asklepios und die Asklep. Abhandlg. d. Akad. d. W. zu Berl. 1845, p. 343, Taf. VII, n. 5 und 7).

¹³⁾ Ein Symbol des Lebens zugleich und des Todes, in so fern aus diesem neues Leben erzeugt wird. So riefen nach Plutarch (De Isid. c. 9.) die Argiver den Dionysosstier aus dem Wasser, indem sie einen Widder in den Iernäischen Sumpf (aus welchem auch Semele aufstieg) warfen. Vgl. Pitt. d'Ercol. IV, p. 125, wo zwei Widder eine Urne ziehen, neben der ein Stab sich erhebt, auslaufend in zwei sich entgegenblickende Schlangen.

der leiblichen Gesundheit durch den eigentlichen Asklepios und Hygiea sich beziehen und als Votiva für diese zu betrachten sind, zu unterscheiden.

VIII.

Wir lassen diesen Denkmälern mit einem Götterpaar nun solche folgen, welche abermals denselben Grundtypus festhaltend an die Stelle desselben ein menschliches Ehepaar, an die Stelle der Bittenden Glieder der Familie oder Diener setzen und unterschieden als Grabmonumente zu betrachten sind. Eines der interessantesten möge auch hier für unsere Erklärung Repräsentant der übrigen sein, jenes von Zoega unter dem Titel „Gatten bei Tisch“ (*conjugi a mensa*) behandelte Relief aus der Villa Albani. ¹⁾

Der gelagerte Hausvater ist dem Asklepios des vorigen Bildes ähnlich; einzelne Züge des Gesichtes jedoch sowie der Haarwuchs erinnern an den Zeus der Unterwelt. ²⁾ Die Hausfrau, auf demselben Ruhebett ihm zu den Füßen sitzend, reicht ihm zärtlich unter eifrigem Gespräche die Hand; unter dem mit Speisen besetzten Tisch liegt traulich ein Hund, und von der Linken her kommen vier Personen, die durch ihre kleinere Gestalt, wie schon Zoega ³⁾ richtig bemerkt hat, als Dienerinnen sich erweisen. Dem Mann zur Rechten erhebt sich ein Baum und in der linken Ecke oben blickt das Pferd durch die bekannte Oeffnung.

Nichts ist auf Grabmälern häufiger als Scenen aus dem Bereiche des wirklichen Lebens. Es entspricht dies auch ganz der Vorstellung vom Tode, wie sie später als die herrschende sich entwickelte; galt ja dieser selbst nur als eine Fortsetzung, ja als eine höhere Vollenbung des diesseitigen Lebens. In jenen Lebensscenen ist darum auch nicht ein bloßer Euphemismus zu erkennen, wie

¹⁾ Li bassorilievi antichi di Roma colle illustr. di G. Zoega tav. XXXVI. Bei Welcker Taf. XIII, 23.

²⁾ Der zeusähnliche Hausvater ist auch auf anderen Denkmälern dieser Art häufig. Gewöhnlich hält er eine Trinkschale oder ein Trinkhorn; dem Tisch zur Seite die Amphora mit dem einschenkenden Knaben. Offenbar ist der dionysische Genuß hervorgehoben.

³⁾ Li bassoril. p. 77 und 167. In Bezug auf die Größe der Hauptfiguren sagt hier Zoega: *servira tal distinzione solamente per dinotare le figure principali senza riguardo aver al lor essere uomini o dei.* Vgl. Welcker p. 260, wo er das Ansich, daß die Größe der Figur eine Gottheit andeute, widerlegt wird.

überhaupt den Griechen mit diesem Ausdruck nur allzu oft Unrecht geschieht: nicht verdecken wollte man unter schöneren Formen wirkliche Schrecknisse des Todes, an die nur der Schwachkönnige und der Ungebildete glaubte, sondern darstellen das über alle Schrecken freie Schöne, das ein besserer Glaube dem Tode, ob er nun an sich oder in seinem Verhältnisse zum vergangenen Leben betrachtet wurde, zuerkannte.⁴⁾

Aus dieser Auffassungsweise nun ergibt sich eine dreifache Art, wie Lebensscenen auf Bildwerken, die für Gräber bestimmt waren, behandelt werden konnten und wie wir sie auch wirklich behandelt finden. Man konnte den Schauplatz ganz in das irdische Dasein versetzen,⁵⁾ und so war die Darstellung eine Erinnerung an eine schöne Vergangenheit; oder man konnte es ganz in das jenseitige rücken, und die Darstellung ward zur Ahnung einer schöneren Zukunft;⁶⁾ oder man konnte beide Darstellungsweisen verknüpfen in der Art, daß die Absicht der Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits, sowie zwischen den Zurückbleibenden und den Hingeschiedenen deutlich hervortrat. Im ersten Falle mußten die Formen die Wirklichkeit copiren, im zweiten sie idealisiren, im dritten eine Vereinigung von beiden sein.

Ein Beispiel dieses letzteren Falles nun ist uns auch in dem vorliegenden Denkmal gegeben. Der Gelagerte ist der Dahingeschiedene, zu einer dem Gotte, in dessen Sphäre er nun gelangt ist, ähnlichen Gestalt idealisirt. Die Frau ist seine zurückbleibende Gattin, die ihm wohl das Denkmal gestiftet; ihr gehört auch die herankommende weibliche Dienerschaft an, von der sie in der Verehrung des

⁴⁾ Also nicht ein negatives, sondern ein positives Moment war es, welches die Griechen hier leitete: die Idee des Schönen, die nicht bloß ihr Leben beherrschte, sondern auch ihren Tod. Wir können daher auch die Ansicht Friedländers, so viel Treffendes er sonst über diesen Punkt sagt, nicht theilen, daß die Griechen gesucht hätten „mortis notionem quasi oblegere representata actione quadam vitae consuetudinem referente“ (De operibus anagl. p. 31).

⁵⁾ Eine größere Reihe solcher Scenen hat Friedländer in der bez. Schrift p. 15 ff. verglichen. Der Todte erscheint gewöhnlich in einer Umgebung und Beschäftigung, wie sie ihm am liebsten gewesen war im Leben.

⁶⁾ So vorzüglich auf Grabvasen. Vgl. unten Th. III. Aber auch auf Grabreliefs wie *Montfaucon*, Antiq. expl., T. V, pl. 42, wo ein Reiter mit einer Schale einem Altar sich nähert, hinter dem ein Baum, von einer Schlange umwunden, sich erhebt. Die Inschrift sagt, daß der Todte ein Kind gewesen; nun ist er ein verkklärter Held im Todtenreich. Vgl. Gerhard, Ant. Bilder I, 70.

der leiblichen Gesundheit
Hygiea sich bezieht
zu unterscheiden.

Wir
folgen,
Stelle
Bitten!
schied-
inter
der
T

154
Man hat hier zunächst eine Scene des gewöhnlichen Lebensgenusses vor sich; man erwartet aber zugleich den idealisirten Verstorbenen, welcher hier zurückbleibend sein Andenken feierten. In gleichem Sinne stehen der Hund unter dem Tische und der auf dem Tische ruhende Baum. Während jener dem wirklichen Leben angehört, steht dieser in offener Beziehung zum Tode als Symbol des jenseits neu aufsprießenden Lebens.¹⁾ Warum nun aber ist auf diesen Denkmälern gerade die Mahlzeit zur Scene gewählt? Auf älteren Grabmonumenten findet sich nicht in gleicher Weise, und diejenigen, auf welchen wir sie finden, gehören entschieden der späteren Zeit an. Ohne Zweifel ist der Grund in einer Modification oder Umgestaltung religiöser Vorstellungen zu suchen, die dann auf die Kunst wieder ihre Rückwirkung äußerte. Und welche könnte hier eher von solchem Einflusse gewesen sein als diejenige, welche an die Einführung des so mächtig in den Glaubensorganismus der Griechen eingreifenden, für das Leben nach dem Tode insbesondere so wichtigen Serapiscultes sich knüpfte? Dem Serapis wich in gewisser Beziehung, wie wir oben gesehen, Pluto, Dionysos, Asklepios, ja selbst Apollo, Zeus; wie sollte es auffallend sein, wenn er auch in der Auffassung menschlicher Verhältnisse, die ja mit den göttlichen immer in nothwendigem Zusammenhange gedacht wurden, neue Typen ins Leben rief? Wir glauben kaum einem Widerspruch zu begegnen, wenn wir behaupten,

¹⁾ Dieser Baum kommt unter ähnlichen Verhältnissen allzu oft vor, als daß ihm eine symbolische Bedeutung (vgl. über diese Schwend, Sinnbilder p. 20 ff.) abgesprochen werden könnte. Der gewöhnlichen Lebensscene gehört er gewiß nicht an; ihn jedoch für eine bloße Verzierung zu halten (Friedländer p. 42) geht eben so wenig. Zene symbolische Bedeutung findet sich in ähnlicher Weise auch bei anderen Völkern: so läßt ein serbisches Volkslied (S. Grimm, Myth. p. 478) den Todten als Lannenbaum wieder aufwachsen. Vgl. oben p. 77 die Vorstellung, welche den Todten als Blume wieder aufblühen läßt. — Dester ist der Baum von einer Schlange umwunden. Daß dieß kein Hesperidenbaum (Müller, Archäol. 431, 2) sei mit dem Drachen Ladon, ist augenfällig (Welcker p. 269). Da bei der vielfachen Beziehung des Slangensymbols die Umstände, unter denen es vorkommt, bestimmend sind, so dürfte es hier am geeignetsten sein, mit Rücksicht auf Serapis-Asklepios und Hygiea (öfter wird die Schlange von dem Gelagerten aus einer Schale getränkt, wie bei Gerhard, Ant. Bilder Taf. LXXVI, 2) an die Heilschlange zu denken, so daß sie in Verbindung mit dem Baum auf das Heil, das an das neu aufsprießende Leben geknüpft wurde, hinwies.

daß die Darstellung des Serapis, wie wir sie auf den vorigen Reliefs gesehen, Prototyp ward für die Darstellung, wie sie uns die vorliegenden Denkmäler zeigen.⁹⁾ Auffallen kann dabei nicht die Uebertragung göttlicher Verhältnisse auf menschliche, war ja im göttlichen Leben selbst zuletzt nur das menschliche idealisirt, um in jenem ein Vorbild für dieses zu gewinnen, und das Leben der Todten wieder nur ein idealisirtes Diesseits, dem einmal die Vorstellung sich nicht entziehen konnte. Uebertragungen dieser Art aber finden sich auch sonst, namentlich in dieser späteren Zeit, so häufig, daß man in ihnen geradezu eine gewohnte Weise der Auffassung zu erkennen berechtigt ist.

Steht nun unser Denkmal mit dem vorigen des Serapis in dem bezeichneten Zusammenhang, so kann auch die Deutung des Pferdkopfes, den wir hier ebenso wie dort in der Ecke erblickten, weiter keine Schwierigkeiten bieten.⁹⁾ Er bezieht sich, wie dort,

⁹⁾ Welcker nimmt umgekehrt das Familienmahl auf Grabmälern als das Frühere an und läßt dieses erst auf Asklepios und Serapis, ohne daß jedoch die vermittelnden Fäden sich erkennen ließen, übergehen: Er selbst sagt p. 283: Die nächsten Motive, unter denen diesen der Empfang von Betenden und Asklepios angepaßt worden sein mag, liegen nicht gerade am Tage. Weiterhin p. 284: „Auffallender ist hingegen, daß Asklepios auch Trinkschale und Trinkhorn hält und ein Krater mit Wein neben ihm aufgestellt ist.“ Sollte aber das Auffallende nicht eher gemehrt werden durch die Annahme p. 285: „Dazu kann nur das Vorbild der Grabsteine, welches bei der ganzen Anordnung dieser Motivbilder augenscheinlich nachgeahmt wurde, Anlaß gegeben haben.“ Nach unserer Ansicht liegt die Nachahmung nicht so nahe, und nicht so leicht dürfte man davon sich überzeugen können, daß Asklepios in Motivbildern darum als Zecher aufgefaßt wurde, weil der Familienvater auf Grabmälern so dargestellt war. Und warum erscheint dieser letztere selbst gerade so oft als Zecher?

⁹⁾ Welcker p. 262: „Der Pferdkopf kann entweder allgemeiner auf den ritterlichen Stolz des Verstorbenen oder seinen Wohlstand, der ihm ein Pferd oder Pferde zu halten erlaubte, oder auch individuell auf besondere Umstände Bezug gehabt haben.“ Nach unserer Ansicht wurden diese Verhältnisse in anderer Form (S. v. Folgende) dargestellt, und dem Pferdkopf konnte wohl ebenso wie dem Baum und der Schlange eine symbolische Bedeutung zukommen. P. 263: „Es ist wohl denkbar bei den geringen Umständen, die man bei den Bewohnern Griechenlands als das Gewöhnliche voraussetzen hat, daß nicht selten an das Wohnzimmer der Pferd Stall anstieß, und die Einrichtung bestand, daß der Hausherr sich an dem häufigen Anblick des an die Luke gewohnten edlen Thieres erfreuen konnte.“ S. oben p. 145. In Betreff des Pferdkopfes auf den Motivbildern sagt ferner Welcker p. 285: „Auch der Pferdkopf ist von dem Vorbild mit hinübergegangen und kann dabei die Bedeutung nicht verändert haben.“ Ferner: „Wir werden nur den Ritterstand des Opfernden zu sagen brauchen und werden so eine befriedigende Uebereinstimmung der beiderlei oder dreierlei Compositionen in dieser Hinsicht anerkennen müssen.“ Gewiß bleibt dem Pferdkopf dieselbe Grundbedeutung,

Mannes unterstützt wird. Man sah hier zunächst eine Scene des Lebens, wie sie Mann und Frau beim gewöhnlichen Lebensgenusse vereinigten; man unterschied aber zugleich den idealisirten Verstorbenen in seinem jetzigen Leben von denjenigen, welche hier zurückbleibend in fortwauernder Liebe und Treue sein Andenken feierten. In gleichem Verhältnisse zu einander stehen der Hund unter dem Tische und der hinter der Kline aufstrebende Baum. Während jener dem wirklichen Leben angehört, steht dieser in offenkundiger Beziehung zum Todten als Symbol des jenseits neu aufspriessenden Lebens.¹⁾

Warum nun aber ist auf diesen Denkmälern gerade die Mahlzeit zur Scene gewählt? Auf älteren Grabmonumenten findet sich diese nicht in gleicher Weise, und diejenigen, auf welchen wir sie finden, gehören entschieden der späteren Zeit an. Ohne Zweifel ist der Grund in einer Modification oder Umgestaltung religiöser Vorstellungen zu suchen, die dann auf die Kunst wieder ihre Rückwirkung äusserte. Und welche könnte hier eher von solchem Einflusse gewesen sein als diejenige, welche an die Einführung des so mächtig in den Glaubensorganismus der Griechen eingreifenden, für das Leben nach dem Tode insbesondere so wichtigen Serapiscultes sich knüpfte? Dem Serapis wich in gewisser Beziehung, wie wir oben gesehen, Pluto, Dionysos, Asklepios, ja selbst Apollo, Zeus; wie sollte es auffallend sein, wenn er auch in der Auffassung menschlicher Verhältnisse, die ja mit den göttlichen immer in nothwendigem Zusammenhange gedacht wurden, neue Typen ins Leben rief? Wir glauben kaum einem Widerspruch zu begegnen, wenn wir behaupten,

¹⁾ Dieser Baum kommt unter ähnlichen Verhältnissen allzu oft vor, als daß ihm eine symbolische Bedeutung (vgl. über diese Schwend, Sinnbilder p. 20 ff.) abgesprochen werden könnte. Der gewöhnlichen Lebensscene gehört er gewiß nicht an; ihn jedoch für eine bloße Verzierung zu halten (Friedländer p. 42) geht eben so wenig. Jene symbolische Bedeutung findet sich in ähnlicher Weise auch bei anderen Völkern: so läßt ein serbisches Volkslied (S. Grimm, Myth. p. 478) den Todten als Lannenbaum wieder aufwachsen. Vgl. oben p. 77 die Vorstellung, welche den Todten als Blume wieder aufblühen läßt. — Dester ist der Baum von einer Schlange umwunden. Daß dieß kein Desperidenbaum (Müller, Archäol. 431, 2) sei mit dem Drachen Ladon, ist augenfällig (Welcker p. 269). Da bei der vielfachen Beziehung des Schlangensymbols die Umstände, unter denen es vorkommt, bestimmend sind, so dürfte es hier am geeignetsten sein, mit Rücksicht auf Serapis-Asklepios und Isis-Hygiea (Isis wird die Schlange von dem Gelagerten aus einer Schale getränkt, wie bei Gerhard, Ant. Silber Taf. LXXVI, 2) an die Heilschlange zu denken, so daß sie in Verbindung mit dem Baum auf das Heil, das an das neu aufspriessende Leben geknüpft wurde, hinwies.

daß die Darstellung des Serapis, wie wir sie auf den vorigen Reliefs gesehen, Prototyp ward für die Darstellung, wie sie uns die vorliegenden Denkmäler zeigen.⁹⁾ Auffallen kann dabei nicht die Uebertragung göttlicher Verhältnisse auf menschliche, war ja im göttlichen Leben selbst zuletzt nur das menschliche idealisirt, um in jenem ein Vorbild für dieses zu gewinnen, und das Leben der Todten wieder nur ein idealisirtes Diefseits, dem einmal die Vorstellung sich nicht entrücken konnte. Uebertragungen dieser Art aber finden sich auch sonst, namentlich in dieser späteren Zeit, so häufig, daß man in ihnen geradezu eine gewohnte Weise der Auffassung zu erkennen berechtigt ist.

Steht nun unser Denkmal mit dem vorigen des Serapis in dem bezeichneten Zusammenhang, so kann auch die Deutung des Pferdkopfes, den wir hier ebenso wie dort in der Ecke erblicken, weiter keine Schwierigkeiten bieten.⁹⁾ Er bezieht sich, wie dort,

⁹⁾ Welcker nimmt umgekehrt das Familienmahl auf Grabmälern als das Frühere an und läßt dieses erst auf Asklepios und Serapis, ohne daß jedoch die vermittelnden Fäden sich erkennen ließen, übergehen: Er selbst sagt p. 283: Die näheren Motive, unter denen diesen der Empfang von Betenden und Asklepios angepaßt worden sein mag, liegen nicht gerade am Tage. Weiterhin p. 284: „Auffallender ist hingegen, daß Asklepios auch Trinkschale und Trinkhorn hält und ein Krater mit Wein neben ihm aufgestellt ist.“ Sollte aber das Auffallende nicht eher gemehrt werden durch die Annahme p. 285: „Dazu kann nur das Vorbild der Grabsteine, welches bei der ganzen Anordnung dieser Motivbilder augenscheinlich nachgeahmt wurde, Anlaß gegeben haben.“ Nach unserer Ansicht liegt die Nachahmung nicht so nahe, und nicht so leicht dürfte man davon sich überzeugen können, daß Asklepios in Motivbildern darum als Zecher aufgefaßt wurde, weil der Familienvater auf Grabmälern so dargestellt war. Und warum erscheint dieser letztere selbst gerade so oft als Zecher?

⁹⁾ Welcker p. 262: „Der Pferdkopf kann entweder allgemeiner auf den ritterlichen Stand des Verstorbenen oder seinen Wohlstand, der ihm ein Pferd oder Pferde zu halten erlaubte, oder auch individuell auf besondere Umstände Bezug gehabt haben.“ Nach unserer Ansicht wurden diese Verhältnisse in anderer Form (S. d. Folgende) dargestellt, und dem Pferdkopf konnte wohl ebenso wie dem Baum und der Schlange eine symbolische Bedeutung zukommen. P. 263: „Es ist wohl denkbar bei den geringen Umständen, die man bei den Bewohnern Griechenlands als das Gewöhnliche voraussetzen hat, daß nicht selten an das Wohnzimmer der Pferd stall anstieß, und die Einrichtung bestand, daß der Hausherr sich an dem häufigen Anblick des an die Lufe gewohnten edlen Thieres erfreuen konnte.“ S. oben p. 145. In Betreff des Pferdkopfes auf den Motivbildern sagt ferner Welcker p. 285: „Auch der Pferdkopf ist von dem Vorbild mit hinübergangen und kann dabei die Bedeutung nicht verändert haben.“ Ferner: „Wir werden nur den Ritterstand des Osfernden zu sagen brauchen und werden so eine befriedigende Uebereinstimmung der beiderlei oder dreierlei Compositionen in dieser Hinsicht anerkennen müssen.“ Gewiß bleibt dem Pferdkopf dieselbe Grundbedeutung,

auf den Belagerten, hinweisend auf den neuen Aufschwung des Lebens aus dem Tode. Dabei muß alsdann zugleich jenes späteren mit dem Sonnencult so verbreiteten Glaubens gedacht werden, daß die Seelen, die im irdischen Wandel sich dem Lichte zugewandt, nach dem Tode sich zur Sonne aufschwingen und mit ihrem Gespann durch das Universum ziehen.¹⁰⁾

IX.

Von den vorigen Monumenten nun müssen diejenigen durchaus unterschieden werden, auf welchen das Pferd, dem Verstorbenen zugesellt, ganz auf der Scene erscheint. Hier ist das Pferd nicht Symbol, sondern gehört in seiner eigentlichen Bedeutung der Handlung an, die auf der Scene vor sich geht. Darstellungen dieser Art sind mannigfach, je nachdem der Inhalt der Handlung sie modificirt; nirgends aber zeigen sie einen genetischen Zusammenhang mit der typischen Composition der vorigen Bildwerke.

Es sind Scenen des Lebens, theils des vergangenen auf dieser Erde, theils des fortgesetzten im Jenseits. Die ersteren stellen das Pferd unter Verhältnissen dar, welche es dem Verstorbenen, so lange er hier weilte, besonders lieb oder wichtig machten.

aber entschieden auch die Beziehung auf den Belagerten, wobei mit dem Ritterstand sich nicht auskommen läßt. So überraschend daher auch jene Wendung der geistvollen Erklärung ist, sie gleicht einem Blitzstrahl, der augenblicklich das Dunkel durchzuckt und es dann nur um so dunkler zurückläßt. Auch Gerhard hält immer die Beziehung auf den Belagerten fest, und wenn er auch bei einzelnen Denkmälern sich für den Ritterstand ausspricht (Bezüglich der nächstfolgenden Reihe p. 157 ist entschieden der Ritter im Recht), verwirft er bei anderen auch die symbolische Erklärung nicht. Symbolisch faßt den Pferdekopf auch Panofka in seiner Abhdlg. Asklepios und die Asklepiaden p. 304. Die ursprüngliche Ansicht Zoegas, nach welcher das Pferd zur Familienscene gehört (Bassoril. p. 43: „si trova rinchiuso nella sua stalla, soltanto un fenestrino è lasciato aperto onde il padrone possa goder l'aspetto del suo bucefalo“), vertheidigt mit Modifikationen Friedländer (De operib. anagl. p. 43 ff.); auf die Reise des Todten (in diesem Sinn als Todtenpferd) wird es bezogen von Rind (Kunstblatt 1828), von R. Roquette (Monum. inéd. p. 36. 125), von Ottfr. Müller (Archäol. 428, 2). Für das Todtenpferd (cheval de *Savaro*) streitet auch Le Bas gegen Letronne (Revue archéol. 1846 p. 84 ff.; daselbst Letronne, der von der Zoega'schen Ansicht ausgeht, gegen Le Bas, p. 8 ff., 214 ff., 345 ff.; gegen Letronne auch R. Roquette in den Annales de l'Inst. archéol. 1847); außerdem hat Le Bas das Todtenpferd ausführlich mit Geist und Gelehrsamkeit zu vertheidigen gesucht in seinen Monuments d'antiq. fig. en Grèce, 2^e cahier, Argolide et Laconie.

¹⁰⁾ Vgl. über die Wanderung zum Sonnengott *Servius* zu Virg. Aeneid. XI, 51. Plutarch., def. orac. p. 953. Gerhard, Prodröm. p. 248. 266.

Natürlich mußte dabei das Verhältniß, in welchem es geradezu als wesentliches Eigenthum des Mannes betrachtet wurde, in Vordergrund treten, der Ritterstand. Wir können annehmen, daß der größte Theil der hieher bezüglichen Bildwerke dieser Kategorie angehört. Gewöhnlich steht das Pferd dem Herrn zur Seite,¹⁾ oder es ist mit dem Aufgestiegenen im Laufe begriffen; öfter auch, wenn die Scene complicirter ist, wird es von einem Diener in der Nähe gehalten. Hat der Eigenthümer zugleich durch Kriegsthaten sich ausgezeichnet, so sind wohl auch einzelne Theile der Rüstung, wie Schild, Helm, Schwerdt beigelegt, oder er selbst erscheint als gerüsteter Krieger. Ist jedoch das Pferd nicht auf den Ritter zu beziehen, so ist dieß durch irgend einen Zug, der auf ein anderes Verhältniß hinweist,²⁾ bemerktlich gemacht, und wir werden wohl nicht irren, wenn wir überall, wo ein solcher Zug fehlt, die Beziehung auf jenen festhalten.

Wie allgemein verständlich diese Darstellungsweise war, müssen wir aus dem Umstande schließen, daß überhaupt den Verstorbenen nicht bloß Thiere, an welche ihre Hauptbeschäftigung, ihr Stand oder ihre Liebhaberei geknüpft war, sondern auch Gegenstände, welche auf ihre Lebensweise oder ihren Beruf Bezug hatten, beigegeben wurden. So sehen wir Kinder mit Vögeln, Knaben mit Hunden spielen; so ist der Schuster durch einen Schuh, der Freund der Musik durch eine Lyra, der Arzt durch eine Rolle, der Gelehrte durch ein Buch, in dem er liest, der Seemann durch ein Ruder angedeutet. So sind in größeren Compositionen auf Sarkophagen die Mufen abgebildet,³⁾ mit Hindeutung auf die wissenschaftliche oder künst-

¹⁾ Wie nach Pollux 8, 131 Anthemion, der zum Ritterstande sich aufgeschwungen hatte, auf der Akropolis dargestellt war. Vgl. Millin, Tombeaux de Canosa pl. VIII; Millin, Vases peints II, pl. XXX; Passeri, Pict. in vasc. tab. CCLXVII.

²⁾ Wie nach Paus. VIII, 48, 1 Zastios dargestellt war zu Tegea: ἔππων τε ἐχομενος καὶ κλάδον ἐν τῇ δεξιᾷ φέρων φοίνικος; der Palmzweig wies hier hin auf den Olympioniken: νικῆσαι δὲ ἔππων φασὶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τὸν Ἴάσιον.

³⁾ Vgl. Gerhard, Archäol. 3. 1843 p. 114 ff. und 126 ff. So enthält das Mufenrelief im R. Museum zu Berlin (Ibid. Taf. VI) außer den Mufen mit Apollo und Athene im Hauptbilde noch eine Reihe von Scenen im Dedeibilde, die auf das Leben eines Philosophen sich beziehen. Im Einzelnen tritt in solchen Darstellungen die heitere Seite immer in den Vordergrund: so spricht sich dort in Apollo und Athene der Einklang zwischen

lerische Beschäftigung des Verstorbenen; die Schicksale des Hippolyt ¹⁾ mit Rücksicht auf den frommen Jäger; die der Alkestis, ²⁾ hinweisend auf die in wahrer Liebe sich aufopfernde Gattin. Wir müssen daher auch jenes bekannte Relief aus der Villa Albani, das Winkelmann auf Poseidon, Demeter und das Pferd Arion gebeutet hat, Zoega aber als eine einfache häusliche Scene (*scena domestica*) bezeichnet, ³⁾ hierher ziehen. Auf dem Ruhebett ist ein Mann gelagert mit entblößtem Oberleib, das Haar mit einer Blinde, wie man sie an Köpfen Homers sieht, umschlungen; mit der Rechten ergreift er den Arm seiner Gattin, die den Schleier zurückschlagend soeben zu seinen Füßen sich gesetzt hat: hinter ihr schreitet ein Pferd zu dem Manne vor, muthig den Kopf zu ihm aufrichtend und mit einem so traulichen Ausdruck, als ob ein gewisses Verhältniß der Sympathie zwischen beiden stattfände. Der Mann ist, womit nicht bloß der homerische Haarschmuck, sondern auch die ganze Bildung des Kopfes übereinstimmt, Dichter, ⁴⁾ dargestellt wie er im Leben war; die Frau ist die Zurückgebliebene ⁵⁾ und erscheint darum passend als solche, die eben kommend sich gesetzt hat: das Pferd, das

Wissenschaft und Kunst aus, wie mit Hindeutung auf die schöne Harmonie alles geistigen Wirkens Terpsichore den Musenchor beginnt, Erato ihn schließt, beide mit der Kithara.

¹⁾ Vgl. Zoega, Bassoril. tav. 49. 50. Mit dieser Darstellung verknüpfte man ohne Zweifel den Gedanken, daß der Verstorbene, wie Hippolyt, aus dem Tode zum Leben wieder erweckt werden soll. — So stellt eine Amphora aus Ruvo (Bullett. Napol. p. 71, 111 ff. tav. 3. Arch. Z. 1844 p. 228) im Hauptbilde den Mythos der Niobiden dar, auf der Rückseite in einem tempelesähnlichen Grabmal einen jungen Mann, sein Pferd am Zügel haltend. Dieser letztere ist der Verstorbene und Ritter; der Sinn des Hauptbildes aber läßt sich wohl so aussprechen: der Mensch, durch Uebermuth dem Tode verfallen (vgl. unten Theil III), sinkt hin wie die Niobiden, aber er erhebt sich aus dem Tode wieder, wie Chloris gerettet bleibt.

²⁾ Vgl. Zoega, Bassoril. tav. 43. Auch hier wurde ohne Zweifel, wie bei Hippolyt, die Wiederbelebung ins Auge gefaßt.

³⁾ Winkelmann, Denkm., I. Th. n. 19 und 20. Zoega, Bassoril. tav. XI.

⁴⁾ Schon Zoega sagt p. 43: *lecito sia congetturare ch' ei si piccase di poesia.*

⁵⁾ Wie auf dem Grabrelief von Abiniss, Revue archéol. 1846 pl. 46. Beachtenswerth ist, was Zoega in Betreff des Schleiers sagt: „pare ch' acenni una persona che si trovi fuori di casa sua.“ Freilich ist dieß nur zum Theil wahr, und mit Unrecht wird selbst weiter gefolgert: „e la dubitare che amica gli sia piuttosto che moglie“; aber eine Beziehung des Schleiers (nicht immer kommt er bei den Frauen auf diesen Denkmälern vor) zu dem oben ausgesprochenen Verhältniß dürfte kaum zu verkennen sein.

so vielfachen Deutungen sich hat fügen müssen,⁹⁾ ist kein anderes als das Mufenpferd; denn nur diesem kommt es zu, in so vertrauter Weise dem Dichter zu nahen, ihn selbst auf dem Ruhebett in seinem Gemach, wo jedes andere Pferd eine Unnatur wäre, zu besuchen, und an dem reinsten Genuße seines Herzens Antheil zu nehmen. Nimmer läßt sich einwenden, daß ein Pegasus doch beflügelt sein müßte; denn gerade der Theil des Pferdes, wo die Flügel angebracht sein müßten, ist hinter der Frau verborgen. Fast man aber das Bild in der bezeichneten Weise, so liegt in dem Ganzen etwas so Poetisches, bei aller Einfachheit so Zartes und Rührendes, daß man selbst auf die Gefahr hin zu irren sich gebrungen fühlt, jede andere Erklärung abzuweisen.¹⁰⁾

In die zweite Reihe dieser Denkmäler, bezüglich auf das fortgesetzte Leben nach dem Tode, setzen wir diejenigen, welche die Lebensscene festhalten, zugleich aber entschieden erkennen lassen, daß die Sphäre, in welcher sie vor sich geht, als die der Todten zu fassen sei. So wenn ein Mann zu Pferd, der dadurch als Ritter charakterisirt ist, auf einen Altar zureitet, hinter dem ein schlangenumwundener Baum sich erhebt, oder wenn, wie auf einem Marmor des Museums zu Verona, Jünglinge als tüchtige Jäger mit Jagdspießen erscheinen und zugleich zu Dioskuren idealisirt sind.¹¹⁾

Schließlich muß hier noch die Bemerkung beigefügt werden, daß die ähnlichen etruskischen Monumente, von denen wir oben gesprochen,¹²⁾ keineswegs mit den hier behandelten verwechselt werden dürfen. Die Vorstellungen der Etrusker und der Griechen fließen zwar in den Culturansängen beider Völker zusammen, beide aber verfolgten von da an ihren eigenen Gang, und während jene

⁹⁾ Nachdem es Winckelmann für den Sprößling der schwarzen Demeter und des Poseidon genommen, sah Zoega in ihm il cavallo favorito del suo padrone, ohne daran Anstoß zu nehmen, daß ein solches Pferd im Zimmer zur Familie sich geselle. Welcker p. 264 vertheidigt Zoega gegen Le Bas, der Revue archéol. p. 86 die Zoega'sche Ansicht belächelt und p. 91 gegen Petronne behauptet, das Relief habe ursprünglich nur den Pferdekopf gezeigt, das Uebrige sei spätere Ergänzung an der Stelle einer Reihe von Bittenden.

¹⁰⁾ Errare malo cum Pegaso quam cum istis vera sentire. — Nur das Auge sieht das Licht und sieht es dieses auch im täuschenden Spiel der Farben, das Schöne, das es in diesem erblickt, ist immer wahr.

¹¹⁾ Mus. Veron. 47, 3.

¹²⁾ S. p. 135.

mehr am Alten festhielten, schufen diese fort und fort neue Formen, so daß aus dem Zusammenhang beider nur für die früheste Zeit, nicht mehr für die spätere Schlüsse gezogen werden können.

X.

Wir kehren nun zu unserem symbolischen Pferd zurück, um die letzten Momente der Entwicklung, die es durchlief, ins Auge zu fassen. Wie wir bisher gesehen, hat es immer der Macht, welche den Menschen aus dem diesseitigen Dasein wegnimmt, unter irgend einer Form und Beziehung, wie es die Auffassung von jener verlangte, sich angeschlossen: so der Demeter, in so fern die Erde den Todten hinabschlingt; so dem Lichtgott, in so fern der Hingestorbene mit diesem zu den Gestirnen emporzieht; so dem Gott der Lebenden und der Todten, in so fern er durch diesen zum HELL und Genuß eines neuen Lebens gelangt. Wurde nun diese Auffassung consequent fortgesetzt und durchgebildet, so mußte das Pferd auch jeder anderen Macht, welche den Menschen aus dem irdischen Leben wegnahm, sich zugesellen und einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt sich fügen. Und zu diesen Consequenzen ist die Kunst auch wirklich, wie uns zahlreiche Denkmäler beweisen, fortgeschritten. So sehen wir Herakles auf dem Gespann der Athene, so Romulus auf dem des Mars hinauffahren; und Augustus, der als Beschützer geistiger Cultur Liebling des Apollo, als Lenker des Staates selbst Repräsentant des Jupiter auf Erden war, reitet auf dem Pferde, das im Dienste Apollos an der Krippe des Jupiter genährt wird, dem Pegasus, in den Olymp empor. Aber auch die Gestalt anderer Thiere mußte das Pferd annehmen, wenn es in irgend eine Beziehung zur betreffenden Gottheit trat, in welcher dieser schon ein anderes Thier in entsprechendem Sinne zugesellt war. So sehen wir es im Gebiet des Poseidon in Hippokampen und in Delphine sich verwandeln; so in den Adler, wenn der scepter- und blutführende Zeus einen Liebling zu sich ruft; so in den Schwan, wenn der Sonnengott als Herr der Harmonie durch das Universum seines Dienstes bedarf. Wir wissen aber auch, daß die von der Erde wegführende Macht, indem sie sich zu einer höheren Geistigkeit entwickelte, am Ende mit der allbeherrschenden Macht der Liebe zusammentraf, und so mußte das Pferd endlich, auf diesem Gebiete angelangt, noch die

letzte und herrlichste Verwandlung bestehen, es mußte zu Liebesgenien, ja zu Seelen selbst, die von einem Liebesgott getrieben werden, ¹⁾ sich umgestalten und in dieser Metamorphose gleich der Puppe, die als lieblicher Schmetterling im Symbol der Psyche selbst und der Unsterblichkeit aufflattert, seine Vollenbung finden.

¹⁾ S. die Abbildungen zum Schluß des zweiten Theils.

S c h l u ß.

Welche Fülle von Formen nun, wenn wir vom großen Schöpfungspferde an das ganze Panorama bis zu dieser letzten Metamorphose überblicken! Welcher Reichthum von Culturmomenten, der in dieser Mannigfaltigkeit von Bildern sich vor unseren Augen entfaltet! Mit dem Frevel des Menschen kommt das Todtenpferd zum Dasein, mit dem Aufschwung zur Gottheit kehrt es um zum Leben. Es kommt mit finsternem Schrecken, sein Tritt ist Vernichtung, sein Athem Glend, sein Blick Strafe; mild und lichtvoll, mit der Weihe der Liebe, schließt es seine Laufbahn. In der großartigen Form der materiellen Schöpfung steht es im Hintergrund der Zeiten, die es durchwandelt; es schwingt sich auf seinem Wege auf zum Lichte und von diesem zum Geiste, bis es in den zartesten Formen von diesem, der Materie entkleidet, sich auflöst. So macht es den Gang, den die Cultur im großen Ganzen überhaupt genommen, den Gang von der Materie zum Geiste, von der Finsterniß zum Lichte, von der Vernichtung zum Leben, vom Fluch zur Liebe.

Aber auch in unserer Mitte erscheint es mit der Kraft der Liebe, fortzuführen die allzu hartnäckig von vielen Seiten behauptete Ansicht, daß Alles, was im Hauch des griechischen Geistes zur Blüte gekommen, auch aus griechischer Wurzel aufgewachsen sei. Wer möchte wohl von einer Frucht, die ihm an reichlicher Tafel dargeboten würde, behaupten, daß sie Ein Ganzes für sich bildend mit dem fern stehenden Baum oder dieser mit der Erde und ihrem Verhältnisse zum Himmelslichte nichts zu schaffen habe? Wir müßten voraussetzen, daß ein Solcher Frucht und Baum immer nur gesondert betrachtet, nie das gemeinsame Wirken der Horen belauscht, nie das Leben der Natur vom aufsprossenden Keim bis zur Fülle seiner Entfaltung verfolgt hätte. Gewiß ist, daß die Entwicklung des Menschengeschlechtes zu Einem großen Ganzen

sich gliedert, und daß in diesem alle einzelnen Momente, so fern sie auch von einander abliegen, und in so mannigfaltigen Gestalten sie auch erscheinen mögen, doch durch nothwendige Bande unter sich verknüpft sind. Wollte Jemand, diese Bande zerschneidend, einzelnen Völkern eine Entwicklung zuerkennen, die in allen Beziehungen ihr Eigenthum wäre, er müßte ebenso glauben, daß einzelne Glieder vom leiblichen Organismus getrennt sich entwickeln oder einzelne Akte in der Entfaltung des Seelenlebens dem Zusammenhang mit den übrigen enthoben werden könnten. Auf der anderen Seite aber würde in gleiche Widersprüche sich verstricken, wer durch die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses veranlaßt überall, wo ein Zug der Ähnlichkeit sich fände, Einflüsse, Uebertragungen, Nachahmungen erkennen wollte. Ein Solcher müßte aus dem Geiste das Moment der Freiheit verbannen, nicht beachtend, daß gerade bei denjenigen Völkern, die wie das griechische durch Kraft des Geistes hervorragen, dieses Moment vorzugsweise ins Gewicht falle. Zwei Punkte müssen wir daher, gestützt auf die Resultate unserer Untersuchung, als entschiedene Thatsachen hier aussprechen, einmal, daß die griechische Cultur mit den Culturkreisen des Orients in Einen Organismus verschlungen sei, und nur in dieser Verkettung richtig begriffen werde, dann, daß der griechische Geist, trotz der Nothwendigkeit dieses Verhältnisses, seine Freiheit behauptete, des Gegebenen mit Schöpferkraft sich bemächtigte, dem kleinen Organismus, den es in den großen einreichte, durchweg den Charakter seiner Subjektivität aufdrückte.

So behauptet unser Todtenpferd ebenso in jenem großen Organismus seinen Platz, wie es aufgenommen in diesen kleinen dem phantasiereichen, freien und schöpferischen Geiste, der sich hier des- selben bemächtigt, Schritt für Schritt auf dem Gange der Cultur folgt, theilend die Metamorphosen, die er selbst in seiner stufenweisen Entfaltung erleidet, der thierischen Formen sich immer mehr und mehr entkleidend, vom Zug des Schönen immer höher und höher gehoben; bis es endlich in den zartesten Formen, unter denen das Hellenenthum selbst sich darstellt, sein Ziel erreicht. Verschmähen wir aber ihm selbst auf dem ganzen Weg, den es durchwandelt, zu folgen, leicht laufen wir dann Gefahr, es bei einzelnen Metamorphosen, in die es eintritt, aus dem Auge zu verlieren; und geben

wir der Meinung Raum, daß es überall nur in Einer Form wiederzuerkennen sei, leicht werden wir zu dem irrigen Schlusse fortgezogen, daß es in den Kreisen, wo es in dieser Einen Form nicht mehr erscheint, gar nie vorhanden gewesen sei. Doch wer möchte, weil einst Hera in Kuhgestalt zu Argos verehrt wurde, die Hera im Kunstgebilde des Polykletos läugnen? Wer möchte durch die Meteorsteine, unter welchen die alten Orchomenier sich die Grazien vorstellten, veranlaßt behaupten, in den Zaubergestalten, welche die spätere Zeit für ihre Darstellung schuf, seien die Grazien nicht mehr zu erkennen? Oder wer möchte, wenn er den Schmetterling in der Pracht seiner Farben und in seinem Fluge erblickt, im Widerspruch mit der Natur sich zu überreden suchen, daß Raupe und Puppe mit ihm in keinerlei Verbindung stehen, daß niemals diese in jenem, noch jener in diesen zu erkennen sei? Stückwerk ist freilich all unser Wissen, doch dieß soll ja eben Aufgabe der Wissenschaft sein, in diesem durch menschliche Schranken zerstückelten Dionysos das Herz zu finden und es zu seinem Vater, damit er ihn harmonisch wiederbelebe, emporzutragen.

B w e i t e r C h e i l .

Der Todeskampf.

Mythus.

Tief erniedrigt zu des Feigen Knechte,
Ging in ewigem Gefechte
Einst Alcib des Lebens schwere Bahn,
Kam mit Hybern und umarmt' den Leuen,
Stürzte sich, die Freunde zu befreien,
Lebend in des Todtenschiffers Kahn.
Alle Plagen, alle Erdenlasten
Wälzt der unverzögerten Göttin List
Auf die will'gen Schultern des Verhassten
Bis sein Lauf geendigt ist —
Des Olympus Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Schiller.

Die Idee des Kampfes zwischen Leben und Tod hat ihre Quelle in der dualistischen Auffassung vom Sein der Dinge. Je nachdem daher diese im Cultur gange der Völker zur Geltung kommt oder verdrängt wird, sehen wir auch jene sich entwickeln oder verschwinden. Der Dualismus selbst, entspringend im Bewußtsein der Doppelkraft, die unser Ich in der Entfaltung seines irdischen Daseins unaufhörlich nach zwei entgegengesetzten Richtungen in Spannung setzt, kommt in ebenso mannigfaltigen Weisen wie dieses Bewußtsein selbst in den einzelnen Völkern zur Entwicklung. Ebenso mannigfaltig gestaltet sich darum auch jene Idee, und überall spiegelt sich in den Formen, die sie schafft, der Charakter der Cultur, der jedesmal einem Volke eigen ist, wieder. Der Kampf selbst aber entspringt aus der im Ich als unbedingt sich aussprechenden Gewißheit, daß nur die eine jener

Mächte zur Bestimmung, die es erreichen soll, führen könne; er kann darum auch erst beginnen, wo jene Gewißheit im Ich sich erschließt, und kann erst ruhen, wo diese eine Macht zum Siege gelangt ist. Die niederste Stufe wie die höchste schließt ihn aus: dort sind die Gegensätze noch nicht in Spannung gesetzt, hier ist der eine entweder vernichtet oder im anderen aufgelöst. Nur in der Mitte zwischen beiden ist sein Feld und zwar so, daß seine Heftigkeit immer stärker sich entzündet, je höher er zur Sphäre der Vernunft aufsteigt. Am gewaltigsten tritt er darum hervor im Gebiet des Verstandes: der Zwiespalt ist hier der größte, der gegenseitige Kraftaufwand der erbitterteste. Im Bereiche der Phantasie findet eine Freundschaft beider Gegensätze statt; es ist dieß aber ein Bund, wie ihn auch mitten auf der Laufbahn des Lebens der Geist mit dem Leibe schließt: die Liebe selbst, die ihn knüpft, trägt in sich die Flamme der Lösung und ruht nimmer, bis sie durch die Kämpfe des Verstandes hindurch in der höchsten Sphäre, im Gebiete der Vernunft, zur wahren Harmonie gelangt ist.

Der Kampf aber ist, wie Leben und Tod selbst theils auf den Leib theils auf den Geist bezogen werden, ein doppelter: einmal ist er gegen den Tod nach dem Untergang des Leibes, das andere Mal gegen den Tod beim Versinken des Geistes im Leibe gerichtet, und ebenso ist einerseits der Sieg des Lebens nach dem Abschlusse des irdischen Daseins, andererseits der Sieg des geistigen Lebens in diesem Dasein sein Ziel. Wie ferner Leben und Tod nach den verschiedenen Stufen der Auffassung auch unter den Formen des Lichtes und der Finsterniß, des Himmlischen und des Irdischen, des Guten und des Bösen, des Ewigen und des Vergänglichen einander gegenüberreten, so sehen wir auch den Kampf durch diese verschiedenen Formen sich hindurchwinden und immer höher und höher aufsteigend erst in derjenigen Form, die alle Gegensätze ausschließt, in demjenigen Leben, das alle Formen des Todes überwunden hat, sich lösen. Und wie jene Gegensätze nicht bloß in der Sphäre des Menschen, sondern im großen Ganzen der Schöpfung zur Erscheinung kommen, so kann auch der Kampf erst, wenn er auf diesem universellen Schauplatz ausgekämpft worden ist, die Siegespalme erringen.

Blicken wir auf den allgemeinen Culturgang der Völker, so sehen wir den Kampf am wunderbarsten bei den Indern, am

großartigsten in den Mythen der Germanen, am schroffsten bei den Persern und Aegyptern, am interessantesten bei den Griechen hervortreten. Alle diese Völker haben am großen Bau der Cultur theils schöpferisch und bildend, theils erhaltend und fortentwickelnd sich betheiligt und alle haben die Entwicklung des Kampfes ganz, doch jedes in eigener Weise und mit verschiedener Kraft durchgemacht, so daß, obwohl die ganze Kette der Geisteskräfte bei allen in Schwung gesetzt wird, bei den Indern die in der zauberischen Vielheit der Sinnenwelt zerfließende Phantasie, bei den Germanen die Tiefe des Gemüthes, bei den Persern und Aegyptern der Verstand, bei den Griechen die vom Geist beherrschte Phantasie überwiegt. Bei den letzteren aber hat er noch das Eigenthümliche, daß er zuerst mit sicherer Hand das Steuer der Freiheit ergriff und in der Sphäre, die ihm in der Entwicklung des Menschengeflechtes angewiesen war, den Sieg, den er erringen sollte, mit genialer Kraft ganz errang. So ist, wie die geniale Schöpfung ihrer Cultur überhaupt, dieser Kampf auf der großen Bahn, den die nach Vollendung ringende Menschheit durchläuft, der erste in Wahrheit vollendete, und mit Recht hat das Urtheil der Zeit die Trophäen, die ihn krönen, in die Vorhallen des ewigen Tempels gesetzt, den der göttliche Geist des Christenthums aufgebaut.

Wir haben uns hier vorgenommen, die bezeichnete Idee, wie sie bei dem letzteren Volke und zwar zuerst wie sie in seinem Mythos und dann wie sie in seinen Kunstschöpfungen sich entwickelt hat, zur Darstellung zu bringen. Wir werden dabei dem Zug dieser Entwicklung selbst Stufe für Stufe folgen und unsern Blick auf die Hauptmomente richtend diese in der Folge, wie sie in der Wirklichkeit geworden sind, vor die Augen zu stellen suchen.

H o m e r.

I.

G r u n d d e s T o d e s.

Der Schöpfer des Hellenismus, Homer, hebt als wesentliches Moment, wodurch die Menschen sich von den Göttern unterscheiden, die Sterblichkeit hervor.¹⁾ Weit entfernt aber, den Grund des Todes in der Materie als solcher zu suchen, stellt er diese vielmehr als freundliche Genossin dem Geiste zur Seite und betrachtet sie selbst in gewisser Beziehung als Bedingung des geistigen Lebens.²⁾ Die Gottheit tritt bei ihm nicht feindlich der Materie entgegen, um mit ihr einen Kampf um Sein oder Nichtsein zu bestehen,³⁾ noch zieht sie herab zu ihr, um einem Prozeß des Lei-

¹⁾ Daher das charakteristische Prädikat der Götter ἀθάνατοι, das der Menschen θνητοί oder βροτοί. Homer kennt keine sterbenden Götter: wo Spuren von solchen (wie bei den begrabenen Dioskuren *Il.* III, 243) sich finden, gehören sie einer früheren Tradition an. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Schwur bei der Etyr, der ursprünglich die Möglichkeit eines Göttertodes voraussetzt. Dagegen können Menschen unsterblich werden, jedoch nur in so fern sie (wie Leukothea, *Odys.* V, 334, Peraktes XI, 602) in die Sphäre der Götter erhoben werden.

²⁾ Die Götter haben, wie die Menschen, einen Leib und verkehren in leiblichen Verhältnissen, wie diese, ohne darum an ihrer Ewigkeit (αἰὲρ ὅρτες) oder Seligkeit (μακάρες) etwas einzubüßen. Der Geist wirkt mit vollem Bewußtsein nur in Gemeinschaft mit dem Leibe; getrennt von ihm wird er zum trauernden Schattenbilde (εἶδωλον). Menschliche Wesen, die zu göttlichem Dasein erhoben werden, erscheinen in diesem zugleich mit dem Geist und dem Leib. Vgl. *Th.* I, p. 117. 118.

³⁾ Der Titanenkampf, dem diese Feindschaft zu Grunde liegt, ist (obwohl zuerst bei Hesiod erzählt) eine vorhomerische Schöpfung. Homer begnügt sich damit, diese Repräsentation der Materie von Zeus in den finsternen, freudelosen (*Il.* VIII, 480) Tartarus versenken zu lassen (*Il.* XIV, 204). Titanen und Tartarus sind bei ihm zu einem bloßen Gegenbild des Uranus (*Il.* VIII, 13 ff.) und der Uranionen (XV, 225: οἵ τε ἐν ἐνέρεσσι εἰσι θεοί, κρόνον ἀμφὶς ὅρτες) geworden; nur einzelne Züge lassen den ursprünglichen Zusammenhang durchblicken. Ueberhaupt zeigt sich bei Homer überall, wo noch Spuren von jener Feindschaft hervortreten, ein Streben die Materie zu erheben. So im Mythos der Aioiden, die nach ihm nicht bloß die größten Krieger auf der Erde, sondern zugleich (nach Orion) die schönsten (*Odys.*

dens⁴⁾ in ihr sich zu unterwerfen; vielmehr ist diese ebenso ursprünglich, wie sie, und bildet nur eine nothwendige Ergänzung ihres Wesens.⁵⁾ Damit wird die Materie nicht bloß selbst göttlich und wie alles Göttliche unsterblich, sondern es wird auch der Grund der Sterblichkeit aus ihrem Wesen weggenommen.

Nicht minder nothwendig aber muß dieser Grund auch von den Erscheinungen der Materie ausgeschlossen werden. Nimmer kann auf diese ein wesentliches Moment, das nicht im Wesen selbst schon vorliegt, bezogen werden.⁶⁾ Dagegen können diese, eben weil sie nur Erscheinungen sind, von Außen her dem Loos des Todes verfälschen. Daraus erklärt sich dann auch der sonst so auffallende Widerspruch, daß die Materie bei den Göttern unsterblich,⁷⁾ bei den Menschen sterblich sich darstellt. Unsterblich nämlich ist sie bei jenen, weil sie ihnen in ihrem Wesen zukömmt, sterblich bei diesen, weil sie hier in ihrer Erscheinung auftritt. Zugleich ergibt sich aus diesem Verhältnisse, daß die Götter selbst nicht deswegen unsterblich sind, weil sie Ambrosia und Nektar genießen, noch die Menschen sterblich, weil ihnen die Gabe der Demeter zu Theil wird;⁸⁾ viel-

IX, 310), und nicht mit wilder Leidenschaft den Kampf versuchen, sondern selbst den Gott dieses Kampfes (Zl. V, 385 ff.) in Fesseln legen. Die vollendetste Materie kämpft in ihnen mit dem Geiste, wird aber, eben weil sie noch kämpft und nicht harmonisch sich fügt, von der Harmonie des letzteren (Apollo, Odyss. XI, 318) besiegt.

⁴⁾ S. in Betreff der Thetis Th. I, p. 106. — Zl. V, 383 ff., wo von den Leiden der Götter in der menschlichen Sphäre gesprochen wird, ist nicht irgend eine materielle Kraft, sondern der Streit unter den Göttern selbst als Quelle bezeichnet.

⁵⁾ Damit stimmt auch überein, daß Okeanos (in dem Geist und Materie sich verknüpfen) als der Urgrund bezeichnet wird, aus dem alle Götter hervorgingen (Zl. XIV, 246).

⁶⁾ Kaum mag es hier einer Erinnerung bedürfen, daß hier keineswegs vorausgesetzt wird, als habe Homer selbst solche Unterschiede gemacht. Wer über Homer philosophirt, macht darum den Homer selbst noch nicht zum Philosophen.

⁷⁾ Nicht bloß ihr Leib, sondern Alles, was nach menschlicher Auffassung aus Materie besteht, wie Wohnung, Kleider, Geräthe u. s. w., ist bei ihnen unsterblich. Daß es auch die Thiere aus ihrer Sphäre sind, kann dabei nicht auffallen. Wenn aber Zl. VIII, 402 ff. Zeus der Hera und Athene droht, er werde ihre Rosse lähmen und ihre Wagen zerschmettern, so ist zwar der Begriff hier nicht in seiner Schärfe festgehalten, aber eben so wenig negirt, wie bei Aphrodite oder Ares, wenn sie von einem Sterblichen verwundet (Zl. V, 339, 870) ihr unsterbliches Blut vergießen.

⁸⁾ Daher kann auch der Simois Ambrosia hervorbringen (Zl. V, 777) und Patroklos wird dadurch, daß ihm von der Thetis Ambrosia und Nektar in die Nase geträufelt wird, nicht unsterblich (XIX, 38). Diese göttliche

mehr setzt die Verschiedenheit dieses Genusses die Unsterblichkeit und Sterblichkeit schon voraus.

Ist nun so die homerische Auffassung genöthigt, den Grund des Todes außerhalb der Materie zu erkennen, so bleibt ihr nur die andere Seite des Seins übrig, die des Geistes. Und hier ist es wieder nur die Sphäre des Willens, auf die sie ihr Augenmerk richten kann. Weil aber das Geistige hier in seiner Gesamtheit gefaßt werden muß, so ist klar, daß dieß in gleicher Weise beim Willen geschehen, somit die betreffende Frage sich an den menschlichen Willen ebenso wie an den göttlichen wenden müsse. Nun hat die homerische Vorstellung einerseits den Bestimmungen des Götterwillens in der Moira einen allgemeinen Ausdruck zu geben gesucht, andrerseits den Antheil, der dem Menscheng Geist zufällt, in dessen Freiheit gelegt. Wir haben jedoch schon oben gesehen,⁹⁾ daß Homer keineswegs mit seiner Moira zum Abschlusse kommt, daß er sie vielmehr bald über Zeus hinausrückt, bald ihm unterwirft, bald wieder in ihm selbst aufgehen läßt; und ein gleiches Schwanken zeigt er auch in Betreff der menschlichen Freiheit, indem er ihr bald eine Geltung selbst gegen die Götter und die Moira zuerkennt,¹⁰⁾ bald sie nicht bloß dieser unterordnet, sondern geradezu aufhebt. Es ist offenbar, daß bei solchem Schwanken eine bestimmte Lösung der betreffenden Frage nicht möglich sei, offenbar aber zugleich, daß die Momente, die dort als charakteristisch hervorstechen, auch hier vorzugsweise ins Gewicht fallen müssen. Von größter Wichtigkeit ist darum in jenen Vorstellungen der Zug, daß, je weiter die Dinge der Gegenwart entrückt werden, der Vergan-

Nahrung ist übrigens von der menschlichen in demselben Verhältnisse verschieden, wie die göttliche Materie selbst es ist von der menschlichen. Es ist der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung, den die homerische Phantasie in anschaulicher Weise nicht bloß als einen Unterschied der Sterblichkeit und Unsterblichkeit, sondern zugleich des Höheren und Niederen faßt, wie es denn auch Il. V, 441 von diesem Verhältnisse zwischen Göttern und Menschen selbst heißt: οὐποτε φύλον ὁμοῖον ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων.

⁹⁾ S. Th. I, p. 46 ff.

¹⁰⁾ Daher das ὑπέροχον. Die Präp. ὑπέρ hat in dieser Zusammen-
setzung weder die Bedeutung „über“ noch auch die allein von „gegen“ (Nägelsb. S. Th. p. 125), sondern sie verbindet mit der letzteren zugleich die des Uebermuthes, der aus dem Mißbrauch der Freiheit entspringt. Vgl. Odys. I, 32, ff.: ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦν θεοὺς βροτοὶ αὐτιόωνται ἐξ ἡμεῶν γὰρ φασὶ κακ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέροχον ἀλλ' ἐχουσιν.

genheit angehörend oder der Zukunft, desto gewaltiger die Moira ihre Herrschaft behauptet, je mehr hingegen der Blick auf die Gegenwart gerichtet ist, desto mächtiger und unumschränkter Zeus in der Götterwelt sich erhebt, und desto entschiedener im Bewußtsein der Menschen die Freiheit sich ausspricht. Hieraus folgt, daß die homerische Vorstellung in ihren Hauptzügen den Grund des Todes weder in den Willen des höchsten Gottes noch in den des Menschen, sondern nur in die Bestimmungen der Moira, die sie jedoch nicht weiter zu erforschen unternimmt, setzen könne. Dieser Schluß aber gibt uns auch den Standpunkt an, von dem aus wir den Kampf mit dem Tode, so weit ihn die homerische Vorstellung verfolgt, zu betrachten haben. Fassen wir das Walten der Moira ins Auge, die dem Menschen gleichsam einen finsternen Abgrund weist und ihm nichts als starre Resignation übrig zu lassen scheint, so kann das Bild des Todes nur ein düsternes, der Kampf mit ihm nur ein vergeblicher sein; blicken wir hingegen auf die Siegesmacht, zu der Zeus über jene ebenso wie über alle übrigen Göttergewalten sich erhebt, und auf die freie Kraft, die der Mensch in seinem eigenen Innern fühlt, so wandeln sich die Züge jenes Bildes plötzlich zur Milde und Heiterkeit um, und wir sehen dem Menschen nicht bloß die Fähigkeit gegeben, den Kampf aufzunehmen, sondern zugleich die sichere Aussicht auf freudigen Sieg eröffnet.

II.

Der Todesfürst und das Schattenreich.

Werfen wir vor Allem einen Blick auf den Todesfürsten Hades und das finstere Reich, das er beherrscht. Obgleich Bruder des Zeus und nicht Urheber des Todes, sondern nur Herr der ihm übergebenen Todten, erscheint er mit Allem, was ihm angehört, in durchaus abschreckender Gestalt. Er ist wegen seines finsternen Wesens der verhassteste unter allen Göttern ¹⁾ und seine Be-

¹⁾ Il. IX, 158. 159: Ἀΐδης τοι ἀμελιχός ἦδ' ἀδάμαστος τοῦνεκα καὶ τε βροτοῖσι θεῶν ἐχθριστός ἀπάντων. Bgl. v. 312: ἐχθρὸς γάρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν.

haufung, schauerlich und musterfüllt, in die kein Strahl des Lichtes bringt und die in ihrer Tiefe das Schreckbild der Todeserstarrung, das Haupt der Gorgo birgt, ist selbst den Unsterblichen ein Gräuel.¹⁾ Uebereinstimmend hie mit ist dann auch das Loos der Seelen, sobald sie in dieses Reich gelangt sind, ein in der That beklagenswerthes:²⁾ nicht bloß ist Alles, was sie umgibt, von Freuden entblößt, auch in ihnen selbst ist alle Fähigkeit, sich zu erfreuen, geschwunden: leere Schattenbilder³⁾ irren sie durch die weiten Räume,⁴⁾ ohne Bewußtsein ihrer Persönlichkeit,⁵⁾ ohne Aussicht auf ein besseres Dasein.

Das hier entworfen Bild kann in der That auf den ersten Anblick nur mit Schrecken erfüllen. Um es jedoch in seiner wahren Bedeutung zu erfassen, müssen wir vor allem die traditionellen Elemente, aus deren Grund es erwuchs, von der eigenen Schöpfung Homers genau unterscheiden. Jene weisen entschieden theils auf persische, theils auf phönizische und ägyptische Vorstellungen zurück und erscheinen hier unter fremdem Himmel, unter ganz verschiedenen Verhältnissen der Cultur, um so düsterer, je mehr sie dem ursprünglichen Zusammenhang entrückt, zerrissen und verflacht sind; diese hingegen läßt uns, wenn wir die charakteristischen Fäden aufgreifen, keinen Augenblick zweifeln, daß jenes Bild in Wahrheit nur als ein Bild, als eine freie Gestaltung in der Phantasie des Dichters zu betrachten sei, daß ihm von diesem Standpunkte aus keine weitere Bedeutung als eine ästhetische zukomme. Wir sehen in ihm sofort nur ein Gegenbild des heiteren Lebens im

¹⁾ Zl. XX, 64. 65: οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη συμερδαλέ, εὐρώεντια, ταῖε στυγέουσι θεοὶ περ. Teiresias fragt den Odysseus (Dyppf. XI, 93. 94): τίπτε αὐτ', ὦ δύστηνε, λιπὼν γᾶος ἡλείοιο. ἡλυθες, ὄφρα ἰδῆς νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον; Odysseus selbst ist von Schrecken erfüllt (XI, 633 ff.), μή μοι Γοργεῖην καφαλήν δεινοῖο πελώρου ἔξ' Αἰδω πέμψειν ἀγαυή Περσεφόνηα.

²⁾ Vgl. Dyppf. XI, 488 ff.: μή δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φάδιμ' Ὀδυσσεύ' βουλοίμην κ' ἐπαρουρὸς ἔων θητεύμεν ἄλλω, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βλοτος πολὺς εἴη, ἣ πᾶσιν νεκυέσσι καταφθιμένοιαν ἀνάσσειν.

³⁾ Dyppf. XI, 475. 476: πῶς ἔτλης Αἰδόσδε κατελθόμεν. ἐνθα τε νεκροὶ ἀφ' οὐαδέες ναλοῦσι, βροτῶν εἰδῶλα καμόντων; X, 494. 495: τῷ (dem Teiresias) καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα, οἶφ' πεπνύσθαι· τοὶ δὲ σκιάε ἀΐσσουσιν.

⁴⁾ εὐρυπυλὲς Αἶδος δῶ' Dyppf. XI, 57. Zl. XXIII, 74.

⁵⁾ Zl. XXIII, 103. 104: ἢ ὅα τις ἔστιν καὶ εἰν Αἰδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἰδῶλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν.

Lichte, der Lichtgötter in der oberen Sphäre, der Lebenden, über welche diese ihr mildes Scepter führen, der Freuden, welche aus unverflegbarer Quelle hier das Dasein erheitern.¹⁾ Dieses Gegenbild entspricht so sehr den Forderungen der Phantasie, die wir als Lebensader der homerischen Auffassungsweise zu betrachten haben, daß es uns in der That befremden müßte, wenn uns Homer nach den gegebenen Elementen ein anderes überliefert hätte. Die Phantasie gestattete ihm, von dem vorliegenden Material einzelne Züge wegzulassen, andere willkürlich zu modificiren und zu verbinden; sie forderte aber auch zugleich harmonische Gestaltung des Ganzen, die nur möglich war durch stete Gegenüberstellung des Bildes und des Gegenbildes. Die geschiedenen Seelen mußten bewußtlos sein, weil eine Grundrichtung der Lebenden das Bewußtsein ist; sie mußten als Schatten erscheinen, weil die Lebenden im Lichte wandeln; sie mußten der Freuden entbehren, weil Hauptzug des Lebens die Freude war. Zugleich aber mußten sie auch die Beschäftigungen, denen sie im Leben sich hingeben, forttreiben, wie der Schlafende die Thätigkeiten, die er im wachen Zustande vollzogen, im Traume ohne objectives Bewußtsein fortsetzt;²⁾ sie mußten, obwohl empfindungslos, eine Sehnsucht nach dem Leben behalten,³⁾ wie in Folge

¹⁾ Daß Vetterkeit Grundton der homerischen Lebensanschauung sei, kann weder durch Prädikate wie *δειλοί*, *δίκυροι* (wie die Menschen nur im Verhältniß zu den seligen Göttern heißen), noch durch einzelne Aeußerungen (wie Ddysf. XVIII, 130: οὐδὲν ἀκινδότερον γαῖα τέφρῃ ἀνθρώποιο —. *Il.* XVII, 446: οὐ μὲν γάρ τί που ἔστιν δίκυρώτερον ἀνδρὸς —. XXIV, 325: ὡς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι, ζῶειν ἀχρυνμένοις) entkräftet werden: sie fallen in Bezug auf das Ganze so wenig ins Gewicht, als in Bezug auf die Tapferkeit der Helden die rollenden Thränen, die sie so häufig vergießen. Zugleich ist zu beachten, daß, obgleich der behandelte Gegenstand selbst zu heiteren Schilderungen weniger Veranlassung gibt, beim Dichter doch deren so viele sich finden.

²⁾ Daß bei der ganzen Vorstellung des *εἶδωλον* der Traum eine Hauptrolle gespielt habe, liegt nicht bloß in der Natur der Sache, sondern wird auch durch vielfache Andeutungen bei Homer bestätigt. Der Tod ist ihm ein Bruder des Schlafes (XIV, 231); die Seele der Mutter erscheint dem Ddysseus gleich einem Traumbild (*δνειρῶν* Ddysf. XI, 206. vgl. XI, 221: *ψυχὴ δ' ἤντ' ὄνειρος ἀποκταμένη πεπότηται*); im Traum erscheint Patroklos dem Achilles und zwar so, daß das ganze Gespräch zwischen beiden als ein Akt des Traumes sich darstellt (*Il.* XXIII, 62 ff.) u. s. w. Von diesem Gesichtspunkt läßt sich eine Aufklärung über das Bewußtsein, das den Todten theils abgesprochen theils wieder zugestanden wird, gewinnen: sie sind bewußtlos, wie dem Träumenden das objectiv-Bewußtsein fehlt; sie sind bewußt, wie der Träumende sich immer als ein bestimmtes Ich weiß, wenn auch nicht als dasselbe Ich wie im Wachen.

³⁾ Ddysf. XI, 36 ff. flattern sie schaarweise herbei, um Blut zu trün-

der Ideenassociation, deren Gesetzen die Phantasie folgt das Dunkel auf das Licht, das Häßliche auf das Schöne, der Schmerz auf die Lust hinweist; sie mußten endlich ohne Aussicht auf einen andern Zustand bleiben, weil der Zustand des Lebens selbst derselbe blieb. Ebenso läßt sich auch das Wesen des Hades, sein schauerliches Haus und sein Schattenscepter erklären: er ist in Wahrheit ein schlafender Zeus; sein Reich ist das der Nacht; die Wesen, über die er herrscht, sind Traumgebilde.

III.

Die Erinyen.

Läßt uns die vorige Betrachtung die homerische Todtenwelt schon in einer viel milderen Gestalt erscheinen als wir auf den ersten Anblick anzunehmen geneigt sind, so tritt die heitere Seite noch in höherem Grade hervor, wenn wir auf die eigentlich theologischen Momente, welche sie enthält, unsere Blicke richten. Vor Allem müssen wir hier den entschieden ausgesprochenen, durch keinerlei Zweifel getrühten Glauben hervorheben, daß die Seele nach Auflösung der leiblichen Hülle fortdaure und keineswegs ebenso wie jener eine Beute des zerstörenden Todes werde, zugleich daß diese Fortdauer in einem nothwendigen Zusammenhang mit dem diesseitigen Leben stehe, somit durch Einen Grund des Seins mit ihm verknüpft sei. Wir müssen auf diesen Punkt um so größeres Gewicht legen, weil er, nicht durch künstliche Beweise gestützt, auf bloßer Ahnung beruht, es aber eben im Wesen der Ahnung liegt, auf niederer Stufe gleichsam im Dämmerlichte zu zeigen, was auf der höchsten die Vernunft als Wahrheit schaut.

Bedeutungsvoll insbesondere ist alsdann die Art und Weise, wie Homer die Erinyen behandelt. Fast überall läßt er diese im Dienste der Todtengötter, des Hades und der Persephone auf-

ten, und kommen durch den Trank wieder zum objectiven Bewußtsein. Vgl. den Wunsch des Achilles v. 448 ff.

treten.¹⁾ Eine solche Auffassungsweise aber konnte sich offenbar nur aus der Annahme entwickeln, daß der Gottheit des Todes eine strafende Gewalt zukomme, und daß Gerechtigkeit auch auf das Sein in der Sphäre des Todes sich erstrecke. Nun erweist sich freilich diese Annahme bei Homer zunächst nur als eine traditionelle, da die bei ihm gewöhnliche Vorstellung die Todten in der Regel weder Sühnungen bestehen noch Belohnungen empfangen läßt; sie widerspricht dieser aber auch keineswegs, ja die Art und Weise, wie sie in dieselbe aufgenommen und verschlungen ist, läßt deutlich die Ahnung, daß sie ihr als ein nothwendiges Moment angehöre, durchblicken. Demnach ist das ursprüngliche Wirken der Erinnyen an die Todtenwelt geknüpft: hier strafen sie die Todten, die im Leben Frevel geübt.²⁾ Weil aber die Strafe im Wesen derselben untrennlich ist von der Gerechtigkeit, so ist es ihre Aufgabe, nicht bloß jene, sondern auch diese zu vollziehen. Dadurch erweitert sich ihr Wirken über die Sphäre der Todtenwelt und erstreckt sich zugleich auf die Lebenden; denn sollen sie Gerechtigkeit gewähren den Todten, so müssen sie auch Strafe üben können an den Lebenden, die gegen die Todten, entweder da sie noch im Lichte wandelten oder schon dahingeschieden waren, gestrevelt.³⁾ Hat aber ihr Wirkungskreis einmal diese Ausdehnung gewonnen, so kann es nicht mehr auffallen, wenn sie auch diejenigen Lebenden, die überhaupt ein todeswürdiges oder am Ende nur ein diesem ähnliches Ver-

¹⁾ Daher *στυγερά* 'Εριννύες, *ήροφούτις* 'Εριννύς. *Ζλ. IX, 455 ff.*: *στυγεράς επεκέλει* 'Εριννύς — *θεοί δ' έτελειον επαράς, Ζεύς τε καταχθόνιος καί επαινή Περσεφόνηα.*

²⁾ *Ζλ. XIX, 259. 60*: 'Εριννύες, *αἰδ' ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται*, *ὅτις κ' έπιορχον ὁμόςση.* Richtig bezieht Nagelsbach hier gegen Nitzsch *ὑπὸ γαῖαν* zu *τίνυνται*; der homerischen Sprache ist es jedoch angemessen, es mit *αἰδ'* und *τίνυνται* zugleich zu verbinden, so daß nicht bloß die Erinnyen in der Unterwelt sind, sondern auch ihre Strafe ebenda selbst stattfindet. *Vgl. Ζλ. III, 278. 79*: *καί οἱ ὑπ'ένερθε χαμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' έπιορχον ὁμόςση* (hier sind Hades und Persephone mit den Erinnyen gemeint: *τίνυσθον* nöthigt keineswegs, wie Nagelsb. annimmt, an die ersteren allein zu denken, *vgl. Ζλ. IX, 182*; *οἱ* aber steht mit *Bez.* auf Hades). Dieser gehört auch *Odyss. XX, 76. 77*: *τόφρα δὲ τὰς κοῦρας Ἀρπυιαι ἀνηρέψαντο, καί δ' έδοσαν στυγερά* *σιν* 'Εριννίαν ἀμφιπολεύειν.

³⁾ *Vgl. Ζλ. IX, 566 ff.*: *ἥ δα θεοῖσιν πόλλ' ἀχέουσ' ἡρᾶτο κασιγνήτοιο φόνοιο — κιλήσκουσ' Ἀἰδῶν καί επαινήν Περσεφόνηαν — παιδί δ'όμειν θάνατον* *τῆς δ' ήροφούτις* 'Εριννύς *έκλυεν εἰς* 'Ερεβεσφιν, *ἀμελλυχον ἦτορ έχουσα.*

brechen begangen haben, *) mit Strafe verfolgen. So treten sie dann unter den Lebenden ein in die Herrsphäre des Zeus, und werden sofort, ohne jedoch ihres ursprünglichen Dienstes sich zu begeben, zugleich Dienerinnen des Lichtgottes.

Unverkennbar spricht sich in diesem Verhältnisse der Erimphen die Idee oder vielmehr die Ahnung aus, daß im Grunde nur Eine Strafe und Gerechtigkeit übende Macht sich finde, und daß diese mit Einem Bande die Licht- und Schattenwelt ebenso umschließe, wie Eine Kette des Seins, nur in verschiedener Form, das Leben verknüpft mit dem Tode.

Ganz übereinstimmend hiemit ist die bei Homer geschilderte *) Bestrafung einzelner Freveler in der Unterwelt, wie des Titos, des Tantalos, des Sisyphos. Zunächst setzen diese, wie Minos, Orion, Herakles, nach der oben entwickelten Vorstellungsweise im Tode nur den Zustand fort, den sie schon im Leben begonnen; *) dann wird ihre Bestrafung zwar nicht von den Todengöttern, sondern von Zeus und der Moira verhängt, sie hätte aber auch, wenn nicht an sie das im Vorigen nachgewiesene Moment der Strafe und der Gerechtigkeit geknüpft worden wäre, nicht in ihrer Sphäre vollzogen werden können.

Zwei Punkte nun sind es vorzugsweise, die wir aus der Entwicklung dieser Momente erschließen können: einmal der im Geist der homerischen Dichtung mit Entschiedenheit sich aussprechende Drang nach der heiteren Seite des Lichtes, und dann die freudige Ahnung, daß dem Guten im Tode keineswegs dasselbe Loos, wie dem Schlechten, sondern ein dem Wandel im Leben entsprechendes zu Theil werde.

*) Hieher gehört zunächst der Mord, dann der Meineid (vgl. Il. IV, 158 ff. 235 ff. 270), dann überhaupt die Verletzung der heiligen mit unmittelbarer Nothwendigkeit sich kundgebenden Gesetze in der Familie (vgl. Odys. XI, 280), im öffentlichen Leben (vgl. Odys. XVII, 475. Il. XV, 204), in der Natur (vgl. XIX, 418).

*) Die Stelle der Odyssee XI, 565—627 mag allerdings (vgl. Ritsch z. d. St.) ursprünglich einem anderen Liebergangen als die übrige Erzählung des Odysseus angehört haben; der Inhalt an sich aber widerspricht der homerischen Vorstellung durchaus nicht, so daß aus ihm auf eine spätere Dichtung nicht geschlossen werden kann. Ueber Herakles insbes. s. unten.

*) Es ist der Zustand der aus dem Frevel entspringenden Dual, die als Strafe der Götter gefaßt und in ihrer Form mit den Ursachen des Frevels in Verbindung gebracht wurde. So ist die Strafe des Titos nur eine Fortsetzung der Gier, die schon im Leben ihn zum Frevel getrieben und gequält hatte. —

IV.

Das elydische Gefilde. Menelaos. Odysseus.

Die ethisch-religiösen Züge bilden in den Vorstellungen Homers gleichsam ein zartes Abergewebe, das den ganzen Organismus seiner Welt durchzieht und überallhin den Strom des Lebens geleitet. Wir haben so eben gesehen, wie sie erheiternd selbst in das Schattenreich hinabbrangen, und es müßte in der That befremden, wenn sie die Macht des Todes nicht weiter zu brechen, der hoffenden Seele keine weiteren Aussichten zu erschließen vermocht hätten. Aber Homer kennt ja auch das elydische Gefilde und das Glück der Seligen, die dort wohnen. Proteus weissagt dem Menelaos:

(Odysf. IV, 563 ff.)

Einft zur elydischen Flur, wo am äußersten Rande der Erde
Wohnt Rhadamanthys, der Blonde, gelangst du von Göttern geleitet —
Dort ist voll Sonne und Luft ein Leben den Menschen beschieden:
Nimmer bebrängt sie der Schnee, nicht Regen noch Toben des Sturmes,
Hauche des Zephyros nur, die herauf der Okeanos sendet,
Wehen in sanftem Gelispel beständig erquickende Kühlung —
Weiß du der Helene Gatte genannt wirst und Eidas Kronions.

Stellen wir dieser Schilderung, um sie vom rechten Gesichtspunkt aus betrachten zu können, sogleich die der Götterwohnung, des Olympos, gegenüber:

(Odysf. VI, 41 ff.)

Also sprach und entschwand die lichtäugige Göttin Athene
Schnell zu den Höhn des Olympos, dem ragenden Sitze der Götter:
Ewig ist dieser, unnahbar dem stöbernden Schnee und dem Regen,
Nimmer umbrauset vom Sturm; unwandelbar leuchtet sein Schimmer
Endlose Feste verbreitend und wolkenlos rings ihn umfließend.
Dort in ewiger Sonne erfreu'n sich die seligen Götter.

Vergleichen wir die Hauptzüge dieser beiden Schilderungen, so ergibt sich, daß der Zustand im Elysium von dem im Olymp nach homerischer Auffassung nur wenig verschieden sein konnte. Hier wie dort sind die Bewohner unsterblich, ihre Genüsse ungetrübt von Sorgen: nur leben hier Götter von ewigem Lichtglanze umstrahlt, dort selige Menschen, umfächelt vom lieblichen Zephyr, den der wallende Lebensstrom heraufsendet. Insbesondere aber ist die Annahme von Wichtigkeit, daß nur solche Menschen, die durch besondere Vorzüge

sich auszeichnen, auf das elyrische Gefilde versetzt werden. Ein solcher ist hier bei Menelaos die Verwandtschaft mit Zeus, wobei nicht unbeachtet bleiben darf, daß es hier keineswegs auf die Verwandtschaft als solche ankommt, sondern vielmehr auf die moralische Tüchtigkeit, die bekanntlich Homer stets im innigsten Zusammenhang mit der Abstammung auffaßt. Auch liegt kein Grund vor, das elyrische Glück nur als eine Gunst, die einzelnen Lieblingen zu Theil geworden wäre, zu betrachten: ausdrücklich ist an den betreffenden Stellen von Menschen überhaupt die Rede, und durch Menelaos wie durch Rhadamanthys und durch das Geleit der Götter ist eben auf die Eigenschaften hingewiesen, die man bei jenen voraussetzte.

Wo aber ist dieses elyrische Gefilde, das mit der olympischen Wohnung so auffallende Aehnlichkeit hat, zu suchen? Allzu wenig ist in Betreff dieser Frage bis jetzt, wie es scheint, auf einen Punkt, der hier gerade von höchster Bedeutung ist, Rücksicht genommen worden, nämlich darauf, daß es Aegypten ist, wo Menelaos nach der Erzählung Homers die betreffende Weissagung erhält, und daß Rhadamanthys, zu dem er gelangen soll, der Sohn einer Phönizierin,¹⁾ mittelbar ebenfalls auf Aegypten zurückweist. Doch bringen wir sogleich, um diesen Punkt desto sicherer verfolgen zu können, noch eine andere Stelle aus Homer bei, die in denselben Zusammenhang gehörend nur vom bezeichneten Gesichtspunkt aus eine genügende Erklärung zuläßt. Es ist die Erzählung, die der Dichter von den Phäaken entwirft, von ihrem wunderbaren Lande, ihren Sitten und Beschäftigungen, ihrem Verkehr mit den Göttern und ihrem ungetrübten Glück, dessen sie sich ebenso wie die Seligen auf dem elyrischen Gefilde erfreuen.²⁾ Welcker hat in seiner gelehrten und geistvollen Abhandlung über die Phäaken³⁾ entscheidend nachgewiesen, daß dieses Volk weder ein historisches noch ihr Land Scheria Korcyra sein könne. Wenn jedoch derselbe Gelehrte

¹⁾ Il. XIV, 322.

²⁾ Ddysf. VI. VII. VIII. XIII.

³⁾ Welckers kleine Schriften II, p. 1—80. Welcker faßt die Hauptmomente dieser Abhandlung selbst (p. 60) in folgende Sätze zusammen: 1) Die Phäaken sind ein mythisches Volk; 2) ihr Wohnsitz Scheria ist nicht Korcyra; 3) der Mythos der Phäaken hat einen bestimmten Sinn; 4) der Dichter hat die Fabel nach dieser ihrer Bedeutung sinnreich mit der Geschichte des Ddysfeus verflochten.

an eine Uebertragung nordischer Sagen von den „Fährmännern des Todes“ denkt, so drängen sich der Bedenken allzu viele auf, als daß man ihm so leicht beistimmen könnte.

Die Phäaken wohnen fern von dem Gewühl der strebsamen *) Menschen, im weitaufschauenden Meere, an den Grenzen der Erde; und nicht stehen sie mit Sterblichen im Verkehr, sondern mit Göttern, die in wahrer Gestalt ihnen erscheinen und mit ihnen des Mahles sich erfreuen. Sterbliche kommen nur auf Irrfahrten zu ihrem Lande und werden sofort auf wunderbaren Schiffen von ihnen nach dem Ort ihrer Bestimmung geleitet. Diese Schiffe gehen schnell, wie der Vogel durch die Lüfte, wie der Gedanke sich bewegt, und kein Steuer lenkt ihren Lauf; geistbegabt sind sie selbst aller Pfade kundig, die sie in Dunkel und Nebel gehüllt durchziehen. Schifffahrt ist darum auch der eigentliche Beruf, dem die Phäaken obliegen, doch treiben sie diese nicht, um Reichthümer und Schätze zu häufen, sondern um jene Irrenden auf ihren Wanderungen zu geleiten. So kommt auch Odysseus zu ihnen, nachdem er zurückkehrend aus dem Schattenreiche lang auf dem Meer umher geirrt; in der Nacht, während süßer Schlaf gleich dem Todesschlummer ihn umfängt, führen sie ihn über das wogende Meer, und beim Anbruch des Morgens schaut er die ersehnten Gefilde seiner Heimath wieder. Die merkwürdigste Fahrt aber, mit der sie betraut werden, ist die, auf welcher der blonde Rhadamanthys, um den Sohn der Erde Eithyos zu besuchen, sich von ihnen nach Euböa, das am weitesten von Scheria entfernt liegt, bringen läßt. Es ist dieß derselbe Rhadamanthys, der auf dem elyrischen Gefilde seinen Wohnsitz hat, und zu dem nach der Weissagung des Proteus auch Menelaos, wie wir oben gesehen, gelangen soll.

Wir haben oben in Betreff des Olyfiums auf Aegypten hingewiesen; entschieden aber sprechen für diese Quelle die Züge, die wir so eben an den Phäaken hervorgehoben. Trefflichen Aufschluß hierüber geben uns die neueren Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Religion, geknüpft insbesondere an die zahlreichen bild-

*) Odys. VI, 8: *ἐκὰς ἀνδρῶν ἀλγισταίων*. Wir erkennen in *ἀλγ.* ein allgemeines Prädikat der auf der Erde wohnenden Menschen, in so fern sie hier nur ringend und strebend ihr Leben fristen können.

lichen Darstellungen in den Gräbern und an die Papyrusrollen, die man den Mumien beizugeben pflegte. In dem hieroglyphischen Exemplar des Todtenbuches zu Turin, das Lepsius veröffentlicht hat,⁹⁾ und das nach dem Stil der Hieroglyphen und Figuren, wie dieser Gelehrte nachweist, etwa in das fünfzehnte Jahrhundert v. Chr. hinaufreicht, finden wir geradezu das Vorbild des ganzen Vorstellungskreises, in dem die homerische Sage vom Reich des Hades, vom Elysium, vom Land der Phäaken, das von dem letzteren nicht getrennt werden kann, von Rhadamanthys und den wunderbaren Fährmännern sich bewegt. Wir sehen hier, wie der Verstorbene, nachdem er unter den üblichen Ceremonien über den heiligen See oder den Nil gebracht worden ist, neubelebt aus dem Grabe sich erhebt und sofort unter Gebeten, die er an Re und Atmu, den Sonnengott als Beherrscher der oberen und niederen Sphäre,¹⁰⁾ richtet, seine Wanderungen nach dem himmlischen Orte, den er künftig bewohnen soll, antritt.¹¹⁾ Wir sehen hierauf, wie er in das westliche¹²⁾ Todtenreich, den Amenthes, gelangt,¹³⁾ und wie er hier im Saale der doppelten Gerechtigkeit¹⁴⁾ vor dem Throne des Osiris die Entscheidung über sein weiteres Loos vernimmt. Ist das Urtheil hier zu seinen Gunsten gesprochen,¹⁵⁾ und muß er nicht zur Erde, wie die schuldige Seele, zurückkehren, so zieht er unter dem Schutze des Osiris durch die verschiedenen Himmelsregionen zu den Gestirnen, wo seine eigentliche Primath¹⁶⁾ ist, empor. Zahlreich nun sind die Gegenden, die er auf diesem Wege durchwandert, und verschieden die Bewohner, für die sie bestimmt sind. Unter allen aber fesselt

⁹⁾ Lepsius „Das Todtenbuch der Aegypter nach den hieroglyphischen Papyrus in Turin.“

¹⁰⁾ Vgl. die Inschrift bei Champollion panth. égypt. pl. 26. C, wo Re und Atmu nur Ein Wesen sind, die Sonne in der Oberwelt und im Ement. Im betreffenden Hieroglyphenbilde sind beide in der Weise verbunden, daß sie Rücken an Rücken gekniet sitzen und der eine nach Rechts (Osten), der andere nach Links (Westen) gewandt ist. S. Rötth, G. u. ab. Phil. Not. 148.

¹¹⁾ I—VII, cap. 1—17.

¹²⁾ Ament = Ement, Westen zugleich und Todtenreich. S. Rötth, G. u. a. Ph. Not. 241 und 148.

¹³⁾ L, cap. 125.

¹⁴⁾ „Der belohnenden und bestrafenden,“ wie Lepsius erklärt p. 13. Vgl. oben die Erinnern.

¹⁵⁾ „Buch der Erlösung im Saale der doppelten Gerechtigkeit“ heißt die Ueberschrift des betreffenden Abschnittes (Lepsius p. 13).

¹⁶⁾ Vgl. Plutarch. de facie in orbe Lun. cap. 28: πᾶσαν ψυχὴν, σώματος ἐκπεσοῦσαν, ἐμπαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης

insbesondere die folgende durch eine höchst merkwürdige Bilderreihe unsere Aufmerksamkeit.¹³⁾ Wir sehen hier ein von himmlischen Gewässern umflossenes und ebenso im Innern von Strömen durchzogenes Land. Von den drei offenbar durch Eine Ideenreihe verknüpften Abtheilungen stellt die mittlere ein prangendes Gefilde dar, wo die glücklichen Bewohner zugleich ackern, säen, erndten, dreschen und von der segenreichen Fülle, deren sie sich erfreuen, der Gottheit Opfer darbringen.¹⁴⁾ In der unteren sieht man zwei Schiffe, deren Enden in Schlangenköpfe auslaufen,¹⁵⁾ das eine rudelos, das andere mit acht Rudern und einem leeren Thron¹⁶⁾ versehen. Neben beiden befindet sich ein heiliger mit Wasser gefüllter Krug. Ohne Zweifel ist hier auf den Segen, der aus dem Wasser kommt,¹⁷⁾ wie im Vorigen auf den des Landes, hingewiesen: somit auf die Hauptmomente des Glückes, wie es die Phantasie des Aegypters sich vorstellte. In der oberen Abtheilung sieht man den Verstorbenen, den ein Schiffer auf den himmlischen Gewässern herbeigeführt, den hier waltenden Göttern nahen und ihnen Gebete und Opfer darbringen. Auch scheinen hinter ihm noch andere Seelen, vom Gotte Thot begleitet, ebenfalls über das Wasser gekommen zu sein. Diese dritte Bilderreihe läßt die Gegend als eine himmlische erkennen und zugleich als eine jener Regionen, welche die Seele auf ihren Wanderungen durchziehen muß. Doch die Stätte ist für

χωρῷ πλανηθῆναι (vgl. den irrenden Odysseus) χρόνον οὐκ ἴσον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἄδικοι καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων ἴνουνσι τὰς δὲ ἐπεικτεῖς, ὅσον ἀπαγνῦσαι καὶ ἀποπνεῦσαι ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ αἰτίου πονηροῦ, μισμοῦς, ἐν τῇ πρατάτῃ τοῦ ἄερος, δὲν λεῖμῶντος ἔδου καλοῦσι, δεῖ γενέσθαι χρόνον τινα τεταγμένον εἴτα οἶον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γέονται χαρὰς.

¹³⁾ XLI, cap. 10.

¹⁴⁾ Vgl. in Betreff des Phäakenlandes Odysf. VII, 112 ff.

¹⁵⁾ Wohl in Beziehung auf den schlangengefaltigen Ophion, den Amun Anepb Hornoppre, der im Nil sich verkörpert und unter dessen Regierung das goldene Zeitalter fällt. Der irdische Nil ist nur Ausfluß des himmlischen; sein gewöhnlicher Name Okeanos fällt mit dem griechischen Ὠκεανός zusammen (Diod. Sic. I, 19). — Nun vergl. man die Lage des Phäakenlandes in der Nähe des Okeanos und die des elyptischen Gefildes, zu dem der Okeanos Zephyre herauffendet.

¹⁶⁾ Wohl des Ophion selbst. So stellt das Hieroglyphenbild des Osiris ein Ruhebett oder einen Thron dar, darüber ein Auge, oder ein bloßes Scepter mit einem Auge (Champoll. gramm. égypt.).

¹⁷⁾ Man denke hier zugleich an jenen bekannten Wunsch auf Inschriften: δὴ σοὶ Ὀσίρις τὸ ψυχρὸν ὑδάτ.

sie nur eine vorübergehende: obgleich alle Fülle des Segens, die sie auf Erden sich denken konnte, sich hier zu finden scheint, so ist sie doch noch zu höherem Glücke bestimmt und muß weiter emporziehen, bis sie zur vollen Anschauung im Lichte, zur himmlischen Heimath, gelangt ist.¹⁸⁾ Auch hier sehen wir sie öfter zu Schiffe wie auf den vorigen Wanderungen, entweder von einem Fährmann geleitet, oder auch allein, so daß das Schiff selbst der Wege, die es zu machen hat, kundig zu sein scheint.¹⁹⁾ In gleicher Weise sehen wir in diesen Darstellungen auch Götter die ätherischen Gewässer durchziehen auf Schiffen, die bald von Fährmännern gerudert werden, bald von selbst wie vom bloßen Gedanken der Gottheit bewegt dahinfahren.²⁰⁾

Es ist unmöglich in diesen Zügen das oben schon angedeutete Vorbild zu verkennen, unmöglich insbesondere bei den zuletzt angeführten Schiffen und Fährmännern nicht an die Phäaken und ihre Wunderschiffe zu denken. Auch das Land der Phäaken und das elyrische Gefilde an den äußersten Grenzen der Erde, am rauschenden Okeanos, ist klar vorgebildet. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Schattenreich jenseits des westlichen Okeanos; es ist in der That nur ein Reflex des ägyptischen Oment oder Amenthes. Dabei wird jedoch nicht mehr behauptet, als daß die Grundlage auf ägyptischem Boden zu suchen sei; manches ist wieder anderen Quellen entsprungen, das Hauptbild Schöpfung des homerischen Geistes. So ist das selige Leben der Phäaken ein Ideal jonischer Zustände, wie es in der Phantasie Homers sich gebildet hatte,²¹⁾ während die ägyptische Vorstellung die Zustände des eigenen Landes idealfirt. Ferner ist klar, daß mancher Zug seiner ursprünglichen Bedeutung entrückt werden mußte: so spielt das Gorgohaupt im homerischen Schatten-

¹⁸⁾ Schon die ersten 15 Kapitel des Todtenbuches (nach Lepsius p. 7 „der älteste Abriss des Ganzen“) handeln von der Erscheinung im Lichte des Osiris, schließen aber mit der Anbetung des Sonnengottes; in den letzten Stellen des Buches aber tritt die Seele ein in die höchsten Räume des Himmels (vgl. Th. I, p. 116).

¹⁹⁾ So LIII, cap. 130. Vgl. die Phäakenschiffe Odys. VII, 36. VIII, 557 ff. Insbesondere kann hier auch verglichen werden X, 501 ff., wo Odysseus zum Todtenreiche fahrend sich bloß in das Schiff zu setzen braucht und dieses allein den Weg findet.

²⁰⁾ VII. X. XXXIV. XXXV. XXXVII. XXXVIII. XXXIX. XLII. LII. LIV. LV. LVI. LIX. LXX (Ruder der vier Himmelsgegenden).

²¹⁾ S. Welcker, Kl. Schrift II. p. 30 ff. Zeil, Ferienschriften I, p. 9.

reich eine ganz seltsame Rolle, während es im ägyptischen Todtenreich der Mond ist, ²²⁾ bis zu dessen Sphäre der Amenthes reicht. Insbesondere mußten Modifikationen stattfinden, wenn die Ueberlieferung erst durch ein anderes Volk vermittelt wurde; so bei Rhadamanthys, der bei Homer ein phönizischer Sprößling ist, in seinem ganzen Wesen aber den Ägypter verräth. Wir erkennen in ihm nämlich den Sonnengott Ra (Re), wie er im Amenthes das Scepter der Gerechtigkeit führt, somit Osiris selbst in einer seiner Erscheinungsweisen, ²³⁾ unter denen er die Sphären des Lichtes wie die des Dunkels durchwandelt. Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir auch die sonst seltsame erscheinende Fahrt erklären, auf welcher Rhadamanthys von den Phäaken in Einem Tag zum Erdensohn Etyos gebracht und wieder zurückgeleitet wird: es ist die Fahrt des Sonnengottes Ra (des Osiris), auf welcher jene dämonischen Fährmänner, von denen wir oben gesprochen, ihn zu Schiffe aus dem Reich der Nacht in das des Tages heraufführen und wieder dorthin zurückbringen. In diese Kategorie gehört dann auch die Wanderung der Phäaken selbst, die sie nach der Erzählung Homers ²⁴⁾ von Hyperëia, wo sie einst in der Nähe der wilden Cyclopen gewohnt hatten, nach dem elyrischen Festlande ²⁵⁾ Scheria unternommen haben sollen. Hyperëia oder das Oberland ist die Erde, und jene Wanderung greift in die ägyptische Sage von den ursprünglichen Erdbewohnern zurück. Diese nämlich waren einst Götter und selige Geister: ein Theil aber wandte sich, verleitet durch Seb (Kronos), zum Bösen, worauf ein Kampf erfolgte, in dem Seb mit seinem ganzen Anhang unterlag. Sofort zogen die reinen Geister mit den guten Göttern von der Erde hinweg, um die verschiedenen Regionen des Himmels zu bewohnen, die schuldbeladenen aber wurden ver-

²²⁾ Auch Orpheus soll (Pobed, Aglaoph. II, 836) die *σελήνη Τό γόνιον* *διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον* genannt haben.

²³⁾ S. die zahlreichen auf diese bezüglichen Namen des Osiris im Todtenbuch, cap. 141 und 142. In Betreff des Königs Rhadamanthys (wie des Minos) können indeß auch selige Könige wie Mencheres und Tet, die das Todtenbuch cap. 64 anführt, verglichen werden.

²⁴⁾ Ddysf. VI, 4 ff.

²⁵⁾ So erklärt Welcker p. 6 mit Recht den Namen *Σχερία*. Wenn jedoch derselbe die Phäaken (von *φαίος*) „Dunkelmänner“ nennt, so stimmt dieß zwar mit einzelnen Zügen ihres Wesens überein, nicht aber mit der homerischen Genealogie Ddysf. VII, 55 ff. Phäaken hießen sie schon vor der Auswanderung, als sie noch Hyperëia, die Erde, in der glücklichen Urzeit bewohnten; so dürfte sich unsere obige Erklärung „Erdmänner“ (S. Th. I, p. 101) eher rechtfertigen lassen.

urtheilt auf der Erde zu bleiben und in menschliche Leiber eingehend ihre Schuld zu büßen.²⁶⁾

Ist nun das homerische Elysium wie das Land der Phäaken wirklich in dem bezeichneten Zusammenhange aufzufassen, so ist uns auch ein Anknüpfungspunkt zur Deutung der Odysseus-Sage,²⁷⁾ in so weit sie in diesen Vorstellungskreis eingreift, gegeben. Vor Allem erkennen wir in dieser eine Parallele zu der im ersten Theil behandelten Sage des Achilleus: sie spielt auf Ithaka dieselbe Rolle, wie die letztere auf Aegina und in Theffalien; beide greifen, in gleicher Weise einem größeren Sagenneze angehörend, in ihren Grundfäden hinaus über den Boden Griechenlands, und beide sind in gleichem Maße von dem Charittengewebe der homerischen Dichtkunst umzogen. Odysseus ist in jener Sage der Mensch auf seinen Wanderungen durch Leben und Tod.²⁸⁾ Von göttlichem Ursprunge genießt er anfangs im lieblichen Heimathlande eines wonnereichen Daseins. Da läßt er durch List sich bereben, diesem Glücke

²⁶⁾ E. Röß, G. u. a. Phil. p. 152 ff.

²⁷⁾ Einzelne Andeutungen mögen hier genügen, da ein anderer Theil unserer Untersuchungen Veranlassung geben wird, noch einmal auf diese Sage zurückzukommen.

²⁸⁾ Otfried Wolf in seinen „homerischen Forschungen“ erkennt in Odysseus ursprünglich einen Naturgott und sucht eine Urverwandtschaft griechischer und nordischer Sagen nachzuweisen. Unläugbar ist, daß verschiedene Züge und Elemente in der Odysseus-Sage verschmolzen sind und daß einzelne derselben allerdings einen Naturgott durchblicken lassen, wie denn auch Creuzer schon in seiner Symbolik III, p. 137 Anm. 5 auf einen Sonnen- und Jahresgott hingewiesen hat; unläugbar aber zugleich, daß in solchen Sagen das Menschliche entschieden in den Vordergrund tritt und das Göttliche nur den vorbildlichen Hintergrund (vgl. d. folg. Sage des Peraktes) für das Menschliche bildet, wie denn im Leben der Natur das Vorbild des menschlichen, im Wandel der Sonne insbesondere das Vorbild des menschlichen Wandels durch Leben und Tod erkannt wurde. So nannte man auch in Aegypten den Verstorbenen geradezu einen Osiris mit Beziehung auf den Gott, dessen Wanderungen er folgte, und Niemand wird darum in jenem selbst einen Gott finden wollen. Nur allzu oft scheint uns ein Naturmythus vorzuliegen, wo nur eine Anlehnung an einen solchen statgefunden. — Aehnlich verhält es sich mit der Urverwandtschaft: nächste Quelle für Homer war wohl entschieden der oben angedeutete, durch Phönizier vermittelte, ägyptische Glaubenscyclus, wobei jedoch nicht geläugnet wird, daß einzelne Fäden wieder theils von Aegypten und Phönizien theils von Griechenland aus nach dem Orient zurückgreifen, um dort mit den Grundfäden der nordischen Mythologie zusammenzutreffen. Hier mag dann vorzüglich der wegmüde (vegetar) Odin zur Sprache kommen und sein Abkömmling Sigfrid: hat man doch jüngst diesen letzteren selbst bis in die indische Sagenwelt verfolgt (Holsmann „Untersuchungen über das Nibelungenlied“ 1854) und Anklänge an die Abenteurer des Odysseus sogar in mongolischen Heldensagen (Schott, „Ueber die Sage von Geser-chan“ Abhdlg. d. Ak. d. Wiss. 1851), erkannt.

zu entsagen, muß fort aus der Heimath, muß nach fremdem Lande steuern und tausenderlei Mühsale und Kämpfe bestehen. Ihn geleitet jedoch auf diesem Wege der Schutz der Götter, und indem er vertrauensvoll zu diesen aufblickt, schafft er sich durch weise Besonnenheit und unermüdbliche Thatkraft im Streitgewühl des Lebens unsterblichen Ruhm. Sofort wird ihm gestattet, die Gefilde der Heimath, nach denen er so lange sich gesehnt, und die Lieben, die er dort zurückgelassen, wiederzusehen. Doch auf der Rückkehr harren seiner neue Kämpfe, nicht bloß mit äußeren Stürmen und Mühsalen, sondern mit dem Feinde in der eigenen Brust. Nachdem er auch hier durch unerschütterlichen Muth, durch Weisheit und Vertrauen auf die Götter den Sieg errungen und die Aufgabe des Lebens erfüllt hat, verläßt er den irdischen Schauplatz, um die Sphäre der Todten zu betreten. Da gelangt er zuerst ins schauerliche Reich der Schatten, doch seine Bestimmung ist nicht hier zu weilen, sondern die Wanderung, nachdem er die weiteren Schicksale derselben erfahren, belehrt zugleich über die verschiedenen Pfade und Gegenden,²⁹⁾ nach der Heimath fortzusetzen. Sofort steuert er durch die Sphäre der Nacht, zieht über himmlische Gewässer von Region zu Region, seiner irdischen Gefährten immer mehr und mehr sich entledigend,³⁰⁾ gelangt zur Sphäre, wo die Kinder der Sonne weilen, zur elydischen Au im zarten Dufte der Sternennräume,³¹⁾ endlich zur himmlischen Heimath, wo er zum neuen Lebensmorgen erwacht.

So verfällt der Mensch in der irdischen Sphäre dem Tode; doch edles Ringen und Streben führt ihn aus den Fesseln des Todes zum ursprünglichen Glücke zurück. Nur der feige Kämpfer bleibt in jenen Fesseln, ihm allein ist das Schattenreich ein Schrecken, und nur ihm erschließt sich keine Hoffnung auf ein schöneres Dasein.

Dies die Hauptzüge der Sage: im homerischen Gemälde viel-

²⁹⁾ Vgl. in Betreff der Seele im Amenthes Lepsius, Todtenb. p. 8.

³⁰⁾ So verliert nach ägyptischer Vorstellung die Seele auf ihrer Rückwanderung nacheinander die verschiedenen schlechteren Bestandtheile, die sich in niederen Sphären ihr beigelegt haben, bis sie endlich ganz rein in die höchste Sphäre, in die Heimath emporgelangt.

³¹⁾ Auch die Schweine auf der Insel der Circe, die Streunen und ähnliche Wunderdinge lassen sich, wie wir später sehen werden, von dem genannten Gesichtspunkt aus in ungezwungener Weise erklären.

fach mit anderen durchflochten und vom Zauber der Dichtung in der Weise umspielt, daß sie bei flüchtiger Anschauung dem Blicke sich geradezu entziehen, ²²⁾ klar aber in ihrer wahren Bedeutung hervortretend, sobald sie bis auf ihren Grund verfolgt und in richtigen Zusammenhang mit anderen Sagenchelen, mit denen sie durch nothwendige Bande der Cultur verknüpft sind, gebracht werden. Und sollte Homer selbst wohl dieses Zusammenhanges völlig unbewußt geblieben, sollte er, der den weisen und in Allem erfahrenen Odysseus so unübertrefflich zu schildern wußte, selbst so wenig weise und erfahren gewesen sein? Doch suchen wir, bevor wir Schlüsse ziehen, für die Prämissen, die sich uns dargeboten, weitere Stützpunkte zu gewinnen.

V.

Herakles. Grund des Bösen. Olympos.

Als Kämpfer mit dem Tode und zugleich als Sieger über ihn erscheint bei Homer bestimmt und vorzugsweise Herakles. Nicht bloß kehrt er unverfehrt aus dem Todtenreiche, in das er hinabgestiegen, zurück, sondern führt auch den stygischen Hund, den er dort gebändigt, hinweg.¹⁾ Ja der Todtengott selbst wird von ihm verwundet und genöthigt in das Reich des Lebens emporzusteigen und beim himmlischen Arzt Heilung zu suchen.

(Zl. V, 395 ff.)

Altes selber auch litt, als einst mit dem schnellen Geschosse Ihn den gewaltigen dort bei den Pyliern unter den Todten Traf und den Schmerzen hingab der furchtbare Sprößling Krontons. Dann zur ragenden Höhe, wo pranget im Licht der Olympos,

²²⁾ Bgl. hier was Plato sagt Alcib. II, p. 147 B: ἀλλ αἰνιττεται, ὧ βέλτιστε, καὶ οὗτος καὶ οἱ ἄλλοι δὲ ποιηταὶ σχεδὸν τι πάντες. ἐστὶ τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἡ εὐμπασία αἰνιγματιώδης καὶ οὐ τοῦ προστυχόντος ἀνδρὸς γνωρίσαι· εἴ τι δὲ πρὸς τῷ φύσει τοιαύτη εἶναι, ὅταν λάβηται ἀνδρὸς φθονεροῦ τε καὶ μὴ βουλομένου ἡμῖν ἐνδείκνυσθαι, ἀλλ' ἀποκρύπτεσθαι ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ σοφίαν, ὑπερφυῶς δὴ τὸ χρεῖμα ὡς δύσγνωστον φαίνεται, ὃ τι ποτὲ νοοῦσιν ἕκαστος αὐτῶν.

¹⁾ Zl. VIII, 365 ff. Odysf. XI, 619 ff.

Stieg der Betroff'ne empor, gefoltert vom Brande der Wunde,
Die ihm geboret der Pfeil, der tief in die Schulter gedrungen.
Drauf von Paeon, der lindernden Balsam auflegte,
Ward er geheilet, denn nimmer war sterblichem Loos er verfallen.

Heraclès ist, wie er bei Homer auftritt,¹⁾ ebenso ein Repräsentant der Menschheit nach einem bestimmten Ideencyclus, wie Odysseus, und ebenso finden wir bei ihm menschliche Vorgänge mit göttlichen verschmolzen in der Weise, daß diese als vorbildliche Grundlage für jene sich erweisen. Vorstellungen, die auf die Urgeschichte des Menschen und seinen Wandel durch Leben und Tod sich beziehen, bilden den eigentlichen Gehalt; angelehnt aber ist dieser an das große Drama des Naturlebens, insbesondere an den Wandel, den die Sonne durch die verschiedenen Zeiten und Räume vollbringt. Unverkennbar ist alsdann, daß die ersteren Elemente uns in die alten Sagencyclen von Argos und Theben versetzen,²⁾ während in den letzteren der phönizische Sonnengott³⁾ sich geltend macht, und daß in beiden wieder Fäden

¹⁾ Daß Heraclès zu verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt wurde, ist bekannt; hier kommt nur der homerische in Betrachtung: wenn wir ihn aber sogleich einen Repräsentanten d. M. nennen, so ist es nicht der homerische Volksglaube (S. unten), den wir hierbei im Auge haben.

²⁾ Daher spielt die Sage in ihren ersten Fäden zum Theil in Argos, zum Theil in Theben. JI. XIII, 323. 24. XIX, 98 ff.

³⁾ Von denselben Phöniziern, die mit Kadmos auszogen, wurde nach Perodot die Colonie zu Theben wie die auf der Insel Thasos gegründet. Auf der letzteren fand der Geschichtschreiber ein fünf Menschengeschlechter vor dem Helden Heraclès von den Phöniziern gestiftetes Heiligtum des Gottes Heraclès (Perod. II, 44). Wir müssen schließen, daß der Gott zu derselben Zeit auch nach Theben (vgl. Creuzer, Symb. II, p. 220) kam, als ἀρχηγέτης, wie er überhaupt als Gründer phönizischer Colonien galt. Wir treffen aber diesen phönizischen Heraclès, der mit Kadmos nach Theben verpflanzt wurde, auch noch in einem anderen Theil der Kadmosfage, in dem er, obwohl weniger vermuthet, doch klar sich zu erkennen gibt, und wo zugleich der Uebergang des Gottes zum Helden durch Verschmelzung mit Lokalsagen eine treffliche Beleuchtung erhält. Es ist dieß die Sage der Kadmostochter Ino-Leukothea (Odys. V, 333 ff.) und ihres Sohnes Melikertes, der durch die Intriguen der Pera verfolgt als Palaimon Theben verlassen muß. Melikertes ist Melarth, wie der phönizische Heraclès als Stadtbefehlshager genannt wird, und Palaimon (Kämpfer) ist sein ältester Name bei den Griechen, den er erst im Einfluß des Heraculites verlor. Vgl. in Beziehung auf diesen Vorgang auch d. Schol. zu Lycophr. 662: οὐκ ἐτι Παλαίμων κληθήσεται, αὐτὰρ Ἀπόλλων Ἡρακλέα δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει, ἐξ Ἡρας γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλέος ἀφθιτον ἔχεις (so entfalten oft griechische Namenserkklärungen, obwohl formell falsch, materiell bedeutungsvolle Züge). Der kämpfende Sonnengott, der Gründer und Besizer der Stadt gewesen, wird hier im Einfluß von Lokalsagen zum Helden, und jener flüchtet sich in einen Nebenzweig des Sageneyclus, in dem seine ursprüngliche Bedeutung endlich ganz sich verwischt.

sich aufgreifen lassen, welche wenn gleich auf verschiedenen Wegen nach Mittellasten, insbesondere in den arianischen Lehrkreise zurückführen. Die Verschmelzung aller einzelnen Momente aber ist bei Homer eine so zarte und bei aller Einfachheit so kunstvolle, daß nur eine genaue Analyse auf den Grund derselben einen Blick gestattet.

Herakles stammt nach Homers Auffassung vom höchsten Gotte, Zeus, und einer sterblichen Erdbewohnerin, Alkmene. Nach dem Willen des Gottes, den er selbst in der Götterversammlung verkündet, sollte er eines göttlichen Daseins sich erfreuen und herrschen über alle Bewohner im Umkreise des Landes. Doch durch die List eines Weibes, der Hera, wird jener Beschluß vereitelt: sie hemmt die Geburt des Herakles, damit ihr Günstling Eurystheus früher geboren werde und ihm die verheißene Herrschaft zufalle. Sofort wird Herakles genöthigt, dem Eurystheus zu dienen und allen Kämpfen und Qualen des Lebens sich zu unterziehen, das entscheidende Moment seines Looses aber wird an die Geburt geknüpft.⁵⁾

Wir sehen sogleich hier zwei verschiedene Sagen zu einer einzigen verknüpft: nach der einen stammt der Mensch von der Erde,⁶⁾

⁵⁾ Zl. XIX, 101 ff.

⁶⁾ Darauf deuten in der Kadmosage noch bestimmt die aus der Erde hervorsprossenden Spartan; indem der Phönizier diese bis auf fünf, die sich hierauf mit seiner Schaar verbanden, zu vertilgen wußte, fand ein Kampf und zuletzt eine Verschmelzung zwischen den einheimischen und fremden Elementen statt. Ferner weisen darauf folgende Züge in der Heraklesage selbst. Amphitryon, Gatte der Alkmene, mit der Zeus den Herakles zeugt, führt wie Sthenelos, Vater des Eurystheus, sein Geschlecht auf Perseus zurück. So stammen sie zwar beide vom Himmel zugleich und der Erde (Perseus ein Sohn des Zeus und der Erdgöttin Danae), aber Amphitryon wird aus Argos und Mykenä vertrieben, seine Gattin Alkmene insbesondere von der Erdgöttin Hera verfolgt, während Sthenelos mit seiner Gattin von der letzteren geliebt und beschützt wird. Nun ersehen wir aus den argivischen Sagen der Danae, der Io, der Hera, daß in Argos ein uralter Cult der Sonne und des Mondes bestand, an die Stelle der Mondgöttin aber die der Erde trat, die jene verfolgte und verdrängte. Statt der Mondgöttin erhielt sofort Zeus die Erdgöttin zur Gemahlin. Wir werden nun wohl nicht irren, wenn wir mit diesem Vorgang auch die Vertreibung des Amphitryon und die Verfolgung der Alkmene in Verbindung bringen. In Argos siegt der Cult der Erdgöttin und sie beschützt die ihr huldigende Gattin des Sthenelos zu Gunsten des Eurystheus; in Amphitryon und Alkmene flüchtet sich der alte Cult der Sonne und des Mondes nach Theben und verschmilzt mit dem dortigen phönizisch-thebanischen. So tritt auch im Charakter des Eurystheus das Irdische, in dem des Herakles das Himmlische überwiegend hervor, wobei zugleich der Zug von Bedeutung ist, daß die Erdgöttin nicht bloß den Herakles verfolgt, sondern auch seinetwegen mit Zeus grollt. — Nicht auffallen

nach der anderen ist er ein Sproßling des Himmels; der ersteren gehört Eurystheus an, der letzteren Herakles, und wir sind nicht bloß durch den Entwicklungsgang solcher Sagen bei den Griechen, sondern durch die Erzählung des Homer selbst zur Annahme berechtigt, daß jene die ältere, diese die jüngere sei, und daß die letztere erst nach vielen Kämpfen über jene den Sieg zu erlangen vermochte. Zugleich dürfen wir kein Bedenken tragen, diese Vorgänge mit dem alten Herakult zu Argos und dem phönizischen Heraklesdienst, der durch die kadmeische Kolonie in Theben eingeführt wurde, in Verbindung zu bringen. Weiter aber sind der neugestalteten Sage folgende Gedanken zu Grunde gelegt: Der Geist des Menschen stammt vom höchsten Gotte, nur sein Leib ist sterblich; ursprünglich ist er zu einem göttergleichen Dasein von seinem Vater bestimmt, durch Trug aber wird er ins Elend verstrickt, und sein erstes Unglück ist seine Geburt.

Mit der Geburt beginnt des Herakles Leidensbahn und ein Weib ist es, durch dessen List alles Unheil hereinbricht. Achten wir vor Allem genau auf die Art und Weise, wie Homer das Werk dieser List darstellt. Nicht das Weib selbst, Hera, ist es, dem dabei die Hauptrolle zufällt, sondern ein anderes Wesen, das mit ihr im Bunde erscheint, die Albethörerin Ate. Diese verblendet zur Zeit, da Herakles geboren werden soll, den Sinn des Göttervaters Zeus, verleitet ihn zu dem verhängnißvollen Schwur, den Hera ihm entlockt, und schafft so ihm selbst Kummer wie seinem Sohne Verderben. Zwar wird diese Ate eine uralte Tochter des Zeus selbst genannt und so ihr Wirken nur als eine Erscheinungsweise seiner eigenen Wesenheit aufgefaßt. Allein die Art und Weise, wie sie mit der Hera den Göttervater bestrickt und wie dieser nach vollbrachtem Truge mit ihr verfährt, läßt uns sogleich erkennen, daß wir es hier nicht mit Einer Vorstellungsweise der Ate zu thun haben, sondern mit einer doppelten; nimmer nämlich kann jene Unholdin, die über den höchsten Gott den Sieg gewinnt, dieselbe sein wie die andere, über die er selbst als Sieger erscheint:

kann, daß Hera hier, entgegen der rein homerischen Vorstellung, nach argivischer Sage als Erdgöttin gefaßt wird; die Erdgöttin blüht in der Hera auch noch in anderen Erzählungen Homers durch, z. B. *Il.* XIV, 283 ff.

(Zl. XIX, 126 ff.)

Drauf am lothigen Haupte erfasst' er die unholde Tochter
Mächtig vom Zorne erregt und schwur mit gewaltigem Eide,
Nimmer zum Sternengewölbe, zum funkelnden Sitze der Götter,
Sollte sie kehren, die Alle mit Wahn und Verberben umstricket.
Sprach's und schleuderte hoch vom Olymp und dem strahlenden Himmel
Sie in gewaltigem Schwunge herab zu den Werken der Menschen. ¹⁾

Aufklärung über diese doppelte Erscheinungsweise der Ate können wir nur aus dem Verhältnisse schöpfen, in dem der homerische Zeus zur Moira steht. Wie diese bald über Zeus hinausrückt, bald unterworfen ihm sich fügen muß, ebenso ist Ate bald Siegerin, bald Besiegte; und wie die übermächtige Moira noch in die Zeit der Titanen zurückgreift, ebenso weist auch die Ate im Bunde der Hera und vor ihrem Sturze auf das Wirken jener Mächte zurück. Wir dürfen darum auch diese Stifterin des Unheils im Olymp noch nicht als Tochter des Zeus betrachten; vielmehr müssen wir annehmen, daß sie noch im Kreise jener zeusfeindlichen Mächte ebenso wie die Moira wirkend erst mit ihrer Unterwerfung zu jener Tochter gemacht wurde. ²⁾ Unterworfen aber wird sie hinausgeschleudert aus der Sphäre der Olympier, ein Verfahren, wodurch auch in anderen Fällen der Göttervater sein allgewaltiges Wirken kundgibt. Droht er ja selbst in der Götterversammlung:

(Zl. VIII, 10 ff.)

Wer von den Göttern mir jetzt auf andre Beschlüsse zu finnen
Bagt und sich anschickt zu helfen den Danaern oder den Troern,
Schmäählich geschlagen wird er zurück zum Olympos mir kehren;
Oder ich schleudre sogleich ihn hinab in des Tartaros Dunkel
Zäplings, wo unter der Erde am tiefsten sich senket der Abgrund,
Wo die Schwelle von Erz und von Eisen die ragenden Thore:
Unter Aides so weit als über der Erde der Himmel. ³⁾

Fassen wir nun ins Auge, daß Verblendung und Fehltritt mit dem aus beiden entspringenden Unheil die Hauptmomente sind, die

¹⁾ Vgl. in der joroastrischen Lehre Ahriman, der in Schlangengestalt vom Himmel zur Erde herabspringt, um die Schöpfung des Ormuzd zu verderben und überall, insbesondere in der Sphäre des Menschen, Böses zu stiften. S. Bundeheš (nach Kleuter) III. IV. XV.

²⁾ Hiemit stimmt überein, wenn Hesiod (Theog. 230) sie von der Eris, einer Tochter der Nacht, abstammen läßt und sie so mit den alten Moiren, die dort ebenfalls Töchter derselben genannt werden, in Verbindung bringt.

³⁾ Vgl. die Däwa im Duzath. Zendavesta: Izeschne Ha XIX: Vendidad Farg. XIX.

dem Wirken der Ate zukommen, so ist klar, daß auch der Grund des Bösen, der nach der homerischen Auffassung in eben jenem Wirken wurzelt, vor dem Sturz der Ate nicht in dem Wesen des Zeus, sondern außerhalb desselben im Kreis der von ihm noch nicht bewältigten Naturmächte gesucht werden müsse, daß aber mit dem Augenblick, wo Ate als seine Tochter auftritt und so jener Grund zu einem Moment seines Wesens erhoben wird, er ihn seiner Herrschergewalt unterwirft. So ist der wahrhaft homerische Zeus ebenso Herr der Weisheit¹⁰⁾ wie Quelle des Bösen; aber eben weil er beides zugleich ist, wirkt er das letztere nur im Einklang mit der ersteren, und sein Wirken ist ein Akt seiner eigenen Willensmacht: er wirkt das Böse und läßt es wirken, damit es seiner Weisheit sich unterwerfe. Wir werden weiterhin sehen, von welcher Wichtigkeit dieses Verhältnis für unsere Frage ist; in der ganzen Reihe der entwickelten Momente aber wird Niemand den dualistischen Hintergrund verkennen, dem die homerische Auffassung ebenso sich zu entwinden strebt, wie hier Zeus, um in Wahrheit Herrscher der Welt zu sein, die Macht der Titanen bis in die äußersten Fäden hinaus zu brechen sucht.

Ziehen wir sofort aus den dargestellten Momenten die Schlüsse, die sich aus ihnen für die Heraklessage ergeben, so können wir diese etwa in folgenden Sätzen aussprechen: Grund der Feisseln, in welche der Mensch durch die Geburt geräth, ist das Böse;¹¹⁾ erster Quell dieses Bösen aber ist nicht die Freiheit des Menschen, wie in anderen Sagen dieser Art, und deren Mißbrauch,¹²⁾ sondern das Wirken eines

¹⁰⁾ *μητέρα Ζεύς* als Vater der Athene. So tritt denn auch bei Herakles der Ate vorzugsweise Athene gegenüber.

¹¹⁾ Vgl. Izeschne Ha XIV. Bundeshesch III. IV.

¹²⁾ So ziehen reine Geister, Feuer's, mit Anbeginn von Ormuz geschaffen, in menschliche Leiber ein, um auf der Erde das durch Abri-man gestiftete Böse zu bekämpfen. S. Bundeshesch II: „Zu gleicher Zeit führte die allwissende und vortrefflichste Weisheit den Menschen Feuer's zu und sprach: „Welcher Gewinn für euch, Körper in der Welt zu beleben! Seid daher im Kampfe gegen die Darudis, macht die Darudis schwinden; am Ende sollt ihr in den ersten Zustand zurückkehren; Seligkeit soll euch werden, Unsterblichkeit ohne Veraltung, ohne Uebel; mein Fittig soll euch gegen Feinde decken.“ Darauf kam des Menschen Feuer, durch des Allwissenden Geist gegen Abri-mans Darudis geschützt, in die Welt und ward sichtbar. Am Zeituntergange wird er vom Feinde Peetiare errettet des ersten Glückes genießen, wenn die Todten neu leben, durch all die Ewigkeit der Welterdauer.“ S. über die Feuer's überhaupt Jeschi XCIII. Carde 1—31.

dem höchsten Gotte feindlich entgegengesetzten Wesens; durch ein Weib,¹²⁾ das seinem Zuge folgt, gelangt dieses zum Ziel, vom Himmel geschleudert aber muß es seiner Macht an den höchsten Gott sich begeben. So ist fortan sein Schauplatz die Erde; doch was es hier wirkt, kann es nur wirken, um sich selbst Zerstörung zu schaffen.¹⁴⁾

Nun sehen wir auch, wie höchst bedeutungsvoll in der Erzählung Homers der Zug ist, daß die Herabschleuderung der Ate gerade zu der Zeit stattfindet, wo Herakles geboren wird.¹⁵⁾ Mit dem Eintritt ins irdische Leben nämlich erschließt sich dem Menschen auch die Quelle alles Bösen, wozu Ate verlockt:

(Il. XIX, 91 ff.)

Ate, die mächtige Tochter des Zeus, die mit Wahn und Verberben Auf umfridet; leichtschwebenden Fußes, nicht nahend dem Boden Wandelt sie hoch einher auf den Häuptern der Menschen, sie immer Lockend zum Bösen —.

Diesem Bösen aber gefällt sich auch der Tod, nicht als wenn dieser ein Werk des Bösen oder der Ate wäre, sondern weil die ewige Gesetzmäßigkeit, die Moira, ihn wegen des Bösen verlangt:

(Il. V, 487—89.)

Gegen das Schicksal wird nimmer ein Mann mich entsenden zum Ais; Aber auch Niemand entrinnet, ob muthig er sei oder feige, Dem ihm beschiedenen Loose, da einmal ein Weib ihn geboren.

(Il. XVIII, 115 ff.)

Konnte ja Herakles selbst der gewalt'ge der Ker nicht entrinnen, Welcher ein Liebling doch war des herrschenden Vaters Kronion:

Ihn auch umfridte die Moir' und der Eifer der grollenden Hera.

Da jedoch nach diesem Ideenkreise der Mensch, wie wir oben gesehen, nicht durch eigene Schuld in die Fesseln des Bösen und des Todes versetzt wird, so ist seine Aufgabe im irdischen Leben auch nicht, vom Bösen sich zu reinigen, wie verwandte Sagen sie darstellen, sondern sich von ihm rein zu halten und es zu

¹²⁾ Vgl. Bunde. XV.

¹³⁾ Vgl. Izeschne Ha XXX. XXXI. XLVII. Jeschts XV. LXVIII. Bunde. I. XXXI. Vondid. Farg. IX, X.

¹⁴⁾ Vgl. Bunde. III.

bekämpfen; ¹⁶⁾ und ebenso ist seine Bestimmung zum Tode nicht eine Strafe, sondern Bestimmung zur Bekämpfung und Bewältigung des Todes; ein Werkzeug des höchsten Gottes soll er auf dem Schauplatz der Erde gegen die Mächte, die hier noch fortan jenem widerstreben, für ihn, der ihn gezeugt, streiten und zum vollen Siege seiner Herrschaft mithelfen. ¹⁷⁾ Voll Theilnahme blickt darum auch der Vater der Götter und der Menschen herab auf seine sterblichen Kinder, wenn er die unsäglichen Kämpfe und Leiden sieht, die sie im Frohndienst jener Mächte für ihn erdulden:

(Bl. XIX, 132. 133.)

Ate schuf Kummer ihm fortan, so oft er die Mühsale schaute,
Die auf Erden sein Sohn durchkämpfte im Dienst des Eurytheus.

Doch sollte Zeus, der die Ate zu seiner Tochter machen und sie zur Erde schleudern konnte, nicht mehr vermögen als die Menschen, die sie in ihre Netze verstrickt, zu bejammern? Sollte er, der die Macht der alten Moira brach, um eine neue in seinem eigenen Willen an ihre Stelle zu setzen, nicht wollen, daß jene ihres finsternen Wirkens auch unter den Menschen sich begeben? Die Politik des homerischen Zeus wäre in der That eine völlig planlose, und umsonst hätte ihn der Dichter den höchsten Berather genannt, wenn er das so weise und allgewaltig begonnene Werk nicht zum Schlusse geführt, die Menschen im Kampfe, den er in seinem eigenen Interesse von ihnen forderte, hilf- und rathlos gelassen hätte. Wir sehen aber im Gegentheil, daß Zeus gerade in den Rathschlüssen, mit denen er das Ringen und Leiden der Menschen verfolgt, seinem großen Werk die Krone aufsetzt. Vor Allem sendet er ihnen seine lichtäugige Tochter Athene, damit sie mit der Kraft der göttlichen Weisheit dem Wirken der Ate entgegentrete. Athene ist es darum auch, die den Herakles überall auf seiner Leidensbahn, selbst in das Schattenreich hinab geleitet, und sie selbst erinnert daran im Olymp, wie sie oft Rettung gebracht dem Sohne des Zeus, da er Qualen erduldeten ringend im Dienste des Eurytheus:

¹⁶⁾ So sind im Zendavesta Gebet, Reinheit in Gedanken, Wort und That und Kampf wider Ahriman Hauptaufgaben des Menschen im irdischen Leben. S. Keuter Th. I, p. 28; 40—44. Auf den Kampf insbesondere bezieht sich der Inhalt des Venidad.

¹⁷⁾ Vgl. Bunde. II. Jescht XCIII. Carde 1—31.

(3l. VIII, 363. 64.)

Weinend blickt' er zum Himmel empor, und mich sandte der Vater,
Daß ich vom Himmel Erlösung ihm brächte und Linderung der furchtbaren
Dualen.

Doch am geistvollsten hat die homerische Vorstellung diesen
Schuß vom Himmel dargestellt in den Eiten, ¹⁸⁾ die ebenfalls Töchter
des Zeus vom Vater gesandt werden, überall der Ate auf dem
Fuße zu folgen und das Unheil, das sie anstiftet, zu heilen:

(3l. IX, 502 ff.)

Denn von Zeus entflammen, dem mächtigen Herrscher, die Eiten,
Sinkend und runzelig zwar und schielenden Auges, doch immer
Streben sie emsig den Schritten der unholden Ate zu folgen.
Stark wohl ist diese und sicheren Fußes, und immer vor allen
Kömmt sie in jegliches Land in weitvoreilemdem Laufe,
Fodend die Menschen zum Bösen; doch jene dann folgen zu heilen.
Wer nun mit Ehrfurcht empfängt die nahenden Töchter Kronions,
Hilfe gewähren sie ihm und hören des Frommen Gebete;
Wer aber schändet sie abweist und trotzigen Sinnes beharrt,
Dem erslehen sie dann vom Vater Kronion die Roffung,
Daß ihn die Ate umstricke, bis leidend er Alles gebüßet.

Schuldlos kömmt der Mensch ins Leben, aber ausgerüstet mit
der Freiheit, hier Schuld auf sich zu laden oder sie zu meiden. ¹⁹⁾
Durch diese Freiheit wird auch in Wahrheit erst der Streit, zu dem
er hier berufen ist, nach seinem ganzen Umfange möglich. Aber die
Macht des Bösen schreitet schnell, und ehe sich's der Mensch ver-
sieht, hat sie ihre lockenden Netze um seine Freiheit geschlungen;
und ebenso schnell wächst die Brut ihres Verderbens, sobald sie ihn
einmal zum Gefangenen gemacht. Hier nun kann Heil dem Men-
schen nur werden, wenn er aufblickt zu Zeus seinem himmlischen
Vater, mit aller Innigkeit seiner Seele sich ihm hingibt, mit aller
Kraft seines Strebens sich zum Einklang mit ihm zu erheben sucht.
In diesem Sinn nahen ihm die Eiten und bringen ihm Lösung,
wenn er gefallen, während Athene ihn vor dem Falle selbst zu
schützen kömmt, seinen Muth im Streite entflammt und die Sie-
gespalme ihm entgegen trägt. Doch weh ihm, wenn er die hilfreiche
Hand dieser Göttinnen ausschlägt und trotzig beim Bösen beharrt;

¹⁸⁾ Vgl. über die unfehlbare Wirkung, die im Zendavesta dem Gebete
zugeschrieben wird, die Jeschts, Izeschne und Vispered.

¹⁹⁾ Vgl. Bunde. XV.

denn wie Frömmigkeit die höchste Tugend, so ist der größte Frevel Uebermuth. Um diesen letzteren läßt Zeus die Macht des Bösen aufs Neue ihre Fesseln schlingen und Verderben auf Verderben so lange häufen, bis Erkenntniß ihn zur Umkehr zwingt. So wird das Böse — und dieß ist einer der schönsten Züge dieser Auffassung — selbst zum Werkzeug des Guten: Zeus läßt es, wie wir oben schon gesehen, unter den Menschen nur wirken, damit es in seinen Werken sich selbst zerstöre. In diesem Zusammenhang sind auch die Worte des Agamemnon zu fassen, wenn er sagt:

(Il. XIX, 134 ff.)

So auch konnte ich einst, als dort an den Steuern der Schiffe
Tilgte der Danaer Volk der helmumleuchtete Pektor,
Nicht mich erwehren der Ate, die einmal mit Wahn mich umstridet;
Nun da im Wahn ich gefrevelt und Zeus mir geraubt die Be-
sinnung,

Will ich es gern wieder fügen und geben unendliche Sühne.

Und mit Hinweisung auf die Frömmigkeit als Hauptbedingung der Götterhilfe ruft, den Mahnungen der Athene folgend, Achilleus:

(Il. I, 216 ff.)

Eurem Worte zu folgen, o Göttin, ist ziemend dem Menschen,
Tobt auch gewaltig im Busen der Zorn, denn so ist es besser:
Ja wer den Göttern gehorcht, ihn hören sie immer auch
wieder.

Wie sehr hingegen trotziger Uebermuth diese Hilfe von sich ablenke, beweist der Untergang des Aias, der, wie Proteus behauptet, auch in der größten Gefahr Rettung gefunden hätte:

(Odysf. IV, 503—4.)

Wenn nicht umstridet von Wahn er frevelnde Worte gesprochen,
Daß er auch trotz den Göttern vertraue der wogenden Meerflut.

In denselben Zusammenhang gehört dann auch jener Ausspruch des Zeus, wo er die Menschen wegen thörichtester Klagen zur Rechtfertigt:

(Odysf. I, 32 ff.)

Seltfam! wie doch die Menschen nur immer die Götter anklagen,
Wähnend, von uns allein stamme das Leid; doch sie selber, die Thoren,
Schaffen durch eigene Frevel sich Qualen auch wider das
Schicksal.

So ist in der That der Mensch überall von göttlichem Schutze umringt, und er hat, um in seinen Kämpfen und Leiden des Sie-

ges gewiß zu sein, nur nöthig, die Siegeskraft, die ihm von der Gottheit geboten wird, nach ihrem Willen zu verwenden. Ja, damit keine Seite seines Daseins unbewacht sei von den Himmlischen, ziehen diese auf jedes Flehen, das er zu ihnen emporschiebt, selbst von ihrer Höhe herab in seine Sphäre, offenbaren sich ihm in den mannigfaltigsten Weisen, treten mit ihm in mittelbaren und unmittelbaren Verkehr und erbieten sich ihm als Lenker aller seiner Schritte, seiner Worte, seiner Gedanken, seiner Gefühle und Entschlüsse. Er hat, um des Lebens höchsten Schmuck zu erringen, nur der erhabenen Aufgabe, zu der ihn die Gottheit hiehergesetzt, sich würdig zu erweisen.

Echter Repräsentant dieses Kampfes und Sieges nun und Vorbild ²⁰⁾ zugleich ist der Held der Heraklessage. Herakles aber tritt, wie wir schon am Anfang gesehen, nicht bloß dem Bösen, sondern auch dem Tode entgegen und zwingt den Todengott selbst im Olymp Heilung zu suchen. Durch diesen Sieg kommt der Tod in dieselbe Lage, wie durch den vorhergehenden mit der Alte das Böse: wie dieses am Ende dem Guten dienen muß, um sich selbst als Böses zu zerstören und ein Gutes zu werden, so muß der Tod dem Leben sich fügen, um durch die Kraft des Lebens geheilt selbst Leben zu werden. Zwar erzählt Odysseus, er habe in der Unterwelt auch das Schattenbild des Herakles getroffen und Klagen mit ihm ausgetauscht; die betreffende Schilderung aber läßt uns keinen Augenblick im Zweifel, daß wir es hier bloß mit einem Zug jenes Gegenbildes zu thun haben, von dem wir schon oben gesprochen und dem wir eine andere Bedeutung als eine ästhetische nicht zugesiehn konnten:

(Odysf. XI, 605 ff.)

Um ihn ertönte Geschwirr wie von wilbanschwärmenden Vögeln,
Schattengetön; doch der Held wie das Grauen des nächtlichen Dunkels
Stand mit dem Bogen gerüstet, den Pfeil auf die Senne geordnet,
Wild umblidend wie einer, der eben zum Schusse sich anschickt.
Schauervoll hing von der Brust ihm Gehent und vertilgende Waffe,
Und auf dem Bande von Gold auch schreckten viel Wundergebilde,

²⁰⁾ In so fern im Helben noch Züge des Gottes nachklingen, kann Mithras (Jeschl LXXXIX. Carde 1—34) verglichen werden. Ueber eine Beziehung des Herakles zu Mithras s. Kreuzer Symb. II, p. 241. 253 (2. Ausg.); über Mithras selbst Symb. I, p. 226 ff. (3. Ausg.) und hier insbesondere p. 267 ff., wo von Mithras Perseus gesprochen wird. Was Kreuzer in Betreff des letzteren sagt, mag hier um so mehr zu beachten sein, da Amphitryons Geschlecht auf Perseus zurückgeht.

Über entflammet von Wuth und Bären und funkelnde Löwen,
Schlachtengetümmel und Kämpfe und furchtbares Männergemorbe.

Veranlassung zu diesem Schattenbilde konnte leicht der echte Zug der Heraklessage geben, nach welchem der Held einmal auf Erden geboren auch den Weg des Todes, wie alle Sterblichen, wandeln mußte. Nichts war ja natürlicher als den Helden, wenn er einmal im Schattenreich weilend gedacht wurde, auch wie die Andern dort sein zu lassen. Nothwendigerweise mußte dabei der weitere Zug, daß Herakles in den Tod ging, mit der Kraft ihn zu besiegen und um ihn zu besiegen, wegsallen. Aber auch im Schattenbilde kann der wahre Herakles der Sage sich nicht verläugnen, wenn er im Widerspruch mit seiner Erscheinung dem Odysseus erzählt, wie er einst mit dem stygischen Hund aus dem Todtenreich wieder emporgestiegen, und völlig werden wir davon, daß wir es dort in der That nur mit einem Schatten und Bilde zu thun hatten, überzeugt, wenn an derselben Stelle Odysseus gleichsam berichtend erinnert, daß der wahre Herakles nicht im Reich des Hades, sondern im Olymp bei den unsterblichen Göttern weile: (Odys. XI, 602. 3.)

— er selber im Kreise der ewigen Götter

Freuet sich himmlischer Bonne umarmend die prangende Hebe.

Dies Letztere ist auch der echte Schluß der Heraklessage und stimmt allein mit den übrigen Zügen, die wir in ihr kennen gelernt, überein. Die Verbindung mit Hebe insbesondere endigt auch den Hader der Hera und löst so auch die letzten Momente des Streites in Harmonie auf. — Der Mensch gelangt — und dieß ist der Schluß der betreffenden Ideenreihe — nach all seinem Ringen und Leiden, wenn er dem Willen des höchsten Gottes gemäß seine Aufgabe zu erfüllen gestrebt, zum himmlischen Wohnsitz, von dem er gekommen, zurück.²¹⁾

So trifft die Heraklessage in ihrem Schlusse mit der des Odysseus zusammen: wie dieser zu seiner himmlischen Heimath zurückge-
langt, aus dem todähnlichen Schlafe zum neuen Lebensmorgen er-

²¹⁾ So gelangen die reinen Feuerer ins Lichtreich des Ormuz zurück, die ganze Schöpfung wird verjüngt, und Ahriman selbst, allem Bösen ent-
sagend und durch das Feuer von ihm gereinigt, steigt auf zur Harmonie mit Ormuz. Bundeh. II. XXXI. Vgl. Plutarch. de Isid. c. 47.

wacht und in jugendlicher Schönheit gleich einem Unsterblichen prangend ²²⁾ seine Gattin wiederfindet, so kehrt Herakles zum Hause seines himmlischen Vaters zurück, findet als Gattin hier die ewige Jugend und nimmt Theil an den Genüssen der Unsterblichen. Auch die übrigen Hauptmomente kommen in beiden Sagen überein; die einzelnen Züge aber, in denen sie auseinandergehen, lassen deutlich die verschiedenen Quellen erkennen, aus denen sie entsprungen sind. Wir haben die letztern schon im Verlauf der Darstellung selbst angedeutet, müssen aber hier am Schlusse noch einmal auf die zwei wichtigsten, deren Combination nicht bloß für die Entwicklung des homerischen, sondern des griechischen Glaubens überhaupt von größter Bedeutung ist, hinweisen: einerseits auf die ägyptischen Lehren, die, wie wir oben gesehen, in der Sage des Odysseus die Hauptrolle spielen, andrerseits auf den arianischen vorzugsweise in der zoroastrischen Religion durchgebildeten Lehrkreis, der in vielfachen Verzweigungen nach Vorderasien verpflanzt unverkennbar in der Heraklessage sich geltend macht, ja die Grundlage seines eigentlichen Gehaltes bildet.

In Beziehung auf Homer selbst aber müssen wir die Frage, die sich uns oben bei Odysseus schon aufgebrängt, wiederholen: ist es wohl denkbar, daß Homer, der diese Ideenreise so unübertrefflich darzustellen wußte, dieß ohne Bewußtsein ihres eigentlichen Gehalts zu thun vermochte? In der That scheinen diejenigen gar sehr im Irrthum zu sein, welche durch die hohe Einfachheit und scheinbare Kindlichkeit seiner Darstellung getäuscht sich bewegen lassen, ihn selbst auf die Stufe der Kindheit zu stellen, nicht bedenkend, daß gerade jene Darstellungsweise eine relative Vollendung voraussetzt, die weit über eine solche Stufe hinausreicht. Durch den Zauber seiner Dichtung, wie es scheint, berückt vergessen sie, daß gerade da die Kunst des Zaubers am größten ist, wo sie am kleinsten zu sein scheint. Oder sollte ein Dichter, der mit solcher Meisterhaft und Kunstweisheit eine relativ so vollendete Sprache zu handhaben wußte, wirklich in Betreff des Inhaltes, den weisen Meister so ganz und gar verläugnend, bloß durch eine glückliche Naturgabe geleitet worden sein? Aber auch diejenigen scheinen zu irren, welche die Vorstellungen der homerischen Menschen mit den Vor-

²²⁾ Ddysf. XXIII, 156 ff.

stellungen des Dichters selbst verwechseln, nicht beachtend, daß schon die Eigenthümlichkeit des Epos und hier insbesondere das Gesetz der Objectivität, das kein Epiker mehr als Homer festgehalten, eine Unterscheidung durchaus fordert. Doch sprechen wir sogleich, um nicht auf ein Feld hinüberzugerathen, das unserem Zwecke fern liegt, unsere Ansicht aus. Im Kunstgewebe des homerischen Glaubens lassen sich bei genauer Analyse drei Hauptfäden; die geschickt zu Einem versflochten sind, bestimmt unterscheiden: der eine spinnt die traditionellen Elemente fort, am andern entwickelt sich der Volksglaube, am dritten der Glaube der Weisen aus dem Volke, in deren Klasse der Dichter selbst gehört. So fällt, um an das Nächstliegende anzuknüpfen, in den eben behandelten Sagen des Herakles und Odysseus das arianische und ägyptische Element dem ersten zu, Odysseus in seiner Heimath Ithaka und Herakles als Schattenbild in der Unterwelt dem zweiten, Odysseus in seiner himmlischen Heimath und Herakles im Olymp dem dritten. Der erste reicht oft in die fernsten Zeiten zurück und beschränkt sich nicht bloß auf griechischen Boden, sondern greift in die Vorstellungen anderer verwandter Kulturkreise ein, nicht selten Elemente enthaltend, die durch den ganzen Glauben der indogermanischen Völker sich verfolgen lassen. Dabei ist unverkennbar, daß dem Dichter der ursprüngliche Zusammenhang und die eigentliche Bedeutung oft nur unklar vorschwebt, oft in vielfach modificirten Formen erscheint, oft völlig entschwunden ist; unverkennbar aber zugleich, daß er, wie die behandelten Sagen beweisen, höhere Beziehungen überall aufzugreifen und wenn gleich in verschiedener Färbung geschickt in seine Gebilde zu verweben weiß. Der zweite Faden stellt den gemeinen Glauben dar, wie er zur Zeit, wo jene Dichtungen verfaßt wurden, sich entwickelt hatte; dabei konnte die Illusion um so weniger gestört werden, da dieser Glaube, wie überhaupt das Volk Alles am hartnäckigsten und treuesten forterhält, mit dem der Zeit, in welche der Inhalt der betreffenden Dichtung zurückgeht, im Einklang zu stehen schien. Der dritte endlich läßt ein entschiedenes Streben der Neuerung (womit auch Herodots Urtheil über den Dichter übereinstimmt) erkennen, ein Streben, ebenso die geeigneten Momente des ersten aufzugreifen und nach gewissen Gesichtspunkten zu verwenden, wie über die starren Formen des zweiten sich zu erheben und mit freier Schöpferkraft neuen Fluß in sie zu bringen. Die Ver-

Knüpfung aller drei aber, wie ihre besondere Behandlung, zeigt in den einzelnen Theilen der Epen, die uns als homerische vorliegen, merklliche Unterschiede, ein Punkt, der nicht bloß über vielfache Inconvenenzen, die sie enthalten, Aufschluß gibt, sondern speciell in Beziehung auf die Fragen nach der Entstehungsweise, der ursprünglichen Form und Composition, den Verfassern von höchster Wichtigkeit ist. Die größte Schwierigkeit bietet dabei der Analyse nur die unübertreffliche Kunst, mit welcher das ganze Gewebe durchgesponnen und mit dem Zauber echter Dichterkraft umstrickt ist, so daß wir aus Furcht, der Weihe des Genius zu nahe zu treten, leicht uns bestimmen lassen, das ganze Zauberwerk einmal so, wie es dem bezauberten Auge sich darbietet, zu nehmen.

Stellen wir uns nun auf diesen Standpunkt in Betreff der oben aufgeworfenen Frage, so müssen wir in unserem Homer — um diesen Collectivnamen beizubehalten — den weisen Dichter erkennen, der zwar den Gesegen des Epos getreu den Volksglauben mit allen seinen Mängeln in den Vordergrund rückt, mit freiem Geiste aber über ihn sich erhebend den Zug seiner Dichtung so gestaltet, daß einerseits dem klaren Auge jene Mängel sich enthüllen müssen, andererseits dem empfänglichen Geiste überall Lichtpunkte einer reineren und höheren Auffassung geboten werden. Nur so erhält der Dichter die Stellung, die ihm als einem Liebling der Götter und einem Propheten des Volkes gebührt; und nur so entspricht seine Schöpfung dem Zwecke, den die Dichtung der alten Zeit überhaupt verfolgte. Dabei sind wir jedoch weit entfernt, jene Auffassung höher hinaufschrauben zu wollen, als die Culturverhältnisse der Zeit, in welche sie fällt, gestatten: oft spricht sie nur als Ahnung aus, was später erst ins Licht der Erkenntniß trat, und wenn sie gleich über das Gemeine ihrer Zeit sich erhebt, ragt über sie selbst wieder die des späteren Hellenismus ²³⁾ weit hinweg.

Werfen wir aber schließlich einen Blick auf die ganze Darstellung zurück, so können wir — und dies ist das wichtigste Resultat, zu dem sie uns führt — zunächst vom Standpunkte des Dichters in Betreff der Vorstellungen, die er sich vom Loos der Menschen,

²³⁾ Freilich dürfte der Maßstab, den dieser letztere an Homer legte, keineswegs immer als der richtige zu bezeichnen sein; vielmehr scheint er in Betreff des Verständnisses sich zu dem alten Sänger oft ebenso verhalten zu haben, wie dieser selbst zum Geiste der Traditionen, aus denen er schöpfte.

ihrem Wandel durch Leben und Tod, ihren Kämpfen mit dem Tode und ihren Aussichten für die Zukunft geschaffen, entschieden nur eine heitere Ansicht gewinnen; ja wir müssen die oft ausgesprochene Behauptung, daß hier trotz alles Strebens nach einer befriedigenden Auffassung am Ende überall nur Jammer und Trostlosigkeit sich kundgebe, durchaus als seinem Geiste widersprechend zurückweisen. Aber auch vom Standpunkte der homerischen Menschen gelangen wir zu einem nicht minder beruhigenden Resultat. Man mache nur diese einfachen, unbefangenen, jugendlichfrischen und für alle Genüsse der herrlichen Natur, die sie umgab, so empfänglichen Menschen nicht zu finstern Grüblern über Sein und Nichtsein, über Werden und Vergehen, über das was einst war und was einst sein wird. Die Gegenwart ist es, auf die all ihre psychische Thätigkeit gerichtet ist; und wenn auch derjenige unter ihnen für den weisesten gilt, dessen Blick zugleich vorwärts und rückwärts schaut, so ist doch ihr Gesichtskreis so eng gezogen, daß schon die Grenzen des irdischen Lebens ihrem Blicke in dunkler Ferne erscheinen. „Die süße Gewohnheit des Daseins“ erfüllt sie ganz, und was über diese hinausreicht, macht ihnen geringe Sorge. Man berufe sich nicht auf die Schrecken, die ihr Glaube sie im Schattenreich finden läßt: kümmern den lebensmuthigen Jüngling etwa die Gefahren des Mannes, die Mühseligkeiten des Greisenalters, die er doch täglich vor sich sieht? Schrecken ihn die Zaubermärchen aus der Vorzeit, auch wenn er sie glaubt, oder die Greuelszenen auf einem Gemälde, selbst wenn sie wirklich sich zugetragen? Man berufe sich ferner nicht auf die Seufzer, die oft ein Odysseus ausstößt, auf die Thränen, die selbst ein Agamemnon gleich der vom steilen Fels rollenden Quelle vergießt. Seufzen nach den Vorstellungen dieser Menschen nicht auch die Götter im Olymp? Jammern sie nicht, wenn Zeus sie umherzuschleudern, in die Lüfte aufzuhängen oder selbst von der himmlischen Schwelle herabzustürzen droht? Rollen nicht selbst um das Ungemach, das ihnen von Menschen zugefügt wird, ihre Thränen? Und doch werden sie die seligen, in Bonne und Lust hinlebenden, ewigen Götter genannt. Wollte man aber glauben, daß diese homerischen Griechen aus Resignation, weil das Glend einmal nicht zu ändern sei, der Lust des Lebens, so weit es anging, sich in die Arme geworfen, so müßte man ihnen vollends Unrecht thun. Diese Menschen waren weder so hochweise, um eine solche Resignation

sich aufzuerlegen, noch so thöricht, um durch ihre eigenen Phantasiegebilde sich schrecken zu lassen. Und wollte man eben die Unwissenheit, bei der sie dennoch sich glücklich fühlen konnten, ihren größten Jammer nennen, so müßte man in gleicher Weise auch die frisch aus der Erde aufsprossende Pflanze bedauern, weil sie noch nicht zur Blüte gelangt ist, den Morgen, weil er noch nicht im Lichte des Mittags glänzt, den prangenden Frühling, weil er noch die Früchte des Herbstes nicht ausschüttet. Nicht genug kann darauf hingewiesen werden, daß das Leben dieser Menschen eben ein Leben der Phantasie und daß es dieß in schönster Fülle seiner Entfaltung war. Ein solches aber kennt nicht das Grauen des Todes; ewig jung, ewig frisch und schön kennt es nur die Erscheinungen, die es selbst erzeugt. Es gleicht der endlosen Spiegelfläche des Meeres, über welchem der zarte Dunstflor in den lieblichsten Formen zum Himmel steigt und zu dem der Lichtstrahl, diese Formen in wunderbarem Farbenspiel durchbringend, sich niedersenkt: über welchem die Phantasie ihr glänzendes Schifflein dahintreibt, unbekümmert um die Ungeheuer, die in der Tiefe hausen, unbekümmert auch um die Donner, die in der Höhe drohen.

H e s i o d.

I.

Die Welt und die Götter.

Wenn wir auf Homer hier den askräischen Sänger folgen lassen, so geschieht dieß nicht sowohl aus dem Grunde, weil er im Entwicklungsgang des Hellenismus die nächste Stelle nach ihm zu behaupten pflegt, sondern weil er in den Propyläen dieses letzteren neben ihm eine besondere Richtung vertritt. Was Homer in den kleinasiatischen Kolonien, ist Hesiod im böotischen Heimathlande; doch während bei dem ersteren der heitere, bewegliche, vorstrebende Ionismus überwiegend hervortritt, ist es bei dem letz-

teren der ernste, tiefreligiöse, am Alten festhaltende Aeolismus. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn die hesiodische Anschauungsweise, obwohl der Zeit nach jünger als die homerische, doch in vielen Zügen älter erscheint und uns einen tieferen Blick in den Hintergrund des Hellenismus gestattet. Im Entwicklungsgang der Idee aber, die wir hier verfolgen, nimmt Hesiod zugleich eine höhere Stellung ein, nicht sowohl deswegen, weil ihm eine größere Reihe von Fortschritten zu Statten kam, als weil bei der Eigenthümlichkeit seiner Richtung jene Idee reiner und bestimmter sich entfalten konnte. Zwar bewegt sich auch er vorzugsweise auf dem Standpunkte der Phantasie; allein seine Anschauungsweise ist nicht in gleicher Weise wie die homerische von der Macht derselben beherrscht; ja er sucht den Gebilden, die jene schafft, vielmehr zu entfliehen und zu einem höheren Ziele, das über sie hinaus im Gebiete der Reflexion liegt, aufzusteigen. Die Kraft nämlich, die bei ihm neben der Phantasie vorzugsweise sich geltend macht, ist die des Scheidenden, prüfenden, nach dem Wesen der Dinge strebenden Verstandes. Er ist darum auch weniger Dichter als Lehrer, weniger groß durch die schöpferische Fülle der Form als durch die Macht des Gedankens. Während nämlich bei Homer die Dichtung erster Zweck und der Mythos nur Mittel ist, dessen er freigestaltend nach den Forderungen seines Genies sich bedient, ist bei Hesiod der Mythos Zweck und er entlehnt von jener nur die Form, wie sie ihm für diesen geeignet erscheint. Ja Hesiod hat als Dichter nur in so fern Bedeutung, als im Mythos selbst das Element der Dichtung liegt. Müssen wir darum auch beide Sänger als Weise aus dem Volke betrachten oder vielmehr als Repräsentanten dieser Weisen, so fällt doch dieses Moment bei Hesiod, der uns geradezu als solcher entgegentritt, schwerer ins Gewicht als bei Homer, bei dem wir den Weisen erst hinter dem Dichter zu suchen haben. Die Unterschiede aber ebenso wie die Ähnlichkeiten zwischen beiden lassen uns bei genauer Analyse und Combination vielfache Lücken im Propyläenbau des Hellenismus, als dessen Schöpfer beide betrachtet werden, ausfüllen; insbesondere können wir aus der Art und Weise, wie Hesiod sein Lehrgebäude vor uns entstehen läßt, Schlüsse ziehen, wie Homer uns erscheinen müßte, wenn er in seinen Gedichten seinen, nicht den Glauben des Volkes, in den Vordergrund gerückt, wenn er nicht Heldengesänge, sondern ein Lehrgedicht uns überliefert hätte.

Es wird uns in der Entwicklung unserer Idee die Betrachtung Hesiods nicht bloß neue Momente erschließen, sondern zugleich zu den Resultaten, die wir im vorigen Abschnitt gewonnen, eine Ergänzung bieten. ¹⁾

Hesiod setzt an den Anfang aller Dinge die Kraft des Werdens; denn das Chaos, das er zuerst nennt, wird von ihm nicht als ein Ursprüngliches, sondern schon als ein Gewordenes ²⁾ betrachtet. Dieses Chaos aber ist ihm, wie aus den folgenden Schöpfungsmomenten sich ergibt, die noch formlose Urmaterie zugleich und das noch ungeschiedene Urlicht. Aus jener Kraft des Werdens geht dann im zweiten ³⁾ Schöpfungsakte (Eros ⁴⁾) hervor, der Gott der Liebe; er ist darum auch der älteste aller Götter und als Urheber aller Gestaltungen der schönste. Aus jener Urmaterie aber wird in erster Form die große noch den Himmel in sich schließende Erde, die sofort in Gegensatz tritt zum Formlosen, zum Tartaros; ⁵⁾ aus dem Urlichte, das noch Licht und Finsterniß zugleich ist, steigt in erster Scheidung das Dunkel (Erebos) auf und die Nacht. Im dritten Schöpfungsakte gestaltet sich die große Erde alsdann zum Himmel mit seinen Gestirnen und zur eigentlichen Erde mit ihren Gebirgen und Gewässern, aus dem Dunkel und der Nacht aber, die zuerst zur Zeugung sich verbinden,

¹⁾ Wir haben uns in der folgenden Darstellung lediglich an Hesiod selbst gehalten. Wer die betreffende Literatur, insbesondere die neueren Schriften und Abhandlungen, die bei allem Aufwand von Gelehrsamkeit und Geist doch kaum zu einem befriedigenden Schlusse gelangen lassen, durchgearbeitet hat, wird es nicht auffallend finden, wenn man sich entschließt, es geradezu mit dem Dichter selbst, wie er uns einmal vorliegt, zu versuchen.

²⁾ Theog. (ed. Götting) 116: ἦτοι μὲν πρῶτα Χάος γένετ' —

³⁾ αὐτὰρ ἔπειτα —

⁴⁾ Bgl. Plutarch. Amat. p. 756 E. 'Ἡσίοδος δὲ φυσικώτερον ἐμοὶ δοκεῖ ποιεῖν "Ἐρωτα πάντων πρεσβύτατον, ἵνα πάντα δι' ἐκείνον μετὰσχη γένεσσεως. Plato, Sympos. VI (sich auf Hesiod beziehend): γονεῖς γὰρ "Ἐρωτος οὐτ' εἰσιν οὐτε λέγονται — Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει, Πρωτίστον μὲν "Ἐρωτα θεῶν μάλιστα πάντων. 'Ἡσίοδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειος ὁμολογεῖ. Bgl. auch den samothratischen Ἀξέρος, der ebenfalls an der Spitze der dortigen Götterreihe steht, und den Πρωτόγονος der Dräpiter (γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων, Hymn. Orph.), der auch "Ἐρος genannt wird und Πάνης (πρῶτος γὰρ ἐγένεθ', Argon. v. 16). Ohne Zweifel steht mit dem hesiodischen "Ἐρος als Welteschöpfer auch jener alte unter dem Bild eines Steines (Paus. IX, 27, 1) zu Thespia verehrte "Ἐρος in Verbindung.

⁵⁾ Zu unterscheiden vom gewöhnlichen Tartaros; daher auch μυχῳ χθονόσσι εὐρυοδείης.

der Aether und der Tag. Im vierten Schöpfungsakt verbindet sich auch der Himmel in Liebe mit der Erde und die Zeugungen, die sie hervorbringen, sind die Grundmächte der Bewegung am Himmel und auf der Erde, sowie im Raume zwischen beiden. Ihre Reihe eröffnet der Urstrom des organischen Lebens (Okeanos), in der Linie fließend, wo Himmel und Erde sich scheiden und wieder zusammengehen; als Gattin ist ihm die Urkraft der Ernährung (Tethys) gefellt: die Reihe schließt die alle Bewegungen beherrschende, intelligente, schöpferische und zerstörende, im ewigen Kreislauf umschwingende *) Macht der Zeit (Kronos), und seine Gattin ist die Urkraft des im Stoff der Erde waltenden Bildungstriebes (Rhea). Unter den übrigen Urmächten, die theils auf die Bewegungen des Lichtes (Koios = Phoebe, Hyperion = Theia) und des Feuers (Arges, Steropes, Brontes), theils auf die der Luft und des Wassers (Kottos, Briareus, Gyres), theils auf die des bestimmenden und ordnenden Gedankens (Krios = Mnemosyne) Bezug haben, tritt auch die Urspannkraft der menschlichen Triebe (Zapetos) hervor, der als Gattin die Beschränkung (Themis) *) gefellt wird. Im fünften Schöpfungsakt verbindet sich das höchste Ehepaar der vorigen Reihe, die Alles umschwingende Macht der Zeit und die im Wechsel kreisende Bildungskraft, um eine neue Reihe zu erzeugen, auf deren Höhepunkt einerseits das Licht zum ewig schöpferischen Leben und zum Geiste, andrerseits die Materie zum formreichen Wechselleben der Natur und zur sinnlichen Seelenmacht sich steigert. *) Im sechsten Schöpfungsakte endlich verbindet sich auch jene Licht-, Lebens- und Geistesmacht wieder mit einer Reihe von

*) Darum auch ἀγκυλομήτης; die Beziehung dieses Prädikats auf die List und den Frevler an Uranos gehört der späteren Interpretation an.

*) Aus der ganzen Gruppe v. 133—138, wo immer ein Gott einer Göttin gegenübersteht, kann dem Zapetos nur Themis oder Mnemosyne zugefellt werden. Ich habe die Themis hier aus dem Grunde vorgezogen, weil sie bei Aeschylos Rutter des Prometheus heißt, was eine Erklärung voraussetzt, nach welcher sie Gattin des Zapetos war. Für Mnemosyne (Macht des Gedankens) würde sprechen, daß, wie Kronos Erzeuger der intelligenten Götterwelt, Zapetos Stammvater der intelligenten Menschheit war. Daß dem letztern später Rhymene gefellt wird (v. 508), kann ebenso wenig auffallen, als daß Zeus später mit der Mnemosyne die Musen zeugt; denn diese M. ist von der ersten nicht wesentlich, sondern nur der Stellung nach verschieden, welche sie in der Entwicklung des Ganzen einnimmt.

*) V, 453—458.

Gattinnen, mit denen zeugend sie den Bau des Universums und in ihm sich selbst zur Vollenbung bringt.⁹⁾

Diese höchste Macht, die alle früheren Entfaltungen des Urlichtes in sich zum Abschlusse bringt und zuletzt die höchste Potenz der Materie zur bleibenden Gattin sich erwählt, ist der mit der Hera sich verbindende Zeus. So kehrt in diesen beiden das Doppелеlement des Chaos auf der höchsten Stufe der Entwicklung und in der Macht ihres Bundes das Prinzip wieder, das wir oben an die Spitze gestellt haben. Die ganze in sechs Akten vollzogene Schöpfung aber steht als ein wunderbar gegliederter Organismus vor uns, der aus Einem Urgrunde durch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gegensätzen aufsteigend wieder in Einer Macht sich abschließt. Jener Urgrund aber und diese Macht sind identisch: die Kraft des Werdens, die schon im zweiten Schöpfungsakt als Gott der Liebe, als der schönste von allen, auftritt und zuletzt im Verhältniß des höchsten Götterpaares zur Vollenbung kömmt. Hesiod spricht sich in der Theogonie, wie sie uns erhalten ist, über diesen Liebesgott nicht weiter aus; consequent aber mußte er ihn nach der ihm eigenthümlichen Auffassungsweise, wenn Zeus wirklich in der höchsten Stelle bleiben und nicht wieder einem anderen auf einer höheren Stufe des Werdens weichen sollte, zum Sohne desselben werden lassen.¹⁰⁾

In diesem Schöpfungswerke nun hat uns Hesiod zugleich die großartigsten und mannigfaltigsten Kämpfe zwischen Leben und Tod dargestellt. Der Keim des Kampfes liegt schon im Prinzip sowie im Doppelmomente des Chaos: jenes nämlich muß immer jede neue Potenz zur Ueberwindung der früheren zwingen, um auf der Stufenleiter des Werdens die höchste zur Erscheinung bringen zu können; dieses muß in ebenso vielen Formen des Streites, als es Gegensätze erzeugt, sich entfalten. Dort sind die sich bekämpfenden Gewalten das Niedere und das Höhere, hier die mannigfaltigen einerseits aus dem Urlichte, andererseits aus der Urmaterie in beständiger Gegenüberstellung aufsteigenden Entwicklungsformen. Dabei sehen wir in den letzteren nicht bloß den ursprünglichen Gegensatz

⁹⁾ V. 886—930; 938—944.

¹⁰⁾ Hat Hesiod dieß auch nicht wirklich ausgesprochen, so stimmt doch die Art und Weise, wie er seinen Zeus nach dem Antritt seiner Herrschaft auftreten läßt, damit vollkommen überein.

zwischen jenen Grundmomenten des Chaos, sondern zugleich denjenigen, der in beiden selbst wieder liegt, den des Lichtes und der Finsterniß, den der Form und der Formlosigkeit sich fortpflanzen. Indem aber dann das Prinzip, zur Zeugung und Gestaltung treibend, durch die so gebildeten Gegensätze fortschreitet, gruppiren sich diese in der Weise, daß wir auf die eine Seite immer die des Lichtes und der Form mit der Kraft des Lebens, auf die andere die der Finsterniß und der Formlosigkeit mit dem Walten des Todes gestellt sehen. Der Kampf selbst entzündet sich sofort immer heftiger und wird mit immer mächtigeren Waffen geführt, je höher die Gliederung aufsteigt. Die furchbarste Höhe erreicht er darum mit Zeus, wo dieser vom Olymp herab dem Kronos auf dem Othrys gegenübertritt und ihn mit seinen Schaaren in den Tartaros hinabschleubert. Doch obwohl Zeus hier den mächtigsten und glänzendsten aller Siege erringt, er kann nicht sofort schon der Ruhe sich erfreuen; noch muß er, um diesen zu befestigen und sich zum ewigen Herrscher des Weltalls zu erheben, die Gegensätze auf dem eigenen Standpunkte, den er einnimmt, ausgleichen und die Schöpfung durch alle einzelnen Glieder hindurch zu einem geordneten Ganzen vollenden. Dies geschieht, indem er einerseits die ihm sich fügenden Potenzen zum Einklang mit sich erhebt und ihnen bestimmte Wirkungssphären zuweist, andrerseits die fort und fort widerstrebenden theils in unzerbrechliche Fesseln legt, theils zur Gefügigkeit und Anerkennung seiner Herrschaft emporzieht. Durch dieses letzte Werk aber steigt er selbst zur Spitze des Ganzen und zur eigenen Vollendung empor. So sehen wir ihn denn nach errungenem Siege zunächst durch Ordnung des Verhältnisses zwischen ihm und den übrigen Göttern die Alleinherrschaft¹¹⁾ erlangen, durch Verschlingung der Metis, die er als Athene wieder aus seinem Haupte hervorgehen läßt, die höchste Weisheit, durch Verbindung mit der Themis, die ihm

¹¹⁾ Bei Hesiod ist Zeus in Wahrheit der Höchste, weil er das Haupt des ganzen Schöpfungsorganismus bildet und alle übrigen Wesen in ihm ihren Mittelpunkt finden. Auch die beiden Brüder, Poseidon und Hades, sind ihm nicht be- sondern untergeordnet, und nicht die Moira (wie bei Homer Il. XV, 189: τριχθα δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἐμμορε τιμῆς ἦτοι ἔγων ἔλαχον --), sondern er selbst ist es, der ihnen so wie allen übrigen Göttern ihre Rechte und ihre Funktionen zutheilt (v. 880 ff.). Auch folgen die übrigen ihm freiwillig, obgleich er der jüngste ist (indem durch die ganze Schöpfungslehre Hesiods immer das Niedere zum Höheren aufsteigt, muß nothwendigerweise das letzte Wesen zugleich das höchste sein).

die Horen und die Moiren gebiert, die höchste Macht des Gesetzes in Natur und Geist. Indem er ferner mit der Eurynome die Chariten zeugt, erhebt er sich zum höchsten Herrn des Schönen, das er sofort durch Verbindung mit der Demeter, die ihm die prangende Persephone gebiert, nach der Sphäre der Natur, durch Zeugung der Musen mit der Mnemosyne, des Apollo und der Artemis mit der Leto nach der Sphäre des Geistes vollendet. Indem er weiter der Hera als bleibender Gattin sich gesellt, wird er universeller Begründer der Ehe, höchster Beschürmer der Familie, ewiger Schöpfer der aus beiden entspringenden Kultur. Um aber auch die niederen Glieder des großen Organismus, insbesondere die Menschheit, zum Einklang des Ganzen emporzuziehen, entschließt er sich selbst in die Tiefe herabzusteigen und in entsprechenden Offenbarungsweisen hier das große Werk zu vollenden. Er verbindet sich demnach¹²⁾ zunächst mit einer niederen Göttin, Rhea, die ihm den Hermes gebiert; er zeugt dann mit einem noch tiefer stehenden Weibe, Semele, den Dionysos, und zuletzt, ganz hinabsteigend in die Sphäre der Menschen, mit einer Sterblichen, Alkmene, den Herakles.¹³⁾ So übernimmt er, in diesen drei Söhnen sich offenbarend, selbst das Werk der Vermittlung, der Führung, der Befreiung. Doch so herrlich auch das Vorbild des universellen Siegers vor den Augen der Menschen dasteht, so vielfach auch die Mittel und selbst die Opfer sind, durch die er sie zu einem ähnlichen Siege, wie er ihn errungen, emporführen will, sie bleiben in ihrer Verblendung, hören nicht auf zu widerstreben und werden darum auch fortan von den Qualen des Kampfes zwischen Leben und Tod gefoltert.

¹²⁾ v. 938—945. Niemand ist wohl noch zu behaupten geneigt, daß der hesiodische Zeus mit niederen Göttinnen, ja sogar mit sterblichen Weibern aus bloßer Liebeslust sich verbinde. War Eros ihm selbst unterworfen und Athene seine Tochter, so konnten solche Verbindungen auch nur ein Werk seiner weisen Entschließung sein.

¹³⁾ Daß der hesiodische Herakles vom homerischen zu unterscheiden sei, mag kaum einer Andeutung bedürfen.

II.

Die Menschheit. ¹⁾

Ja petos und Themis, auf die das ganze Menschengeschlecht zurückgeht, sind wie Kronos und Rhea Kinder des Himmels und der Erde. Die Menschen sind daher von demselben Geschlechte ²⁾ wie die Götter und ebenso alt wie der Strom des organischen Lebens, wie der Lauf der Gestirne und der geregelte Umschwung der Zeiten. Am Anfang, unter der Herrschaft des Kronos, ³⁾ lebten sie glücklich wie die Götter, ⁴⁾ frei von Sorgen und Noth, frei auch von Krankheit und welkendem Alter; in beständiger Heiterkeit und Jugendkraft genossen sie die Früchte, die ihnen freiwillig die Erde spendete, und ungemischt floss ihnen die Quelle aller Freude. Sie hatten nur zu wollen, ⁵⁾ um der Fülle des Glückes gewiß zu sein. Der Tod verstrickte sie noch in keine Kämpfe; freundlich nahte er ihnen wie der süße Schlaf, und nach dem Tode lebten sie auf der Erde fort als hehre, schützende, heilbringende Dämonen. ⁶⁾

Nicht ebenso glücklich war das zweite Geschlecht, repräsentirt durch die Söhne des Ja petos und der Okeanine Klymene, Prometheus, Epimetheus, Atlas und Menoitios. ⁷⁾ Es fällt dieß in die Zeit, wo an Kronos der Fluch des Waters ⁸⁾ sich zu

¹⁾ In der folgenden Darstellung haben wir die beiden Hauptwerke, als deren Verfasser gewöhnlich Hesiod gilt, zugleich ins Auge zu fassen und, in so fern sie unsere Frage berühren, zu Einem Gedankenbau zu verknüpfen gesucht: nicht in der Voraussetzung, als ob beide Einem Verfasser zuzählen, sondern in der Ueberzeugung, daß sie auf der Grundlage Einer Anschauungsweise verfaßt sind.

²⁾ Opp. et D. (ed. Bollbehr) v. 108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

³⁾ Ibid. v. 111: ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασιλευεν (Κρόνος); also zur Titanenzeit, noch bevor Zeus zur Herrschaft gekommen war. Das vorhergehende „δ' αὖτις δώματ' ἔχοντες“ steht als typisches Prädikat damit nicht im Widerspruch.

⁴⁾ Ibid. v. 112: ὥστε θεοὶ δ' ἔζων.

⁵⁾ Ibid. v. 118, 119: οἱ δ' ἐφ' ἡμερῶν ἡσυχὴν ἔργα νέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν.

⁶⁾ Ibid. v. 116, 124: θνητῶν δ' ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι ... τοὶ μὲν δ' αὖτις εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι —.

⁷⁾ Theog. (ed. Göttling) v. 507 ff.

⁸⁾ Theog. v. 185. Jernier v. 209, 210: γάσκε δὲ τιτανόνας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοιοῦτον δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἐσεσθαι.

erfüllen begann, Zeus gegen seinen Willen heranwuchs, ihn stürzte und der Weltregierung sich bemächtigte. Dieses Geschlecht war, als wenn auch auf die Menschen jener Fluch sich erstrecken sollte, leiblich und geistig geringer als das vorige.⁹⁾ Die Grundrichtungen aber, in denen sein Wesen sich kundgab, sind in den obengenannten Repräsentanten ausgesprochen: vorausblickende zu List und Ränken geschickte Klugheit, Irrthum und Leid schaffende Thorheit, beharrlicher Muth und übermüthiger Trog.¹⁰⁾ Zugleich pflanzte sich in ihnen die schrankenlose, jedoch durch das vermittelnde Element der Klymene gemilderte Strebkraft des Zepetos fort. Hätten nun diese Menschen mit der Erhebung der neuen Götterwelt durch Zeus ebenfalls sich erhoben und seinem Rufe folgend ihr Streben nach demselben Ziele wie er gelenkt, so würden auch sie eines entsprechenden Glückes sich erfreut haben. Allein sie ließen von ihrem thörichten Sinne sich blenden, blieben hartnäckig auf der Bahn, die sie einmal betreten hatten, vermaßen sich selbst im Uebermuth gegen die neue Weltregierung, die sie nicht anerkannten, und suchten mit frevelhafter List die Anordnungen des Zeus zu umgehen.¹¹⁾ Darob erzürnte dieser, der sich nimmer betrügen ließ,¹²⁾ und hielt ihnen nicht bloß das Feuer zurück,¹³⁾ sondern tilgte sie auch aus seinem Anblicke.¹⁴⁾ Auch nach dem Tode ward ihnen nicht ein gleiches Loos, wie den ersten Menschen, zu Theil: zwar dauerten auch sie auf der Erde noch fort, doch nicht als Dämonen, wie jene, sondern auf einer niederen Stufe als selige Geister.¹⁵⁾

Noch tiefer sank das dritte Geschlecht, da, je höher die Gott-

⁹⁾ Opp. et D. v. 131: χρυσέω οὔτε φυήν ἐναλλήγιον οὔτε νόημα.

¹⁰⁾ Diese Merkmale liegen nicht bloß in ihren Namen, sondern auch in den Präbilitäten, die ihnen die Theogonie gibt. V. 509 ff.: Ἀτλαντα πρα-
τερόφρονα, ὑπερχύδαντα (v. 514 ὑβριστήν) Μεινόντιον, Προμηθεά ποι-
κίλον αἰολόμητιν (v. 521 ποικιλόβουλος, v. 544 ἀγκυλομήτης), ἀμαρτί-
νοόν τ' Ἐπιμηθέα.

¹¹⁾ Theog. 535 ff. Opp. et D. 135 ff.: ἀλλ' γὰρ ἔχοντες ἀφραδταίς
ὑβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθα-
νάτους θεραπεύειν ἢ θελόν.

¹²⁾ Theog. 613 ff. Opp. et D. 105.

¹³⁾ Theog. 562 ff.: ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα δόλου μεμνημένος αἰεὶ, οὐκ
ἐδίδου μελέεσι πυρὸς μένος ἀκαμάτοις θνητοῖς ἀνθρώποις —. Opp.
et D. 50: κρύψε δὲ πῦρ —.

¹⁴⁾ Opp. et D. 139 140: τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἐκρύψε
χολοῦμενος —.

¹⁵⁾ Ibid. 143: τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται
δεύτεροι —.

heit emporstieg, desto größer die Kluft zwischen ihr und der immerfort sich verschlechternden Menschheit werden mußte. Dieses Geschlecht muß in die Zeit gesetzt werden, wo Zeus mit der Hera sich verbunden und mit ihr Eileithyia, Ares und Hebe gezeugt hatte: in die Zeit, wo Athene seinem Haupte entstieg und Hera für sich Mutter des Hephästos geworden war.¹⁶⁾ Die Menschen nun wandten sich nicht auf die geistige Seite des Zeus, sondern folgten dem materiellen Zuge im Wesen der Hera, somit auch dem Ares und dem Hephästos.¹⁷⁾ Sofort stahl Prometheus, abermals Trug übend an Zeus, vom Himmel das Feuer,¹⁸⁾ und es ward in den Menschen einerseits der aufs Materielle gerichtete Kunsttrieb¹⁹⁾ geweckt, andrerseits der Brand der Leidenschaften²⁰⁾ entzündet. Zugleich begann mit der Macht des Ares das furchtbare Wüthen des Krieges, und der Geist versank ganz im Aufruhr maßlos physischer Kräfte. Nun mußte Zeus abermals Strafe üben und er that dieß, indem er dieselben Mittel, durch die sie gegen ihn frevelten, zu ihrem Verderben werden ließ. Zuerst wurde daher das trügerische Weib Pandora mit der Büchse, die alle Leiden enthielt, ihnen zugesandt.²¹⁾ Dann wurde Prometheus vom Feuergott Hephästos gefesselt, und seine Leber, der Sitz der Leidenschaft, fort und fort von einem Adler zerfressen.²²⁾ Der Krieg aber, ihr Hauptwerk, dem auch ihre Feuerkunst dienen mußte, brachte ihnen selbst den Untergang. Nachdem der schwarze Tod sie entrafte, mußten sie, so gewaltig sie auch waren, hinabwandern in das dunkle freudenlose Reich des Hades.²³⁾

Das vierte nun folgende Geschlecht fällt in die Zeit, wo Zeus vom Höhepunkt seiner Vollendung im Kreise der Olympier nun auch in die niederen Sphären herabstieg und hier, zuletzt durch die Zeugung des Herakles mit einer Sterblichen, die Menschen zu

¹⁶⁾ Theog. 921—30.

¹⁷⁾ Opp. et D. 147 ff.

¹⁸⁾ Theog. 565 ff.

¹⁹⁾ Opp. et D. 148 ff.: οὐδέ τι αὐτὸν ἥσθιον — τοῖς δ' ἦν χάλκεια μὲν τεύχεα, χάλκιοι δέ τε οἶκοι, χαλκῷ δ' ἐργάζοντο μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος.

²⁰⁾ Vgl. Th. III (Hephästos).

²¹⁾ Theog. 569 ff. Opp. et D. 59 ff.

²²⁾ Theog. 521 ff.

²³⁾ Opp. et D. 154 ff.

befreien unternahm.²⁴⁾ Nun erhob sich die Menschheit wieder; sie ward umgelenkt auf die Bahn des Geistigen und mit dem Streben erfüllt, dem Rufe des Zeus zu folgen. Es ist dies das gepriesene halbgöttliche Geschlecht der Heroen.²⁵⁾ Doch auch diese, da nicht auf einmal eine völlige Erhebung möglich war, behielten noch vielfache Mängel der vorigen Menschen; insbesondere dauerte auch unter ihnen noch, obwohl mit edleren Kräften geführt, der Krieg fort. Als herrliches Vorbild aber leuchtete ihnen des Zeus Sohn Herakles voran, der nach vielen Kämpfen und Leiden, die er zum Wohle der Menschheit bestand, endlich auch den gemarterten Prometheus nach dem Willen seines Vaters befreite.²⁶⁾ In er stieg selbst in die Unterwelt hinab und besiegte für sie den Tod. Nach Vollendung der irdischen Laufbahn alsdann wurde dieses Geschlecht auf die Inseln der Seligen versetzt.²⁷⁾

Das fünfte Geschlecht endlich ist das jetzt lebende.²⁸⁾ Ist es fortgeschritten auf der Bahn, zu welcher das vorige sich erhoben hatte? In Prometheus war die Menschheit wieder befreit worden; hat sie durch eigenen Kraftaufwand, auf den es nun ankam,²⁹⁾ dieses Werk sich zum Heil werden lassen, dem Beispiel des Herakles folgend sich völlig zum Göttlichen aufgeschwungen? Nein! sie sank abermals herab und entfernte sich aufs Neue von den Anordnungen des Zeus. Zwar ist auch diesem Geschlechte das Gute mit dem Bösen gemischt,³⁰⁾ und auch ihm fehlt nicht der fortbauende Schutz der Götter;³¹⁾ aber in schnöder Verblendung wird dem göttlichen

²⁴⁾ Theog. 943 ff. Bgl. Scut. Herc. 27 ff.: πατήρ δ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε ἄλλην μῆτιν ὕψαινε μετὰ φρεσίν, ὅφρα θεοῖσιν ἀνδράσι τ' ἀλφειοῖσιν ἀρῆς ἀλκιῆρα φρενέσσαι.

²⁵⁾ Opp. et D. 160 ff.

²⁶⁾ Theog. 526 ff.

²⁷⁾ Auch Kronos ist wieder befreit und Herrscher der Seligen auf diesen Inseln (Opp. et D. 171).

²⁸⁾ Opp. et D. 176 ff.

²⁹⁾ Ibid. 291 ff.: τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρωῖτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθχαν ἀθάνατοι — οἷτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει — ἐσθλὸς δ' αὖ καὶ κείνος, ὃς ἐν εἰπόντι πλῆθται — καὶ τ' ἐργαζόμενος πολλὴν φλῆτερος ἀθανάτοισιν ἔσσαι ἡδὲ βροτοῖς· μάλα γὰρ στυγέουσιν ἀεργούς.

³⁰⁾ Ibid. 181: ἀλλ' ἐμπης καὶ τοῖσι μεμίζεται ἐσθλὰ κακοῖσιν. Selbst vom Weibe, mit dem alle Leiden kamen, heißt es v. 704—6: οὐ μὲν γὰρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζει· ἅμεινον τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αἰτε κακῆς οὐ δίχον ἄλλο. —

³¹⁾ Ibid. 234 ff.: τοὺς γὰρ μύθοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πούλυβοιτίῳ ἀθάνατοι Ζηρὸς φιλᾶτες θνητῶν ἀνθρώπων· οἳ ἂν φυλάσσουσιν τι δίκας καὶ σφέτερον ἔργον ἥερα ἑσάμενοι πάντη ποιῶντες ἐπ' αἶαν.

Winke getrost, und das Böse ist bei weitem überwiegend. Wo denn ist Scheu vor den Gesetzen der Götter, wo wird der Eidschwur unverbrüchlich gehalten, wo findet das Recht sicheren Schutz, wo die Tugend ihren Lohn?

— vielmehr dem vermessenen frevelnden Manne

Spenden sie Ehren, und trotzend der Scham und dem zügelnden Rechte häuſet der Schlechte fortan Verderben und Weh auf den Bessern.³²⁾

Doch die Gottheit, die den Frevel haßt und nur die Frömmigkeit lohnt,³³⁾ schaut zürnend herab auf dieses ruchlose Treiben und schlägt die Menschen, um die Reue in ihnen zu wecken,³⁴⁾ mit bitteren Sorgen. Allein diese schreiten nur fort auf der Bahn des Bösen, und darum wird auch des Jammers und der Noth kein Ende sein.³⁵⁾ Auch ihnen naht in finsterner Gestalt der Tod und ihre Schatten füllen das dunkle Haus des Hades. Endlich wird Zeus auch dieses Geschlecht von der Erde vertilgen und ein besseres sich gefälligeres schaffen.³⁶⁾

Solches nun ist nach hesiodischer Anschauungsweise das Loos des Menschen: ein jammervolles, wenn man auf die Gegenwart blickt, ein göttergleiches, wie es einst war und wie es einst wieder werden soll. Woher aber ist aller Jammer über den Menschen gekommen? Er selbst hat ihn verschuldet. Und wo findet er Erleichterung, wo den Quell der Hoffnung für ein künftiges Glück? allein in den Göttern. Wille des Zeus ist es, daß die Menschheit in ihrer Sphäre ebenso, wie er in der seinen, sich vollende, und dieser Wille ist zugleich Bestimmung der ewigen Weltgesetze, die Zeus durch Zeugung der Moira in sich selbst aufgenommen. Er wird darum auch, wie bisher immer ein Menschengeschlecht auf das andere folgte, fortan neue Geschlechter schaffen, bis jenes Ziel erreicht ist. Aber er will es nicht bloß, er kann es auch, und er

³²⁾ Ibid. 192. ff.

³³⁾ Ibid. 329. ff.

³⁴⁾ Ibid. 220: παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.

³⁵⁾ Ibid. 178. ff. οὐδέ ποτ' ἡμᾶρ παύσονται καμάτων καὶ ὄϊζος, οὐδέ τι νυκτὶ φθειρόμενοι χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μέριμνας. v. 203: κακοῖ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλγέ.

³⁶⁾ Daher auch der Wunsch Hesiods (v. 176. 177): μηκέτ' ἐπεὶ ὤφελον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. Daß Hesiod noch ein künftiges sechstes Geschlecht annahm, ergibt sich ebenso aus seinen Worten wie aus der Idee, die dem Entwicklungsgang seiner Geschlechter zu Grunde liegt.

muß es auch wollen, wenn er in Wahrheit des Sieges über die Titanen genießen, wenn nicht fortan die Menschheit, so armselig sie auch ist, durch ihren Troß seine Herrlichkeit stören soll. Doch was nützt es dem jetzigen Geschlechte, wenn erst ein künftiges zum Glücke berufen ist? was frommt es den Schatten im freudenlosen Todtenreiche, wenn sie ewig dort verbleiben müssen? Hier gleicht die hesiodische Darstellung einer herrlich aufstrebenden Säule, die, harmonisch im Ganzen, doch in einzelnen Punkten noch unvollendet erscheint. Aber eben jene Harmonie läßt das forschende Auge leicht Größe und Form der Theile, die zur Ergänzung nöthig sind, finden. Auch in der Geschichte der Götter, die Vorbild ist für die der Menschen, wurde immer ein Geschlecht nach dem andern gestürzt, und doch sind Titanen, die sich fügten, aufgenommen in die neue Weltregierung des Zeus und genießen hier in dem ihnen zugewiesenen Kreise ihrer Rechte und Ehren: sollten nicht ebenso auch die früheren Geschlechter der Menschen, wenn sie ihrem Troge entsagen, zur Erhebung berufen werden? Hades ferner, der die Schatten in seinem freudenlosen Reiche aufnimmt, gibt auch die erstorbenen Produkte der Natur, die er gleich ihnen hinabzieht, im Wechsel der Zeiten zurück: ⁸⁷⁾ sollte nicht ebenso im Umschwung der Zeiten jenen Schatten eine Rückkehr zum Dasein im Lichte bestimmt sein? Weiter heißt es, daß die Göttinnen, welchen die Ehre vertraut ist und das richtende Maß, einst aus dem Kreise der jetzigen Menschen in lichten Gewändern zum Olymp aufsteigen werden: ⁸⁸⁾ sollte, wenn diese fortan im Rathe des Zeus walten, der Gute, der auf dieser Erde ihres Schutzes entbehrt, nicht im Tode desselben theilhaftig werden müssen? Ja Zeus selbst ist höchster Herr aller Gesetze und die Gerechtigkeit seine Tochter: sollte unter seiner Herrschaft den Frommen gleiches Loos mit dem Frevler treffen können? Das Princip der Götter- und Menschenwelt endlich, personificirt in der Liebe, hat jene zum Höhepunkt der Vollendung geführt: sollte es bei dieser, bevor das Ziel erreicht ist, stille stehen?

Hesiod ist zu diesen Folgerungen nicht vorgebrungen, er hat aber in dem, was er ausgesprochen, die Prämissen dazu niederge-

⁸⁷⁾ Opp. et D. 467 — 69: εὐχέσθαι δὲ Ἀνὶ χθονίῳ Δημήτερι δ' ἄγνῃ, ἐκτελεῖν βούλει Δημήτερος ἑρὸν ἀκτῆν.

⁸⁸⁾ Ibid. 199 ff.

legt. So muß denn nach seiner Lehre auch der Tod, wenn er gleich den Menschen in seiner jetzigen Daseinsform bewältigt, doch einst, wenn dieser dem Wink der Gottheit folgt, ihm die Siegespalme überlassen. Schon unter Kronos nahte er ihm wie der süße Schlaf; kommt das Princip zur Erfüllung, muß er auch zuletzt den Gestalten desselben sich fügen. Ja am Ende muß die Macht des Todes der finsternen Seite ganz sich entledigen und allem Kampfe entsagend zu vollem Einklang mit dem Leben sich erheben.³⁹⁾

Wir haben in der vorigen Darstellung die eigentlich hesiodische Auffassungsweise zu entwickeln gesucht, und unverkennbar ist, daß mit Beziehung auf unsere Frage die Zeitalter hier und die mit ihnen aufs innigste verknüpfte Prometheusfage den Hauptnerv bilden. Dürfen wir aber, wie wir es bei Homer gethan, über diese Auffassungsweise hinweg einen Blick auf den fernen Hintergrund, von dem sie sich abhebt, zurückwerfen, so möchte es nicht allzu gewagt sein, die Gedankenreihe, wie sie von diesem aus sich darstellt, in folgender Weise auszusprechen:

Die Menschen waren ursprünglich selige Dämonen,⁴⁰⁾ in unmittelbarem Verkehr mit den Göttern eines göttergleichen Daseins sich erfreuend. Bewohner eines Landes, das mit aller Fülle des Glückes geschmückt war, kannten sie keine Mühsale und Sorgen, keine Frevel und Kämpfe. Auch dem finsternen Tod war über sie keine Gewalt gegeben.⁴¹⁾ Da riß in der Götter- und Götterwelt, der sie eingereiht waren, das Band der Harmonie und es erfolgte ein Kampf, in den auch sie verstrickt wurden. Die Spaltung war geschehen in der Zeit und durch die Macht der Zeit,⁴²⁾ in der die jetzige Welt sich entfalten und vollenden

³⁹⁾ Wie der Hellenismus wirklich zu diesen Consequenzen fortgeschritten ist, wird sich im Folgenden zeigen.

⁴⁰⁾ Kimmer hätte Hesiod (Opp. 124) die Menschen des ersten Zeitalters als Dämonen fortleben lassen, wenn sie nicht ursprünglich wirklich Dämonen gewesen wären. Vgl. was früher über die ägyptische und jorastrische Lehre gesagt worden ist.

⁴¹⁾ Wenn Hesiod sagt, daß sie nie altern, immer blühender Kraft sich erfreuen, und der Tod nur wie der Schlaf ihnen nahe (daß sie also nicht anders sterben als die Sonne, wenn sie am Abend untergeht, um am anderen Morgen wieder aufzusteigen), so klingen hier noch deutlich genug Züge der obigen Vorstellung nach. Zum Hades gehen die Menschen erst im dritten Zeitalter (v. 155 ff.).

⁴²⁾ Kronos. Vgl. die Herrschaft des ägyptischen Seb.

sollte.⁴²⁾ Ausgerüstet mit der Kraft, in dieser Entfaltung selbst durch den Gang der Zeiten zur Vollendung zu kommen, besaßen sie zugleich die Freiheit,⁴³⁾ über diese Kraft zu verfügen. Nun aber trieb diese Freiheit sie zum Uebermuth, zu trotzigem Beharren, zur Verblendung,⁴⁴⁾ so daß sie nicht der fortbildenden zur Vollendung aufsteigenden Parthei sich anschlossen, sondern zur entgegengesetzten, die jene auf ihrem Zuge zu hemmen und alle ihre Werke zu vernichten suchte, sich herüberziehen ließen. Da ward die Bildungskraft⁴⁵⁾ selbst, die allein sie zum Ziele führen konnte, ihnen entzogen, und sie sanken herab auf eine tiefere Stufe der Geister.⁴⁶⁾ Der Zug der Verblendung aber hatte sie einmal ergriffen und mit ihm der des Verderbens. Trügerisch raubten sie jene Bildungskraft wieder; aber eben weil sie durch Trug an der Parthei, die dem Zug der wahren Fortbildung folgte, sich ihrer bemächtigten, stürzten sie mit ihr nur tiefer herab: ein irdischer Leib nämlich wurde jetzt ihnen gebildet und die jetzige Erde,⁴⁷⁾ ausgerüstet mit allen Leiden zugleich und trügerischen Reizen, zum Wohnsitz angewiesen. Jener Leib sollte ihnen zugleich

⁴²⁾ Die ganze Götter- und Menschengeschichte ist bei Hesiod ein Proceß des Werdens. Das Moment der Zeit, ohne welche dieser Proceß nicht denkbar ist, geht, in so fern sie heilsam wirkt, nach dem Sturz des Kronos auf Zeus über.

⁴³⁾ Beides in bestimmten Zügen hervortretend in Prometheus.

⁴⁴⁾ Menoitios; Atlas; Epimetheus.

⁴⁵⁾ Das Feuer.

⁴⁶⁾ δεινέροι (v. 144)

⁴⁷⁾ Darum wird jetzt erst die Pandora geschaffen und den Menschen zugeführt. Pandora aber ist ursprünglich die Erde (Hesych. Πανδώρα ἡ γῆ, διὰ τὰ πρὸς τὸ ἵν' πάντα ὁμοιωταί); dieser gehört auch ursprünglich der trügerische Schmutz an, mit dem jene von den Göttern ausgerüstet wird (Opp. 70 ff.). Aus dem Urweibe, der Erde, wurde alsdann in der Sage das erste Weib der Menschen und aus der Sendung der Menschen zur Erde eine Sendung der Pandora zu den Menschen. Nicht mit Unrecht ist Pandora öfter mit der Eva verglichen worden; auch bei dieser letzteren dürfte der Zug, daß sie erst nach Adam geschaffen wurde, in ähnlicher Weise zu erklären sein. Daß die Menschen jetzt erst zur Erde gelangten, darauf deutet in den hesiodischen Zeitaltern auch der Zug, daß dieses Geschlecht (obwohl er es χαλκεὶον nennt) aus Eschen geschaffen sei (Opp. 147). So entstand, wie wir im Zendavesta lesen (Bundebesch XV) Meschia und Meschiane (nachdem Kaiomorts in Folge der Verunreinigung durch Ahriman gestorben war) aus einem Baum, der aus der Erde hervorspross; zugleich aber wird ausdrücklich bemerkt, daß die Seele früher geschaffen war. Diese Vorstellung vom Ursprung des Menschen aus Bäumen ist hier um so bemerkenswerther, weil sie, auf uralter Tradition beruhend, von Indien bis in die nordische Mythologie sich verfolgen läßt.

eine Fessel, dieser Wohnsitz ein Ort der Strafe sein.⁴⁹⁾ Jetzt erst begann ihre irdische Laufbahn, jetzt erst mußten sie unter Mühsalen und Kämpfen ihr Dasein fristen, und auch jetzt erst nahte ihnen der finstere Tod.⁵⁰⁾ So war der Tod und der Kampf mit ihm durch den Frevel des Menschen in die Welt gekommen, und dieser Frevel entsprang aus der Freiheit und diese Freiheit war verblendet durch die dem Zweck des Gesamtlebens widerstrebende Parthei in der Götter- und Geisterwelt. Der gestürzten, gefesselten, mit Jammer geschlagenen Menschheit aber blieb die Hoffnung auf Befreiung.⁵¹⁾ Durch muthiges Ringen und Kämpfen sollte sie dieselbe sich erwirken, und die himmlische Parthei selbst, von der sie sich früher durch Schuld getrennt, stieg zu ihr herab, um am Werk der Erlösung mitzuhelfen.⁵²⁾ Doch das Böse nahm trotz dieser Hilfe überhand und wird fortan noch mehr sich steigern; denn obwohl jetzt noch gemischt mit dem Guten wird es bald dieses ganz verdrängen und am Ende allein auf der Erde die Herrschaft behaupten,⁵³⁾ doch dieses letztere nur, um durch seine Herrschaft sich selbst aufzureiben.⁵⁴⁾ Dann wird die gegenwärtige Erde mit der jetzigen Schöpfung, deren Zeitdauer abgelaufen, verschwinden und eine neue wird mit einem ver-

⁴⁹⁾ Der in Folge des Feuerraubs gefesselte und vom Adler gepeinigete Prometheus; Pandora ausdrücklich *πῆμ' ἀνδράσιν ἀλγιστῆσιν* genannt (Opp. 82); Epimetheus, der (*ἀμαρτίνοος*) die letztere annimmt, *κακὸν ἐξ ἀρχῆς ἀνδράσιν ἀλγιστῆσιν* (Theog. 512). Da mit der Annahme des Leibes zugleich die Geburt stattfindet, so blüht auch hier die oben schon bei Homer in der Peraktesage gesandene Vorstellung durch, nach welcher mit der Geburt des Menschen die Ate zur Erde kommt.

⁵⁰⁾ Erst von diesem Geschlecht heißt es (Opp. 155 ff.) *βῆσαν ἐς εὐρύ-εντα δόμον κρυεροῦ Ἀΐδαο νῶνυμοι θάνατος δὲ καὶ ἐκπύλους ἐόντας εἰλε μέλας*.

⁵¹⁾ Opp. 96.

⁵²⁾ Das Geschlecht der Heroen; Peraktes.

⁵³⁾ *Aidῶς* selbst und *Nemesis* werden die Erde verlassen, und *κακοῦ δ' οὐκ ἔσονται ἀλλή* (Opp. 119 ff.).

⁵⁴⁾ Diesen Schluß fordert entschieden der Ideengang der Zeitalter. Vgl. Bundheft I und XXIV; in den Anmerk. zu I sagt Kleuter: „Die ewige Zeit beschloß beim Beginn der Wesenzeugung einen Zeitcyclus von 12 Jahrtausenden zum Um- und Ablauf aller Zeit und Jahre, zum Endschluß der Dinge dieser Welt. Die ersten drei waren allein Licht, ohne Verbunkelung durch Abryman; in dem zweiten regierte Ormuzd noch allein und Abryman vermochte nicht durch seine Söhne die himmlische Welt zu zerrütten, doch erfolgte am Ende derselben schon das Verderben Raïomorts, des Urkeims der Menschheit; in den folgenden dreitausend Jahren ist Licht und Finsterniß im Zweikampf, und das letzte Viertel der begrenzten Zeit ist Abryman vom Ewigen gegeben; darin aber soll er sich mit dem Peer

jüngten, reinen, vollendeten Menschengeschlecht an ihre Stelle treten. ⁵⁵⁾).

Wir haben hier auf dem Hintergrund der hesiodischen Anschauungsweise gelesen und Niemand wird, wenn er unseren bisherigen Forschungen gefolgt ist, verkennen, daß dieser einerseits nach Aegypten und Phönizien hinüberreicht, andrerseits in den zoroastrischen Lehrkreis und mit diesem zuletzt nach Indien zurückgeht. Zugleich aber ist unverkennbar, daß im hesiodischen Gedankenbau an diesen Hintergrund zunächst eine Reihe verschiedener Sagen, die auf griechischem Boden selbst aus ihm sich herausbildeten und dann selbständig fortentwickelten, sich anschließt, und daß erst aus dem Stoffe dieser Sagen gleichsam als Kern ihrer Entwicklung jener in der That großartige und bewunderungswürdige Bau geworden ist, so daß wir in ihm — und dieß eben ist der Hauptgewinn, den wir aus seiner Betrachtung schöpfen — nicht bloß das Werden der Götter und Menschen nach der Vorstellung des Sängers, sondern zugleich das Werden der betreffenden Vorstellungen bis zur Zeit desselben vor unseren Augen sich entfalten sehen.

P i n d a r.

Mit Recht vergleicht sich Pindar dem Adler, der zum Throne des Zeus sich emporSchwingt, während das gemeine Geschlecht der Raben willkräzchend an der Erde dahinfliegt. ¹⁾ Diese Vergleichung ist treffend, ob wir in Pindar den Dichter oder den Propheten des Volkes, ob wir in ihm den Griechen oder den Menschen ins Auge fassen. Ueberall sehen wir ihn weit über den Horizont, der den gemeinen Blick umkränzt, sich hinausschwingen. Der Geist der grie-

seiner Genossen aufreiben. Nach dem Zendavesta wird das Böse von sich selbst verschlungen.“ — Vgl. auch die vier Jugs oder Weltalter der Inder. Bemerkenswerth insbesondere der übereinstimmende Schluß in der Apokalypse, S. Theil I.

⁵⁵⁾ Vgl. oben p. 199 den Schluß in der Peraklessage.

¹⁾ Nom. III, 80 ff. Nom. V, 21. Ol. 11, 86 ff.

ältschen Lyrik spricht sich darum auch in ihm, so weit wir jenen aus den vorhandenen Ueberresten zu beurtheilen vermögen, am vollendetsten aus. Wohl mochten in einzelnen Beziehungen Andere Gleiches erreichen, Manche ihn selbst übertreffen; die erhabenen Pfade, auf welchen die Lyrik in ihrem reinsten Aufschwunge wandelt, hat keiner mit gleicher Kraft wie er gefunden. Wir stellen ihn darum auch hier als Repräsentanten der Lyriker auf, gestützt zugleich auf das hohe fast göttliche Ansehen, das er schon bei den Alten genoss, so wie auf den Umstand, daß aus dem ganzen Schatz der Lyrik, was er dichtete, uns am vollständigsten erhalten ist.

Was zunächst Bindar von Homer und Hesiod mit Rücksicht auf unsere Frage unterscheidet, ist die der Lyrik eigenthümliche Macht des Gefühles, die bei ihm überwiegend dem Zuge der Vernunft folgend weder im Genuße des flüchtigen Augenblickes schwelgt, noch in den Sorgen um ein fernes unbestimmtes Glück sich trübt. Während Homer Blumen auf der lieblichen Erde pflückt, sucht Bindar sie im Sternengefilde; während Hesiod unsicher forschend zwischen Himmel und Erde umirrt, zieht er auf sicherem Pfade durch die Räume des Aethers. An die Stelle des Scheines, der die Silberwelt der homerischen Phantasie umspielt, tritt bei ihm, wenn gleich noch unvollkommen geschaut, die Wahrheit; die schwankende Ungewißheit, über welche der hesiodische Verstand nicht hinauskommt, verdrängt der Glaube; der süße Traum, der dort den Jammer des Irdischen nicht schaut, so wie die sorgenvolle Sehnsucht, die hier demselben sich zu entwinden strebt, löst sich bei ihm in freudige vom Hauch des Himmels getragene Begeisterung. Frei und kühn blickt er darum auch weg über die Irthümer, die zum Theil im Einflusse jener Epiker sich fortpflanzten, dringt überall auf das wahrhaft Göttliche, um mit Innigkeit sich ihm hinzugeben, und beschränkt seine Frömmigkeit nicht mehr vorzugsweise auf die Form, sondern läßt sie, wie sie aus dem Grund seiner Seele entspringt, wieder zur Seele seines Schaffens werden. Doch die hervortretendste Bedeutung gewinnen diese unterscheidenden Züge erst dadurch, daß sie nicht bloß durch die Individualität des Dichters und durch die Eigenthümlichkeit der Lyrik, sondern zugleich durch die Verhältnisse der Zeit, in welcher jener lebte, bedingt sind und so aus dem engeren Kreise heraustretend auf den großen Schauplatz der Gesamtheit ein nationales Gepräge erhalten.

Den vorigen Jügen entsprechend ist, formell und materiell aufgefaßt, auch der Dorismus Pindars. Frei von den Einseitigkeiten, die dem dorischen Stamme eigen sind, erscheint er bei ihm zu einer Höhe gesteigert, auf der die Vorzüge der übrigen Stämme leicht zu einem harmonischen Gusse mit ihm verschmelzen konnten. Das Nationale tritt darum auch hier hervor, und der Name Dorismus ist nur in so fern geeignet als das dorische Element den Grundton des Ganzen bildet.

In gleicher Weise endlich verhält es sich mit dem Einflusse, den auf Pindar die damaligen Fortschritte auf dem Gebiete der Philosophie und der Religion ausüben mußten: obwohl einerseits die Lehren der Pythagoräer, andrerseits die der Orphiker, ²⁾ die damals aufs Neue in Umschwung gesetzt wurden, vorzugsweise bei ihm sich geltend machen, so verläßt er doch den nationalen Standpunkt auch hier nicht, und ergreift jene Lehren nur, um mit ihnen auf diesem läuternd, aufhellend, erhebend zu wirken.

Es mag nicht ungeeignet sein, zuerst das eigenthümliche Verfahren Pindars an einem der interessantesten der bei ihm vorkommenden Mythen, dem des Pelops, zu zeigen, und dann zur Betrachtung des Gesamtinhalts seiner Dichtungen überzugehen.

I.

Pelopsmythus.

In Bezug auf den Pelopsmythus werfen wir vorerst einen Blick auf die außerpindarische Vorstellungsweise ¹⁾ und auf die Elemente, aus denen sie hervorgegangen. Tantalus, einst im

²⁾ Man denke hier zugleich an die Eleusinien. S. Theil III.

¹⁾ Indem Pindar *ἀντὶ τὰ προτέρων* (Ol. I, 36, ed. Dissen) den Mythos erzählt, hat er ohne Zweifel die früheren Lyriker und Epiker im Auge. Schon Homer kennt das Hoffesgespann des Pelops (Il. 11, 104 *Πέλοπι πλεξίνην*; hier wird auch seine Herrschaft in Griechenland, so wie die Gewinnung derselben durch Vermittlung des Hermes erwähnt) und die Strafe des Tantalus in der Unterwelt (Odys. XI, 582 ff.), woraus geschlossen werden muß, daß schon zu seiner Zeit der Mythos der Hauptsache nach in Griechenland sich gestaltet hatte. Vgl. den Mythos der Tantalustochter Niobe (Il. XXIV, 602 ff.), der ihm ebenfalls den Hauptjügen nach bekannt ist.

Genuße des schönsten Daseins, in unmittelbarem Verkehr mit den Himmlischen, verscherzt dieses Glück durch frevelhaften Trug, den er an den Göttern übt. Bei einem Mahle, zu dem er diese geladen, setzt er, um sie zu prüfen, ihnen seinen eigenen Sohn Pelops, den er geschlachtet und in einem Kessel gekocht, als Speise vor. Die Götter wohl merkend den Trug enthalten sich des Gerichtes; nur Demeter verschlingt hungrig die linke Schulter. Hierauf werden auf Befehl des Zeus, der des Unglücklichen sich erbarmt, die noch vorhandenen Reste wieder in einem Kessel gesammelt und zu einem neuen Leibe verbunden. Die verzehrte Schulter aber wird durch eine elfenbeinerne ersetzt. Tantalus selbst wird von den Göttern verlassen und zu qualvoller Strafe im Reiche des Todes verurtheilt.

Dieser erste Theil des Mythos hat orientalische Ideen über den Urzustand des Menschengeschlechts, wie sie auf phrygisch-lydischem Boden sich zusammenfanden und theils hier theils im Peloponnes, wohin der Mythos verpflanzt wurde, mit griechischen verschmolzen sich weiter entwickelten, zur Grundlage. Wie gewöhnlich solche Ideen in den Schicksalen eines Königshauses sich verkörperten, so sind sie auch hier an das Geschlecht eines Königes, des Tantalus, geknüpft. In diesem Liebling der Götter ist zunächst die ursprüngliche Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit und sein Glück in diesem Zustande dargestellt. Des Tantalus Frevel ist der Uebermuth, in welchem der Mensch, seine Freiheit mißbrauchend, selbst über die Gottheit sich setzt und von ihr sich entfremdet. In dieser Entfremdung aber stürzt er von seinem Glücke herab, wird zur Strafe verstoßen aus der Sphäre der Götter und verfällt allem Jammer, der an die Sterblichkeit sich knüpft. In so fern bildet er eine Parallele zu Prometheus und heißt auch in Wahrheit Tantalus, der Hartduldende.

Doch wie sollte ein Vater, der mit den Göttern selbst unmittelbar verkehrt, nur um diese zu täuschen, sein eigenes Kind schlachten? ¹⁾ Dieser Zug versetzt uns auf ein anderes Gebiet und nöthigt uns, den Tantalusmythos aus einer höhern Quelle abzuleiten. Wir werden uns nicht täuschen, wenn wir zunächst das Mahl

¹⁾ Vgl. den Schmaus der Götter bei den Aethiopen II. 1, 423; Zeus als Gast bei Lykaon (Apollon. III, 8, 1.), wo ein Kind geschlachtet und mit den vorgesetzten Speisen vermischt wird — bei demselben Lykaon, von dem Pausanias (VIII, 2) sagt, er habe zu einer Zeit, wo die Menschen

des Tantalus als ein Opfer fassen und das Schlachten und Kochen des eigenen Sohnes auf die Kinderopfer zurückbeziehen, die dem Halbäisch-assyrischen Bel oder Belitan ³⁾ noch bis in die späteren Zeiten herab bei den Völkern, die ihn verehrten, dargebracht wurden. ⁴⁾ Daß aber der Cult dieses Bel schon in den frühesten Zeiten nach Vorderasien, insbesondere auch nach Lydien, von den Euphratländern her verpflanzt worden war, unterliegt keinem Zweifel, führten ja selbst die lydischen Könige aus dem Stamme der Herakliden, wie wir bei Herodot lesen, ihr Geschlecht auf Ninus und Bel zurück. ⁵⁾ Dieser letztere begegnet uns auch bei anderen Völkern, die seinen Cult aufgenommen hatten, unter verschiedenen Namen als ein alter König in der Urzeit, nach der so oft wiederkehrenden Vorstellungswiese, nach welcher Götter an die Spitze der Königsgelechter gesetzt wurden. Fassen wir zugleich ins Auge, daß im ganzen Tantalusmythus vielfache Züge bestimmt auf eine ursprünglich göttliche Persönlichkeit ⁶⁾ hinweisen, so sind wir genöthigt, den lydischen König Tantalus, der den Pelops am Feuer den Göttern zubereitet, in letzter Instanz zum Gotte Bel selbst werden zu lassen, dem auf flammenden Altären Kinder als Opferspeise ⁷⁾ dargebracht wurden. Natürlich aber mußte, so bald Bel in Tantalus als irdischer König gefaßt, sobald der alte grausame Cult zugleich im Verlauf der Zeit durch einen milderen verdrängt wurde, jenes Opfer, obwohl ursprünglich mit Beziehung auf die Idee der Läuterung ein Akt der Frömmigkeit, zum Frevel sich umgestalten, Tantalus selbst mußte als Repräsentant des Geschlechtes, in dem

noch mit den Göttern zu Tische saßen (*δομοτράπεζοι θεῶν*) auf dem Altar des Zeus Lykaios ein Kind geopfert und dessen Blut als Spende gebracht. Im Prometheusmythus ist der Betrug geradezu an ein Opfer geknüpft (Hes. Theog. 535 ff.).

³⁾ Kronos bei den Griechen, Saturn bei den Römern: auch das Kinderfressen lehrt bei diesen beiden, obwohl in modificirter Weise, wieder. S. über jenen Bel Rovers Phöniz. p. 169 ff. 254 ff.

⁴⁾ Insbesondere bei den Phöniziern (S. Porphy. de Abst. 11, 56) und Carthagern (S. Diod. XX, 14).

⁵⁾ Herod. I, 7: Ἀγῶν μὲν γὰρ ὁ Νίνου, τοῦ Βήλου, τοῦ Ἀλκαίου, πρώτος Ἡρακλειδῶν βασιλεὺς ἐγένετο Σαρδίων. Wenn Bel hier von Alkaios stammt, der vorher selbst wieder ein Sohn des Herakles genannt wird, so ist daran zu erinnern, daß dieser Herakles ursprünglich mit dem assyrisch-babylonischen Gott Bel selbst identisch ist.

⁶⁾ Eine solche setzt entschieden der Mythus seiner Tochter Niobe voraus.

⁷⁾ S. Rovers Phöniz. p. 327 ff.

diese Vorstellungen wurzelten und sich fortpflanzten, zum ersten Frevler ⁹⁾ an der Gottheit werden.

Veror jedoch der Mythos diese letztere Wendung nahm, muß er in Betreff des Feueropfers selbst noch eine wesentliche Umgestaltung erhalten haben. Pelops wurde, so heißt es, nachdem er zerstückelt worden, in einem Kessel gekocht und wieder in einem Kessel von den Göttern zusammengefügt und neugeschaffen. Dieser Zug greift in einen anderen Kreis von Vorstellungen ein, die mit den vorigen, obwohl verwandt und ebenfalls nach den Gegenden des Euphrat, ja nach Indien, zurückweisend, keineswegs vermengt werden dürfen. Bekannt ist die Zerfleischung und Wiederherstellung des Osiris, des Dionysos, des Adonis, des Attes; bekannt auch der zertheilte und in der Fülle des Naturlebens wieder sich erhebende Abubak; der auseinandergefallene und wiederbelebte Brahma. Bekannt ist insbesondere im Mythos des Dionysos auch der Kessel, in dem der zerstückelte Gott von den Titanen gekocht und hierauf von Zeus wieder hergestellt wird. Es ist dieß derselbe symbolische Kessel, in dem Pelops das oben bezeichnete Schicksal erduldet, ja wir müssen unter dem angegebenen Gesichtspunkt diesen Sohn des lydischen Pel geradezu selbst für einen Osiris- oder Adonis-Dionysos ¹⁰⁾ erklären. So bildet er eine Parallele zu jenem Linus ¹¹⁾ in Byblos, der ebenso einerseits den Flammen übergeben wird, andererseits wieder dem Osiris und Adonis entspricht, und dessen Vater Malkander ebenso wie Tantalus ein mythischer König in der Urzeit auf Pel zurückweist.

Wieder in einen anderen Ideentkreis führt uns die elfenbeinerne Schulter, die Pelops bei seiner Wiederherstellung erhält. Ungeeignet wäre es, hier an ein bloßes Abzeichen, wie deren öfter bei Helben erwähnt werden, zu denken; auch die Erklärung, daß

⁹⁾ Ebenso Prometheus. Dieselbe Wendung im Mythos des Lykaon, der wegen des Kinderopfers zur Strafe in einen Wolf verwandelt wird (Paus. VIII, 2).

¹⁰⁾ Plutarch. sympos. IV, 5, 3: τὸν δ' Ἀδωνιν οὐκ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν.

¹¹⁾ S. Plutarch. de Isid. c. 12 ff. Paus. IX, 29. Wenn Herodot, der ihn im ägyptischen Maneros wieder erkennt, sagt (II, 72) „ἐξαπατᾷ δὲ μιν Αἰγύπτιοι τοῦ πρώτου βασιλείουτος Αἰγυπτίου παῖδα μουνογενέα γενέσθαι“, so erscheint er auch hier, vgl. Plutarch. l. c. Diod. I, 13) als ein Sohn des Pel oder Kronos. Der Linosgesang muß schon dem Homer als ein uralter erschienen sein, da nach ihm Περσέης auf dem Schilde des Achilles einen Knaben darstellt, der ihn zur Phorminx vorträgt.

„elfenbeinern“ hier gleichbedeutend mit „schön“ sei, ¹¹⁾ dürfte kaum zum Ziele führen. Nachweisbar ist der frühzeitige Einfluß, den der Mithrascult auf den des assyrischen Bel ausübte, ja eine Verschmelzung beider Götter unter dem Gesichtspunkt des beiden gemeinschaftlichen Sonnencultes. Vielfache Spuren ferner weisen darauf hin, daß Mithriaka schon in der griechischen Vorzeit nach Vorderasien verpflanzt wurden, wie denn auch in dem argivischen Lichtcult des Perseus Nachklänge desselben sich nicht wohl verkennen lassen. ¹²⁾ Wir haben oben von einem mildern Götterwesen gesprochen, das auf phrygisch-lybischem Boden an die Stelle des kinderfressenden Bel getreten sein müsse; nun dürfte es nicht zu gewagt sein, wenn wir behaupten, daß diese Veränderung eben im Einflusse der Mithraslehren stattgefunden. Jener grausame Bel wurde sofort von seinem Herrscherstige verdrängt, er wurde in Tantalus herabgedrückt zu einem menschlichen Wesen und trat nun als König an die Spitze der Geschlechter, über die er früher als Gott gebot; zugleich aber mußte er als ein Verwiesener aus der Göttersphäre und als ein Frevler an der Gottheit aufgefaßt werden. Ebenso mußte sein Sohn, der Göttlichkeit entkleidet, dem menschlichen Loos verfallen. In den Mithriacis nun wurde, mit Beziehung auf die Sonnenbahn, der Herabgang der Menschenseele durch den Thierkreis und ihre Rückkehr durch denselben zu den himmlischen Regionen gelehrt. ¹³⁾ Die Sphäre, in die sie herabzog, war die der leid- und todesfüllten Sinnenwelt, zugleich die der Strafe und die der Läuterung; ihre Aufgabe war, kämpfend sich zu erheben und mit Hilfe des Mithras in die Lichtsphäre sich zurückzuschwingen. ¹⁴⁾ Jenen Herabgang sehen wir in Tantalus, diese Rückkehr in Pelops dargestellt. Der Thierkreis hatte zwei Thore, von denen das eine zu den Göttern, das andere zu den Menschen führte, zugleich die beiden Sonnenthore in den Wendekreisen; auch finden wir den Eingang dort durch einen Bock,

¹¹⁾ Nichts verschlägt, daß bei Pindar selbst und den Späteren eine solche Auffassung sich findet, da es sich hier nicht um spätere Deutungen, sondern um die ursprüngliche Bedeutung handelt. Wir können darum auch der jüngst von Schön a. u. im Philologus (Jahrg. VII, S. 3) mitgetheilten Erklärung Klaufens bei aller Anerkennung des Trefflichen, das dieselbe enthält, nicht beistimmen.

¹²⁾ S. Creuzer, Mithreum p. 21 ff.

¹³⁾ Ibid. p. 26.

¹⁴⁾ Vgl. was im ersten Theil p. 18 ff. über Mithras und insbesondere über seine Beziehung zu indischen Vorstellungen gesagt worden ist.

hier durch einen Elephanten bezeichnet.¹⁵⁾ So führte das letztere zur Sinnenwelt und mußte ebenso von denjenigen, welche aus der Sinnenwelt zurückkehrten, zuerst wieder betreten werden. Wir können hier auch jene Stelle aus dem Maha-Bharata vergleichen, wo Ardschunas, aus der Sphäre der Menschen zu Indras Himmel sich erhebend, im Sternreiche am Eingang zu den Götterbewohnungen den Elephanten Airawatas stehen sieht:

„Den Airawatas, vierzahnig, dem gipflichten Railasas gleich,
Sah er dann an der Thür stehen, den hehren Siegeselephant.
Der Siddha-Sträß' genahet war er, der Edelste der Pandawas,
Und freute sich so wie vormals Mandhatri, jener große Fürst.
Den Königswelten nun nahte lotosähnlich von Augen er.
Also im Himmelsraum wandernd sah Ardschunas von großem Ruhm
Des Götterfürsten Stadt endlich, die Amaramati genannt.“¹⁶⁾

Sollte es nun auffallend erscheinen, wenn jenes Thor mit Rücksicht auf das Thier, das an seinem Eingange stand, das elfenbeinerne genannt worden wäre? Und ist letzteres anzunehmen, sollte es wohl unstatthaft sein, damit die elfenbeinerne Schulter des Pelops in Verbindung zu bringen? Jenes Thor führt herab zur täuschenden Sinnenwelt und wieder aus ihr zurück,¹⁷⁾ und das Elfenbein der Schulter hier weist etnerseits auf die verlockende Sinn-

¹⁵⁾ S. Ranne, allg. Mythol. p. 302.

¹⁶⁾ S. Döpp, Ardschunas's Reise zu Indras's Himmel, Ges. I. p. 3.

¹⁷⁾ Einen Nachhall beider Thore bilden (καὶ μοι μὴ δορυβήσῃ μηδεὶς πρὶν ἀνοῦσαι) noch jene Traumthore bei Homer Odysf. XIX, 562 ff.; das eine dieser letzteren ist von Horn (κρυπταί), das andere von Elfenbein (ἐλέφαντι); durch jenes kommen die wahren Träume (οἱ δ' ἔνυπα κρανοῦσι), durch dieses die täuschenden (οἱ δ' ἐλέγχα ποταί). Mit Unrecht hat schon Eustathius behauptet, daß zur Benennung dieser Thore die Ähnlichkeit zwischen κρυπταί und κρυπνῶ, ἐλέγχα und ἐλέγχα ποταί Veranlassung gegeben; vielmehr ist offenbar, daß jene dem Homer schon vorlag und daß er, ihren Ursprung nicht kennend, sie erst durch die bezeichnete Wortähnlichkeit zu motiviren suchte. Ähnlich verfuhr Homer auch in Beziehung auf andere Namen; und wie oft kehrt überhaupt in der Bildung der Mythen die Erscheinung wieder, daß Züge, deren eigentliche Bedeutung sich verloren, durch Erfindung geeigneter Motive gestützt werden? Daß nach der homerischen Auffassung die genannten Thore in der Unterwelt sich finden, darf nicht auffallen, hatte man ja die Wohnung der Todten selbst aus der Sternensphäre, wo sie ursprünglich war, dorthin verlegt. So bilden diese Thore zugleich eine Bestätigung der Resultate, die wir oben schon im Abschnitt über Homer gefunden. Ein Rest der alten Bedeutung aber ist den Thoren bei Homer geblieben in dem Zuge der Wahrheit auf der einen, dem der Täuschung auf der anderen Seite. Ebenso führte das eine Himmelsthor zu den Göttern, das andere zu der verlockenden Sphäre der Menschen.

lichkeit ¹⁸⁾ hin, andererseits als ein von den schützenden Göttern dem Pelops ertheiltes Geschenk auf die Rückkehr in die Region des Lichtes. ¹⁹⁾ Jedenfalls dürfte eine solche Beziehung ebenso wenig etwas Anstößiges haben, als wenn wir anderwärts Pferde durch den Lichtbogen auf der Stirne mit dem Mond in Verbindung gebracht sehen, ²⁰⁾ oder wenn in den Mithrasweißen selbst, wie sie uns aus späterer Zeit bekannt sind, gewisse Stufen des Aufsteigens nach symbolischen Thieren ²¹⁾ benannt werden. In Betreff der Schulter insbesondere aber, an die vorzugsweise das Moment der Sinnlichkeit sich knüpft, kann auch jener Lehre im Zendavesta gedacht werden, nach welcher aus der linken Schulter des getödteten Abudad die beseelte Natur, aus der rechten der Mensch hervorging; ebenso jener auf derselben Symbolik beruhenden indischen Vorstellung, nach welcher Brahma aus seiner rechten Schulter den Mann, aus der linken das sinnlich verlockende Weib entstehen ließ. ²²⁾ Und wenn es nun heißt, von dem zerstückelten Pelops habe allein die Erdgöttin Demeter eine Schulter verschlungen, und bei der Wiederherstellung sei ihm auf Befehl des Zeus eine elfenbeinerne eingesetzt worden, so kann mit Rücksicht auf die angegebenen Punkte die Bedeutung dieses Zuges in der That nur die sein, daß die Seele, nachdem sie in die zerstreute Sinnenwelt herabgekommen, von der leibgestalteten Macht der Materie verschlungen, aber von

¹⁸⁾ Daran knüpft sich dann auch das aphrodisische Moment dieser Schulter in der Sage und an beide zugleich erst das des Schönen.

¹⁹⁾ Damit dürfte dann auch traditionell der spätere Glaube an die heilwirkende Kraft der Pelopschulter zusammenhängen. So lesen wir bei Pausanias (V, 13), daß zur Einnahme von Troja das Schulterblatt des Pelops ebenso herbeigeschafft werden sollte wie die Pfeile des Herakles, und daß die Eleer durch dasselbe von einer pestartigen Krankheit befreit wurden.

²⁰⁾ *Pl.* XXIII, 453—55: ἔππον ἀριπρεπέα προύχοντα, ὃς τὸ μὲν ἄλλο τόσον φρονίος ἦν, ἐν δὲ μετώπῳ λευκὸν σῆμ' ἐτίευντο περιστοχὸν ἥντε μὲν — ein Zug, der offenbar auf den alten Mondcult und die Mondpferde zurückweist (vgl. *Ehl.* I, p. 89 ff.), von Homer aber eben so wenig mehr in der eigentlichen Bedeutung gefaßt wird als das Prädikat *ῥῶνις* bei der Hera. Vgl. dasselbe Zeichen auf dem Rücken jener Kuh, welche nach dem Orakel zu Delphi dem Kadmos, als er die Europa suchend umherstreifte, Führerin sein sollte (Hinweisung auf die Europa selbst als Göttin des Mondes). *Schol.* zu Eurip. *Phön.* 642.

²¹⁾ Adlern, Greifen, Raben, Löwen (wozu *Creuzer Mith.* p. 28 bemerkt: „Möchte dieser Name immerhin die in den Prüfungen erprobte Stärke bezeichnen, so bezog er sich doch hauptsächlich auf den Löwen im Thierkreis, ja — vorzüglich auf die Seelenwanderung durch den Thierkreis und somit auch durch das Zeichen des Löwen).

²²⁾ *S. Thom. Maurice ancient history of Hindostan Vol. I, p. 407—10.*

der schützenden Gottheit wieder zur Einheit zurückgeführt und mit der Kraft, auf den geistigen Stufen wieder in die Lichtsphäre emporzusteigen, ausgerüstet werde.

Bevor aber diese Wiedersammlung und dieses Aufsteigen begann, mußten Strafen, Prüfungen, Läuterungen vorausgehen. Wir sehen diese dargestellt zunächst in den Qualen des Tantalus. Er, der aus Lust zur Sinnlichkeit gefrevelt, mußte gerade mitten in der Sinnlichkeit durch ihre Pein büßen. Passend können wir auch hier die Prüfungsmomente vergleichen, die uns aus dem Kreise der Mithriata spätere Nachrichten und Denkmäler erhalten haben. Wir sehen den Geprüften ²³⁾ hier, wie Tantalus, im Wasser stehen, oder eingesenkt in die Erde, oder ausgestreckt auf einem Schmerzlager, oder, wie über Tantalus der peinigende Fels ragt, in irgend eine peinigende Stellung gebannt. Doch mit Tantalus sind nicht alle Prüfungen geschlossen; ²⁴⁾ sie werden in Pelops als geistige fortgesetzt und in stufenweisem Aufsteigen zum Reingeistigen vollendet. Hier können wir wieder aus den Mithriacts zunächst die Feuerprobe vergleichen, dann das Knien vor dem geistigen Führer und die Hingabe an seine Ermahnungen, zuletzt das Lichtgespann, ²⁵⁾ auf dem er mit seinem Führer zum Himmel emporfährt. Ebenso sehen wir Pelops alsobald nach seiner Wiederherstellung im strudelnden Kessel in den besondern Schutz des Poseidon ²⁶⁾ gegeben. Auf sein Flehen zeigt ihm dieser liebend den Weg zum Ziel

²³⁾ S. Kreuzer Mithr. p. 24 ff.

²⁴⁾ Seine Tochter Niobe wird in Stein verwandelt auf dem Sippos und beklagt auch in dieser Verwandlung noch das über sie verhängte Leid (3f. XXIV, 617: *ἐνθα λίθος περ ἐοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα νέσσει*). Die Seele wird zur Strafe in den Grund der Materie versenkt und muß stufenweise aus diesem wieder zum Geistigen sich hinauffschwingen; sie bleibt in der steinernen Gruft, wenn sie trotzig beharrt. Vgl. den aus dem Stein aufsteigenden, den aus dem Baum sich erhebenden Mithras. Interessant ist in Beziehung auf den letzteren auch die Angabe in dem jüngst bekannt gewordenen pinbarschen Fragment, wo es von den phrygischen Korybanten als ersten Menschen heißt: οὗς τότε πρώτους ἰδε δὲν δορυφείδς ἀμβλασάνοντας Ἄλιος. — Der Zusammenhang dieser baumentsprossenen Phrygier mit dem baumentsprossenen Menschenpaar nach persischem Glauben dürfte hier kaum zu verkennen sein.

²⁵⁾ Vgl. Th. I, p. 20.

²⁶⁾ Vgl. jene Stelle bei Procl. in Plat. Cratyl. § 51 p. 91: *ὅτι Ποσειδῶν ἐστὶ θεὸς ποιητὸς δημιουργικὸς καὶ τὰς ψυχὰς καθιούσας εἰς τὴν γένειον ὑποδεχόμενος*. Uebereinstimmend hiemit ist auch die Wendung in der Sage, nach welcher Thetis die Schulter des Pelops verzehrt und die elfenbeinerne eingeseht haben soll. Vgl. Th. I, p. 106.

seines Glückes und gibt ihm sein geflügeltes Gespann, auf dem es ihm in fortwährendem Hinblick auf die Mahnungen der Götter gelingt jenes zu erreichen.²⁷⁾ Wir können nicht umhin in Betreff dieses letzteren Zuges an jenes Wirken des Wischnu und des in vielfachen Beziehungen mit ihm zusammentreffenden Mithras, wovon wir im ersten Theil unserer Untersuchungen gesprochen, zu erinnern.

So mochten die Grundzüge des Mythos sich gestaltet haben, bevor jene phrygisch-lydische Kolonie, welche in der Gegend von Olympia sich niederließ, auszog. Pelops war ihr Stammheros, wurde fortan als solcher von ihr verehrt, und galt darum auch mit Recht als ihr Repräsentant und Führer. Nach dem neuen Wohnsitz wurde das Götterwesen, dem man im Heimathlande gehuldigt, mitgenommen. Hier aber fand sich schon ein anderer Cult vor, und es konnte nicht anders geschehen, als daß gleich am Anfang der Niederlassung zwischen diesem und jenem ein Conflict erfolgte. Es ist dieß der Kampf, den Pelops mit Denomaos besteht: indem dieser unterliegt und jener die Hippodamia heirathet, muß der alte Cult weichen und im neuen verschmelzend sich auflösen. Die ältesten Sagen des Landes deuten darauf hin, daß in der Urzeit hier, wahrscheinlich von den Phöniziern hieher verpflanzt, ein Dienst des Kronos (also ebenfalls eines Bel) bestand.²⁸⁾ Später noch kannte man den Hügel, der ihm geweiht war, wie auch im Orient dieser Gott auf Anhöhen und Bergen verehrt zu werden pflegte. Diesem Kronos scheinen, wie anderwärts, Menschenopfer gefallen zu sein;²⁹⁾ auch mag er, wenn man auf die frühe Weinkultur³⁰⁾ in diesen Gegenden Rücksicht nimmt, mit jenem Dionysos zu Thyrsos verglichen wer-

²⁷⁾ Auf den Mithras sehen wir den letzten Prüfungsakt auch durch einen leeren Thron vorgestellt, mit Hinweisung darauf, daß nun der Sieg errungen, die Seele rein von der Materie in der Sphäre des Geistigen Platz genommen. Vgl. den Thron des Pelops auf den Höhen des Sibylos (des Berges, der selbst nach der oben bezeichneten Doppelpforte den Namen führt), Paus. V, 15: *Μέλοπος δὲ ἐν Σιβύλῳ μὲν θρόνος ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους ἔστιν ὑπὲρ τῆς Πλαστίνης μητροῦ τὸ ἱερόν.*

²⁸⁾ Paus. V, 7, 4: *λέγουσιν Ἕλληες οἱ τὰ ἀρχαιώτατα μνημονεύοντες, Κρόνον τὴν ἐν οὐρανῷ σχεῖν βασιλείαν πρῶτον καὶ ἐν Ὀλύμπῳ ποιήσθαι Κρόνον γὰρ ὑπὸ τῶν τότε ἀνθρώπων, οἱ ἀνομάζοντο χρυσοῦν γένος.*

²⁹⁾ Darauf deutet auch das Verfahren des Denomaos gegen die Freier. Menschenopfer selbst in unmittelbarer Nähe in Arkadien (Lykaon und seine Söhne).

³⁰⁾ Paus. VI, 22: *ἄμπελοι δὲ ἦσαν διὰ τοῦ χωρίου πεφυτευμένας παντός, ἐνθα ἡ Ἰλίου ὠκεῖτο.*

den können, welcher ebenfalls Kronos den Ikaros im Weinbau unterrichtete,²¹⁾ oder mit jenem Dionysos Melichios (Moloch), dem in Eibyen Menschen geopfert wurden. Aus Kreta kam hierauf der Cult des Sonnenzeus, mit dem aus den Waffentänzen der Kureten sich entwickelnd die ersten Wettspiele zu Olympia sich verbanden.²²⁾ Darum heißt es auch, der idäische Herakles, der älteste der von Kreta kommenden Kureten habe zuerst seine Brüder im Spiel zu einem Wettrennen aufgefordert;²³⁾ auch habe er die Gegend Olympia genannt und angeordnet, daß das Wettspiel alle fünf Jahre mit Rücksicht auf die Fünfzahl der Kureten wiederholt werde.²⁴⁾ Auf diese Kämpfe mit Beziehung auf den Sonnencult²⁵⁾ weisen auch die ältesten Könige des Landes hin;²⁶⁾ jener Zeussohn Aethlios, den Pausanias als den ersten bezeichnet und dessen Name den Wettkämpfer bedeutet; Endymion, dessen Sprößling, den wir anderwärts selbst als Sonnengott treffen und der seinen Söhnen die Herrschaft als Preis des Wettkampfes setzte; Eleos, von dem die Eleer ihren Namen ableiteten, und dessen Sohn Augeas, der auch als ein Sprößling der Sonne bezeichnet wird. Deister kommt in diesen alten Sagen auch die Angabe vor, daß Wettkämpfe um die Herrschaft stattgefunden haben, wie denn Zeus selbst einen solchen mit Kronos hier standen haben soll. Wenn es nun von Denomaos, der bei der Ankunft des Pelops in der Gegend von Pisa herrschte, heißt, er habe die Herrschaft als Preis eines Wettkampfes, den die Freier der Hippodamia mit ihm selbst bestehen mußten, gesetzt und die Besiegten auf der Rennbahn aufgepfählt, so können wir kaum hier eine Verschmelzung der früheren Menschenopfer mit den hierauf angeordneten Wettspielen, eine Verschmelzung des alten Kronoscultes mit dem milderen des kretensischen Zeus verkennen. Doch in Denomaos

²¹⁾ Achill. Tat. II, 2. Vgl. die attische Sage bei Apollod. III, 14, 7.

²²⁾ Paus. V, 7, 4. VIII, 11, 2.

²³⁾ Paus. V, 4: τὸν δὲ Ἡρακλέα παλόντα (εἶναι γὰρ δὴ αὐτὸν πρεσβύτατον ἡλικίᾳ) συμβαλεῖν τοὺς ἀδελφοὺς εἰς ἑμιλλαν δρόμου.

²⁴⁾ Paus. I. c. Ἡρακλεῖ οὖν πρόσεσι τῷ Ἰδαίῳ δόξα τὸν τε ἀγῶνα διαδέναι πρώτῳ, καὶ Ὀλύμπια ὄνομα δεῖσθαι διὰ πέμπτου οὖν ἔτους αὐτὸν κατεστήσατο ἀγισθαι, οὗ αὐτὸς τε καὶ οἱ ἀδελφοὶ πέντε ἦσαν ἀριθμόν. Aus Kreta war auch Κλύμενος, der ein Nachkomme dieses Herakles 50 Jahre nach der deukalionischen Flut die Spiele geordnet haben soll. (V, 8, 1.)

²⁵⁾ Vgl. die in Arabien von Lycraon dem Lichtzens angeordneten Spiele (Paus. VIII, 2, 1).

²⁶⁾ Paus. V, 1.

scheint der erstere noch vorwiegende Geltung behauptet zu haben. Indem nun Pelops mit ihm in den Kampf tritt und nicht bloß durch Poseidons Rosse, sondern auch durch den Hermessohn Myrtilos,³⁷⁾ der von Denomaos sich abwendet, und die von Kreta herüberverpflanzte Athene³⁸⁾ Sieger wird, sind es insbesondere die kretensischen Elemente des damals bestehenden Cultes, die mit dem phrygisch=lydischen zur Gestaltung eines neuen sich verbanden. Darum ordnet auch Pelops dem olympischen Zeus³⁹⁾ aufs Neue das Wettspiel, und ihm selbst wird fortan derselbe Rang unter den Heroen wie dem Zeus unter den Göttern zuerkannt.⁴⁰⁾

Jetzt ward auch der Pelopsmythus in einen neuen Guß gebracht; im Einfluß der Elemente, die wir oben genannt, mußte er zunächst ein lokal=griechisches Gepräge erhalten, bald aber hineinbezogen von den Sängern in das allgemeine Mythengewebe des Hellenismus nach und nach zu der Gestalt, in welcher ihn Pindar vorfand, sich entwickeln. Tantalus wurde nun zum Sohn des Zeus und seine Büßung aus der heiter aufgefaßten Oberwelt hinabverlegt in das Todtenreich; Pelops wurde zum Gründer eines neuen Königstammes, sein Aufschwung unter dem Schutze Poseidons zur Fahrt über das Meer, sein Ringen nach dem Ziel der Vollendung zum Wettkampf auf der Bahn zu Olympia. Nach und nach verlor sich der ursprüngliche Kern ganz und es blieb nur die immer neu sich gestaltende Hülle, die wohl die Phantasie ergötzen, aber nicht mehr den Geist befriedigen konnte. Ja einzelne Züge mußten selbst, eben weil sie des wahren Gehaltes entbehrten und so mit der Gott-

³⁷⁾ Bemerkenswerth ist, daß ein *Μυρτίλος* (i. q. *Μυρτίλος*) auch als lydischer König aus dem Stamme der Perakiden und zwar als der letzte (*Κανθαίλης*, S. Herod. I, 7) vorkommt. Sollten etwa vor Pelops schon lydische Ansiedler sich hier niedergelassen haben? Auf eine frühere Verbindung mit Kleinasien scheint auch Endymion, Liebling der Selene und Gatte der Asterodia, der auf dem Berg Latmos in veränderter Sage wiederkehrt (Paus. V, 1), hinzuweisen. — Auch jener *Μυρτίλος*, Wagenlenker des Denomaos, wird Schol. Apoll. Rhod. I, 752 als ein Sohn des Hermes und der *Αμαζόνη Μυρτο* bezeichnet.

³⁸⁾ Paus. VI, 21, 5: *ἰδρύσασθαι δὲ τῇ θεῷ τὸ ἱερὸν Κλύμενόν φασιν, ἀπόγονον Ἡρακλείους τοῦ Ἰδαίου, παραγενέσθαι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Κυδωνίας τῆς Κορηκῆς καὶ τοῦ Ἰαυδάνου ποταμοῦ· λέγουσι δὲ καὶ Πέλοπα οἱ Ἕλαιοι τῇ Ἀθηνᾷ θῦσαι τῇ Κυδωνίᾳ, πρὶν ἢ ἐς τὸν ἀγῶνα αὐτὸν Οἰνομάῳ καθίστασθαι.*

³⁹⁾ Paus. V, 8, 1.

⁴⁰⁾ Paus. V, 13, 1: *ἡρώων δὲ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ τοσούτον προτετιμημένος ἐστὶν ὁ Πέλοψ ὑπὸ Ἑλλένων, ὅσον Ζεὺς θεῶν τῶν ἄλλων.*

helt gleichsam ein leichtfertiges Spiel zu treiben schienen, ein frommes Gemüth geradezu verlehen.

Betrachten wir nun den Rhythmus, wie er wiedergeboren aus Pindars Geist uns entgegentritt. Vor Allem will dieser Dichter in frommer Begeisterung von den Göttern nur das Gute verkünden. Im Guten allein findet er auch das Wahre, worauf der Dichter lossternern müsse: irre er auch auf diesem Wege, immerhin sei des Irrthums Vergehen hier geringer, als wenn gegen reizende Lüge das Wahre vertauscht würde.⁴¹⁾ Darum erhebt er sich auch gegen diejenigen Sagen und Dichtungen, welche mit dem Zauber der Anmuth geschmückt vom rechten Pfade ablenkend den Sinn der Menschen verüben.⁴²⁾ Von dieser Art aber erscheint ihm auch in der Fassung, die wir oben bezeichnet, der Pelopsmythus. Insbesondere erregt das Mahl des Tantalus, wo die Götter hungrig vom zerstückelten Kinde gegessen haben sollten,⁴³⁾ seinen Anstoß. Darum singt er, dem Zuge des eigenen Geistes vertrauend, der Sage entgegen,⁴⁴⁾ Poseidon habe bei gesetzlichem Mahle am Sipylos, von Liebe erglühend, das Knäblein geraubt und auf goldenem Gespann zur Wohnung des Zeus emporgeführt.⁴⁵⁾ Neidische Nachbarn hätten, um das plötzliche Verschwinden zu erklären, nun das Märchen vom Frevel des Vaters erfunden. Auch sei dieser nicht wegen solcher

⁴¹⁾ Ol. I, 35 (ed. Dissen): ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν τοῖκος ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ μέλων γὰρ αἶψα. Indem Wahrheitsliebe und frommer Sinn hier im Dichter sich durchdringen, gibt sich in seiner Keuerung zugleich das Streben kund, die Reinheit des Rhythmus wiederherzustellen.

⁴²⁾ Ol. I, 28: καὶ ποῦ τι καὶ βροτῶν φάτιν ὑπὲρ τὸν ἀληθῆ λόγον δαυδαλμένοι ψεύδεισι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι. In dieser Weise tabelt er selbst den Homer Nem. VI, 20 ff. — ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποτανὰ τε μαχανὰ σέμενόν ἐπεισὶ τι σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις τυφλὸν δ' ἔχει ἥτορ ὁμιλος ἀνδρῶν ὁ πλείστος. Vgl. auch Pyth. II, 73 ff., 86 ff.

⁴³⁾ Ol. I, 72: ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστριμάργους μακάρων τιν' εἰπεῖν. So hat er Ol. IX, 30 ff. kaum den Kampf des Perakles gegen die Götter erwähnt, da er sogleich umlenkt mit den Worten: ἀπὸ μοι λόγον τοῦτον στόμα ῥήγων ἐπεὶ τό γε λοιδορήσαι θεοῦς ἐχθρὰ σοφία —.

⁴⁴⁾ Ol. I, 36: ἀντὶα προτέρων.

⁴⁵⁾ Dies anzunehmen konnte Pindar durch die gewöhnliche Vorstellung veranlaßt werden, nach welcher das plötzliche Verschwinden eines Sterblichen als ein Raub liebender Götter betrachtet wurde. Bemerkenswerth aber ist bei ihm die Finneigung zu der Ansicht, daß Liebe die Götter zu denjenigen Menschen, die höhere Vorzüge besitzen, hinziehe, ja daß ein gewisses Bedürfnis in jenen sich finde, diese zu sich zu erheben. Das τῶν ἐπὶ χοῖος (v. 45) auf die gewöhnliche Knabenliebe zu beziehen, widerspricht durchaus dem Charakter und der Anschauungsweise des Dichters.

That in der Unterwelt bestraft worden, sondern weil er, unfähig sein Glück zu tragen, trügerisch den Göttern Ambrosia und Nektar,⁴⁶⁾ womit sie ihn unvergänglich hätten machen wollen, geraubt, um davon gegen ihren Willen den Genossen seiner Gelage mitzutheilen. Ebenso sei dieses letztere Vergehen des Vaters Schuld gewesen, daß Pelops aus der himmlischen Sphäre wieder zu den hinfälligen Menschen zurückgeschickt wurde.⁴⁷⁾ Den unheilvollen Kessel aber läßt er zum Becken werden, in dem das eben geborene Kindlein nach der gewöhnlichen Sitte gewaschen wird, und die elfenbeinerne Schulter zu einem Zug der Schönheit,⁴⁸⁾ durch den er die Liebe des Poseidon erweckt.

Pelops, nun sterblich geworden, will das kurz zugemessene Leben, nicht scheuend die Gefahren, denen er entgegensteht, nur mit Thaten des Ruhmes füllen. Für sich aber unvermögend dieß zu vollführen, fleht er zu Poseidon, daß er ihn hilfreich geleite. Er vertraut dabei auf die Liebe, die einst der Gott zu ihm gehegt, als er ihn zu den Himmlischen emportrug, und sein Vertrauen bleibt nicht erfolglos. Sieg und Ruhm krönt mit Hilfe des Gottes seine Laufbahn, pflanzt sich fort auf sein Geschlecht, und an den Ufern des Alpheios ehrt ihn mit wiederholter Todtenfeier, neben des Zeus vielbesuchtem Altare, als Heroen die Nachwelt. Dort streben auch die olympischen Kämpfer auf seiner Bahn ihm nachzueifern, und wie er das Höchste erreichte, ist auch ihr Sieg der höchste Schmuck, der einen Sterblichen krönt. Tantalus aber, einst mit dem höchsten Glück von den Göttern geschmückt, erduldet, weil er durch Uebermuth Fluch auf sich geladen, unter dem Fels,⁴⁹⁾ den Zeus

⁴⁶⁾ Vgl. die Sage vom feuerraubenden Prometheus, die wohl hier, weil all gemeiner auf die Urgeschichte des Menschen bezogen, nicht ohne Einfluß geblieben ist.

⁴⁷⁾ Dieser Zug entsprang wohl aus der orphischen Ansicht von der Entfernung der abgefallenen Seele aus der Sphäre der Götter.

⁴⁸⁾ Ol. I, 26, 27: ἐπεὶ νῦν καὶ παρὸν λέβητος ἔζελε Κωλυθὼ (Gegenwart der Moiren bei der Geburt) ἐλέφαντι γαστήριμον ὤμον κεκαθμένον.

⁴⁹⁾ Anders Homer Odys. XI, 582 ff.; Andere wieder anders. Frevel und Strafe entsprechen sich hier bei Pindar wie Ursache und Wirkung. War Frevel der sich überhebende Muth im Glück, so ist nun Strafe Muthlosigkeit und Erniedrigung im Unglück; strebt dort Tantalus hinaus über den Willen des Zeus, so wird er hier durch dessen Willen in die Tiefe gebannt; erhebt

über ihn gehängt und den er freudelos immer vom Haupte zu wälzen strebt, jammervolle Büßung.⁹⁹⁾

So gestaltet Bindar den Mythos zu einem ethisch-religiösen Bilde um und läßt uns in diesem zugleich seine eigene Seele mit allen den Vorzügen, die wir oben an ihm hervorgehoben, schauen. Er wirft über Bord, was der Idee dieses Bildes sich nicht fügt, schafft neue ihr entsprechende Züge und gibt in ihr dem Ganzen nicht bloß formelle, sondern materielle Einheit. Dabei lenkt der Strom seiner Gedanken oft unverkennbar ein in die Bahn, auf welcher der Mythos in seiner früheren Entwicklung sich bewegte: nicht weil besondere Kenntnisse oder Forschungen auf diesem Gebiete ihn zu leiten schienen, sondern weil offenbar das Göttliche, das er suchte, mit dem Göttlichen, das dort zu Grunde lag, zusammenzutreffen, weil insbesondere die Aehnlichkeit der orphisch-pythagoräischen Lehren mit denjenigen, unter deren Einfluß der Mythos erwuchs, zu einer ähnlichen Auffassung hintreiben mußte. Auch das eigentlich nationale Gepräge, von dem wir am Anfang gesprochen, wird dem Mythos aufgedrückt. Bei dieser Neugestaltung aber hören Tantalus und Pelops auf Repräsentanten der Menschheit in dem oben bezeichneten Sinne zu sein, oder als bloße Stammheroen zu gelten, oder gar nur eine poetisch ergötzliche Rolle zu spielen; sie werden zu Repräsentanten der Idee, die dem neugeschaffenen Bilde zu Grunde gelegt wird. Tantalus vertritt diese Idee nach ihrer negativen, Pelops nach ihrer positiven Seite; dort wird gezeigt, wie der Mensch ursprünglich zum reinsten Glück in Gemeinschaft mit den Göttern bestimmt durch Uebermuth in Fluch und Elend sich stürzt; hier wird darauf hingewiesen, wie der in die Sphäre der Sterblichkeit verstoßene zur Aufgabe sich setzen soll, durch müthigen Kampf gegen die Gewalt, die ihn herabgezogen, sich wieder zu erheben, durch Frömmigkeit die alte Schuld zu sühnen, durch steten Aufschwung zum Göttlichen wieder zur Gemeinschaft mit den Göttern zurückzustreben. So soll die Idee, wie sie im schöpferischen Geiste des Dichters entsprungen, wieder schöpferisch fortwirken im Geiste der Nation, dem er sie zuführt, und der Mythos soll mit dem Schwunge des Dichters in den erhabenen Tempel aufsteigen,

sich seine Freiheit dort schrankenlos, so wird sie hier in die engsten Schranken gefesselt.

⁹⁹⁾ Ol. I, 71—100; 54—60.

in dem Poesie und Religion vereint diesen in Wahrheit zum heiligen Sänger, zum Propheten des Volkes, zum Priester der Gottheit weihen.

II.

Gesammtanschauung Pindars.

Wir haben mit dem Pelopsmythus gleichsam die Propyläen der pindarischen Anschauungsweise, in so fern sie den Gegenstand unserer Frage betrifft, durchwandelt, und wenden uns nun zum Tempel selbst, um aus dem Reichthum von Bildern, die der Dichter hier aufgestellt, uns ein Gesamtbild jener Anschauungsweise zu entwerfen.

Eines ist der Menschen und der Götter Geschlecht, denn von Einer Mutter sind beide entsprossen.¹⁾ Doch der Mensch, im Uebermuth sich erhebend, zerriß das ursprünglich harmonische Band und ward so Urheber seines Sturzes.²⁾ Entfernt aus der Wohnung der Unsterblichen mußte er in einen irdischen Leib eingehen und verfiel durch diesen dem Tode.³⁾ Doch auch in dieser Erniedrigung, die ihn nun gegenüber den Göttern in voller Nichtigkeit erscheinen läßt, behält er das Gepräge seines Ursprunges: gottähnlich ist, wenn auch getrübt, das Wirken seines Geistes, gottähnlich, wenn auch hinfällig, die Gestalt seines Leibes.⁴⁾ Auch sollte nur dieser letztere, den er als fremde Hülle sich umkleidet, sterblich sein, unsterblich aber das rein Göttliche in ihm, die Seele, bleiben.⁵⁾

¹⁾ Nem. VI, 1 ff.: Ἐν ἀνδρῶν, Ἐν θεῶν γένος' ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρός ἀμφοτέρω. Vgl. Hesiod. Opp. et D. 108: ὡς ὁμοθεν γεγάασιν θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι. Die Eine Mutter ist jene große noch den Himmel in sich schließende Erde, die Hesiod aus dem Chaos aufsteigen läßt (S. oben p. 206).

²⁾ Dieser Uebermuth, überall bei Pindar der erste Frevler gegenüber den Göttern, ist gezeichnet vorzüglich im Mythos des Tantalus (Ol. I) und in dem des Irion (Pyth. II).

³⁾ Fragm. X, 2 (S. Dissen zu dieser Stelle).

⁴⁾ Nem. VI, 3 ff. Ueber φύσις im Sinne der Leibesgestalt vergl. Isthm. III, 67 ff.

⁵⁾ Fragm. X, 2: ζῶν δ' ἐτι λείπεται αἰῶνος εἰδωλόν· τὸ γὰρ ἐστὶ.

Mit dem irdischen Leben ist dem Menschen auch die Quelle aller Leiden eröffnet, die an die Sterblichkeit ⁹⁾ geknüpft sind. Während die Götter in ewiger Wonne leben, ¹⁰⁾ trifft ihn unaufhörlicher Wechsel des Guten und Schlimmen, ⁹⁾ ja das Weh ist ihm doppelt sogar bei einfachem Wohle ⁹⁾ zugemessen. Schnell bricht über ihn das Unglück herein, und langsam nur heilt die Wunden wieder das Glück. Ferner bevor eine Freude in sein Herz einzieht, wird es vom Wechsel des Jammers durchbohrt. Trügerisch umgaukelt ihn die Hoffnung und Tyche stürzt ihn in dem Augenblicke, wo er sich am sichersten wähnt. ¹⁰⁾ All sein Wissen und alle seine Macht ist den Unsterblichen gegenüber nichtig; er ist in seiner Sterblichkeit nur der Schatten eines Traumes. ¹¹⁾

Doch dieser Jammer soll für den Menschen nicht bloß eine Strafe, sondern zugleich ein Sporn ¹²⁾ sein, das ursprünglich ihm bestimmte Glück wieder zu erringen. Das Leben soll ihm ein Kampf werden gegen die Fesseln der Sterblichkeit, ¹³⁾ die Quelle seiner Qualen geworden sind. Wie er aber durch Uebermuth gegen die Götter in jene sich verstrickt hat, so kann er auch nur durch Gehorsam gegen sie und durch Anerkennung des ursprünglichen Verhältnisses ¹⁴⁾ sie wieder überwinden. Ist nun aber der Mensch auf diese Bahn getreten, dann ist ihm in der Liebe

μόνον ἐκ θεῶν. Die Seele heißt hier *εἰδωλον*, in so fern sie die gestaltende Idee des Leibes ist; das Wort ist also nicht im homerischen Sinne zu fassen, sondern nähert sich dem platonischen *εἶδος*.

⁹⁾ Wie Homer setzt auch Pindar den Hauptunterschied zwischen den Menschen und den Göttern in die Sterblichkeit. Bgl. Nem. III, 3.

¹⁰⁾ Fragm. XI, 4: *κείνοι γάρ τ' ἀνοσοὶ καὶ ἀγήραοι πόνων τ' ἀπειροί, βαρυβοῶν πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος.*

¹¹⁾ Pyth. VIII, 88 ff. Ol. II, 30 ff. — *ῥοαὶ δ' ἄλλοι ἄλλαι ἐνδυμῖαν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.*

¹²⁾ Pyth. III, 82: *ἐν παρ' ἐσλὸν πῆματα σὺνδυο δαιόνται βροτοῖς ἀθάνατοι.* Bgl. Fragm. XI, 144: *ὅποτε θεὸς ἀνδρὶ χάσμα πέμψῃ, πρόσθε μέλαιναν καοδῖαν ἐπιφέλιξεν.*

¹³⁾ Ol. XII, 3 ff.

¹⁴⁾ Pyth. VIII, 95: *ἐγήμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκῆς ὄναρ ἀνθρωπος.* Bgl. Fragm. III, 10.

¹⁵⁾ In diesem Sinne sagt (Ol. I, 82 ff.) der sterblich gewordene Pelops: *θανεῖν δ' οἷσιν ἀνάγκη, τί κέ τις ἀνώνυμον γῆρας ἐν σκότῃ καθήμενος ἔροι μάταν, ἀπάντων καλὼν ἄμμορος; ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὗτος αἰεθλος ὑποκρίσεται.* In demselben Sinne senden auch die Götter vor dem Glück das Unglück, Fragm. XI, 144.

¹⁶⁾ Daher auch keine Jugend ohne Kampf (Ol. V, 34 ff. VI, 14 ff.) Als Vorbilder werden die Heroen (insbesondere Pelops Ol. I, Jason Pyth. IV, Herakles Pyth. IX, die Dioskuren Nem. X) aufgestellt.

¹⁷⁾ Bgl. Pyth. II, 21 ff. Pyth. III, 59 ff. Ol. V, 55 ff.

der Götter die Quelle alles Guten erschlossen.¹⁵⁾ Sie senden ihm Muth im Sturm der Gefahren, sie ziehen das Dunkel hinweg von seinem Geiste, sie öffnen ihm den Tempel der Tugenden, die zum Siege führen und zur Harmonie, die des Daseins höchste Blüte ist.¹⁶⁾ (Pyth. 1.)

Denn der Tugend Kunst und Fülle stammt von den Göttern allein,
Ob durch Weisheit prang' oder Kraft, ob durch Red' ein Sterblicher.

Doch nicht thatenloses Vertrauen führt zu dieser Höhe; nur wenn der Mensch im mühevollen Kampf seine eigene Kraft bewährt, kann er sie erreichen. Darum wird, wem solches gelingt, nicht bloß als glücklich, sondern zugleich als weise gepriesen.¹⁷⁾ Auch ist es nicht mehr die Nichtigkeit des Lebens, die uns bei einem solchen entgegentritt, sondern Freude mit dem Schönen vereint krönt sein Dasein. „Freude ist — so ruft der Dichter dem Timasarchos, dem Aegineten, zu — der beste Arzt durchkämpfter Mühen, und mit der Anmuth Zauber umspielt des Gesanges Stimme, der Muses weise Tochter, den Sieger.“¹⁸⁾

Das Leben der Seele im irdischen Leibe gleicht einem Schlummer.¹⁹⁾ Dadurch verfällt sie dem Irrthum und wird durch den Irrthum zum Frevel²⁰⁾ verleitet. Aber der Mensch kann diesen

¹⁵⁾ Ol. II, 19 ff. (Beispiel der Semele). Pyth. V, 114: *Λιός τοι νόος μέγας κυβερνά δαίμων' ἀνδρῶν φίλων*. Pyth. VIII, 95 ff., wo die Nichtigkeit des Menschen in den grellsten Farben dargestellt ist, wird beigelegt: *ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ, λαμπρὸν γέγος ἐπιστῇ ἀνδρῶν καὶ μελιχὸς αἰὼν*. Ol. VIII, 8: *ἀνταὶ δὲ πρὸς χάριν εὐσεβίας ἀνδρῶν λειπῇς*. Ol. VIII, 13: *πολλὰ δ' ὁδοὶ σὺν θ' τοῖς εὐπραγίας*. Ol. X, 10: *ἐκ τοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεὶ ἐσσεὶ πραπίδεςσι*.

¹⁶⁾ Vgl. Pyth. I, 99 ff., wo das *πυθεῖν* εὖ auf das Siegesglück zu beziehen ist; v. 1 ff., wo die Macht der Harmonie zwischen den Menschen und Göttern geschildert und beigelegt wird, daß nur die Bösen, von Zeus nicht Geliebten, sie hassen.

¹⁷⁾ Ol. V: *ἀεὶ δ' ἄμψ' ἀρεταῖσι πόνος δαπάνη τε μέγιστα πρὸς ἔργον κινδύνῳ κεκαλυμμένον, ἧ δ' ἔχοντες σοφοὶ καὶ πολιταῖς ἔδοξαν ἔμμεν*.

¹⁸⁾ Nem. IV, 1 ff. Vgl. Pyth. III, 82: *τὰ μὲν ὧν οὐ δύνανται νήπιοι κόσμῳ φέρειν, ἀλλ' ἀγοδοὶ, τὰ καλὰ τρέψαντες ἔσω*.

¹⁹⁾ Fragm. X, 2: *εὐδαίει δὲ πρᾶσσόντων μελέων*. — Je mehr sie aber vom Leibe sich frei macht, desto mehr tritt sie in den Zustand des Wachens; darum heißt es auch an jener Stelle weiter: *διὰ τοῦ εὐδονεῖσσι (sc. μελέων) ἐν πολλοῖς ὀνείροις δεικνύσιν τεχνῶν ἐγέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν*. Die Wichtigkeit, welche hier speciell dem Traum zuerkannt wird, findet sich schon bei Homer, nicht aber die höhere Ansicht, welche ihn als ein Gericht der Seele bezeichnet.

²⁰⁾ Fragm. XI, 145: *οὕτως ἐκὼν κακὸν εὐρετο*. Vgl. das Beispiel des Irion Pyth. II, 37: *ψεύδος γλυκὺ μέθρων, ἄδρας ἀνὴρ*. Also auch bei

Schlingen entrinnen, wenn er unablässig nach Erkenntniß²¹⁾ strebt. „Glücklich daher, wem diese vor seinem Hinscheiden zu Theil geworden, denn er kennt seinen gottentsprossenen Ursprung und des Lebens Ausgang.“²²⁾

Mit dem Tode löst sich die Seele vom Leibe und wandert nach dem Orte, der ihr nach dem Grade ihrer Vollkommenheit zukommt. Mit unbedingter Gerechtigkeit nämlich wird nach dem Tode über den Werth eines Jeden entschieden: wer mit Freveln behaftet ist, muß Büßung im Reich des Hades erdulden; wer ein frommes Leben geführt, aber nicht volle Freiheit erlangt hat, wird mit höherem Glücke, ledig aller Mühen der Erde, jedoch unter Beschränkungen noch, wie sie seinem Werthe entsprechen, belohnt. Denn „was in des Zeus Herrschergebiet (so heißt es im zweiten olympischen Gesang²³⁾) der Mensch gefrevelt, das richtet unter der Erde Ciner, das Urtheil sprechend nach grauser Nothwendigkeit. Gleiche Sonne in der Nacht und gleiche am Tage schauen die Gerechten dort und mühelos fließt ihr Dasein dahin; nimmer durchwühlen sie die Erde mit der Hände Kraft, noch steuern sie hinaus auf die stürmische Meerflut, die nöthige Habe sich zu erjagen: thränenlos weilet dort, wer Frömmigkeit hier tren geübt, bei Lieblingen der Götter — aber Qualen, schrecklich zu schauen, treffen den Frevler.“²⁴⁾

Pyndar ist, wie bei Homer, das Böse Folge einer Täuschung; während aber bei Homer diese das Erste ist und in ein göttliches Wesen außerhalb des Menschen gesetzt wird, ist es bei Pyndar der Uebermuth im Menschen selbst, und dieser erst führt ihn den Schlingen der Täuschung und ihren verderblichen Folgen entgegen.

²¹⁾ Daber auch die immer wiederkehrende Forderung Pyndars, insbesondere in religiösen Dingen, nach Wahrheit zu streben. Daher ferner die hohe Bedeutung, die er den Mytherien (Fragm. X, 8) beilegt, und der Zauber, den er gegen den blinden Volksglauben sowie gegen die Dichter, die (wie Homer Nem. VII, 20 ff.) mit trügerischer Kunst, wie er glaubt, ihn fördern, ausspricht. So hoch er aber auch die Erkenntniß setzt, so achtet er doch wieder das menschliche Wissen dem göttlichen gegenüber für gering (Fragm. III, 10) und fordert auch in diesem Punkte, daß der Mensch zu den Göttern aufblicke.

²²⁾ Fragm. X, 8.

²³⁾ Ol II, 58 ff. Die in diesem Gesang überhaupt durchgeführte Idee ist diese: Das Loos der Menschen ist unaufhörlicher Wechsel zwischen Glück und Unglück; der Tüchtige erhebt sich frei über diesen Wechsel schon in diesem Leben, im kommenden aber winkt ihm allein und ungetrübt das Glück, während das Unglück allein dem Schlechten verbleibt.

²⁴⁾ Das Reich des Hades ist hier, wie bei Homer, für Frevler zugleich und für Gerechte bestimmt; doch mit dem Unterschiede, daß hier mit religiöser Ueberzeugung Strafe und Belohnung ausgesprochen ist. Auch sind beide nicht mehr gemischt, sondern geschieden, und der Zustand hier

Die höchste Stufe ist die der Seligen. Doch niemals nach dem ersten Tode schon kann die Seele, auch wenn sie Frömmigkeit geübt, diese erreichen. Die Bande der Sterblichkeit umschlingen sie mit solcher Macht, daß sie erst nach dreimaliger Geburt und dreimaligem Todesloose²⁵⁾ ihrer sich entledigen kann. Dies ist der furchtbare Kampf, den der Mensch mit dem Tode, nachdem er ihm einmal verfallen, zu kämpfen hat. Erst nach einem dreifachen Leben der Frömmigkeit bricht die Macht des Todes, und die Seele, nun siegreich und geläutert, zieht, um fortan unsterblich mit Unsterblichen zu wohnen, „auf“²⁶⁾ des Zeus Weg zur ragenden Burg des Kronos, wo sanfte Lüfte, anwehend vom Okeanos, rings die Inseln der Seligen umfächeln. Dort leuchten Blüten von Gold, entsproßend die einen prangenden Bäumen auf dem Lande, die anderen genährt von des Wassers Flut, in gewundenen Kränzen jenen das Haupt zu schmücken und die Hände, nach dem gerechten Aussprüche des Rhadamanthys, der im Rathe einstimmig immer beißt dem Kronos, dem Gatten der am höchsten thronenden Rhea.“

ist nicht mehr ein bloßes Schattenbild des irdischen, sondern ein ebenso realer, ihm wie die Wirkung der Ursache folgender. Unter den *τυλοῖς θεῶν* (v. 65) können wohl nur Minos und Aeolos verstanden werden: Pindar mußte dieser hier ebenso gedenken, wie er bei der Beschreibung des Elysiums den Rhadamanthys anführt.

²⁵⁾ Ol. II, 68: *οσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστὶς ἐκατέρωθεν μέλαιντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν* — Dieses Drei, offenbar nicht eine bloß poetische Zahl, beruht wohl auf der Annahme dreier in Bezug auf den Grad sittlicher Vollkommenheit verschiedener Menschenklassen. Es findet sich dieß auch durch Fragm. X, 4 bestätigt, wo als die höchste Klasse die der Könige, Helden und Weisen bezeichnet wird. Es läßt dieß eine unterste der Unwissenden, Feiglinge und Frevler, und eine mittlere von solchen, die nur durch gewöhnliche Tugenden ausgezeichnet sind, voraussetzen. Von einer Wanderung durch Thierleiber spricht Pindar nirgends; vielmehr scheint er in höherer Auffassung der Metempsychose angenommen zu haben, daß die Seele niemals ihre Persönlichkeit verlieren, wohl aber durch fortgesetzte Frevl ihre Wanderung zur Seligkeit hindern, ja selbst bei gemachten Fortschritten wieder rückgängig machen könne und jedesmal im Reich des Hades, je nachdem sie gefrevelt, kürzere oder längere Zeit unter größeren oder geringeren Strafen zurückgehalten werde. Darum heißt es auch in dem oben citirten Fragment, daß die Seelen erst dann, wenn Persephone die Schuld des alten Jammers ihnen abgenommen habe, zum Leben auf der dritten Stufe zurückgesandt werden. *Ἰαλειὸν νέσθος* ist hier der Jammer in Folge des ersten Frevels, der die Seele zur Geburt hinabzog. Von einer ewigen Verdammnis spricht Pindar nirgends; vielmehr finden sich Andeutungen, daß im Verlauf der Zeit auch für den größten Frevler, in Aufsteiger der Läuterung, eine Erlösung möglich sei.

²⁶⁾ Ol. II, 70 ff. Vgl. über des Zeus Weg auch Pomer Odyss. IV, 563: *ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλυστον νέστον — ἀδ' ἀνατοί πέμψουσιν* —.

Dies sind die Inseln der Seligen,²⁷⁾ die Wohnungen derjenigen, die zur höchsten Vollendung gelangt sind. Bestimmt aber sind diese hier, als das Reich des Kronos, von den vorigen Räumen,²⁸⁾ in welchen Hades herrscht, unterschieden, und während dort die Seelen nur einen vorübergehenden Aufenthalt finden, genießen sie hier ewiger Wonne und werden von den Menschen fortan als selige Helden gepriesen. Ja sie treten hier selbst in Verbindung mit den Göttern, indem der Weg zu ihnen als der des Zeus bezeichnet wird.

Endlich kann selbst eine Erhebung in den Kreis der Götter stattfinden;²⁹⁾ doch dieses Loos ist nicht jedem Sterblichen erreichbar, sondern wird nur einzelnen Auserwählten zu Theil.

So läßt Pindar den Menschen, wie er aus der Sphäre der Götter kommt, nach siegreicher Bekämpfung des Todes, wieder in dieselbe Sphäre zurückkehren. Ja schon dieses Leben zeigt ihm in den höchsten Momenten seiner Güter und

²⁷⁾ Pindar verlegt diese Inseln bestimmt in den Okeanos (daher v. 72 περιπνέουσιν), während Hesiod sie dem Meere, das unmittelbar an den Okeanos gränzt (Opp. et D. 173: ἐν μακάρων νήσοισιν παρ' Ὀκεανὸν βαθυδύνῃ) zutheilt und Homer nur von einem Ἠλύσιον πεδίον am Okeanos spricht. Die Ansicht, daß Gestirne Wohnsitze der Seligen seien, findet sich bei Pindar nicht. Die Burg des Kronos aber (ἑοῦρου τύραις), den er auf jenen Insel herrschen läßt, führt auf die uralte von den Chaldäern ausgegangene, zunächst zu den Babyloniern und von da weiter nach Vorderasien verpflanzte Vorstellung zurück, nach welcher die Seelen von der Lichthöhe der Gestirne, wo Kronos (der alte Bel, Belitan) in seiner Lichtburg über den sieben Kreisen der Planeten thront, herabwandern mußten zur Erde, um wieder von hier im Kreislauf der Zeiten dorthin zurückzukehren (S. über diese Burg Movers Phöniz. p. 260 fl.). — Berlorenes und wiedergewonnenes Paradies. — Vgl. Nonni narr. ad Greg. invec. 2, 8, p. 163 (wo der Gegenstand übrigens ganz äußerlich aufgefaßt ist): ὅσπερ ὁ χριστιανικὸς λόγος υπογράφει τίνα εἶναι παρὰ δέισον, οὕτω καὶ οἱ Ἕλληνες υπογράφουσι τίνα χώρον, ὃν καλοῦσι μακάρων νήσους, καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ Ἠλύσιον πεδίον παρὰ τὸ εὐεσσεῖσθαι ἐκείσε τοὺς καλῶς βεβιωκότας. Ὁ δὲ Παράμανθος υἱὸς λέγεται εἶναι τοῦ Αἰδὸς, ἔχειν δὲ τὴν δικαστικὴν ἀξίαν καὶ δικάζειν τοῖς ἐν Αἰδοῦ καὶ τοῖς μὲν ὄξλους κολάσας πέμπειν παρὰ τὸν Κωκυτὸν καὶ τὸν Πυριφλεγέθοντα, τοὺς δὲ ἀγαθὰ ἐργασαμένους παρὰ τὰς μακάρων νήσους.

²⁸⁾ Der eine dieser Räume hat immer Tag, der andere immer Nacht (Fragm. X, 5). Den letzteren, für die Freier bestimmt, nennt Pindar auch Tartarus (Fragm. XI, 120: Ταρτάρου πυθμὴν πείσει σ' ἀφ' ἀνοῦς σφυρηλατοῖς ἀνάγκαις), so daß er diesen nur für einen Theil des Hadesreiches ansehen zu haben scheint.

²⁹⁾ Pindar behielt offenbar diese Vorstellung nur im frommen Glauben an alte Ueberlieferungen bei; denn indem er auf den elyrischen Inseln die Seelen mit den Göttern in Verkehr setzt, hat er schon die höchste dem Menschen erreichbare Stufe (auch nach den Lehren der Orphiker, denen er folgt), ausgesprochen.

Freuden eine Annäherung³⁰⁾ zu diesem Ziele, so wie in den verschiedenen Graden der Vollkommenheit, welche hier die Menschen charakterisiren, zugleich die verschiedenen Stufen sich erkennen lassen, auf welchen die Rückwandernden begriffen sind.

Aeschylus.

Der gefesselte Prometheus.

Einen neuen Kreis der Auffassung erschließen uns die Dramatiker. Mehr noch als die Lyriker sehen wir diese, theils durch die Gesetze ihrer Kunst, theils durch die Culturverhältnisse, unter denen sie auftraten, veranlaßt den Weg der Tradition verlassen und neue Formen für den Bau des Mythos schaffen. Diese neue Auffassung aber erhebt sich in demselben Grade über die frühere, als das Drama selbst hinausgeht über die früheren Schöpfungen des Geistes; zugleich bildet sie nicht bloß ein neues Glied in der fortlaufenden, immer höher aufsteigenden Kette des Hellenismus, sondern schreitet selbst wieder in dem Kreise, dem sie angehört, in der Entwicklung des Dramas fort. Wir beginnen mit Aeschylus und wählen aus den Stücken, die wir von ihm noch besitzen, zur Behandlung dasjenige aus, das entschieden für unsere Frage das interessanteste zugleich und das fruchtbarste ist, den gefesselten Prometheus.¹⁾

³⁰⁾ Obgleich im Allgemeinen nur die Götter und die Seligen im Reiche des Kronos μάκαρες genannt werden, so heißt es doch Poth. V, 88. schon von dem hochbeglückten Bantos: μάκαρ μὲν ἀνδρῶν μετὰ θνατοῖς ἦσαν, ὁ δ' ἐπειτα λαοσέβης.

¹⁾ Am geistvollsten hat dieses Stück früher Welcker („Die Aeschylische Trilogie Prometheus“, 1824; Nachtrag zu dieser Schrift, 1826) behandelt, kürzlich G. F. Schömann („Des Aeschylus gefesselter Prometheus“, 1844; „Vindiciae Jovis Aeschylei“, 1846). Viel Treffliches enthält die jüngst erschienene Abhandlung von H. Kieß „Der theologische Charakter des Zeus in Aeschylus Prometheus-Trilogie“, 1851. S. ferner Weiske, „Prometheus und sein Mythos“, 1842; Gruppe, Ariadne p. 55 ff.; Damberger im Philologus Jahrg. II, p. 306 ff.; Preller in derselben Zeitschrift Jahrg. VII, Hft. 1 p. 50 ff.; G. Hermann, „De Prometheo Aeschyleo“ 1845 (gegen die Schömann'sche Ansicht, wie Ninkwig in d. Berl. Jahrb. d. wiss. Kritik, 1846); Cäsar in d. Zeitschrift f. Alterthumswiss. 1845;

Dieses Stück ist im Grunde nur ein kleines Drama im großen Drama der Welt. Es verhält sich zu dem letzteren etwa in derselben Weise wie bei Hesiod die Schilderung des zweiten und dritten Zeitalters zum großen Ganzen der Kosmogonie und Theogonie. Wie bei Hesiod ist auch bei Aeschylos das Universum, wie es ist, mit seiner Götter- und Menschenwelt ein gewordenes, und im Kreislauf dieses Werdens nimmt jenes Stück den Zeitraum ein, der für die Schicksale des Menschen, für seine Leiden und Kämpfe auf der irdischen Laufbahn als der wichtigste und folgenreichste sich erweist. Der große Weltkampf zwischen den Olympiern und den Titanen ist entschieden; Zeus hat an der Spitze der Sieger zum Alleinherrscher sich erhoben und eine neue dieser Stellung entsprechende, über die besiegten Naturmächte hinausgehende, geistige Weltordnung begründet. Schon hat er die Metis in sich aufgenommen, um die höchste Kraft der Weisheit seinem Haupte entsteigen zu lassen; schon hat er mit der Themis die höchste Macht des Gesetzes, mit der Eurynome, der Demeter und der Reto die höchste Fülle und Schöpferkraft des Schönen in der Sphäre der Natur und des Geistes gezeugt; schon hat er mit der Hera als Vater der Götter und der Menschen das Band der Familie um den großen Weltstaat geschlungen und alle Quellen der Kultur, die aus jener entspringen, geöffnet: schon ist er auch von seiner Höhe in die niederen Sphären herabgestiegen, um auch hier das Heil seines Sieges zur Geltung zu bringen, insbesondere die Menschheit ebenso wie die Götterwelt zum Einklang des Ganzen zu erheben: aber erst Ein Akt seines Wirkens ist hier durch Verbindung mit der Atlasochter Maja und die Zeugung des Vermittlers und Geleiters Hermes zum Vollzug gekommen; noch ist der begeisterte Befreier Dionysos, noch der thatgewaltige Herakles von ihm nicht ins Dasein gerufen.²⁾ Indem

Katterfeld „De Promethea ternione Aeschyli“ in d. Jahrbüchern Jahrb. 1854. — Die hier folgende Darstellung geht, ohne irgendwie die bisherigen Forschungen unbeachtet zu lassen, ihren eigenen Gang, wobei nicht die Sucht, Neues aufzustellen, sondern das Streben nach Wahrheit allein Veranlassung zu abweichenden Ansichten geworden ist — können wir ja doch, wenn wir einmal Griechen sein sollen, es in Wahrheit nur dann sein, wenn es (um mit Goethe zu reden) Jeder in seiner Weise ist.

²⁾ Hes. Theog. (ed. Götting) v. 881 — 939. Die Geburt des Herakles wird im Stücke erst verheißt.

nun Aeschylus in dem vorliegenden Stücke uns eben diesen Zeus vor die Augen zu führen unternimmt, dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn uns dieser einerseits ebenso erhaben, wie er in anderen Stücken des Dichters gezeichnet ist, entgegentritt, andrerseits wieder Züge aufweist, die uns auf eine noch nicht beseitigte Schranke seiner Majestät schließen lassen.

Das Stück beginnt mit der Strafe, die an Prometheus, weil er dem Zeus das Feuer entwandt und es den Menschen überbracht, durch Fesselung vollzogen werden soll. Vor Allem müssen wir hier aus den einzelnen Zügen, die uns das Stück an die Hand gibt, das Wesen dieses Feuerräubers und Büßers, wie es der Dichter gefaßt haben mag, zu bestimmen suchen. Wohl sehen wir, daß der ganze Schicksalskreis, in dem Prometheus hier auftritt, zuletzt mit dem des Menschen zusammenfällt; aber er ist nicht selbst Mensch, sondern Gott,³⁾ nicht Repräsentant der Menschheit in der Weise, daß er in dieser wie der Begriff im Individuellen aufginge, sondern eine außer ihr bestehende und in sich abgeschlossene Persönlichkeit. Nicht unpassend könnte man ihn wohl den eigentlichen Menschengott⁴⁾ nennen in dem Sinne, in welchem auch Helios Gott der Sonne, Hephästos Gott des Feuers, Demeter Göttin der Erde genannt wird. Wie diese Götter einerseits von den Materien, in denen sie sich offenbaren, unabhängig Wesenheit und Bestand haben, andrerseits in ihren Offenbarungsweisen wieder ganz mit jenen zusammenfallen, ebenso ist auch Prometheus, obwohl geschieden von der Menschheit, doch durch sein Wesen und Wirken wieder so innig mit ihr verknüpft, daß die Schicksale seines Seins am Ende zugleich als die der Menschheit sich erweisen. Ist aber Prometheus wirklich Menschengott in dem bezeichneten Sinne, so ist klar, daß wir bei der Menschheit hier auch nicht an den Menschengott allein zu denken haben; vielmehr kann die letztere nur in ihrer Ganzheit, nach der leiblichen Seite ebenso wie nach der geistigen, jenem Verhältnisse entsprechen. Zugleich folgt für die Erklärung des vorliegenden Stückes, daß hier, was vom han-

³⁾ Hephästos nennt ihn *συγγενὴ θεόν* (v. 14), Kratos τὸν θεοῖς ἐχθιστόν θεόν (v. 37), und er selbst ruft aus (v. 92): ἰδεσθέ μ', οἷα πρὸς θεῶν πάσχω θεός.

⁴⁾ Darum nimmt auch er allein von allen Göttern sich der Menschen an, wo Zeus, die neue Welt Herrschaft ordnend, jene in die betreffenden Wirkungskreise einsetzt (v. 228 ff.).

belinden, leidenden und kämpfenden Prometheus gilt, auch von der Menschheit nach den genannten Bezügen gelten müsse.

Prometheus ist hier nicht ein Sohn der Klymene, sondern der Themis,¹⁾ jener Titanin, die schon unter der Herrschaft der Naturmächte das ordnende und erhaltende Gesetz vertrat, mit der Erhebung der geistigen Mächte aber gleichfalls sich erhob und im neuen Weltstaate dem höchsten Gotte, der ihn begründet, als Gemahlin verbunden die Horen und die Moiren gebar.²⁾ So lag von Ursprung an in Prometheus nicht bloß der Trieb der maßgebenden Ordnung und Erhaltung, sondern zugleich der Zug und die Bestimmung, im allgemeinen Gang des Werdens aufzusteigen und wie seine Mutter im Einklang mit Zeus, dem Vollender dieses Werdens, ebenfalls zur Vollendung fortzuschreiten. Drum rath er auch, belehrt von der Themis, daß nicht rohe Kraft, sondern geistige Ueberlegenheit obliegen werde, den Titanen, Zeus als neuen Welt Herrscher anzuerkennen, schlägt sich, nachdem sein Rath erfolglos geblieben, auf die Seite des letzteren und hilft ihm über jene den Sieg erringen.³⁾ Ebenso dürfen wir annehmen, daß sein Zustand, so lange er unberührt diesem Zuge seines Wesens folgte, ein durchaus glücklicher war; ja mit besonderer Betonung wird im Stücke selbst auf dieses frühere Glück im Gegensatz zu dem Leid, das er jenem widerstrebend sich schuf, hingewiesen.⁴⁾ Das Leid aber kam von der maßlosen Strebkraft, die er vom Vater her in sich trug, und die jetzt auf der höheren Stufe des Werdens, auf die er mit der Gründung der neuen Weltordnung nach dem Sturze der Naturmächte sich erhob,

¹⁾ V. 18: τῆς θεοβούλου Θέμιδος αἰπυμήτα παῖ. Vgl. oben p. 207. 211.

²⁾ Diese Erhebung läßt hier nicht bloß die Rücksicht auf Hesiod. Theog. 586—939 voraussetzen, sondern sie wird auch entschieden gefordert durch den Gang, den die Handlung selbst nimmt, und in dieser insbesondere durch das Wirken des Zeus. Auf die Reden des Prometheus kommt es dabei nicht an. In Betreff des letzteren aber liegt ein besonderes tragisches Moment darin, daß er immer auf seine Mutter sich bezieht und seine jetzige Mutter nicht kennt — wie denn auch sein letzter Ausruf noch eine Klage über fürchterliches Unrecht ist, während gerade das vollste Recht an ihm vollzogen wird.

³⁾ V. 199—221. Beachtenswerth hier insbesondere die Stelle: καίτοι δὲ μοι τῶν παρестῶτων τότε ἐγχαίνει' εἶναι, προσλαβόντα μητέρα, ἐχόνθ' ἐχόντι Ζηνὶ συμπαρασταεῖν.

⁴⁾ S. insbesondere den Chorgesang 526—562.

zur selbstbewußten Freiheit⁹⁾ sich steigerte. Bedeutungsvoll ist darum auch im vorliegenden Stücke, das uns eben jenes Leid vor die Augen führt, gerade diese Freiheit in den Vordergrund gerückt: hätte mit ihr auch zugleich die Erkenntniß des neuen Gesetzes, daß ihr wie früher jener Strebkraft durch die Mutter ein zügelndes Maß geworden wäre, in Prometheus sich entfaltet, sie hätte ihn im Bunde mit den übrigen Göttern der neuen Weltordnung ohne Unterbrechung zum Ziel seines Werdens, zur Fülle seines Wesens, zur Vollendung seiner Göttlichkeit emporgeführt; jetzt aber fortgerissen von ihrem schrankenlosen Drang achtete er nicht der Schranke, die jenes Gesetz ihm auferlegte, wollte gleich sich bünkend dem höchsten Gotte,¹⁰⁾ dem allein in Wahrheit freien,¹¹⁾ selbst sich Gesetz und Ordnung schaffen und schuf in Verblendung und Uebermuth¹²⁾ sich Streit, Knechtschaft, Elend.

So führt der Mensch sein Geschlecht wie die Götter auf Himmel und Erde zurück, und zieht selbst ein göttliches Wesen beglückt durch die ersten Perioden des Weltlaufs; mit dem Erwachen seiner schönsten Kraft aber erwacht auch der stärkste Zug zum Frevel und zieht ihn von der Höhe hinab ins Verderben.

Des Prometheus erster Frevel ist die maßlose Liebe zu den Menschen.¹³⁾ Zeus will, nachdem er seinen neuen Weltthron gegründet, das vorhandene Menschengeschlecht vertilgen und ein an-

⁹⁾ Wie er *ἐκὼν ἐκόντι* dem Zeus im Titanenkampf sich zugesellt, so sagt er später von seinem Troge gegen Zeus (v. 265—67): *ἐγὼ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ ἡπιστάμην, ἐκὼν ἐκὼν ἡμαρτον, οὐκ ἀνθρώποις*. Selbstbewußt und selbst seinen Willen bestimmend ward er Freveler, nur wußte er nicht, daß so großes Leid ihn treffen würde (268 ff.).

¹⁰⁾ Er schreibt sich selbst mehr als dem Zeus den Sieg über die Titanen zu (v. 219 ff.); er glaubt, daß ihm allein die neuwaltenden Götter, also auch der höchste unter ihnen, Macht und Ehre zu verdanken haben (439 ff.); er will, daß der letztere sich vor ihm demüthige (167 ff., 186 ff., 100 ff.), und glaubt, daß dessen Welt Herrschaft allein von ihm abhängt (167—71; 522—26; 769; 912 ff.).

¹¹⁾ V. 50: *ἐλευθερος γὰρ οὗτος ἐστὶ πλὴν Αἰὼς*. Dieser Ausspruch setzt voraus, daß Prometheus ebenso *ἐλευθερος* sein wollte wie Zeus.

¹²⁾ Man beachte hier zunächst die innere Verkettung der Motive, welche den Gang der Handlung bestimmen, dann insbesondere was Okeanos, der Ehor und Hermes sprechen. Das furchtbare Walten der Äte in den Stücken des Aeschylos ist bekannt (vgl. insbesondere Agam. 361, 384, 422, 764 ff., 884, 1124); in keinem aber (keines auch gab dazu ebenso Veranlassung) tritt es in stärkeren Zügen hervor als in diesem. Vgl. was oben schon bei Homer über die Äte gesagt wurde.

¹³⁾ V. 11, 28, 123, 507, 543 ff.

beres der neuen Ordnung der Dinge entsprechendes schaffen; Prometheus aber will es erhalten und geräth dadurch mit dem höchsten Gotte in Streit. Aeschylus sagt nicht, woher dieser so gewaltige Zorn des Zeus gegen das arme Menschengeschlecht gekommen sei; aus dem aber, was er von Prometheus sagt, sind wir berechtigt Schlüsse zu ziehen. Dieser nämlich gibt seine Menschenliebe vor Allem durch die aufrührerische Klage kund, daß Zeus bei Vertheilung der Rechte und Ehren die Menschen gar nicht bedacht und wider alle Gebühr behandelt habe. Hat wohl Zeus dieß wirklich gethan? Nimmer, denn keiner von allen übrigen Göttern wagt solches zu behaupten; Prometheus behauptet es allein: in seiner Verblendung und seinem Uebermuth will er die Menschheit höher gestellt wissen als ihr gebührt.¹⁴⁾ Und warum sollte er solchen Verlangerens sich nicht erhehnen, da er ja selbst zu dem Dünkel sich versteigt, daß der höchste Gott und die Olympier Ehre und Macht allein ihm zu verdanken haben? Nothwendig aber mußte eine solche Verfassung seines Geistes für die weitere Entfaltung seiner Göttlichkeit eine Hemmung sein.

Was sofort geschah müssen wir aus dem Feuerraub, der als ein Hauptfrevler in unserem Stücke und als eine Folge der Menschenliebe bezeichnet wird,¹⁵⁾ entnehmen. Dieser Raub setzt eine Entziehung des Feuers und diese Entziehung eine Erniedrigung, eine Ausschließung vom allgemeinen Gang der Fortbildung, die hier an die Kraft des Feuers geknüpft wird,¹⁶⁾ voraus. Eben weil Prometheus durch seinen Dünkel dem allgemeinen Proceß der Fortbildung sich entzieht, wird durch ihn die Befähigung zu dieser den Menschen selbst entzogen, und weil sie in solcher Verfassung nimmer vermögen dem neuen Weltorganismus anzugehören, will Zeus im Einklang mit dem Princip der neugegründeten Ordnung sie vertilgen und sie hinabsenden in das Reich des Todes. Damit stimmt dann auch vollkommen die Schilderung überein, die Aeschylus

¹⁴⁾ Darum ruft ihm auch Kratos zu (v. 82—84): ἐνιαῦθα νῦν ὕβριζε, καὶ θεῶν γέρα συλῶν ἐφ' ἡμέροισι προσίθι. Vgl. v. 28—31: τοιαῖτ' ἀπὸ τοῦ τοῦ φιλοῦν θρώπου τρόπου θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποτίσας χόλον βροτοῖσι τιμὰς ὅπασας πέρα δόξης.

¹⁵⁾ V. 7 ff.

¹⁶⁾ V. 110: διδάσκαλος τέχνης πάσης βροτοῖς. V. 254; 436—507. Vgl. Plat. *Protag.* 321: κλέπτει Ἡφαίστιον καὶ Ἀθηνᾶς ἐντεχνον σοφίαν συν πυρὶ —.

von diesem jammervollen Menschengeschlechte entwirft. Kretinen gleich, elender als die niedersten Wilden, brüten sie, kaum ihrer selbst bewußt, dahin. Sie vermögen mit den Augen nicht zu sehen, mit den Ohren nicht zu hören; Traumgestalten gleich mengen und wirren sie Alles, wie es der Zufall bringt, durcheinander. Sie kennen nicht der Ziegel und des Holzes Verettung, nicht der Häuser Bau, die das Licht der Sonne bescheint; abgewandt vom Sonnenstrahl wohnen sie, gleich den wimmelnden Ameisen, in Höhlen unter der Erde. Auch kennen sie nicht das Maß der Zeit, wissen nicht des Winters Ziel, nicht das des blumenreichen Frühlings, nicht das des fruchtspendenden Sommers; ja plan- und gedankenlos völlig ist all ihr Thun. ¹¹⁾)

Klarer konnte wohl kaum die Entziehung des Feuers und der Kraft, die man mit ihm verknüpfte, ausgesprochen werden. Unwillkürlich wird man hier an jene Stelle in Schillers Künstlern erinnert, wo es von den Urmenschen also heißt:

Oh Ihr das Gleichmaß in die Welt gebracht,
Dem alle Wesen freudig dienen —
Ein unermessner Bau im schwarzen Flor der Nacht
Nächst um ihn her, mit mattem Strahl beschienen,
Ein freitendes Gestaltenheer,
Die seinen Sinn in Klavenbanden hielten,
Und ungesellig, rauh wie er,
Mit tausend Kräften auf ihn zielten,
— So stand die Schöpfung vor dem Wilden,
Durch der Begierde blinde Fessel nur
An die Erscheinungen gebunden,
Entfloß ihm, ungenossen, unempfunden,
Die schöne Seele der Natur.

Die Uebereinstimmung dieser Züge mit der äschyleischen Schilderung ist um so überraschender, weil Schiller ohne Zweifel sie unabhängig von der letzteren entworfen. Beide haben den Urzustand des Menschen im Auge, bevor die Kunst ¹²⁾) ihm Erzieherin ward,

¹¹⁾) V. 442 ff. Bgl. v. 548.

¹²⁾) Und wie bei Aeschylos Prometheus, der allein des Menschen sich annimmt, sie diesem bringt, so bei Schiller Urania:

Als alle Himmlischen ihr Antlitz von ihm wandten,
Schloß sie, die Menschliche, allein
Mit dem verlassenen Verbannten
Großmüthig in die Sterblichkeit sich ein.

aber auch beide schildern nicht bloße Naturmenschen, denen weiter nichts als die Entfaltung ihrer Kräfte fehlte, sondern Erniedrigte, Gefallene, dem eigentlichen Verhältnisse Entrückte. Erst dann gerieth der Mensch in jenen Zustand der Willkür,

Als der Erschaffende von seinem Angefichte
Den Menschen in die Sterblichkeit verwies,
Und eine späte Wiederkehr zum Lichte
Auf schwerem Sinnenpfad ihn finden hieß.

So Schiller; aber auch Aeschylos weist entschieden hin auf das schmach- und leiderfüllte Loos, dem der Mensch verfallen. Nimmer kann der Ansicht Raum gegeben werden, als habe er ausgehend von jener Vorstellung, welche den Menschen als Erdgeborenen erst aus dem Zustande der Thierheit zu dem der Menschenwürde emporsteigen ließ, ein solches Bild entworfen, im Gegensatz zu dem allgemeinen Glauben, nach welchem derselbe ursprünglich hochbeglückt erst in Folge einer Schuld zu jener Niedrigkeit herabgesunken war; vielmehr ist klar, daß er beide Vorstellungen, die neben und gegen einander sich zu behaupten suchten,¹⁹⁾ ausgleichend zu einer dritten verband und diese durch den Gang seiner Darstellung selbst motivirte. Diese Neuerung ist aber auch ganz seinem Standpunkte angemessen: zunächst ist sie nur eine consequenterer Durchbildung der Elemente, die ihm schon in der hesiodischen Auffassung vorlagen; dann gestattete sie ihm, ebenso die hellenische Tradition von Prometheus wie die attische vom Ursprung des Menschen aus der Erde²⁰⁾ festzuhalten und zugleich eine Vorstellung zu gewinnen, die mit seinem aus den Eleusinien geschöpften Glauben²¹⁾

¹⁹⁾ Die Elemente beider Vorstellungen liegen schon in den ältesten Sagen vor; bestimmter aber tritt der Gegensatz erst mit der Entwicklung der Philosophie hervor, welche, je nachdem sie von einem idealistischen oder realistischen Princip ausging, der einen oder der anderen Vorstellung sich zuwenden mußte. Welchen Einfluß aber die Philosophie wieder auf die Dichtung übte, ist bekannt.

²⁰⁾ Schon bei Homer (Il. II, 548) wird Erichtheus ein Erdgeborener (τέκε δὲ γῆδωρος Ἀργονοῖα) genannt; Kekrops war mit Beziehung auf dieselbe Vorstellung halb Drache halb Mensch (Apollon. III, 14, 1); Erichthonios stammte von Hephaistos und der Athina oder auch von P. und der Athene (Ibid. III, 14, 6): auf Bildwerken öfter dargestellt, wie er von der Erdgöttin der Athene übergeben wird. Nach dem Mythos bei Plato (Protag. 320) werden die Menschen im Innern der Erde von den Göttern gebildet aus Erde und Feuer (τυποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἐνδον ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μέσσαντες καὶ τῶν ὅσα πύρι καὶ γῇ μεράννυται).

²¹⁾ Vgl. Welcker, Aeschyl. Trilog. p. 104. ff.

im Einflange stand; insbesondere aber konnte nur sie den Widerspruch heben, der nothwendigerweise sich bilden mußte, wenn man ausgehend vom Princip des Werdens zwar den Weltorganismus im Großen bis zur Höhe, wo er zur Vollendung fortschreiten sollte, sich entfalten, den Menschen allein aber, der doch mit den Titanen schon zum Dasein gelangt war, immer noch im Zustande uranfänglicher Rohheit, ohne daß dafür irgend ein Motiv anzugeben wäre, beharren ließ.

Vom Standpunkte der obigen Anschauungsweise nun läßt sich auch leicht die oft aufgeworfene Frage beantworten, wie doch Zeus, der Allgewaltige, der Sieger über die Titanen, durch Prometheus an der Ausführung des Beschlusses, die Menschen zu vertilgen, verhindert werden konnte. Er hat, wie wir sehen, wirklich seinen Beschluß ausgeführt; denn jene Vertilgung und Hinabsendung zum Hades ist eben eine Vertilgung aus seinem Anblick, eine Erniedrigung, eine Verweisung in die Sterblichkeit. Und wenn Prometheus in seinem fortgesetzten Dünkel darauf pocht, er habe von allen Göttern allein das mißhandelte Menschengeschlecht gerettet, so ist dieß nimmer seine That, sondern Folge der Weltgesetze, die eben Zeus mit dem Beginn seiner Herrschaft durch Verbindung mit der Mutter des Prometheus zu den seinen gemacht hat. So bleibt denn auch der weitere Beschluß des Zeus, ein neues Menschengeschlecht zu schaffen, keineswegs unausgeführt; er schafft in der That ein neues, indem er durch eben jene Weltgesetze bestimmt zugibt,²²⁾ daß der Mensch aus seiner Erniedrigung sich wieder erhebe, in den allgemeinen Weltgang, aus dem er sich herausgerissen, wieder sich zurückbilde und zu dem ihm ursprünglich gesetzten Ziele der Vollendung fortrücke.²³⁾

Doch der erste Akt, mit dem seine Emporbildung beginnt, schafft ihm mit dieser neues Leid. Mit dem Feuer war ihm die bildende Kraft entzogen, mit dem Feuer sollte er sie wieder erhalten; aber nur, wenn Letzteres im Einklang mit der neuen Göt-

²²⁾ Er thut dieß, indem er den Menschen das Feuer läßt, das er ihnen wieder hätte entziehen können.

²³⁾ Während bei Hesiod immer ein Geschlecht nach dem andern vertilgt wird, läßt Aeschylus, offenbar diese Ansicht mißbilligend, ein und dasselbe Menschengeschlecht den Gang des Werdens durchlaufen, sucht aber durch die oben entwickelte Wendung seine Ansicht mit der hesiodischen auszugleichen.

terwelt und ihrem Herrscher geschah, konnte er des Wiederbesitzes in Wahrheit sich erfreuen. Was that nun Prometheus? Er raubte das Feuer — raubte, was nur dem Bittenden gewährt werden konnte. Hätte wohl Zeus dem letzteren jemals verweigert, was zu geben das Princip seiner eigenen Herrschaft verlangte? Nimmer; aber auch nur dem Bittenden konnte nach eben diesem Princip die Gabe zugewandt werden: nur die Freiheit konnte, was sie abtrünnig verloren, durch Einklang wieder gewinnen, und Ausdruck eben dieser Freiheit konnte im vorliegenden Fall nur die Bitte sein. Prometheus aber voll Wahn, Verblendung und Uebermuth hielt die Bitte für weibisches Gezwinsel ²¹⁾, setzte sich durch Trug in Besitz jener Gabe und brachte so den Menschen mit dem Heil, das die Bildkraft des Feuers ihnen schuf, zugleich ein neues Element des Unheils, das aus jenem Raube ²²⁾ entsprang. Sofort wurde zwar ihr Blick ansgerichtet zum Lichte, aber mächtiger immer wieder niedergezogen zur Erde; ihr Geist begann zur Entfaltung der schlummernden Kräfte sich in Schwung zu setzen, aber der Leib verlosend und widerstrebend riß die Richtung dieses Schwunges in seine eigene Sphäre; der Zug der Harmonie ergriff ihre Freiheit, um sie in den großen Strom der Götterharmonie emporzulenken, aber das Band des Zwiespaltes schiedete am Grund der Erde und im Leibe ihr Fesseln. ²³⁾

So wird Prometheus vom Gott der Feuerkraft selbst, von Hephästos, im ödesten Winkel der Erde, an das schauerliche Felsengeklipp des Caucasus geschmiedet. Kein Schall der

²¹⁾ V. 1001 ff. εἰσελθέτω σε μήποδ', ὡς ἐγὼ Διὸς γνώμην φοβηθεὶς θηλύρους γενήσομαι, καὶ λιπαρήσω τὸν μέγα στυγούμενον γυναιχομίμοις ὑπτιάσμασιν χερῶν,

²²⁾ Nicht das Feuer selbst brachte Verderben, sondern der Raub des Feuers; nicht die Kunst, sondern der Trug. Daher sagt auch Kratos zu Hephästos, der seine Kunst beklagt (46. 47): πόνον γὰρ, ὡς ἀπλῶς λόγῳ, τῶν νῦν παρόντων οὐδὲν αἰτία τέχνη. — Bedeutungsvoll der Zug, daß der Feuergott selbst, aber ungern, die Fesselung vollbringt.

²³⁾ S. die von Prometheus den Menschen gebrachte Bildung (v. 442 bis 507), die über das Materielle nicht hinausgeht. Nur eine Consequenz dieser Auffassung ist es, wenn später Prometheus vorzugsweise als Schöpfer und Bildner des Leibes galt. — Unter den Göttern, die er den Menschen gebracht, rühmt er auch die Hoffnungen (250), aber sie sind blind und trügerisch; ebenso bewirkt er, daß die Menschen den Tod nicht vorhersehen, (248) aber vom Tode selbst befreit er sie nicht, ja er blendet im Grunde nur ihr geistiges Auge, daß sie um so ungehemmter dem sterblichen Dasein sich in die Arme werfen.

Freude bringt hier an sein Ohr; ²⁷⁾ gequält vom Strahl der Sonne wünscht er sich die Kühlung der Nacht, und ist sie gekommen, senkt sich kein erquickender Schlaf auf sein Haupt; ruhelos, das Herz von unaufhörlichem Jammer gequält, muß er Jahrtausende ²⁸⁾ hindurch hier hangen, Büßung zu erdulden für den Frevel, den er geübt. Zweck dieser Büßung aber ist nicht Rache, die Zeus an dem Aufrehrer und Betrüger nimmt, sondern Erkenntniß ²⁹⁾ — Erkenntniß, daß wahrhaft frei nur der höchste der Götter sei und Heil ihm nur, wenn er in Einklang mit diesem sich setze, zu Theil werden könne. Fortan muß darum auch Prometheus auf dem Posten jener Büßung, wie auf eine Warte ³⁰⁾ gebannt, die Marter seiner Fesselung tragen, bis das Licht dieser Erkenntniß aus dem Sturm seiner Leiden selbst aufleuchtet und ihn befähigt, von einem Gefandten des Gottes, der seine Fesselung geboten, Rettung zu empfangen.

Wie Prometheus hier, der Menschengott, büßt Jahrtausende hindurch die Menschheit selbst im Besitze der Gabe, die jener ihr gebracht; an die Leiblichkeit gefesselt, der sie verblendet ihr Streben zugewandt, schmachtet sie auf rauher Lebensbahn und ist hier wie auf eine Warte gestellt, bis Erkenntniß sie umlenkt und die Gottheit, die ihre Fesselung geboten, ihr Befreiung sendet. Unverkennbar aber hat Aeschylos auch in diesem Theil des Prometheusmythus eine Neuerung angenommen, eine Neuerung im Geiste jener orphisch-pythagoräischen ³¹⁾ Lehre, nach welcher der Leib eine Fessel der Seele war und diese in ihm wie in einem Kerker oder auf einer Warte Büßung erlitt, ³²⁾ bis die Gottheit sie erlöste.

²⁷⁾ V. 20 ff.

²⁸⁾ V. 94.

²⁹⁾ V. 10: *ὡς ἂν διδάχθῃ τὴν Αἰὸς τυραννίδα στέργειν, φιλεν-
θρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.* Bgl. Agam. v. 249—51: *ὅτι καὶ δὲ τοῖς
μὲν παθοῦσι μαθεῖν ἐπιτρέπει τὸ μέλλον.* V. 173 ff. *Ζῆνα δὲ τίς
προμηθέως ἐπινίκια κλάων, τεύξεται φρονῶν τὸ πᾶν τὸν φρονεῖν
βροτοῖς δόωσαντα, τὸν πᾶθει μάθος θέντα κυρῶς ἔχειν.*

³⁰⁾ V. 140 ff. *δέχθητ', εἰσδεσθ', ὅψω δειμῶν προσπορπατὸς τῆσδε
φάραγγος σκοπέλοις ἐν ἄκροις φρουρὰν ἀγέλον ὀρήσω.* V. 31: *τὴνδε
φρουρήσεις πέτρην.* — Bgl. das Fragment bei Cic. Tusc. II, 10: *trans-
verberatus castrum hoc furiarum incolo.*

³¹⁾ Bgl. Cic. Tusc. II, 10: *Aeschylus non poeta solum, sed etiam
Pythagoraeus.*

³²⁾ S. Böckh Philol. p. 151. Plat. Phaed. 62. B: *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορ-
ρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τιμῇ φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ*

Sollte aber das Leid allein jene Erkenntniß wecken? wirkt ja der Schmerz in der Seele heilbringend erst dann, wenn mit seiner Glut die der Freude sich mischt. — Wir treffen hier auf einen der schönsten Züge im religiösen Leben der Griechen, auf den Glauben, daß die Macht der Götter, so furchtbar sie auch mit Strafen darniederwirft, überwiegend doch sich offenbart durch Hilfe. Schon der Feuergott Hephästos, der Beraubte, vollzog nur widerstrebend die Fesselung und milderte die Qual seiner Schläge durch Theilnahme am Leid des verwandten Gottes: Gehorsam allein gegen den höchsten der Götter, seinen Vater, konnte ihn zum Werke bestimmen.³³⁾ So ward schon in die Fesseln selbst ein Zug der Entfesselung gelegt. Die nächste Hilfe aber, Hilfe der Vermittlung, kommt dem Leidenden aus dem Wasser. Erinnern wir uns hier an jene alte Vorstellung, nach welcher Leben und Geist aufsteigt aus dem Wasser und an seine Heilkraft insbesondere die Vermittlung sich knüpft. Bedeutungsvoll ist darum auch im vorliegenden Stücke die Verlegung des Schauplatzes an die Gestade des Okeanos und das Auftreten des Wassergottes selbst mit dem Chor der Okeaniden. Mitleid ist das Erste, wodurch dieser Chor auf den Gefesselten wirkt; dann erregt er mit der Stimme des Trostes in ihm das Verlangen der Lösung, hinweisend zugleich auf die Schuld, durch die er das Leid sich zugezogen.³⁴⁾ Nachdem so sein Gemüth vorbereitet, naht ihm Okeanos selbst, sucht durch weise Lehre das Dunkel von seinem Geiste zu heben und ihn zum Entschlusse der Umkehr zu bestimmen. Sich selbst zu erkennen, ist seine dringendste Mahnung, mit der neuen Ordnung der Dinge auch neue Sinnesart sich anzueignen,³⁵⁾ und sich fügend dem Herrscher, der sie gegründet, in die Schranken des Maaßes umzulenken. Zuletzt bietet

ἄνθρωποι. — Athen. IV, p. 157 C.: Εὐχέμενος ὁ Πυθαγορικὸς — ἔλεγεν, ἐνδεδεδεσθαι τῷ σώματι καὶ τῷ δεύρῳ βλεῖν τὰς ἀπάντων ψυχὰς, τιμωρίας χάριν. — Cic. Cat. M. 20: vetatque Pythagoras injussu impatoris, id est, dei, de praesidio et statione vitae discedere. Tusc. 1, 30: nec tamen illa vincula corporis ruperit. — Soma. Scip. III: nisi deus — istis te corporis custodiis liberaverit. — Plat. Cratyl. 400: δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀργέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὥν δὴ ἔνεκα δίδωσι τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.

³³⁾ V. 12 ff.

³⁴⁾ V. 128 — 284.

³⁵⁾ V. 309 — 11: γλῶσσε σου τὸν καὶ μετάρμοσάι τρόπους νέους· νέος γὰρ καὶ τυραννὸς ἐν θεοῖς.

er ihm selbst seine Verwundung an bei Zeus, die sichere Hoffnung aussprechend, daß dieser ihm seine Bitte nicht versagen werde. Doch was thut Prometheus? Beharrend auf seinem Troste schlägt er die Vermittlung aus, bricht in Lasterungen aus gegen Zeus und vermischt sich selbst in seiner Verblendung so sehr, daß ihm der Thron dieses jungen Weltherrschers weniger als nichts gilt,³⁶⁾ daß er pochend auf einen alten Ausspruch der Themis wähnt, der Gewaltige werde noch einst für die Büßung, die er ihm auferlegt, selbst Buße thun, ja von der Höhe seines Thrones herabstürzen, wenn er nicht vor ihm, in dessen Hand allein sein Schicksal liege, sich demüthige.³⁷⁾

So reißt der Fluch, der einmal die Menschheit in seinen Strudel gezogen, unaufhaltsam zur Tiefe hinab, und durchzuckt auch auf Augenblicke ein Lichtstrahl die Nacht ihres Jammers, er läßt nur größeres Dunkel zurück.

Eine neue Ideenreihe knüpft sich an diejenige Scene des Stückes, in welcher die Leidensgenossin des Prometheus, Io, auftritt. Diese Scene verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, weil sie, obwohl scheinbar mit dem Ganzen nur äußerlich zusammenhängend, doch mit der Idee desselben so innig verknüpft ist, daß wir erst mit ihr zum Kern der äschyleischen Auffassungsweise zu bringen vermögen. Auch Io hat, weil sie gegen Zeus sich vergangen, Strafe sich erwirkt, und auch ihr Vergehen, aus Verblendung entsprungen, ist ein Widerstreben gegen die neue Weltordnung, zu der Zeus das Menschengeschlecht erheben will. Von Wahnsinn getrieben, zur Thiergestalt erniedrigt, muß sie wandern von Land zu Land, zu den culturfeindlichsten Völkern der Erde, selbst bis in das Gebiet des Todes, und erst, nachdem Büßung ihre Seele geläutert, wird am heiligen Strom Aegyptens ihr Erlösung zu Theil. Hier wird ihr die menschliche Gestalt wiedergegeben, huldvoll naht ihr Zeus und macht sie durch leise Berührung zur Mutter eines Geschlechtes, aus dem der dreizehnte Sprößling, auf griechischem Boden erzeugt, Retter des Prometheus zu werden bestimmt ist (Herakles).³⁸⁾

³⁶⁾ V. 937: ἐμοὶ δ' ἔλασσον Ζηνὸς ἢ μηδὲν μέλει.

³⁷⁾ V. 755, 769, 906 ff.

³⁸⁾ V. 562—876.

Achten wir genau auf die einzelnen Momente dieser Schicksale und den Punkt im Drama, wo sie eingeflochten sind, so können wir unmöglich zu einem andern Schlusse gelangen, als daß Aeschylos, auch hier eine Neuerung im Sinne orphisch = pythagoräischer Lehre versuchend, ein Bild der Seelenwanderung mit Rücksicht auf die Geschichte der Menschheit seinen Zuschauern vor die Augen hinführen wollen. Jede andere Deutung, so kunstvoll man auch sie wenden mag, stößt immer wieder auf eine Klippe, an der sie zer-schellt; am wenigsten aber darf daran gedacht werden, daß der Dichter hier eine bloße Parallele zu des Prometheus Leiden, um ihren Eindruck zu verstärken, oder eine weitere Motivirung der Lasterungen, die jener gegen Zeus ausstößt, im Auge gehabt habe: im ersten Fall würde die betreffende Scene mit der Kunst des Dramas, im letzteren mit der Idee desselben geradezu in Widerspruch treten. Auch eine bloße Hinweisung auf den künftigen Erlöser des Prometheus konnte nicht Absicht des Dichters sein; dazu wäre weder eine so ausführliche Schilderung, wie sie hier gegeben ist, noch das Auftreten der Io überhaupt nöthig gewesen. Geht man aber von dem oben bezeichneten Gesichtspunkt aus, so ist jeder Zug der betreffenden Scene bedeutungsvoll, und sie selbst erweist sich mit Rücksicht auf den durch das Ganze laufenden Ideenkreis, die Auffassungsweise des Dichters und den Fortschritt der Handlung geradezu als nothwendig.³⁹⁾

Noch müssen wir auf folgende Punkte im Iompythus, wie er hier eingefügt ist, insbesondere unsere Aufmerksamkeit richten: auf das Geschlecht der Io, die den Okeaniden verwandt durch Inachos vom Vermittler Okeanos stammt; auf die Entschließung des Zeus, sie auserwählend zu erheben und aus ihrer Nachkommenschaft den Erlöser hervorgehen zu lassen; auf die Bethheiligung der Hera bei der Art ihrer Büßung; endlich auf den Umstand, daß ihre Schicksale mit denen des Prometheus hier zu Einem Ideen-gang verflochten sind, und daß Prometheus selbst es ist, der sie von seiner Mutter her weiß und, in so fern sie noch unerfüllt sind, der Io vorherverkündet. — Wir haben oben gesehen,

³⁹⁾ Ist nicht zu läugnen, daß Aeschylos orphisch = pythagoräischen Lehren folgte, so konnte er der Seelenwanderung sich nicht entschlagen; und wollte er diese im Drama zur Darstellung bringen, so konnte er dies durch kein geeigneteres Mittel als durch die Einführung der Io bewerkstelligen.

wie der unselige Wahn die Menschheit immer tiefer in die Leiblichkeit hinabriß; wir sehen hier, wie sie von Wahnsinn durchrast selbst der menschlichen Gestalt sich entkleiden, in Leiber der Thiere eingehen und von tausenderlei Mühsalen gefoltert die Erde durchirren muß. Da ergreift der höchste Gott selbst den Faden der Vermittlung, die mit Okeanos und dem Chor seiner Töchter begonnen, läßt jene Irrung und Wanderung zu einer Zucht der Seele werden und erweckt in ihr die Ahnung des Heiles, zu dem der Sturm dieser Zucht sie führen soll. Darum klingt auch von Anfang der Fesselung an durch Jahrtausende herauf, aus der Mitte der Menschheit selbst, die Stimme der Hoffnung, daß Erlösung einst kommen werde.⁴⁰⁾

Doch hört jetzt Prometheus die Stimme, die aus seiner eigenen Brust ihn zur Umkehr ruft? Ihr Ruf ist umsonst; mächtiger umrauscht ihn die Stimme seines Wahnes, und er liest aus dem Buche der Weisheit, das er in seinen Händen trägt, nur neuen Irrthum.⁴¹⁾ Nun sendet Zeus, einen mächtigeren Vermittler ihm erweckend, den Gott des geistbewältigenden Wortes, seinen eigenen Sohn Hermes. Da Prometheus wiederholt auf eine Bestimmung des Schicksals, nach welcher Zeus einst in Folge eines thöricht geschlossenen Ehebundes vom Throne gestürzt werden sollte, sich berufen und geprahlt, nur bei ihm könne der neue Welt herrscher über das betreffende Verhältniß sowie über die Mittel, jenem Sturze zu entinnen, Aufklärung erhalten, so fordert Hermes ihn auf, dieses Geheimniß, womit er sich brüste, zur Mittheilung an seinen Vater ihm kund zu thun. Prometheus weigert sich, verlangt trotzig vorerst Lösung von seinen Banden, und ergiebt sich in den heftigsten Schmähungen nicht bloß gegen Zeus, sondern gegen

⁴⁰⁾ Bemerkenswerth ist auch der Zug, daß von Aegypten her das Heil kommen soll. Es klingt dies wie eine Ahnung der Wahrheit, die später sich verwirklichte, wenn wir die Parallele bei Matth. II, 15 vergleichen, wo es in Betreff des wahren Erlösers heißt: *ὡς ἀπὸ αἰγύπτου ἐκάλεσεν τὸν υἱόν μου.*

⁴¹⁾ Obwohl Prometheus bedarf er selbst eines *προμηθεύς* (86); fähig, das Heil in dem Schicksale der Zo zu erkennen, findet er es in seinem eigenen nicht; hochweise, Anderen Besonnenheit (335 *φρονεῖν*) zu lehren, weicht er trotzig und wie von Wahnsinn erfüllt für sich selbst alle Besonnenheit (981. 999 *σωφρονεῖν*, *ὁρθῶς φρονεῖν*) zurück.

die gesammte Götterwelt im Olymp.⁴¹⁾ Des Fremden dürfte hier auf den ersten Anblick, daß der allgewaltige Zeus, der Sieger über die Titanen, auf seinem Throne von dem gefesselten Vöser abhängig, über die wichtigsten Schicksale der Weltregierung weniger als dieser aufgeklärt sein sollte. Um hier dem Dichter, der im ganzen Stücke die Fäden der Kunst so fein geschlungen, nicht eine Inconvenienz, die mit dieser Kunst geradezu in Widerspruch träte, aufzubürden, müssen wir die einzelnen Züge in ihrer Bedeutung und Verfertigung genau ins Auge fassen. Vor Allem ist klar, daß Prometheus mit seiner ganzen Anschauungsweise noch in der Titanenzeit sich bewegt, gilt ihm ja die neue Weltregierung des Zeus, wie er selbst zu prahlen sich erlühnt, nicht mehr als nichts; ferner beruft er sich in Betreff des fraglichen Geheimnisses auf die Moiren und die Erinyen, offenbar auch diese in der alten Bedeutung fassend. Nun geht durch die ganze Theogonie und Kosmogonie hindurch das Gesetz, daß immer ein Höheres an die Stelle des Niederen trete, bis am Ziel der Vollenbung das Höchste zur Erscheinung kommt; zugleich aber wird an den Thron der Welt in Folge des Frevels, den Kronos an Uranos begangen, ein Fluch geknüpft. Wir können es nur angemessen finden, daß Prometheus als Sohn der Themis auf eben diese Momente vorzugsweise sein Augenmerk richtet; auch sind die Schlüsse, die er zieht, von seinem Standpunkt aus vollkommen richtig; unrichtig werden sie nur dadurch, daß jener Standpunkt selbst, auf den er sich stellt, ein durchaus falscher ist.

⁴¹⁾ Dies ist auch der Prometheus Götters, wenn er sagt:

Ich kenne nichts Armeres
Unter der Sonn', als Euch, ihr Götter! —
Ich Dich ehren? Wofür?
Hast Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast Du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hast nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und Deine? —
Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!

(vgl. Aeschyl. v. 515 ff.)

Dies eben ist es, worauf Aeschylos hier mit aller Kraft seiner Darstellung hinweisen will, daß Prometheus bei all seinem Wissen in Folge seiner Verblendung ein Thor ist, daß, wie wir uns oben ausgesprochen, sein Auge im Spiegel der Weisheit, den er besitzet, nur Irrthum schaut. Die Macht des Wahns ist hier auf die Spitze getrieben dadurch, daß sie mit der höchsten Weltmacht selbst in die Schranken treten will, um von der schwindelnden Höhe, zu der sie emporzufliegen sich vermaßen, um so tiefer in den Abgrund zu stürzen. In Betreff des Zeus aber folgt zunächst aus dem eben entwickelten Verhältnisse, daß wir ihn nimmer nach dem, was Prometheus von ihm sagt,⁴²⁾ sondern nach dem, was er selbst thut, zu beurtheilen haben. Von diesem Gesichtspunkt aus werden wir dann auch nimmer zur Annahme uns verleiten lassen, daß der Charakter des Zeus hier minder erhaben, ja in wesentlichen Zügen ein anderer sei, als die übrigen Stücke des Aeschylos ihn darstellen.⁴³⁾ Einen durch die Eigenthümlichkeit der vorliegenden Handlung, nicht durch das Wesen des Zeus, bestimmten Unterschied bildet nur der Umstand, auf den wir schon am Anfange hingewiesen, daß er hier auf der Höhe des Werdens, zu dem er sich erhoben; nicht am Ziel der Vollendung selbst, sondern in dem letzten, allgewaltigen und erhabenen Akte, wodurch er zu demselben gelangt, dargestellt ist. Dieser Akt ist aber gerade derjenige, in dem seine Herrlichkeit in vollstem Lichte sich entfaltet, es ist der Akt, in dem er die Menschheit zum Einklang⁴⁴⁾ mit seiner Weltherrschaft erhebt und in der Menschheit insbesondere die Freiheit, die ihm auf seiner Höhe noch den letzten und furchtbarsten Troß entgegensetzt, zur

⁴²⁾ Wir müßten der Charakterzeichnung des Prometheus alle psychologische Wahrheit absprechen, wenn er in Betreff des Zeus nicht ebenso sehr im Wahn sich fände, wie in Betreff der Menschheit.

⁴³⁾ Unnötig ist das Bedenken, daß mit einem solchen Zeus die dramatische Illusion wegfalle. Nicht auf den Sieg selbst kommt es hier an, sondern auf die Art und Weise, wie der Dichter die Verwirklichung desselben darstellt. Wir wissen z. B. im Tell, daß Tell Regen muß, und wer möchte behaupten, daß diesem Stück die dramatische Illusion abgehe?

⁴⁴⁾ Auf diesen Einklang sind auch die Worte des Chores zu beziehen, wenn er sagt (509. 510): *εὐελπίς εἰμι τῶνδε σ' ἐκ θεσμών τε λυθέντα μηδὲν μείον ἰσχύσειν Διός;* und (552. 553): *οὔποτε τὰν Διὸς ἀρμονίαν θνατῶν παρεξίασαι βουλάς.*

Ausgleichung mit seinem Willen zwingt. In Folge der ewigen Weltgesetze muß Zeus diesen Akt vollbringen, aber weil er auf dem Standpunkte, zu dem er sich erhoben, jene Weltgesetze in sich selbst aufgenommen, ist jenes Müßsen sein eigener Wille.⁴⁵⁾ Diesem Willen nun entspringt auch die Sendung des Hermes an Prometheus; die Frage nach dem betreffenden Geheimnisse aber ist nicht eine Frage nach Dingen, die nur Prometheus, nicht Zeus ebenso, wissen kann, sondern mit Rücksicht auf die Stellung, die jener eingenommen, das einzige Mittel, ihm den Wahn, der allein noch und mit unversöhnlichem Troze seine Freiheit mit Waffen des Widerstandes rüstet, zu entreißen. Die Wirksamkeit dieses Mittels aber bildet auch den Schluß des Stückes: in demselben Augenblicke, wo Prometheus den höchsten Gott vom Throne stürzen zu können wähnt, zerschmettert dieser den Fels, an dem er gefesselt hängt, und stürzt ihn mit der Gewalt, die dem Bethörten gleich Nichts gegolten, hinab in die Tiefe, daß die Felsenarme ihn, dessen Kraft nun selbst in Nichts zerfließt, gleich einem Grabe umschließen.⁴⁶⁾

Das Stück, in welchem Aeschylos den gelösten Prometheus behandelt hat, besitzen wir nicht mehr; indessen finden sich im vorliegenden hinlängliche Andeutungen, welche auf die Hauptmomente Schlüsse ziehen lassen. Zeus mußte, was er im gefesselten zerstörend begonnen, hier erhebend vollenden. Hermes verkündet dem Prometheus unmittelbar vor seinem Sturze, noch die letzte Mahnung an ihn richtend:⁴⁷⁾

Und hast du ausgeharrt durch langer Zeiten Nacht,
Dann steigst du wieder aus dem Grabe auf zum Licht;
Und wildempört zum Morde wird des Adlers Brut,
Des Zeus beschwingter Vöte, nahen deinem Leib,
Zu schmausen Tag für Tag, ein unwillkommener Gast,
Der Leber blut'gen Fraß, den er dir ausgebackt.
Und hoffe nicht zu schauen solcher Leiden Ziel,
Bevor ein Gott, ein Stellvertreter deiner Qual,

⁴⁵⁾ Prometheus selbst sagt (258): οὐκ ἄλλο γ' οὐδὲν, πλὴν ὅταν κεῖναι δοκῇ. Die Unfehlbarkeit der That aber, welche Zeus seinem Willen folgen läßt, spricht Hermes aus, wenn er sagt (1032—34): ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπισταται σίωμα τὸ διόν, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεῖ.

⁴⁶⁾ V. 101—19: καὶ κρύψει δέμας τὸ σόν, περὶαῖα δ' ἀγκάλῃ σε βωστάσει.

⁴⁷⁾ V. 1019—1029.

Erscheint, zu wandern in des Hades dunkles Reich.
Für dich, und in den öden Schlund des Tartarus.

Also aus dem Felsengrave steigt Prometheus wieder empor, um nach gebrochenem Troße auf dem Wege der Läuterung zur endlichen Erlösung zu gelangen. Wie im vorigen Stücke der Mensch durch den Wahn seiner Freiheit zuletzt in der Todesnacht des Leibes versank, so wird er hier, nachdem der Tod selbst diesen Wahn vertilgt, erhoben zum wahren Lichte des Geistes.⁴⁸⁾ In jenem Grabe nämlich hat Aeschylos unverkennbar dieselbe orphisch=pythagoräische Anschauungsweise, die ihm auch in anderen Zügen dieses Mythos Veranlassung zu Neuerungen gab, festgehalten: es ist das Grab im Leibe,⁴⁹⁾ der Tod, der in diesem den bethörten Geist immer tiefer und tiefer hinabzieht, bis er ihn endlich ganz in seiner Nacht begraben. Mit dem Absterben des Zeus beginnt dann eine neue Zucht der Leiden durch diesen, von der Strafe jetzt umgewandt zur Läuterung: aus dem Geiste selbst zuckt jetzt das Licht auf, wird zur verzehrenden Flamme der Reue, zur brennenden Sehnsucht nach Erhebung. Der Stellvertreter aber, der für Prometheus hinabgehen soll zum Tode, ist ohne Zweifel im Anschluß an den allgemeinen Mythos der Centaur Chiron. Zunächst liegt wohl diesem Zuge hier die Vorstellung zu Grunde, daß die Schuld des Prometheus, die den Tod verwirkt, auch nur durch ein Opfer des Todes gesühnt werden könne. Dann aber dürfte wohl die Annahme nicht ungegründet sein, daß Aeschylos hier den Chiron in enger Verbindung mit der Io gefaßt habe. Erinnern wir uns an die Seelenwanderung, die wir oben an die Irren der Io geknüpft: diese Wanderung zwischen Leben und Tod, selbst durch Gestalten der Thiere, muß der Mensch auch auf dem Wege der Läuterung fortsetzen, bis der Tag der Sühne kommt und der Erlösung: sühnend geht der rossgestaltige Chiron

⁴⁸⁾ Plat. Cratyl. 400: καὶ γὰρ σῆμά τινες (Orphiker) φασὶν αὐτὸ (der Leib) εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τε θαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. Clem. Alex. Strom. III, p. 433 ed. Sylburg: ἄξιον δὲ καὶ τῆς φιλοσόφου λέξεως μνημονεῖσαι· λέγει δὲ ὁ Πυθαγόρειος ὥδε μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντις, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέχονται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαιπται.

⁴⁹⁾ Bemerkenswerth ist, daß Aeschylos dem Prometheus gerade im Momente des höchsten Wahns die Worte in den Mund legt (977): νοσοῦμαι, εἰ νόσημα τοῦς ἐχθροῦς στελεῖν.

hinab zum Tode und aus der fuhgestaltigen So Geschlecht läßt Zeus Herakles, den Erlöser, hervorgehen. Zugleich dürfen wir mit Rücksicht auf Hesiod⁶⁰⁾ vermuthen, daß im gelösten Prometheus auch Dionysos eine Rolle gespielt und daß diese insbesondere auf die Entwicklung, die wir so eben an Cheiron und Herakles geknüpft, sich bezogen habe. Entschieden die wichtigsten Momente aber müssen wir auch hier, wie im vorigen Stücke, aus dem Wesen und Wirken des höchsten Gottes, des Zeus, wie wir es dort kennen gelernt, schöpfen; nur durch ihn kann im kleinen Drama des Menschen wie im großen der Welt der Sieg über alle Disharmonie, ob sie unter den Formen des Mangels, oder des Bösen, oder selbst des Todes auftrate, verwirklicht werden; daß aber Harmonie sei durch den großen Organismus der Welt vom niedersten Gliede bis zum höchsten, Harmonie insbesondere die Menschheit verknüpfe mit der Gottheit, muß des Weltbromas Schluß, des höchsten Gottes höchster Triumph sein.⁶¹⁾

Sophokles.

Die Trachinierinnen.

Sophokles erhebt sich im Entwicklungsgang unserer Idee über Aeschylos vor Allem dadurch, daß er den schroffen Gegensätzen, die jener noch zum Schrankenlosen sich steigern läßt, die Spitze bricht und einlenkend auf die heitere Bahn des Mafes eine Auffassung gewinnt, die entschieden als eine reinere Gestaltung des Hellenismus sich erweist. Der Herrscher der Welt besitzt bei ihm nicht mehr bloß die höchste Macht, Gerechtigkeit, Weisheit, sondern zugleich die höchste Milde;⁶²⁾ der Mensch, obwohl sterblich, ist durch die

⁶⁰⁾ Theog. 938—945.

⁶¹⁾ Unwillkürlich werden wir auch hier am Schlusse an eine pythagoräische Lehre, an die der Weltharmonie, erinnert.

⁶²⁾ Nicht aus einzelnen Stellen allein (deren sich insbesondere in den beiden Oedipus und der Antigone finden) dürfen Schlüsse gezogen werden, sondern aus der Handlung selbst und der Art und Weise, wie diese durch das Wirken des Gottes bestimmt wird. Nicht einzelnen Personen (auch

Kraft seines Geistes über alles Sterbliche weit erhaben und den Göttern nahe gerückt.¹⁾ Die Strenge der Weltgesetze ist hier gemildert durch die Liebe, die unbesiegt in ihrem Rathe sitzt,²⁾ und die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit löst sich auf in die Harmonie des Schönen. Bei solcher Weltauffassung aber mußte nothwendig auch der Tod seiner Grauegestalt sich entledigen und der Kampf mit ihm in milderen Formen zur Erscheinung kommen. So sehen wir denn bei Sophokles fast überall, wo dieser Kampf Gegenstand der Darstellung wird, die Liebe sich bethätigen; sie ist es, die ihn entzündet, den Kämpfern ihre Waffen leiht, und den Sieg durch ihre eigene Siegesgewalt vermittelt. Doch diese Liebe, so erhaben auch der Schwung ist, den sie oft bei dem Dichter nimmt, darf nicht als eine rein geistige gefaßt werden; am wenigsten dürfte man sie, so viel auch des Christlichen in Sophokles zu finden sein mag, eine christliche nennen. Das Höchste, das sie sucht, ist das Schöne, und es ist auch dieß nicht die Idee des Schönen, sondern das Wirkliche, in dem diese Idee sich widerspiegelt. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Flug der Begeisterung, der sie fortreißt: er trägt sie nicht hinweg über die Sphäre dieses Schönen, nicht von Höhe zu Höhe, um der Tiefe auf immer zu entrinnen; vielmehr gleicht er dem Springquell, der in mächtigem Strahle immer aufs Neue emporsteigt und in lichter Farbenspiele, in dem seine Kraft sich bricht, immer wieder zurückfällt. Ebenso ist die

nicht dem Chor) legt der Dichter seine Ansichten in den Mund, sondern spricht sie im Ibeengang aus, den er in der Handlung zur Darstellung bringt. Und wie in der Plastik die Hauptfigur erst durch die Nebenfiguren nach allen ihren Beziehungen erkannt wird, so muß auch hier der ganze Complex solcher Nebenbezüge ins Auge gefaßt werden. So können hier z. B. die Eumeniden verglichen werden, wie sie Aeschylos im gleichbenannten Stücke, Sophokles im Oedipus Kol., darstellt. So stehen am Throne des äschyleischen Zeus Dia und Kratos, bei Sophokles ist ihm *αὐθάξος θρόνων Αἰδώς ἐν ἑγχοῖς πᾶσι* —; u. s. w.

¹⁾ Treffend schildert diese Größe des Menschen der Chor in der Antigone v. 332 ff. Er bewältigt hier das Meer durch die Schifffahrt, das Land durch den Ackerbau, macht sich zum Herrn der Thierwelt und schwingt sich empor zu den Höhen der Wissenschaft und der Kunst; nur die Sterblichkeit bleibt ihm eine Schranke. Wie hoch er aber auch durch seine Kräfte sich erheben mag, so tief sinkt er, wenn er nicht zum Guten, sondern zum Bösen sich wendet. In letzterer Beziehung singt der Chor im Oedipus Tyr. v. 1155: *ὡ γυναιὲ θροῶν, ὡς ἐπὶ τὰ ἴσα καὶ τὸ μὴδ' ἐν ζωῆς ἐπαρδῶ* — (mit Unrecht wird diese Stelle gewöhnlich auf den Menschen überhaupt bezogen; vgl. den Chor in der Antig. v. 580 ff.). Vgl. Oedip. in Kol. v. 1208 ff.

²⁾ Antig. v. 790: *τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμών.*

Harmonie, die ihr aus dem Schönen in aller Fülle zuströmt, keine reine: nicht stößt sie das Irdische, das als beständige Schranke sich ihr gestellt, zurück, um im Himmlischen rein zu erklingen; vielmehr sucht sie es auf, damit das Himmlische und Irdische in Einen Strom von Akkorden zusammenfließe. Am richtigsten möchte wohl diese Liebe eine *echthellenische* zu nennen sein, oder, in so fern der Hellenismus als reinsten Ausdruck des Menschlichen gilt, eine rein menschliche. Während Aeschylos im Menschen noch den Gott und das Thier unterscheidet und ihn darum bald schrankenlos erhebt, bald in die schauerlichste Tiefe hinabstürzt, sieht Sophokles im Menschen nur Ein harmonisches Ganze — er sieht im Menschen, wenn er ihn auch noch so hoch erhebt, immer nur den Menschen. Während daher Aeschylos oft wie im Sturm daherbraust, um jenes Thier mit der Gewalt der Blitze zu zerschmettern und den Gott zu den Göttern zu erheben, kommt Sophokles im lichten Sonnengewande und läßt den Strahl des Himmels, der sich niederstreckt, im verwandten Strahl des menschlichen Auges sich widerspiegeln. Indem aber Sophokles nur Helle ist, können wir auch nur Hellenisches aus ihm schöpfen, während Aeschylos nicht selten den Hellenismus überschreitend in die Pfade einlenkt, die im großen Ganzen der Cultur der Menschengestalt wandelt; und während Sophokles auf der lieblichen Erde weiland aus dem Quell des Schönen, den der Geist seiner Zeit sich erschlossen, trinkt, zieht Aeschylos durch himmlische Sphären, versenkt seinen Blick in den Lichtquell des Göttlichen und schwingt sich, wenn auch nur auf Augenblicke, mit der unversessenen Kraft seines Geistes zu Anschauungsweisen auf, die ihn weit über den Geist seiner Zeit, ja über das heidnische Alterthum überhaupt, hinwegtragen.

Wir wählen hier unter den Stücken, die uns von Sophokles erhalten sind, die Trachinierinnen aus; nicht bloß weil Herakles, der darin die Hauptrolle spielt, passend dem äschyleischen Prometheus folgt, sondern weil dieses Stück am meisten auf dem Gebiet des Mythos sich bewegt.

Die irdische Laufbahn des Herakles nähert sich dem Schlusse. Siegreich für Andere im Kampfe mit der Materie, mit dem Tode selbst, dessen Wächter er aus der Unterwelt geholt, muß er auch für sich noch den Kampf bestehen. Den Ausgang verkündet ihm, als Bestimmung der ewigen Gesetze, Zeus durch den doppelten

Ausspruch: nicht durch einen Lebenden, sondern durch einen Bewohner des Lobtenreiches sei ihm zu sterben bestimmt; und: er werde, wenn er zu dieser Zeit noch lebe, Erlösung von allen seinen Leiden finden.⁴⁾ Das erstere Loos deutet⁵⁾ auf den Sieg der Materie und des Todes über ihn und seine Erniedrigung, das letztere auf seinen eigenen Sieg über diese und seine Verherrlichung. Dort verfällt er dem Tode durch den Leib; hier steigt er zu neuem Leben auf durch den Geist; dort zieht ihn die Liebe zur Materie hinab, hier ist es die Sehnsucht nach dem Geistigen, die ihn wieder emporhebt.

Als echte Gattin des Helden tritt Dejanira auf, die Tochter des Aetolerkönigs Deneus. Von Liebe entbrannt hatte Herakles um sie gefreut und sie dem Flußgotte Acheloos abgerungen. Auch dieser nämlich war, bald als Stier erscheinend, bald als bunter Drache, bald als Mann mit dem Stierhaupte, als Freier der Königstochter aufgetreten. Herakles kämpft mit ihm und wird ihr Befreier zugleich und ihr Gatte. So ruhmvoll aber auch und so erfreulich dieser Ehebund für Dejanira war, er sollte ihr zugleich eine Quelle der vielfachsten Leiden werden. Nicht minder sollte er den Helden in neue Kämpfe verstricken, um ihn zur endlichen Erreichung seines Zieles fortzutreiben. Jener Bund nämlich ist der des Geistes mit der Leiblichkeit, und die Liebe, die ihn geschlossen, ist jene edle Liebe, in welcher der Geist diese der rohen materiellen Gewalt entreißt und zur Vereinigung mit sich erhebt.

Doch die rohe Materie ruht nicht, sie sucht, was der Geist ihr genommen, wieder an sich zu ziehen. Unfähig zum offenen Kampfe versucht sie jetzt den Weg des Truges.⁶⁾ Dieser gelingt ihr; der frühere reine Bund wird getrübt und der Grund zur Lösung gelegt. Diese rohe Macht und ihr Trug ist dargestellt im Centauren Nessos, der die kaum Vermählte über den Fluß Evenos trägt, mit frecher Hand sie berührt, getroffen aber vom tödtlichen Pfeil des Herakles

⁴⁾ V. 1139 ff.

⁵⁾ Bei der folgenden Erklärung ist ins Auge zu fassen, daß Sophokles den eleusinischen Mysterien ebenso wenig wie Aeschylos fremd war. Er selbst sagt (*Phylarch. de Leg. poet.* 58. 5):

ἡ τριπλόητοι
κείνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δεχθέντες τέλη
μόλωσ' ἐς ἥδου· τοῖςδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
ἔην ἐστὶ, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

⁶⁾ Bgl. p. 191.

ihr das giftgetränkte Blut seiner Wunde als ein Zaubermittel füt das Herz des Herakles aufbringt. Sie nimmt es an und damit zugleich den Brand ihres Verderbens.

Dejanira konnte den Schlingen dieses Truges entgehen, wenn sie offen und rein dem Herakles sich hingab, da nimmer das Leibliche, wenn es ganz dem Geistigen folgt, niedergezogen wird. Allein von List bethört übte sie wieder List und verstrickte sich so in ihre eigene Schuld. Ebenso konnte Herakles den Leiden jenes Giftes entgehen, wenn er seine Freiheit behauptete, denn nimmer kann dem freien Geiste die Materie Leiden bereiten. Allein er ließ von unreiner Liebe zur Iole sich fesseln, verübte, von Leidenschaft getrieben, den Frevel an Iphitos, ihrem Bruder, und verfiel so der harten Nothwendigkeit, der Slave eines Weibes, der Omphale, zu werden. Es ist dies nach dem vorliegenden Ideengang der Sklavendienste des Geistes, wenn er, statt die Leiblichkeit frei zu sich zu erheben, der Freiheit sich begebend in sie verfinstert. Nun ist der frühere reine Bund gelöst, der Trug der Materie und ihr Todeselement gewinnt den Sieg.

Dejanira sendet dem Herakles das verhängnißvolle Gewand; das Gift bringt verzehrend in seinen Leib und Wahnsinn¹⁾ umstrickt seinen Geist. Jetzt, von der Flamme seiner Leiden gequält, ermannt sich der Held wieder; die Sehnsucht und der Drang, zur reinen Freiheit sich emporzuschwingen, bringt ihm Erlösung: er stirbt den selbstgewählten Flammentob auf dem Oeta. Dejanira ihrerseits, den Trug des Nessos und ihren Wahn erkennend, gibt sich ebenfalls freiwillig den Tod. Iole aber soll nun nach dem Hingange beider echte Gattin des Hyllos, der hierin den Willen des Zeus erkennt, im Auftrage seines Vaters werden.

So stellt uns das Ende der Dejanira das Loos der Leiblichkeit dar, die, den Geist berückend, ihn zur Qual, aber auch zur Trennung von ihr zwingt und so in sich selbst zerfällt. Im Loos des Herakles sehen wir den Geist aus der Leiblichkeit, nachdem er ihr Slave geworden, durch Leiden gestachelt sich wieder erheben, dann, dem eigenen Zuge folgend, in die Sphäre des Geistigen, ledig der materiellen Bande, aufsteigen. Im Schicksal der Iole endlich spricht sich der Gedanke aus, daß im irdischen

¹⁾ Vgl. p. 254. 256.

Dasein sich zu harmonischem Bunde das Leibliche und Geistige verknüpfen müsse.

Kaum mag es hier einer Andeutung bedürfen, daß die Mythenreihe, die Sophokles hier aufgegriffen, ursprünglich und in anderen Kreisen eine solche Bedeutung nicht hatte. Worauf es hier ankommt, ist eben die freie Gestaltung, die sie durch die Behandlung des Dichters erhält. Das Mythische bildet nur die Scenerie mit den betreffenden Figuren, oder vielmehr es gibt bloß das Material zur dramatischen Bilderreihe, in welcher der Dichter die betreffende Idee zur Darstellung bringt. Sophokles dichtet, wenn wir die Handlung ins Auge fassen, gleichsam in den Typen und Rhythmen des Mythos, aber was er dichtet ist seine eigene Schöpfung; er spricht in Betreff der Personen, die er auftreten läßt, die Sprache des Mythos, aber was er spricht, ist sein Gedanke. So sind dann auch diese Personen mit Beziehung auf die betreffende Idee im Grunde nur Eine Person, der Mensch — der Mensch in seinem Jammer wie in seiner Größe, in seinen Kämpfen und Siegen, in seinem Zug zur Tiefe und in seinem Aufschwung zur Göttlichkeit; und ebenso ist die Handlung, die uns hier als eine besondere vor die Augen geführt wird, im Grunde nur ein nach jener Idee gestaltetes Bild der großen allgemeinen Handlung, in der das irdische Dasein des Menschen sich beschließt, des im Wechsel zwischen Materie und Geist sich entwickelnden, durch die Macht der Harmonie, der Liebe, des Schönen zur Vollendung fortschreitenden Lebens.

Sophokles spricht nicht von den Ursachen, welche seinen Helden in das oben geschilderte Leidensloos verstrickten. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß er hier dem Homer folgte, welcher sie der Hera und der Ate zuschreibt. Dabei kann nicht ohne Interesse die Schilderung sein, die er selbst von den Wirkungen dieser letzteren entwirft.⁸⁾ Nur dürfen wir bei dem höheren Begriff des Sophokles von Zeus nicht annehmen, daß er die Ate auch diesen beithören läßt. Ausdrücklich beschränkt er das Wirken dieser Unholdin auf die Sphäre des Menschen und läßt nicht bloß Einzelne, sondern die Gesamtheit mehr oder weniger von ihr betroffen werden.⁹⁾ Daher

⁸⁾ Antig. v. 580 ff.

⁹⁾ Antig. v. 607 ff. Nachdem hier der Chor von der schrankenlosen Macht der Gottheit gesprochen, fährt er also fort: οὐδὲν ἔπει θνατῶν βιοτῇ πάνπολιν ἔκτος αἵτας (so wohl am richtigsten zu lesen). ἀ γὰρ δὴ

findet er auch eine Hauptquelle des menschlichen Unheils im Wahn,¹⁰⁾ und spricht dies nicht bloß in einzelnen Sentenzen, sondern in der ganzen Ideenverkettung seiner Stücke aus. Damit hängt dann auch die beständige Hinweisung auf diejenige Tugend zusammen, die allein den Schlingen dieses Wahnes entzieht, auf die Besonnenheit. Nur dadurch nämlich, daß der Geist die Leiblichkeit beherrschend durchdringt und liebend zugleich zur Harmonie mit sich erhebt, kann der Mensch, den Stachel der Ate brechend, Heil sich schaffen.

Wie Sophokles die Prämissen des irdischen Lebens unberührt läßt, so spricht er auch nur in Andeutungen vom Zustand nach dem Tode.¹¹⁾ Aus diesen aber ergibt sich, daß ihm der Tod als eine Erlösung,¹²⁾ das Sein nach demselben als ein ewig fortbauernendes, zugleich aber für die Guten als ein höheres und vollkommeneres erschien.¹³⁾

πολύπλακτος ἔλπις πολλοῖς μὲν ὄντας ἀνδρῶν, πολλοῖς δ' ἀπ' αὐτῆς κοινῶν ἐρωτῶν· εἰδοῖσι δ' οὐδὲν ἔρπει, πρὶν πυρὶ θερμῷ πόδα τις περσάωρ. Bgl. die Ate bei Aeschylus oben p. 246.

¹⁰⁾ Oedip. T. v. 1157 ff.: τίς γάρ τίς ἀνὴρ πλέον τὰς εὐδαιμονίας φέρεῖ ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δοξάνει ἀποκλίνει; dieses δοξάνει heißt nicht, wie man öfter erklärt hat, „nach dem Wahn“ oder „nachdem er schien“, sondern: durch den Wahn. Der Sinn dieser Verse nämlich ist: Der Mensch, in die Schlingen der Ate verstrickt, genießt nur so viel des Glückes, als er wähnt glücklich zu sein, durch den Wahn aber stürzt er hinab. Bgl. Antig. v. 815 ff.: τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν τῷδ' ἔμμεν, ὅτε φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἅπαν· πράσσει δ' ὀλιγοσπὸν χρόνον ἐκ τὸς ἅτας.

¹¹⁾ Sophocles. Fragm. 515 D.: θνητῶν δὲ ψῆσιν χρηὶ θνητὸν φρονεῖν, τοῖο κατείδότας, ὥς οὐκ ἔστι πλὴν Διὸς οὐδεὶς τῶν μελλόντων ταμίης, ἐτι χρηὶ τετελεσθαι.

¹²⁾ Antig. v. 461 ff.: ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν, ὡς ἐγώ, κακοῖς ζῇ, πῶς ὁδ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέροι; Trach. 1153: τοῖς γὰρ θανούσι μόθος οὐ προσγίνεται. Oedip. Col. 1220 ff.: μὴ γρῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κτείναν ὅθεν περ ἦκει, πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα. V. 1643 ff.: ἀλλ' ἢ τις ἐκ θεῶν πομπὸς, ἢ τὸ νερέτερον εὐνοον διαστάν γῆς ἀλύπητον βᾶθρον. V. 952: θανόντων δ' οὐδὲν ἄλγος ἄπτεται.

¹³⁾ Antig. v. 74 ff.: ἐπεὶ πλεῶν χρόνος, ὃν δεῖ μ' ἀρᾶσαι τοῖς κατὰ τῶν ἐνθάδε· ἐκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσομαι. Herakles vom Himmel, zu dem seine Thaten ihn erhoben, herabsteigend und dem Philoktet erscheinend sagt zu diesem (Philoctet. v. 1440 ff.): τοῦτο δ' ἐννοεῖσθ', ὅταν πορθῇτε γαῖαν, εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεοὺς· ὡς τὰλλα πάντα δεύτερον ἡγεῖται πατὴρ Ζεὺς· οὐ γὰρ ἡυσεβεία συνθνήσκει βροτοῖς· κἂν ζῶσι κἂν θάνωσιν, οὐκ ἀπώλλυται. Die Wichtigkeit dieses Lebens gegenüber dem künftigen heben Stellen hervor wie Aj. v. 125 ff.: ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν εἰδῶλ', ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κοιρὴν σκία.

Euripides.

Alkestis.

Was Phidias in der Plastik, ist Sophokles im Gebiete des Dramas; und wie zu jenem Skopas oder Praxiteles, so verhält sich zu diesem Euripides. Wir können darum auch in Euripides nicht nach der gewöhnlichen durch die hohen Vorzüge des Sophokles bestochenen Ansicht einen Verfall, oder auch nur den Uebergang zu einem solchen, sondern nur eine weitere nach einer bestimmten Seite hin fortgeführte Entwicklung der durch das Drama begonnenen Culturreihe erblicken. Dabei sind wir weit entfernt, Euripides selbst über Sophokles stellen zu wollen; nicht der innere Gehalt der Person ist es, den wir hier im Auge haben, sondern die Stellung, die sie zum Ganzen einnimmt. Man kann die Sonne, die über unserem Haupte dahingieht, die Tänze der Horen und Grazien, die sie durch den Gang des Jahres in Schwung setzt, die herrlichen Altorde, die sie durch alle Sphären des Naturlebens ertönen läßt, bewundern, ohne sein Auge den zahllosen Sonnen, die am fernerem Himmelsgrunde uns entgegenleuchten, zu verschließen, ohne den Zug der ahnenden Seele nach einer Sonnenharmonie, die durch das unendliche Weltall erklingt, zu hemmen. Das Wesen der Cultur verlangt, daß sie, wenn sie auch eine relative Vollenbung erreicht hat, nicht stille stehe, sondern die Gebilde, die sie geschaffen, immer wieder löse, immer neue vollendetere an ihre Stelle setze, gleichsam von Hügel zu Hügel, von Höhepunkt zu Höhepunkt aufsteige, bis sie zum höchsten, den sie zu erreichen bestimmt ist, sich emporgeschwungen. Auf einem solchen Höhepunkt relativer Vollenbung erblicken wir auch Sophokles; auf einem solchen Zug weiter aufzustreben Euripides: wohl geht seine Wanderung in die Tiefe, aber sie geht nicht zurück, sondern vorwärts, und sein Blick ist nicht in die Tiefe selbst, sondern auf eine weitere Höhe, die er zu ersteigen strebt, gerichtet. So sehen wir ihn den Standpunkt seines Vorgängers verlassen, den Kunstbau, den dieser geschaffen, zum Theil wieder lösen, den Mythos, dessen gewöhnliche Auffassung ihm als Aberglaube gilt, einem Proceß der Läuterung unterwerfen: zugleich rückt er die Gegensätze, die bei Sophokles im Guß des Schönen zusammenfloßen, wieder

auseinander, doch nicht um in die schroffe Richtung des Aeschylos einzulenkten, sondern um für sie mit der vereinten Kraft des Wahren und des Schönen eine höhere Harmonie zu gewinnen. Dieses Wahre aber schöpft er nicht bloß aus dem Quell der Philosophie, die damals auf dem Gebiet des religiösen Glaubens die Zügel zu führen begann, sondern zugleich, wie aus vielfachen Zügen seiner Auffassungswelse geschlossen werden muß, aus dem Kreise orphischer Lehren.

Wir lassen hier aus den Stücken dieses Dichters, um sein Verfahren gegenüber von seinen Vorgängern zu zeigen, dasjenige folgen, welches seiner Idee nach mit den eben behandelten am nächsten zusammentrifft, die Alkestis.

Admet, König von Pherä, soll nach der Bestimmung des Schicksals eines frühzeitigen Todes sterben. Dieses Unheil von ihm und seinem Hause abzuwenden unternimmt Apollo. Dieser nämlich besteht gerade bei ihm sein Dienstjahr auf Befehl des Zeus, dem er, um den Tod seines Sohnes Asklepios zu rächen, die blitzschmiedenden Cyclopen getödtet. Liebe zu Admet, der den Gott seiner Würde gemäß behandelt, bewegt ihn, auch seinerseits ihn mit all seiner Gunst zu erfreuen. So hat er bis dahin Glück und Segen seinem Hause gebracht. Nun weiß er auch, als der verhängnisvolle Tag herankömmt, die Mōra zu einer Lebensverlängerung für seinen Liebling zu bestimmen, jedoch nur unter der Bedingung, daß ein Anderer als Ersatz für ihn zur bestimmten Frist sich erbiete in das Schattenreich hinabzusteigen. Unter den Freunden des Admet findet sich keiner bereit; auch seine Eltern, die doch bei ihrem vorgerückten Alter am wenigsten zu verlieren hätten, weigern sich: nur seine Gattin, Alkestis, von ewiger Liebe zu ihm erfüllt, erbietet sich für ihn das harte Loos zu wählen. Die Stunde naht; der Tod kömmt, sie abzuholen; sie wird, bejammert und gepriesen, mit allen Todtenehren geschmückt, zur Bestattung hinausgetragen. Nun tritt Herakles, der gerade des Weges zieht, um die Pferde des Diomedes aus Thrazien zu holen, in das Haus des Admet. Er vernimmt die Trauerkunde, eilt hinaus zur Grabstätte und unternimmt mit dem Tode, der seine Beute schon ergriffen, den Kampf. Siegreich bringt er die Alkestis dem erstaunten, hochbeglückten Admet zurück.

Am Anfang des Stückes treten Apollo und Thanatos auf,

der beiden Mächte repräsentiert, aus deren Conflict die Handlung hervorgeht. Im Hause des Apollo liegt es, das Leben zu erhalten in dem der Thanatos, es zu entziehen. Das Verhältniß stellt sich dem Menschen auf den vorliegenden Fall stellt das erfolgende Verdict im Streit.)

Admet und Alkestis geben uns mit den Ihrigen unter der Form der Familie ¹⁾ ein Bild des menschlichen Lebens im Einklang dieser beiden Mächte.

Apollo, zum Dienst ²⁾ auf die Erde verwiesen, vertritt die Macht des Geistigen im Irdischen. Im Hause des Admet findet er nicht Erschwerung dieses Dienstes, vielmehr Anerkennung seiner Göttlichkeit und die reinste Hingebung. Er lohnt diese mit der Hülle des Glückes und des Segens. ³⁾ Wie aber sogleich mit dem Einzug des Geistes in die Sphäre der Sterblichkeit der Kampf mit dem Tode beginnt, so ist mit dem Wirken des Apollo in der Familie des Admet dieser Kampf eröffnet. Bei Admet zuerst, dem Manne, ergreift er die Waffe des Erkenntniß, denn nur von dieser überwältigt ⁴⁾ berauben die Moiren den Tod des frühzeitigen Opfers. Bei der Alkestis, dem Weibe, führt ihn die Liebe zum Ziele. Der Zug des Gemüthes nämlich muß die Erkenntniß ergänzen, und erst wenn der Geist zu dieser die Liebe, in der jener

¹⁾ V. 28—77.

²⁾ Diese Form ist so allgemein, daß sie sowohl auf das innere Leben der Seele, als auf das äußere in kleineren und größeren Kreisen Anwendung findet. Der Dichter konnte daher den engeren Begriff, den der Mythos ihm bot, leicht beibehalten und dennoch eine allgemeine Beziehung im Auge haben. Dies hier anzunehmen berechtigt nicht bloß die philosophische Richtung des Euripides, sondern auch sein überall hervortretendes Streben, den philosophischen Theil seines Publikums (mit Unrecht wird er beschuldigt, vorzugsweise nach Effect beim Volke gebäht zu haben) zu fesseln.

³⁾ S. über die ursprüngliche Bedeutung dieses Dienstes Th. I. p. 90. War einmal Admet irdischer König geworden, so mußte auch Apollos Dienst eine entsprechende Auffassung erhalten; und als man das Wirken des Gottes in die Sphäre des Geistes verlegte, konnte es nicht leicht anders geschehen, als daß man seinen Dienst mit dem zur Erde verbannten Geist des Menschen in Beziehung setzte. Insbesondere mußten hiebei die orphischen Lehren Einfluß üben. Euripides, bei dem sich Orphisches in gar vielen Beziehungen nachweisen läßt, folgt darum wohl nicht ohne besondere Absicht jener Mobilisation des Mythos, welche den Apollo zur Strafe für seinen Frevel gegen Zeus zur Erde verbannt werden läßt (v. 1—7). Zugleich muß hiebei jener Vorstellung vom Herabziehen der Gottheit in die Sphäre der Menschen, um ihnen Hilfe zu bringen, gedacht werden.

⁴⁾ Er selbst sagt (v. 9. 10): καὶ τόνδ' ἔσωζον οἶκον ἐς τόδ' ἡμέρας· ὅσους γὰρ ἀνθρώπους ὅσιος ὦν ἐτύγγανον. Vgl. den Chorges. v. 568 ff.

⁵⁾ V. 11. 32 ff.

Jug am wahrsten sich ausspricht, gefeilet, kann er in Wahrheit das Sterbliche bewältigen. Diese Liebe aber muß eine reine, sie muß dem Wesen des Geistes selbst entsprechend sein. Darum sehen wir auch Alkestis, in der ihre Macht sich darstellt, mit allen Tugenden, die ein Weib schmücken, ausgezeichnet. Sie ist weise, fromm, eine musterhafte Gattin und Mutter, ja überhaupt das edelste Weib unter der Sonne.⁸⁾ Die eigenthümliche Weise aber, mit welcher diese Liebe dem Tod entgegentritt, geht aus dem Wesen der Liebe selbst hervor: sie sucht selbst leiblich den Tod, um geistig einen desto entschiedeneren Sieg über ihn zu gewinnen. Alkestis will sterben, um mit unsterblicher Seele⁹⁾ ihrer Liebe leben zu können.⁹⁾ Soll aber dieses Ziel in Wahrheit erreicht werden, so muß auch Admet einer solchen Liebe würdig, er muß selbst mit jeglicher Tugend eines Mannes geschmückt sein. Und als solchen sehen wir denn auch ihn, ebenso wie seine Gattin, dargestellt.⁹⁾

Hieraus ergibt sich nun auch, warum gerade Alkestis es ist, die für Admet den Tod sich erwählen muß. Nur an sie nämlich konnte, nicht ebenso an seine Eltern noch an irgend einen seiner Freunde,¹⁰⁾ jenes Moment der Liebe geknüpft werden. Ebenso ist klar, warum Admet nicht vielmehr selbst, des zarten Weibes schonend, den harten Gang bestehen durfte. Nicht unmännlicher Sinn nämlich war es, der ihn hiezu bewog; vielmehr mußte er, um nicht dem Plan des Gottes hemmend entgegenzutreten, dem höheren Willen desselben sich fügen.

Doch Apollo kann, als dienender Gott, das Werk nicht vollenden. Nur der Kraft des freien Geistes kann diese Vollen-

⁸⁾ V. 150. 170. 182. 298.

⁹⁾ V. 1093 wird sie darum *μάκαρις δαίμων* genannt; und V. 744 ff. wünscht ihr der Chor: *εἰ δέ τι κατεῖλεόν ἐστι ἀγαθόν, τοῦτων μετέχουσ' ἄνδρ' οὐ μὴ καὶ παρ' ὀφθαλμοῖς*.

⁹⁾ Darum will sie auch, daß Admet kein anderes Weib freie, und bleibt mit ihm in fortdauernder Beziehung (vgl. V. 355 ff.). Auch wählt sie den Tod, weil Apollo, der Gott, es so ordnet (V. 298).

⁹⁾ Vgl. V. 328 ff. In Bezug auf den Charakter des Admet muß vorzüglich berücksichtigt werden, was Apollo und Herakles von ihm sagen. Auch darf, wenn er seiner Gattin gegenüber eine minder vortheilhafte Rolle zu spielen scheint (Gruppe, Ariadne p. 394), nicht unberücksichtigt bleiben, daß er jene nur ziehen läßt, weil es Apollo so verlangt.

¹⁰⁾ Von Seite der Kunst dienen diese Contraste dazu, die Liebe der Alkestis zu heben. Daher darf auch die ausführliche Zeichnung derselben nicht befremden. In Betreff des Erlasses aber, den das Schicksal fordert, vgl. oben p. 260. (Cheiron.)

bung gelingen. Diese Kraft sehen wir dargestellt in Herakles, und sein Auftreten am Schluß des Stückes ist eben durch diesen Zug seines Wesens motivirt.¹¹⁾ Dabei muß auch das nahe Verhältniß, in welchem Herakles schon zur Zeit des Euripides in Bezug auf diesen Punkt zu Apollo aufgefaßt wurde, Rücksicht genommen werden. Auch hatte dieser letztere bedeutungsvoll schon am Anfang des Stückes auf das nothwendige Erscheinen desselben hingedeutet.

Der Kampf und Sieg des Herakles ist somit der siegreiche Kampf, den der freie Geist im menschlichen Dasein gegen den Tod besteht. Sein Ringen und Streben, um zu dieser Freiheit aufzusteigen, sehen wir an das Wirken des dienenden Apollo geknüpft. In Admet und Alkestis aber sind die psychischen Richtungen gezeichnet, die zum Ziele führen.

Plato.

Phädo.

Wir haben bei Sophokles und Euripides die Liebe als hervortretende Macht beim Kampf mit dem Tode kennen gelernt. Es war dieß jedoch keineswegs eine einzeln stehende, zufällig angegriffene Idee; vielmehr müssen wir darin den Ausdruck einer allgemeinen, den Fortschritten der geistigen Entwicklung überhaupt entsprechenden Anschauungsweise erkennen. Es darf darum auch nicht auffallen, wenn wir sie in anderen Gebieten, unter den vielfachsten Formen, wieder finden. Sophokles war rein Dichter, und die Idee, die bei ihm Alles beherrschte, die des Schönen; Euripides gesellte der

¹¹⁾ Euripides hat den Herakles hier zuerst eingeführt, während nach dem gewöhnlichen Mythos Alkestis von den Göttern der Unterwelt, weil sie ihre außerordentliche Liebe bewunderten, zurückgeschickt wurde. Man hat Euripides mit Unrecht wegen dieser Neuerung getadelt, da sie geradezu durch den Plan des Stückes bedingt ist. Ebenso wenig durfte die Art und Weise, wie Herakles sich benimmt und spricht, auffallen: nur der gemeine Diener nimmt an ihm Anstoß, in seinen Reden aber klingen unverkennbar die eigenen Grundsätze des Euripides wieder. Bemerkenswerth ist endlich, wie er selbst seinen Kampf schildert v. 843 ff.

Dichtkunst die Philosophie und dem Schönen die Idee des Wahren: wenden wir uns nun zu dem Philosophen, der, über beide sich erhebend, die Dichtung in die Philosophie überführte und zu jenen Ideen die des Guten gesellend den erhabenen Dreiklang schuf, in dem die oben bezeichnete Liebe in Wahrheit erst zur Entfaltung kam und zum höchsten Triumph, dessen die Kraft des Hellenenthums fähig war, sich aufschwang.

Plato hat in seinem Phädo als Aufgabe der Philosophie das Streben nach dem Tode bezeichnet. Nur durch diesen nämlich kann die Seele, wie er behauptet, von den Fesseln des Leibes, in den sie zur Strafe gebannt ist, sich wieder befreien. Jenes Streben aber besteht darin, daß die Seele ihre Thätigkeit soviel wie möglich von allem Leiblichen abziehe und sich in ihre eigene Wesenheit versenke. Nur so nämlich kann sie, vom störenden Einflusse des Leibes unberührt, das, was in Wahrheit ist, schauen. Die Macht aber, welche sie zum Schauen dieses Seelenden oder, was dasselbe ist, der Ideen, unaufhaltsam fortzieht, ist die Liebe. Es ist dieß der wahrhaft philosophische Gros, der zunächst auf das Schöne gerichtet mit der Idee des Schönen sich erhebt und nimmer ruht, bis er zur höchsten Idee, in der alle übrigen zum Einklang sich zusammenschließen, emporgelangt ist. So aber wird die Liebe, indem sie die Lostrennung der Seele vom Leibe und ihren Einzug in die rein geistige Welt fordert, zur Todesmacht.

Von diesem Standpunkt aus kann nun der Tod im eigentlichen Sinne nicht mehr als Feind gelten, den man zu bekämpfen hat, sondern als Wohltäter, dem die Liebe sich in die Arme wirft, um vom Sterblichen hinweg zum Unsterblichen sich aufschwingen zu können. Der eigentliche Kampf mit dem Tode aber wird auf den Tod im Leibe beschränkt, der nun als Grab der Seele erscheint: der leibliche Tod wird zu einem Bunde der Liebe, und der Sieg über den Tod im Leibe zu einem Sieg der Liebe.

Da wir schon im ersten Theil dieser Untersuchungen von Plato gesprochen und der dritte uns aufs Neue Veranlassung geben wird, seine Ansichten zu entwickeln, so mag es hier nicht ungeeignet sein, vorzugsweise den Zustand der Seele nach dem Tode, wie er im Phädo geschildert wird, im Zusammenhang mit dem eben bezeichneten erotischen Streben ins Auge zu fassen. Plato läßt hier den

Sokrates theils mit Rücksicht auf die Ansichten anderer Weisen, theils unter der Form des Rhythmus also sprechen: ¹⁾

„Nach dem Hinsterben sucht einen Leben der Dämon, der ihm durch das Loos im Leben zugesellt war, nach einem bestimmten Orte zu bringen, wo alle sich versammeln müssen, um nach gefällttem Richterspruche in das Todtenreich zu wandern mit jenem Führer, der beauftragt ist, die von hier Kommenden dorthin zu geleiten. Haben sie nun dort, was ihnen gebührt, empfangen, und sind sie die erforderliche Zeit daselbst geblieben, dann bringt ein anderer Führer nach vielen und langen Zeitperioden sie wieder hieher zurück. — Die besonnene und weise Seele unu folgt gerne, wohlbewußt ihrer Bestimmung; diejenige aber, welche ihre Begierden an den Leib fesseln, läßt sich, von diesen berückt, noch lange in seiner Nähe und am sichtbaren Orte festhalten, und erst, nachdem sie vielen Widerstand geleistet und Vieles erduldet, wird sie vom beauftragten Dämon gewaltsam und mit Mühe fortgebracht. Nach der Ankunft an dem Orte aber, wo auch die übrigen Seelen sich einsinden, wird diejenige, welche sich nicht gereinigt und diesem entsprechende Thaten verübt hat, wie verbrecherischen Mord oder andere verwandte von verwandten Seelen ausgeführte Frevel, von Jedem geflohen und gemieden; Niemand will ihr Beggenosse, Niemand Führer sein; in völliger Verlassenheit irrt sie allein umher, bis sie nach Umlauf bestimmter Zeitperioden von der Nothwendigkeit nach der ihr zukommenden Wohnung gebracht wird: diejenige hingegen, welche in Reinheit und Mäßigung das Leben hingebracht hat, erhält Götter zu Weggenossen und Führern, und nimmt als Wohnung denjenigen Ort ein, der dem Grad ihrer Vollkommenheit entspricht.“

Um ein Bild von den künftigen Wohnungen der Seelen zu entwerfen, spricht er dann weiterhin vom Bau der Erde in folgender Weise:

„Man hat mir auseinandergesetzt, daß, wenn die Erde in der Mitte des Himmelsraumes kegelförmig schwebt, sie, um nicht zu fallen, durchaus weder der Luft noch irgend einer anderen Stütze dieser Art bedürfe, sondern daß, um sie zu halten, die allseitige Selbstgleichheit des Himmels und ihr eigenes Gleichgewicht genüge. — Ferner sei die Erde außerordentlich groß, und wir bewohnten

¹⁾ *Plat. Phaed. cap. 57 ff. (107. C. ff.)*

vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles nur einen ganz kleinen Theil derselben, am Meere umher ebenso uns lagernd, wie am Sumpfe die Ameisen oder die Frösche. Außer uns aber gebe es noch viele andere Bewohner an anderen ähnlichen Orten: um die Erde nämlich befänden sich überall zahlreiche Höhlen, verschieden an Gestalt und Größe, in welche das Wasser, der Nebel und die Luft zusammengefloßen wären. Die Erde selbst aber schwebte rein im reinen Himmelsraum, wo die Gestirne sind, im Aether, wie er im Allgemeinen von denjenigen, welche über solche Dinge zu sprechen pflegen, genannt werde. Nur ein Bodensatz von diesem seien jene Massen, die in den Höhlen der Erde zusammenfließen. Wir nun bewohnten, ohne es zu wissen, jene Höhlen in dem Wahne, oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn Jemand, der seinen Wohnsitz mitten im Meeresgrunde hätte, den Wahn hegte, oben auf dem Meere zu wohnen, und, wenn er durch das Wasser die Sonne und die übrigen Gestirne erblickte, das Meer für den Himmel hielte, wegen seiner Unbeholfenheit und Schwäche aber niemals die Oberfläche des Meeres erreicht, niemals emportauchend und die Blicke erhebend über das Meer nach unserem Wohnorte gesehen, oder von einem Anderen, der es gesehen, Kunde erhalten hätte, um wie viel dieser reiner ist und schöner als der seinige. Dasselbe nun begegne auch uns: wohnend in einer Höhle der Erde wähten wir oben auf derselben unsere Wohnsitze zu haben, und hielten die Luft für den Himmel, als wenn diese der wirkliche Himmel wäre, durch welchen die Gestirne ihren Lauf nehmen. Dieß aber geschehe aus dem Grunde, weil wir in unserer Schwäche und Unbeholfenheit nicht im Stande seien, zum äußersten Luftraume hinauszubringen: denn wenn Jemand zur Grenze desselben gelangt oder beflügelt sich emporschwänge, dann würde er gleich den Fischen, welche bei uns auftauchend aus dem Meere, was über demselben ist, erblicken, ebenso emportauchend, was dort sich findet, schauen; ja er würde, wenn die Kraft seines Blickes die Fülle der Anschauungen ertrüge, wohl sich überzeugen, daß dort der wahre Himmel sei, das wahre Licht, die wahre Erde. Denn diese Erde, diese Steine, kurz Alles, was uns hier umgibt, ist verdorben und zerfressen, wie die Gegenstände im Meer es sind von der Salzflut. Denn im Meere wird weder ein beachtenswerthes Gebilde erzeugt, noch findet sich darin überhaupt etwas Vollkommenes. Von Klüften ist es überall erfüllt, wo Erde seinen Grund

bildet, nur von Sand, von namenlosem Unrath und Schlamm; nichts ist da, was mit den schönen Erzeugnissen bei uns in irgend einer Weise verglichen zu werden verdiente. Ebenso würde und noch in viel höherem Grade, was über uns Schönes sich enthüllte, das bei uns sich Findende übertreffen."

Auf einen Mythos sich beziehend fährt er alsdann in seiner Schilderung also fort:

"Es wird also von dieser Erde zunächst in Bezug auf ihr Aeußeres erzählt, sie gleiche, von einer höhern Stelle aus betrachtet, einem mit zwölfachtem Leder umschlossenen Ball, so daß sie bunt erscheine und zertheilt in Farben, von denen die, welche bei uns die Maler gebrauchen, gleichsam nur als Bruchstücke zu betrachten seien. Dort aber sei die ganze Erde mit solchen Farben geschmückt, und noch mit viel glänzenderen und reineren, als diese sind. Ein Theil nämlich sei purpurfarben und gewähre einen wunderbaren Anblick, ein anderer prange wie Gold, wieder ein anderer sei vollkommen weiß, übertreffe aber an Glanz noch den Gyps und den Schnee; ebenso stellten sich auch die übrigen Farben dem Blicke dar, und noch mehrere zugleich und prachtvollere, als wir jemals gesehen. Selbst die vorhin genannten Erdhöhlen, die mit Wasser und Luft angefüllt sind, böten eine Art Farbenschmuck dar, prangend in der bunten Fülle der übrigen Farben, so daß ein Theil von ihr beständig buntgefärbt erscheine. Dieser äußeren Bildung entsprechend seien nun ferner auch ihre Erzeugnisse, Bäume, Blüten, Früchte; ebenso zeigen die Berge und die Steine in entsprechender Weise Regelmäßigkeit, Durchsichtigkeit und schönere Farben; die bei uns so sehr geschätzten Edelsteine insgesammt, wie die Sarde, Jaspisse, Smaragde, seien nur Stückchen von jenen; dort aber sei Alles von dieser Beschaffenheit und noch bei weitem schöner. Die Ursache hiervon nun liege darin, daß jene Steine rein seien, nicht aber angefressen und verdorben, wie die bei uns es werden von der salzigen und Fäulniß erzeugenden Flüssigkeit, die hier zusammenströme: durch diese nämlich werden Steine und Erde mit Pflanzen und Thieren entstellt und krankhaft. Mit allen diesen Dingen nun sei jene Erde geschmückt und überdies noch mit Gold, Silber und allem Andern von dieser Art. Ausgezeichnet nämlich werden diese Gegenstände dort erzeugt, in Fülle, von herrlicher Größe und auf allen Punkten, so daß sie einen wunderbaren Anblick wie für selige

Beschauer gewähre. Auch befänden sich lebende Geschöpfe daselbst in Menge und Menschen, von denen die einen in den mittleren Räumen wohnten, die anderen an der Luft, wie wir am Meere, wieder andere auf Inseln, welche in der Nähe des Festlandes von der Luft umflossen wären. Ueberhaupt was für unseren Gebrauch das Wasser sei und das Meer, dieß sei dort die Luft, und was für uns die Luft, dieß sei den dort Wohnenden der Aether. Die Jahreszeiten aber böten bei ihnen eine so herrliche Temperatur, daß sie frei von Krankheiten lebten und weit längere Zeit als wir; zugleich seien sie vor uns an Gesicht, an Gehör, an Geruch und an allen übrigen Eigenschaften dieser Art in eben dem Grade ausgezeichnet, als an Reinheit die Luft das Wasser, der Aether die Luft übertreffe. Ja sie hätten auch geweihte Plätze und Heiligthümer, die in Wahrheit von Göttern bewohnt würden; zugleich würden ihnen Offenbarungen, Aussprüche und Ahnungen von den Göttern zu Theil; überhaupt ständen sie mit diesen in vielfachem Verkehr. Auch sehen sie unter sich die Sonne, den Mond und die Gestirne, wie sie wirklich wären; ebenso wäre ihnen, was das Uebrige betrifft, eine gleiche Glückseligkeit beschieden."

Nachdem hierauf Sokrates, ebenfalls in mythischer Weise, das Innere der Erde, ihre Höhlungen, Schluchten und Ströme geschildert, spricht er sich über das künftige Loos der Seelen selbst mit Beziehung auf die gegebene Schilderung also aus:

"Da nun solches die Beschaffenheit der Erde ist, so werden die Todten, sobald sie nach dem Orte gelangt sind, wohin einen Jeden sein Dämon führt, zuerst gerichtet, sowohl diejenigen, welche ein schönes und frommes Leben geführt haben, als die Anderen. Diejenigen, deren Lebenswandel sich als mittelmäßig erweist, wandern an den Acheron, besteigen dort die für sie bestimmten Fahrzeuge, und gelangen auf diesen zum See. Dort verweilen sie alsdann und erhalten einerseits, indem sie von den Vergehen, welche sie etwa begangen, sich reinigen und Strafe erdulden, Losprechung, andrerseits werden sie für die guten Handlungen, jeder nach seinem Verdienste, belohnt. Diejenigen aber, welche wegen der Größe ihres Frevels als unheilbar erscheinen, wie wegen öfteren und größeren Tempelraubes, oder wegen vieler gegen Recht und Gesetz ausgeübter Mordthaten, oder überhaupt wegen ähnlicher Verbrechen, diese schleudert die ihnen zukommende Mära hinab in den Tartarus, von

die beiden Gegensätze repräsentirend, aus deren Conflict die Handlung hervorgeht. Im Wesen des Apollo liegt es, das Leben zu schützen, in dem des Thanatos, es zu entziehen. Das Verhältniß beider mit Beziehung auf den vorliegenden Fall stellt das erfolgende Gespräch ins Licht.¹⁾

Admet und Alkestis geben uns mit den Ihrigen unter der Form der Familie²⁾ ein Bild des menschlichen Lebens im Einfluß dieser beiden Mächte.

Apollo, zum Dienst³⁾ auf die Erde verwiesen, vertritt die Macht des Geistigen im Irdischen. Im Hause des Admet findet er nicht Erschwerung dieses Dienstes, vielmehr Anerkennung seiner Göttlichkeit und die reinste Hingebung. Er lohnt diese mit der Fülle des Glückes und des Segens.⁴⁾ Wie aber sogleich mit dem Einzug des Geistes in die Sphäre der Sterblichkeit der Kampf mit dem Tode beginnt, so ist mit dem Wirken des Apollo in der Familie des Admet dieser Kampf eröffnet. Bei Admet zuerst, dem Manne, ergreift er die Waffe des Erkenntniß, denn nur von dieser überwältigt⁵⁾ berauben die Mächte den Tod des frühzeitigen Opfers. Bei der Alkestis, dem Weibe, führt ihn die Liebe zum Ziele. Der Zug des Gemüthes nämlich muß die Erkenntniß ergänzen, und erst wenn der Geist zu dieser die Liebe, in der jener

¹⁾ V. 28 — 77.

²⁾ Diese Form ist so allgemein, daß sie sowohl auf das innere Leben der Seele, als auf das äußere in kleineren und größeren Kreisen Anwendung findet. Der Dichter konnte daher den engeren Begriff, den der Mythos ihm bot, leicht beibehalten und dennoch eine allgemeine Beziehung im Auge haben. Dies hier anzunehmen berechtigt nicht bloß die philosophische Richtung des Euripides, sondern auch sein überall hervortretendes Streben, den philosophischen Theil seines Publikums (mit Unrecht wird er beschuldigt, vorzugsweise nach Effect beim Volke gesucht zu haben) zu fesseln.

³⁾ S. über die ursprüngliche Bedeutung dieses Dienstes Th. I. p. 90. War einmal Admet irdischer König geworden, so mußte auch Apollos Dienst eine entsprechende Auffassung erhalten; und als man das Wirken des Gottes in die Sphäre des Geistes verlegte, konnte es nicht leicht anders geschehen, als daß man seinen Dienst mit dem zur Erde verbannten Geist des Menschen in Beziehung setzte. Insbesondere mußten hierbei die orphischen Lehren Einfluß üben. Euripides, bei dem sich Orphisches in gar vielen Beziehungen nachweisen läßt, folgt darum wohl nicht ohne besondere Absicht jener Mobilisation des Mythos, welche den Apollo zur Strafe für seinen Frevel gegen Zeus zur Erde verbannt werden läßt (v. 1 — 7). Zugleich muß hierbei jener Vorstellung vom Herabziehen der Gottheit in die Sphäre der Menschen, um ihnen Hilfe zu bringen, gedacht werden.

⁴⁾ Er selbst sagt (v. 9. 10): καὶ τόδ' ἔσωζον οἶκον ἐς τὸδ' ἡμέρας· οὐλοῦ γὰρ ἀνθρώπος ὡς ἐνύχτανον. Vgl. den Chorger. v. 568 ff.

⁵⁾ V. 11. 32 ff.

Zug am: wahrensten sich ausspricht, gefeilet, kann er in Wahrheit das Sterbliche bewältigen. Diese Liebe aber muß eine reine, sie muß dem Wesen des Geistes selbst entsprechend sein. Darum sehen wir auch Alkestis, in der ihre Macht sich darstellt, mit allen Tugenden, die ein Weib schmücken, ausgezeichnet. Sie ist weise, fromm, eine musterhafte Gattin und Mutter, ja überhaupt das edelste Weib unter der Sonne.⁸⁾ Die eigenthümliche Weise aber, mit welcher diese Liebe dem Tod entgegentritt, geht aus dem Wesen der Liebe selbst hervor: sie sucht selbst leiblich den Tod, um geistig einen desto entschiedeneren Sieg über ihn zu gewinnen. Alkestis will sterben, um mit unsterblicher Seele⁹⁾ ihrer Liebe leben zu können.¹⁰⁾ Soll aber dieses Ziel in Wahrheit erreicht werden, so muß auch Admet einer solchen Liebe würdig, er muß selbst mit jeglicher Tugend eines Mannes geschmückt sein. Und als solchen sehen wir denn auch ihn, ebenso wie seine Gattin, dargestellt.¹¹⁾

Hieraus ergibt sich nun auch, warum gerade Alkestis es ist, die für Admet den Tod sich erwählen muß. Nur an sie nämlich konnte, nicht ebenso an seine Eltern noch an irgend einen seiner Freunde,¹²⁾ jenes Moment der Liebe geknüpft werden. Ebenso ist klar, warum Admet nicht vielmehr selbst, des jarten Weibes schonend, den harten Gang bestehen durfte. Nicht unmännlicher Sinn nämlich war es, der ihn hiezu bewog; vielmehr mußte er, um nicht dem Plan des Gottes hemmend entgegenzutreten, dem höheren Willen desselben sich fügen.

Doch Apollo kann, als dienender Gott, das Werk nicht vollenden. Nur der Kraft des freien Geistes kann diese Vollen-

⁸⁾ V. 150. 170. 182. 298.

⁹⁾ V. 1003 wird sie darum *μάκαιρα δαίμων* genannt; und V. 744 ff. wünscht ihr der Ehor: *εἰ δέ τι κέρει πλέον ἐστὶ ἄγαθόν, τοῦτων μετέχουσ' Ἄιδου νόμου πωροδραίοις.*

¹⁰⁾ Darum will sie auch, daß Admet kein anderes Weib freie, und bleibt mit ihm in fortdauernder Beziehung (vgl. V. 355 ff.). Auch wählt sie den Tod, weil Apollo, der Gott, es so ordnet (V. 298).

¹¹⁾ Vgl. V. 328 ff. In Bezug auf den Charakter des Admet muß vorzüglich berücksichtigt werden, was Apollo und Herakles von ihm sagen. Auch darf, wenn er seiner Gattin gegenüber eine minder vortheilhafte Rolle zu spielen scheint (Gruppe, Ariadne p. 394), nicht unberücksichtigt bleiben, daß er jene nur ziehen läßt, weil es Apollo so verlangt.

¹²⁾ Von Seite der Kunst dienen diese Contraste dazu, die Liebe der Alkestis zu heben. Daher darf auch die ausführliche Zeichnung derselben nicht befremden. In Betreff des Erlasses aber, den das Schicksal fordert, vgl. oben p. 260. (Cheiron.)

bung gelingen. Diese Kraft sehen wir dargestellt in Herakles, und sein Auftreten am Schluß des Stückes ist eben durch diesen Zug seines Wesens motivirt. ¹¹⁾ Dabei muß auch das nahe Verhältniß, in welchem Herakles schon zur Zeit des Euripides in Bezug auf diesen Punkt zu Apollo aufgefaßt wurde, Rücksicht genommen werden. Auch hatte dieser letztere bedeutungsvoll schon am Anfang des Stückes auf das nothwendige Erscheinen desselben hingedeutet.

Der Kampf und Sieg des Herakles ist somit der siegreiche Kampf, den der freie Geist im menschlichen Dasein gegen den Tod besteht. Sein Ringen und Streben, um zu dieser Freiheit aufzusteigen, sehen wir an das Wirken des dienenden Apollo geknüpft. In Admet und Alkestis aber sind die psychischen Richtungen gezeichnet, die zum Ziele führen.

P l a t o.

Phädo.

Wir haben bei Sophokles und Euripides die Liebe als hervortretende Macht beim Kampf mit dem Tode kennen gelernt. Es war dieß jedoch keineswegs eine einzeln stehende, zufällig angegriffene Idee; vielmehr müssen wir darin den Ausdruck einer allgemeinen, den Fortschritten der geistigen Entwicklung überhaupt entsprechenden Anschauungsweise erkennen. Es darf darum auch nicht auffallen, wenn wir sie in anderen Gebieten, unter den vielfachsten Formen, wieder finden. Sophokles war rein Dichter, und die Idee, die bei ihm Alles beherrschte, die des Schönen; Euripides gesellte der

¹¹⁾ Euripides hat den Herakles hier zuerst eingeführt, während nach dem gewöhnlichen Mythos Alkestis von den Göttern der Unterwelt, weil sie ihre außerordentliche Liebe bewunderten, zurückgeschickt wurde. Man hat Euripides mit Unrecht wegen dieser Neuerung getadelt, da sie geradezu durch den Plan des Stückes bedingt ist. Ebenso wenig durfte die Art und Weise, wie Herakles sich benimmt und spricht, auffallen: nur der gemeine Diener nimmt an ihm Anstoß, in seinen Reden aber klingen unverkennbar die eigenen Grundsätze des Euripides wieder. Bemerkenswerth ist endlich, wie er selbst seinen Kampf schildert v. 843 ff.

Dichtkunst die Philosophie und dem Schönen die Idee des Wahren: wenden wir uns nun zu dem Philosophen, der, über beide sich erhebend, die Dichtung in die Philosophie überführte und zu jenen Ideen die des Guten gesellend den erhabenen Dreiklang schuf, in dem die oben bezeichnete Liebe in Wahrheit erst zur Entfaltung kam und zum höchsten Triumph, dessen die Kraft des Hellenenthums fähig war, sich aufschwang.

Plato hat in seinem Phädo als Aufgabe der Philosophie das Streben nach dem Tode bezeichnet. Nur durch diesen nämlich kann die Seele, wie er behauptet, von den Fesseln des Leibes, in den sie zur Strafe gebannt ist, sich wieder befreien. Jenes Streben aber besteht darin, daß die Seele ihre Thätigkeit soviel wie möglich von allem Leiblichen abziehe und sich in ihre eigene Wesenheit versenke. Nur so nämlich kann sie, vom störenden Einflusse des Leibes unberührt, das, was in Wahrheit ist, schauen. Die Macht aber, welche sie zum Schauen dieses Seienden oder, was dasselbe ist, der Ideen, unaufhaltsam fortzieht, ist die Liebe. Es ist dieß der wahrhaft philosophische Gros, der zunächst auf das Schöne gerichtet mit der Idee des Schönen sich erhebt und nimmer ruht, bis er zur höchsten Idee, in der alle übrigen zum Einklang sich zusammenschließen, emporgeklungen ist. So aber wird die Liebe, indem sie die Lostrennung der Seele vom Leibe und ihren Einzug in die rein geistige Welt fordert, zur Todesmacht.

Von diesem Standpunkt aus kann nun der Tod im eigentlichen Sinne nicht mehr als Feind gelten, den man zu bekämpfen hat, sondern als Wohltäter, dem die Liebe sich in die Arme wirft, um vom Sterblichen hinweg zum Unsterblichen sich aufzuschwingen zu können. Der eigentliche Kampf mit dem Tode aber wird auf den Tod im Leibe beschränkt, der nun als Grab der Seele erscheint: der leibliche Tod wird zu einem Bunde der Liebe, und der Sieg über den Tod im Leibe zu einem Sieg der Liebe.

Da wir schon im ersten Theil dieser Untersuchungen von Plato gesprochen und der dritte uns aufs Neue Veranlassung geben wird, seine Ansichten zu entwickeln, so mag es hier nicht ungeeignet sein, vorzugsweise den Zustand der Seele nach dem Tode, wie er im Phädo geschildert wird, im Zusammenhang mit dem eben bezeichneten erotischen Streben ins Auge zu fassen. Plato läßt hier den

Sokrates theils mit Rücksicht auf die Ansichten anderer Weisen, theils unter der Form des Mythos also sprechen: ¹⁾

„Nach dem Hinsterven sucht einen Jeden der Dämon, der ihm durch das Loos im Leben zugesellt war, nach einem bestimmten Orte zu bringen, wo alle sich versammeln müssen, um nach gefällttem Richterspruche in das Todtenreich zu wandern mit jenem Führer, der beauftragt ist, die von hier Kommenden dorthin zu geleiten. Haben sie nun dort, was ihnen gebührt, empfangen, und sind sie die erforderliche Zeit daselbst geblieben, dann bringt ein anderer Führer nach vielen und langen Zeitperioden sie wieder hieher zurück. — Die besonnene und weise Seele nun folgt gerne, wohlbewußt ihrer Bestimmung; diejenige aber, welche ihre Begierden an den Leib fesseln, läßt sich, von diesen berückt, noch lange in seiner Nähe und am sichtbaren Orte festhalten, und erst, nachdem sie vielen Widerstand geleistet und Vieles erduldet, wird sie vom beauftragten Dämon gewaltsam und mit Mühe fortgebracht. Nach der Ankunft an dem Orte aber, wo auch die übrigen Seelen sich einfinden, wird diejenige, welche sich nicht gereinigt und diesem entsprechende Thaten verübt hat, wie verbrecherischen Mord oder andere verwandte von verwandten Seelen ausgeführte Frevel, von Jedem geflohen und gemieden; Niemand will ihr Weggenosse, Niemand Führer sein; in völliger Verlassenheit irrt sie allein umher, bis sie nach Umlauf bestimmter Zeitperioden von der Nothwendigkeit nach der ihr zukommenden Wohnung gebracht wird: diejenige hingegen, welche in Reinheit und Mäßigung das Leben hingebracht hat, erhält Götter zu Weggenossen und Führern, und nimmt als Wohnung denjenigen Ort ein, der dem Grad ihrer Vollkommenheit entspricht.“

Um ein Bild von den künftigen Wohnungen der Seelen zu entwerfen, spricht er dann weiterhin vom Bau der Erde in folgender Weise:

„Man hat mir auseinandergesetzt, daß, wenn die Erde in der Mitte des Himmelsraumes kegelförmig schwebt, sie, um nicht zu fallen, durchaus weder der Luft noch irgend einer anderen Stütze dieser Art bedürfe, sondern daß, um sie zu halten, die allseitige Selbstgleichheit des Himmels und ihr eigenes Gleichgewicht genüge. — Ferner sei die Erde außerordentlich groß, und wir bewohnten

¹⁾ Plat. Phaed. cap. 57 ff. (107. C. ff.)

vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles nur einen ganz kleinen Theil derselben, am Meere umher ebenso uns lagernd, wie am Sumpfe die Ameisen oder die Frösche. Außer uns aber gebe es noch viele andere Bewohner an anderen ähnlichen Orten: um die Erde nämlich befänden sich überall zahlreiche Höhlen, verschieden an Gestalt und Größe, in welche das Wasser, der Nebel und die Luft zusammengefloßen wären. Die Erde selbst aber schwebte rein im reinen Himmelsraum, wo die Gestirne sind, im Aether, wie er im Allgemeinen von denjenigen, welche über solche Dinge zu sprechen pflegen, genannt werde. Nur ein Bodensatz von diesem seien jene Massen, die in den Höhlen der Erde zusammenflößen. Wir nun bewohnten, ohne es zu wissen, jene Höhlen in dem Wahne, oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn Jemand, der seinen Wohnsitz mitten im Meeresgrunde hätte, den Wahn hegte, oben auf dem Meere zu wohnen, und, wenn er durch das Wasser die Sonne und die übrigen Gestirne erblickte, das Meer für den Himmel hielte, wegen seiner Unbeholfenheit und Schwäche aber niemals die Oberfläche des Meeres erreicht, niemals emportauchend und die Blicke erhebend über das Meer nach unserem Wohnorte gesehen, oder von einem Anderen, der es gesehen, Kunde erhalten hätte, um wie viel dieser reiner ist und schöner als der seinige. Dasselbe nun begegne auch uns: wohnend in einer Höhle der Erde wädhnten wir oben auf derselben unsere Wohnsitze zu haben, und hielten die Luft für den Himmel, als wenn diese der wirkliche Himmel wäre, durch welchen die Gestirne ihren Lauf nehmen. Dieß aber geschehe aus dem Grunde, weil wir in unserer Schwäche und Unbeholfenheit nicht im Stande seien, zum äußersten Luftraume hinauszubringen: denn wenn Jemand zur Grenze desselben gelangt oder beflügelt sich emporschwänge, dann würde er gleich den Fischen, welche bei uns auftauchend aus dem Meere, was über demselben ist, erblicken, ebenso emportauchend, was dort sich findet, schauen; ja er würde, wenn die Kraft seines Blickes die Fülle der Anschauungen ertrüge, wohl sich überzeugen, daß dort der wahre Himmel sei, das wahre Licht, die wahre Erde. Denn diese Erde, diese Steine, kurz Alles, was uns hier umgibt, ist verdorben und zerfressen, wie die Gegenstände im Meer es sind von der Salzflut. Denn im Meere wird weder ein beachtenswerthes Gebilde erzeugt, noch findet sich darin überhaupt etwas Vollkommenes. Von Klüften ist es überall erfüllt, wo Erde seinen Grund

bildet, nur von Sand, von namenlosem Unrath und Schlamm; nichts ist da, was mit den schönen Erzeugnissen bei uns in irgend einer Weise verglichen zu werden verdiente. Ebenso würde und noch in viel höherem Grade, was über uns Schönes sich enthüllte, das bei uns sich Findende übertreffen.“

Auf einen Mythos sich beziehend fährt er alsdann in seiner Schilderung also fort:

„Es wird also von dieser Erde zunächst in Bezug auf ihr Aeußeres erzählt, sie gleiche, von einer höhern Stelle aus betrachtet, einem mit zwölfachtem Leder umschlossenen Ball, so daß sie bunt erscheine und zertheilt in Farben, von denen die, welche bei uns die Maler gebrauchen, gleichsam nur als Bruchstücke zu betrachten seien. Dort aber sei die ganze Erde mit solchen Farben geschmückt, und noch mit viel glänzenderen und reineren, als diese sind. Ein Theil nämlich sei purpurfarben und gewähre einen wunderbaren Anblick, ein anderer prange wie Gold, wieder ein anderer sei vollkommen weiß, übertreffe aber an Glanz noch den Gyps und den Schnee; ebenso stellten sich auch die übrigen Farben dem Blicke dar, und noch mehrere zugleich und prachtvollere, als wir jemals gesehen. Selbst die vorhin genannten Erdböhlen, die mit Wasser und Luft angefüllt sind, böten eine Art Farbenschmuck dar, prangend in der bunten Fülle der übrigen Farben, so daß ein Theil von ihr beständig buntgefärbt erscheine. Dieser äußeren Bildung entsprechend seien nun ferner auch ihre Erzeugnisse, Bäume, Blüten, Früchte; ebenso zeigen die Berge und die Steine in entsprechender Weise Regelmäßigkeit, Durchsichtigkeit und schönere Farben; die bei uns so sehr geschätzten Edelsteine insgesammt, wie die Sarde, Jaspisse, Smaragde, seien nur Stückchen von jenen; dort aber sei Alles von dieser Beschaffenheit und noch bei weitem schöner. Die Ursache hiervon nun liege darin, daß jene Steine rein seien, nicht aber angefressen und verdorben, wie die bei uns es werden von der salzigen und Fäulniß erzeugenden Flüssigkeit, die hier zusammenströme: durch diese nämlich werden Steine und Erde mit Pflanzen und Thieren entstellt und krankhaft. Mit allen diesen Dingen nun sei jene Erde geschmückt und überdies noch mit Gold, Silber und allem Andern von dieser Art. Ausgezeichnet nämlich werden diese Gegenstände dort erzeugt, in Fülle, von herrlicher Größe und auf allen Punkten, so daß sie einen wunderbaren Anblick wie für selige

Beschauer gewähre. Auch befänden sich lebende Geschöpfe daselbst in Menge und Menschen, von denen die einen in den mittleren Räumen wohnten, die anderen an der Luft, wie wir am Meere, wieder andere auf Inseln, welche in der Nähe des Festlandes von der Luft umflossen wären. Ueberhaupt was für unseren Gebrauch das Wasser sei und das Meer, dieß sei dort die Luft, und was für uns die Luft, dieß sei den dort Wohnenden der Aether. Die Jahreszeiten aber böten bei ihnen eine so herrliche Temperatur, daß sie frei von Krankheiten lebten und weit längere Zeit als wir; zugleich seien sie vor uns an Gesicht, an Gehör, an Geruch und an allen übrigen Eigenschaften dieser Art in eben dem Grade ausgezeichnet, als an Reinheit die Luft das Wasser, der Aether die Luft übertreffe. Ja sie hätten auch geweihte Plätze und Heiligthümer, die in Wahrheit von Göttern bewohnt würden; zugleich würden ihnen Offenbarungen, Aussprüche und Ahnungen von den Göttern zu Theil; überhaupt ständen sie mit diesen in vielfachem Verkehr. Auch sehen sie unter sich die Sonne, den Mond und die Gestirne, wie sie wirklich wären; ebenso wäre ihnen, was das Uebrige betrifft, eine gleiche Glückseligkeit beschieden.“

Nachdem hierauf Sokrates, ebenfalls in mythischer Weise, das Innere der Erde, ihre Höhlungen, Schluchten und Ströme geschildert, spricht er sich über das künftige Loos der Seelen selbst mit Beziehung auf die gegebene Schilderung also aus:

„Da nun solches die Beschaffenheit der Erde ist, so werden die Todten, sobald sie nach dem Orte gelangt sind, wohin einen Jeden sein Dämon führt, zuerst gerichtet, sowohl diejenigen, welche ein schönes und frommes Leben geführt haben, als die Anderen. Diejenigen, deren Lebenswandel sich als mittelmäßig erweist, wandern an den Acheron, bestelgen dort die für sie bestimmten Fahrzeuge, und gelangen auf diesen zum See. Dort verweilen sie alsdann und erhalten einerseits, indem sie von den Vergehen, welche sie etwa begangen, sich reinigen und Strafe erdulden, Lossprechung, andrerseits werden sie für die guten Handlungen, jeder nach seinem Verdienste, belohnt. Diejenigen aber, welche wegen der Größe ihres Frevels als unheilbar erscheinen, wie wegen öfteren und größeren Tempelraubes, oder wegen vieler gegen Recht und Gesetz ausgeübter Mordthaten, oder überhaupt wegen ähnlicher Verbrechen, diese schleudert die ihnen zukommende Mōra hinab in den Tartarus, von

wo sie nimmer zurückkommen. Diejenigen jedoch, von denen es sich herausstellt, daß sie zwar heilbare, aber doch große Frevel begangen haben, wie Gewaltthätigkeit im Zorn, an Vater und Mutter verübt, doch so, daß sie ihr übriges Leben hindurch mit Reue erfüllt waren, oder Mord, auf irgend eine ähnliche Weise vollbracht, diese werden zwar nothwendiger Weise in den Tartarus hinabgestoßen, nach Umlauf eines Jahres aber, nachdem sie dieses Loos erfahren, von der Woge wieder emporgeworfen, die Mörder nach dem Cocytos, die Frevler an Vater und Mutter aber nach dem Pyriphlegethon. — Diejenigen endlich, bei welchen es sich erweist, daß sie durch einen frommen Wandel sich ausgezeichnet haben, diese werden aus diesen Räumen in der Erde, wie aus Kerkern, frei entlassen, ziehen empor nach jenen reinen Orten, und nehmen dort über der Erde ihren Wohnsitz. Unter diesen selbst wieder leben diejenigen, welche durch Philosophie genügend sich gereinigt haben, nicht bloß ganz ohne Leiber für die kommende Zeit, sondern werden auch zu noch schöneren Wohnungen, als diese sind, emporgeführt; diese aber zu schildern wäre weder leicht, noch würde dazu im jetzigen Momente die Zeit zureichen.“

Fassen wir nun die hier gegebene Darstellung im Verhältniß zu den früheren Momenten der Entwicklung ins Auge, so finden wir, daß Plato mit wahrhaft bewunderungswürdiger Genialität, was vor ihm Mythos und Dichtung erstrebt, auf dem Gebiete der Philosophie, theils Ungehöriges ausscheidend, theils das Vorhandene im Licht der Idee läuternd und durch neu geschaffene Züge ergänzend, zu einem großartigen in sich abgeschlossenen Ganzen vollendet hat. Ja wir müssen die Anschauungsweise dieses Philosophen überhaupt, wenn wir sie mit den früheren so wie mit den nachfolgenden Vorstellungen vergleichen, als Höhepunkt im Ganzen des Hellenismus, so weit er die Lösung der vorliegenden Frage versuchte, und zugleich als Abschluß betrachten. Dabei ist von großem Interesse zu sehen; wie dieser große Geist den ganzen Entwicklungsgang in sich selbst noch einmal durchmachend vom schroffen Dualismus zur Ausgleichung der Gegensätze emporstieg und überall der Lichtpunkte mit wahrhaft schöpferischer Kraft sich bemächtigend in Wahrheit die hellenische Anschauung zur Blüte trieb.

Noch stehen sich Materie und Geist gegenüber; doch dieser ist bestimmt, jene zu unterwerfen und zur Harmonie mit sich

zu erheben. Indem er nun diese Bestimmung erfüllt, wird er zum Künstler am Leiblichen; er schafft dieses in immer erneuten Formen um, bis es seiner eigenen Wesenheit entspricht. Ja selbst über die Grenzen des Irdischen Daseins hinaus muß diese Gestaltung fortbauern, der Geist muß in unaufhörlichem Wechsel immer wieder einen neuen Leib sich schaffen, bis er das Kunstwerk zur Vollendung geführt hat. Indem aber der Geist durch eben diese Stellung zur Materie genöthigt wird, seinen Standpunkt als einen solchen zu betrachten, der ihm seinem Wesen und Ursprunge nach nicht zukomme, so erkennt er einerseits als Ursache dieses Looses eine Entfremdung und Versündigung, andrerseits entzündet sich in ihm die Sehnsucht, wieder zu derjenigen Sphäre, aus der er sich verwiesen glaubt; emporzusteißen. Nun muß nothwendigerweise auch jene Bestimmung des Geistes in Bezug auf die Materie ein höheres Ziel erhalten: es kann ihm jetzt nicht mehr genügen, selbst zur Schöpfung des vollendetsten Leibes sich erhoben zu haben, er muß zuletzt auch dem Leiblichen, das ihm anfangs eine Schranke gewesen, dann einer Leiter gleich als Mittel zur Erhebung gebient, sich entwinden und in jene Heimath, die er durch Schuld verloren, wieder zurückgelangen, wo ihm vergönnt ist, ohne Leib ²⁾ sich eines reinen und seligen Daseins zu erfreuen. Erfüllt nun der Geist in Wahrheit seine Bestimmung — und dies geschieht bei dem echten Philosophen — so gelingt es ihm schon nach Ablegung dieses irdischen Leibes jenes Ziel zu erreichen; gibt er sich aber der Materie gefangen, so hemmt diese seine Rückkehr und zwingt ihn, in fortwährendem Wechsel Leiber zu gestalten, bis er nach vielen leidensvollen Versuchen zur Erkenntniß gelangt und der Philosophie folgend den Weg nach Oben einschlägt. Beharrt er dennoch bei seiner Sklaverei, so steigt er auf der Leiter der Leiblichkeit immer tiefer herab, ja er kann so tief in dieser versinken, daß eine Rückkehr kaum mehr möglich ist. Dieses Versinken aber ist in Wahrheit sein Tod, und gegen diesen muß daher auch unaufhörlich sein Kampf gerichtet sein: die Waffe aber, um in diesem den Sieg zu erringen, leiht ihm allein die Kraft der Ideen, nach denen er in immer höherer Vollendung das Leibliche gestalten soll, und mit

²⁾ Nämlich einen materiellen; über einen unsterblichen Leib der Seele in der Sphäre der Götter s. Th. I, p. 118.

ihnen die Liebe, die ihn zur endlichen Lostrennung vom Leiblichen, zum scheinbaren Tod, in Wahrheit aber zum reinen Leben emporzieht.

Dieser Auffassung entsprechend nun ist auch das großartige Bild, das Plato von der Welt und den verschiedenen Wohnungen, die auf ihr sich finden, entwirft. Seine Erde ist die materielle Welt, der eine rein geistige übergeordnet ist. Wie im Menschen selbst die Materie zum Geiste, so verhält sich jene zu dieser. Und wie der Leib in den mannigfaltigsten Formen, nach der Entwicklung des ihm inwohnenden Geistes, sich gestaltet, ebenso sind auch die Verticlichkeiten jener Erde nach Graden der Vollkommenheit, aufsteigend von der rohesten Materie bis zum reinsten Aether, geordnet. Darum kann auch dieser Theil der Welt, welchen wir jetzt bewohnen, nur ein kleines Stück der ganzen Erde sein; diese aber muß in einem viel größeren Umfang, als die gewöhnliche Vorstellung annimmt, selbst über die Gestirne hinaus durch den Weltraum sich ausdehnen und in den mannigfaltigsten Abstufungen schönere und vollkommeneren Wohnungen in der Höhe, unfreundlichere und schlechtere in der Tiefe darbieten. Der große Vorzug nun, der dem Menschen vermöge seines Geistes zukommt, ist dieser, daß ihm nicht bloß diese materielle Welt, sondern ebenso die geistige zur Wohnung offen steht. So lange nämlich sein Geist noch unfrei in einen Leib sich zu hüllen genöthig ist, muß er, wenn auch öfter diesen wechselnd, in jener verweilen; hat er aber sich frei emporgeschwungen, so kann er, um mit den Göttern zu wohnen, in diese einziehen. Und damit diese Erhebung im wahren Verhältniß zur Freiheit, die er sich errungen, stattfinde, wird immer, so oft ein Akt des Kampfes, ein Lebenslauf vollendet ist, von den Göttern über seinen Werth entschieden in der Weise, daß der Grad seiner Vollkommenheit bestimmt, welchen Ort er in der folgenden Zeit bewohnen soll.

So gehört in Wahrheit der Mensch dem Universum an: das Schöne, Wahre und Gute durch alle Räume steht ihm offen; es zu erringen und zu genießen, ist seine Bestimmung. Allein dieser Genuß wird ihm nur als Preis eines Sieges zu Theil, des Sieges nämlich über die Materie und ihren Dämon, den Tod, der ihn, so lange er im Leiblichen weilt, in seinem Aufschwung

immer zu fesseln und herabzuziehen sucht. ³⁾ Das Bewußtsein dieser wahrhaft erhabenen Bestimmung — und zu ihm erhebt sich der Philosoph — wirkt aber auch einem Zauber gleich auf seine Seele: mit Gleichmuth blickt sie fortan auf den Glanz und die Qualen dieser irdischen Wohnung; ohne Unterlaß sucht sie, da jeder Augenblick ihr einen neuen Zug des Werthes oder des Unwerthes bringt, eine neue Stufe des Sieges zu erkämpfen; mit Begeisterung strebt sie durch alle Sphären ihres Daseins die Ideen zu verwirklichen, weil sie nur mit diesen und der Liebe, die ihrem Bunde sich gesellt, den Flug zu den Göttern vollbringt. ⁴⁾

³⁾ Bgl. Πολιτ. 621: ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἅθ' ἄν ἁ-
τον τὴν ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κατὰ ἀνέχεσθαι, πάντα τὲ
ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξομεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονή-
σεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φιλόν ὦμεν καὶ
τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴν τὰ ἄλλα αὐτῆς
χομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιρεῖσθαι, καὶ ἐνθάδε
καὶ ἐν τῇ χιλιετίᾳ πορεῖα, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.

⁴⁾ Plato hat uns zwar hier nur ein Bild gegeben, aber ein so geist-
volles Bild, daß es wie eine Ahnung des Wahren zu unserm Geiste
spricht. Von dieser letzteren mag wohl auch hier gelten, was in anderer
Beziehung von ihr Humboldt in seinem Kosmos (II, p. 137) sagt: „Vor
Allem müssen sorgfältig ein frühes Ahnden und ein wirkliches Wissen
scharf von einander getrennt werden. Mit der zunehmenden Cultur des Men-
schengeschlechtes geht von dem ersten vieles in das zweite über, und ein
solcher Uebergang verbunkelt die Geschichte der Erfindungen. Eine sinnige,
ideelle Verknüpfung des früher Ergründeten leitet oft fast unbewußt das
Ahndungsvermögen und erhöht dasselbe wie durch eine begeistigende Kraft.
Wie manches ist bei Indern und Griechen, wie manches im Mittelalter über
den Zusammenhang von Naturerscheinungen ausgesprochen worden, erst un-
erwiesen und mit dem Unbegründeten vermengt, aber in späterer Zeit auf
sichere Erfahrung gestützt und dann wissenschaftlich erkannt! Die ahnende
Phantasie, die allbelebende Thätigkeit des Geistes, welche in
Plato, in Columbus, in Kepler gewirkt hat, darf nicht angeklagt werden,
als habe sie in dem Gebiet der Wissenschaft nichts geschaffen, als müsse sie
notwendig ihrem Wesen nach von der Ergründung des Wirklichen abziehen.“

K u n s t.

Himmliſcher Knabe, was ſtehſt Du hier, die verglimmende Fackel
Nieber zur Erde geſenkt; aber die andere flammt
Dir auf Deiner ambroſiſchen Schulter an Lichte ſo herrlich!
Schönern Purpurglanz ſah ja mein Auge nie!
Biſt Du Amor? — „Ich bin's! Doch unter dieſer Umbüllung,
Ob ich gleich Amor bin, heiſſ ich den Sterblichen Tod.“
Herder.

Das Schöne iſt in Wahrheit die Seele des Hellenismus. Wie bei keinem anderen Volke ſehen wir dies hier alle Kreiſe des inneren und äußeren Lebens in der Weiſe durchbringen, daß jede neue Entwicklungsstufe zugleich als ein neuer Fortſchritt auf dem Gebiete des Schönen zu betrachten iſt. Darum tritt auch die Kunſt, als deren Princip die Griechen zuerſt das Schöne erkannt haben, hier überwiegend in den Vordergrund; ſie iſt der Pulſſchlag des Hellenismus, die reinſte Entwicklungsform ſeines Weſens.

Wird aber das Schöne als Princip der Kunſt geſetzt, ſo muß auf ihrem Gebiete auch der ſchroffe Dualismus, weil Harmonie als Weſen des Schönen ſich erweiſt, fallen. Freilich iſt unläugbar, daß eine völlige Ueberwindung des Dualismus hinausgeht über die Grenzen der Kunſt, weil ſie auch auf der höchſten Stufe immer noch der Materie bedarf, um das Schöne zur Erſcheinung zu bringen; aber die Art und Weiſe, wie der griechiſche Geiſt hier zu jener Ueberwindung fortſchritt, läßt mehr als jede andere Sphäre ſeiner Schöpfungen den mächtigen Impuls erkennen, der ihn unaufhaltsam vom Zwiefpalt zur Ausgleichung, von der Diſſharmonie zur Harmonie, vom Haß zur Liebe forttrieb. Es kann darum auch nicht auffallen, wenn wir auf dem Gebiete, das wir hier betreten, düſteren Zügen nur ſelten, ja nur am Anfang der betreffenden Entwicklung, in der größten Mannigfaltigkeit dagegen den Geſtalten der Harmonie und der Liebe begegnen.

Die folgende Darſtellung wird ſich nicht eine Aufzählung der zahlreichen Kunſtdenkmäler, welche hieher gezogen werden könnten,

sondern eine Hervorhebung derjenigen, welche die bezeichnete Entwicklung vorzugsweise charakterisiren, zur Aufgabe setzen.

I.

So offenbar der Schild des Herakles bei Hesiod im Ganzen Fiktion des Dichters ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er im Einzelnen Gebilde enthält, welche eine wirkliche Anschauung voraussetzen lassen. Hierher gehört die Gruppe, wo die dunklen Keren, mit den Zähnen knirschend, schrecklich blickend, bluttriefend, mit Krallen und Fäusten über die Verwundeten herstürzen und, gierig nach ihrem Blute, sich um ihren Besitz streiten.¹⁾ Wir können diese Gruppe füglich in die erste Reihe stellen, weil nirgends in der Kunst schroffer der Gegensatz hervortritt; zugleich ist die Macht des Todes hier so entschieden, daß er nicht einmal mit dem Leben, sondern mit seiner eigenen Gier um den Raub des Lebens kämpfend auftritt.

Ein ähnliches Bild fand sich nach der Beschreibung des Pausanias²⁾ auf dem Kasten des Kypselos zu Olympia. Hier waren die Söhne des Oedipus, Polyneikes und Eteokles, wie sie im Wechself mord sich tödteten, dargestellt: jener auf die Knie gesunken, dieser auf ihn losstürzend. Hinter Polyneikes stand die Kere, einem wilden Thiere gleich die Zähne fletschend und die gebogenen Krallen vorstreckend. Aber auf demselben Kasten fand sich auch schon eine mildere Darstellung. Ein Weib hielt in dem rechten Arm einen schlafenden Knaben von weißer Farbe, in dem linken einen anderen von schwarzer, der ähnlich war einem Schlafenden. Das Weib war die Nacht, die Knaben stellten den Tod dar und den Schlaf.

In dieselbe Kategorie mit dem obigen Bilde der Kere müssen wir auch diejenigen etruskischen Bildwerke stellen, auf welchen sich der Tod zum Zeichen seiner furchtbaren Gewalt mit dem Hammer oder mit dem Schwerdt ausgerüstet findet.³⁾ Jedoch ist der Gegensatz hier, wiewohl die etruskischen Denkmäler vorzugsweise alte Typen forterhielten, schon minder schroff: der Tod ist nicht mehr ein wildgräßliches, blutgieriges Ungethüm, sondern ein Dämon,

¹⁾ Hesiod. Scut. Herc. 248 ff.

²⁾ Paus. V, 18, 1.

³⁾ Vgl. Zhl. I, p. 135.

numente erkennen, welche sie enthalten. Dagegen rückte die Kunst, auf dem Grund derselben Idee, bald auf ein Feld hinüber, auf welchem sie, ohne ihr selbst untreu zu werden, ledig des Fremden wieder ganz in ihrem Elemente sich bewegte. Es sind diese die zahlreichen, mannigfach durchgeführten Bilder, auf welchen dem Liebesgott die Rolle des Siegers über den Helden zugetheilt wird, und in deren Reihe wir insbesondere diejenigen hervorheben können, auf welchen der Liebesgott selbst mit der Keule oder der Löwenhaut oder dem Bogen des Helden gerüstet erscheint. Doch auf dem Höhepunkt dieser Darstellungsform sehen wir in echt hellenischer Weise die Idee wieder so gewandt, daß Herakles selbst zuletzt den siegreichen Liebesgott wieder besiegt, daß er ihn zum Gefangenen macht und vor den Thron des Zeus führt; echt hellenisch nämlich ist es, den Haß der Materie zur Liebe umzukehren und ihm nur unter den Formen der Liebe einen Sieg einzuräumen, in höchster Potenz aber am Quell des Geistes sie mit der Liebe wieder zu besiegen.

Der Kampf des Herakles mit dem eigentlichen Tode hat seinen Urtypus im Abenteuer mit dem Eber. Diesen Wüßling unter den Thieren wegen seiner verschlingenden Eier als Tod aufzufassen, war in den ältesten Zeiten, wie wir aus zahlreichen Mythenkreisen ersehen, nicht ungewöhnlich. Doch die griechische Kunst hat diesen Eberkampf, dessen Quelle ebenso wie die des Löwenabenteuers als eine fremde sich erweist, in der bezeichneten Bedeutung nicht festgehalten, und es dürfen darum auch die Bildwerke, auf welchen er sich findet, nicht mehr von diesem Gesichtspunkte aus erklärt werden. Dagegen griff sie die näher liegende, auch im Mythos, wie er bei den Griechen sich gestaltete, gewöhnlich gewordene Vorstellung auf, welche an den verschlingenden Höllenhund, den Cerberus, sich knüpfte, und schuf von dieser ausgehend eine Reihe von Bildwerken, die den Helden nicht bloß als Kämpfer mit dem Tode, sondern ebenso, wie er im Vorigen sich gezeigt, als Sieger darstellen. Ja der Sieg ist hier so entschieden hervorgehoben, daß nur das Außerordentliche des Thieres und die Umstände der Handlung die Mühen, die der Kampf erforderte, ahnen lassen. Gewöhnlich schleppt der Held das bezwungene Thier hinter sich her, seltener trägt er es auf den Schultern; zuweilen aber auch führt er es in der Weise mit sich fort, daß man glauben sollte, es folge weniger aus Zwang, als aus eigener Lust.

auf der Rückseite ein Hirsch oder Stier, der von Löwen zerrissen wird. Die oben ausgesprochene Idee erhält hier die weitere Wendung, daß das Materielle der Kraft der Materie unterliege, nur die des Geistigen über sie den Sieg davontrage.

Im Griechischen ist Kampf und Sieg minder getrennt; vielmehr tritt der letztere durchaus in den Vordergrund. Herakles erwürgt hier mit überlegener Kraft, ohne mehr den Gedanken an ein mögliches Unterliegen offen zu lassen, den Löwen, und die ihm abgezogene Haut erscheint sofort als der gewöhnliche Sieges- schmuck, den er trägt. In gleicher Weise zeigt die Geschichte der zahlreichen Kunstdarstellungen, die aus der Idee dieses Löwenabenteuers entsprungen sind, immer nur wieder erneute Versuche, ein vollendetes Ideal des Siegers zu gewinnen. Dabei sehen wir zuletzt, ganz entsprechend dem Zug dieser Entwicklung zugleich und dem Wesen der griechischen Kunst, den Sieg einerseits als Wirkung der Kämpfe, die ihm vorausgehen, andrerseits wieder als Ursache des Heils, das aus ihm entspringt, sich gestalten. Jene erstere Auffassung tritt uns am vollendetsten entgegen im Herakles-ideal des Lysippos, wie es uns wahrscheinlich in der Colossalstatue des farneasischen Herakles zu Neapel erhalten ist; die letztere müssen wir in denjenigen Bildwerken erkennen, welche dem völlig zur Ruhe und Ausgleichung gekommenen Helden die Cithar statt der Waffen in die Hand geben: den Uebergang aber bilden solche Darstellungen, in welchen, wie in dem berühmten Torso, die Züge des Kampfes und des Heiles verschmelzen.

Freilich kennt die griechische Kunst, so sehr ihrem Geiste der Sieger entsprach, auf dem Gebiete des Kampfes mit der Materie auch den besiegten Herakles. Allein die Art und Weise, mit welcher sie diesen behandelt hat, läßt uns zu demselben Resultate, wie im Vorigen, gelangen. Auch diese Auffassungsweise nämlich, angehörend dem Dualismus, ist nicht hellenischen, sondern orientalischen Ursprungs. Der Grundtypus der betreffenden Darstellungen alsdann findet sich in denjenigen Monumenten, welche den Helden in Weiberkleidung und mit weiblicher Arbeit beschäftigt im Dienste der Omphale, die ihrerseits stark und mächtig mit der Keule und der Löwenhaut sich rüstet, erscheinen lassen. Wie wenig aber diese aus fremder Quelle stammende Auffassung dem griechischen Geiste entsprach, läßt sich aus der Seltenheit der Mo-

namente erkennen, welche sie enthalten. Dagegen rückte die Kunst, auf dem Grund derselben Idee, bald auf ein Feld hinüber, auf welchem sie, ohne ihr selbst untreu zu werden, ledig des Fremden wieder ganz in ihrem Elemente sich bewegte. Es sind dies die zahlreichen, mannigfach durchgeführten Bilder, auf welchen dem Liebesgott die Rolle des Siegers über den Helden zugetheilt wird, und in deren Reihe wir insbesondere diejenigen hervorheben können, auf welchen der Liebesgott selbst mit der Keule oder der Löwenhaut oder dem Bogen des Helden gerücket erscheint. Doch auf dem Höhepunkt dieser Darstellungsform sehen wir in echt hellenischer Weise die Idee wieder so gewandt, daß Herakles selbst zuletzt den siegreichen Liebesgott wieder besiegt, daß er ihn zum Gefangenen macht und vor den Thron des Zeus führt; echt hellenisch nämlich ist es, den Haß der Materie zur Liebe umzukehren und ihm nur unter den Formen der Liebe einen Sieg einzuräumen, in höchster Potenz aber am Quell des Geistes sie mit der Liebe wieder zu besiegen.

Der Kampf des Herakles mit dem eigentlichen Tode hat seinen Urtypus im Abenteuer mit dem Eber. Diesen Wüßling unter den Thieren wegen seiner verschlingenden Eier als Tod aufzufassen, war in den ältesten Zeiten, wie wir aus zahlreichen Mythenkreisen ersehen, nicht ungewöhnlich. Doch die griechische Kunst hat diesen Eberkampf, dessen Quelle ebenso wie die des Löwenabenteuers als eine fremde sich erweist, in der bezeichneten Bedeutung nicht festgehalten, und es dürfen darum auch die Bildwerke, auf welchen er sich findet, nicht mehr von diesem Gesichtspunkte aus erklärt werden. Dagegen griff sie die näher liegende, auch im Mythos, wie er bei den Griechen sich gestaltete, gewöhnlich gewordene Vorstellung auf, welche an den verschlingenden Höllenhund, den Cerberus, sich knüpfte, und schuf von dieser ausgehend eine Reihe von Bildwerken, die den Helden nicht bloß als Kämpfer mit dem Tode, sondern ebenso, wie er im Vorigen sich gezeigt, als Sieger darstellen. Ja der Sieg ist hier so entschieden hervorgehoben, daß nur das Außerordentliche des Thieres und die Umstände der Handlung die Mühen, die der Kampf erforderte, ahnen lassen. Gewöhnlich schleppt der Held das bezwungene Thier hinter sich her, seltener trägt er es auf den Schultern; zuweilen aber auch führt er es in der Weise mit sich fort, daß man glauben sollte, es folge weniger aus Zwang, als aus eigener Lust.

Zahlreich sind die Modifikationen, unter denen die Idee dieses Kampfes und Sieges wiederkehrt. So begnügt sich bald die Kunst mit Cerberus nicht mehr, sondern läßt Herakles den Gott der Unterwelt selbst auf dem Rücken davontragen. Sie läßt ihn mit dem dreigestaltigen Geryon, dem Riesen an den Grenzen des Aufgangs und Untergangs, wo der verschlingende Hund im Orthros wiederkehrt, ringen oder die ihm weggenommenen Kinder, Symbole des Lebens aus dem Tode, nach Osten forttreiben. Weiter gehören hieher diejenigen Monumente, auf welchen Herakles als Besieger des Drachen Labon mit den Äpfeln der Hesperiden, die er als Siegesbeute in den Händen trägt, aus dem Westlande zurückkehrend erscheint. Der Höllenhund ist hier durch den Drachen ersetzt; die Äpfel aber sind nicht bloß ein Symbol des siegreich aus dem Tode wiederaussprossenden Lebens, sondern zugleich ein Symbol der Liebe. So sehen wir unter immer neuen Formen und Bezügen die betreffende Idee, folgend dem Principe der Kunst, aufsteigen; auf den höchsten Punkt gesteigert aber erscheint sie ohne Zweifel da, wo Herakles selbst über seinen Sieger wieder zum Sieger sich erhebt. Wie wir es beim Kampfe mit dem materiellen Gegenseie gesehen, muß nämlich der Held auch hier zuletzt die Rolle des Besiegten übernehmen: der Tod muß, weil die Laufbahn des Herakles nach dem Willen der Gottheit in seine Sphäre fällt, noch in höchster Potenz seine Rechte geltend machen, doch nur um auf dieser Höhe, im Momente des Sieges selbst, die Wichtigkeit seiner Gewalt zu beweisen und auf immer des Sieges sich zu begeben. Den Ausgangspunkt der hieher gehörigen Darstellungen bildet ohne Zweifel die Pyra, die, obwohl auf orientalischem Boden entstanden und von dort erst nach Griechenland verpflanzt, auch im griechischen Heraklesmythus ein Hauptmoment geblieben ist. Der Tod erfaßt hier sein Opfer; was aber seiner verschlingenden Gier zufällt, ist nicht seine Beute, es wird ihm freiwillig geboten; ja er muß sogar selbst dabei dem Dienst des Opferpriesters sich unterziehen. Bei dieser Auffassung jedoch blieb die griechische Kunst nicht stehen; sie erhob sich gleichsam mit dem Helden selbst und ruhte nicht, bis sie ihn zum Ziele der Vollendung geleitet. So schuf sie ein weitere Reihe von Bildwerken, in denen Herakles entweder aus dem Opferbrande, zu neuem Leben verjüngt, in den Olympe auffährt, oder dort angekommen von den Göttern begrüßt

wird, oder den Vermählungsakt mit der ewigen Jugend, der Hebe, begehrt, oder endlich mit der schon Vermählten der Götterwonne genießt. Mit diesem letzten Akt aber ist auch der Cyclus der Kunstschöpfung im Heraklesmythus, aufsteigend vom mühevollen Löwenkampfe in der Sphäre der Sterblichen bis zur entzückten Liebesumarmung im Reiche der Unsterblichen, geschlossen.

III.

Auf einen höhern Standpunkt rückt die Kunst, in so fern sie den vorliegenden Ideentkreis behandelt, in Apollo: Herakles hat aus der Sphäre des Todes sich zu den Göttern emporgerungen; Apollo kommt selbst als Gott, um das Princip des Todes zu vernichten. Beide sind Feinde des dunkeln Gegensatzes: während aber jener ihn bekämpft, um sich zu dem des Lichtes und des Geistes aufzuschwingen, erscheint dieser selbst als Repräsentant des letzteren, um jenen in das Nichts hinabzuschleudern. In Apollo kehrt der Idee nach der zum Gott gewordene Herakles wieder zur Menschheit zurück, um, was der Held mit dem Geiste begonnen, selbst als Geist zu vollenden. Beide verhalten sich zu einander wie jener äschyleische Zeus, an dessen Thron noch Dia und Kratos, Gewalt und Kraft, stehen, zum olympischen Zeus des Phidias, auf dessen Stilen ewige Klarheit und Milde thront, und dessen Rechte zum Zeichen ewig siegreichen Wirkens die Nike trägt. Grundzug nämlich im Wesen des Herakles ist Kraft, die den Sieg erst durch Mühen und Dualen erringen muß; in dem des Apollo ist es Harmonie, die, vollendet in sich, den Sieg schon ursprünglich in sich schließt. Darum ist Herakles Mann und vermählt sich verjüngt erst im Olymp mit der Göttin der Jugend; Apollo ist ewig jung und verbindet mit der Jugend zugleich den vollendeten Typus der Harmonie, ewige Schönheit.

Was bei Herakles der Löwe, ist bei Apollo die Schlange Python. Wie jener die Löwenhaut sich als Siegeszeichen umwirft, so wird auch bei diesem die Schlange Symbol des Sieges. Entsprechend aber dem Wesen des Apollo, das Leben, Geist und Harmonie ist, schlingt sich diese wiederbelebt und umgewandt an dem Baumstamm hinan, auf den der Gott sich stützt. So in dem berühmten vatikanischen Kallinikos, der mit dem vollen Ausdruck jenes Wesens im Antlitz kaum die Hand von dem Bogen, dem

der tödtende Pfeil entflohen, zurückgezogen hat, da schon die Schlange verjüngt in der bezeichneten Weise zum Gotte emporblickt. Die Vertreterin des Verderbens und der Disharmonie ist jetzt, von der Harmonie bezwungen, Symbol des Heils geworden. Unzweifelhaft ist mit Beziehung auf diese Umkehrung und Ausöhnung auch jene Statue aus der Villa Albani zu erklären, welche den Gott mit der Schlange in der Linken darstellt: er selbst sitzt auf dem Omphalos und dem Dreifuß, während jene wie bezaubert von der Macht der Harmonie, die aus seinen Zügen leuchtet, an ihm sich emporhebt.

Die Idee des Kallinikos kehrt, nur in milderer Form ausgedrückt, wieder im Saurontonos. Wie dort in der Schlange, so wird hier in der Eidechse das der Harmonie des Geistes Widerstrebende vernichtet; während aber dort die Natur noch als Gegnerin auftritt, ist sie hier schon befreundet und stört die Harmonie nur durch den niedern Grad der Vollkommenheit. Die Eidechse nämlich sucht das Licht und war im Alterthum schon bekannt als Weissagerin. In beiden Beziehungen ist sie dem Apollo verwandt; weil es aber im Wesen des Geistes liegt, das Unvollkommene immer wieder zu vernichten, bis das Vollkommene erreicht ist, so muß auch die Eidechse, die gleichsam nur ein niederer Versuch der Natur ist, zur Idee im Geiste aufzusteigen, durch Apollo der Vernichtung anheimfallen. Ganz dieser Auffassung entsprechend ist der berühmte, noch in Kopten vorhandene, Eidechsentödter des Praxiteles: freundlich schleicht das Thierchen am Baum empor, während der jugendliche Gott, nicht mit dem Bogen, sondern nur mit einem Pfeilchen in der Rechten sich zur Tödtung anschickt, dieses aber fast mehr durch den Zauber seiner vollendeten Schönheit und die entschiedene Macht seines Geistes als durch die mörderische Waffe zu bewirken scheint.

Das Eigenthümliche im Wesen des Apollo, wie es hier sich ausdrückt, besteht nun darin, daß er den Tod durch seine Macht zwingt, selbst zum Leben sich umzuwenden, daß er ihn als solchen sofort in sein eigenes Wesen aufnimmt und nun selbst ebenso zum Sender des Todes wie des Lebens wird. Er tödtet, um die Harmonie zu schaffen, und schafft, um die Disharmonie zu tödten.

Das Disharmonische der Natur aber wird von Apollo nicht bloß im Thiere, sondern ebenso im Menschen vernichtet. Wie Python und die Eidechse, so wird auch der vom zügellosen Triebe der Sinnlichkeit geleitete *Titnos* von ihm vernichtet. Aber auch die geistigen

Bestrebungen des Menschen, die entweder die Harmonie nicht erreichen oder ihr widerstreben, machen den Gott zum Vertilger. Kein Zug wurde in dieser Beziehung von den Alten mehr hervorgehoben als Trotz gegen die Gottheit und Uebermuth. Beide sehen wir in jenen zwei berühmten Gruppen, dem Laokoon und der Niobe, dargestellt.

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß in der ersten dieser Gruppen ¹⁾ der Künstler diejenige Modification der Sage im Auge gehabt habe, nach welcher Laokoon Priester des Apollo war und Athene ihm erzürnt die Schlangen zusandte. In diesem Fall wirkt dann Apollo tödtend nur dadurch, daß er den Tod an seinem eigenen Priester für die Verletzung der Gottheit zuläßt. ²⁾ Indem aber Athene übereinstimmend hier auftritt mit Apollo, vollziehen auch die Schlangen nur im Dienste beider das Werk. Das Disharmonische ist darum auch nicht in die Schlangen, sondern in die Menschen selbst gelegt, denn schon umgewandt zur Harmonie sind sie nur Werkzeuge der Gottheit, ³⁾ dieser den Sieg zu verschaffen.

Die Gruppe stellt uns von diesem Standpunkt aus einen der interessantesten Todeskämpfe in einem künstlerischen Drama dar. Der Höhepunkt der Handlung schließt sich in Laokoon selbst ab, über den die Katastrophe zusammenbricht. ⁴⁾ Indem aber der Held mit

¹⁾ Wir fassen hier nur die Idee des Todeskampfes ins Auge; alle übrigen Beziehungen, über die bei diesen Gruppen gesprochen werden kann, müssen ausgeschlossen bleiben.

²⁾ Dieses Zulassen selbst hatte ein weiter zurückgreifendes Motiv; Laokoon hatte einst gegen Apollo selbst gefrevelt. Dadurch ward er in das Netz der Ate verstrickt, von dieser verblendet, zu neuem Frevel fortgerissen und so ins Verderben gestürzt. Nur ein Werk dieser Ate war die Versündigung Laokoons an Athene. Vgl. das Wirken der Ate bei den Tragikern (offenbar ist die Beziehung dieser Gruppe zum Drama), insbesondere bei Sophokles, unter dessen Stücken sich auch ein Laokoon fand.

³⁾ Sehr richtig sagt Welcker (Denkm. I, p. 327 — Laokoon —): „Ja es zeigt sich auch, daß die zwiefache, gleichsam vorsichtige Umschnürung eines jeden von beiden Kindern um Arm und Bein nicht allein der Mannigfaltigkeit künstlich entwickelter Bewegungen der Schlangenleiber dient oder bloß die Furchtbarkeit ihrer unentfesselbaren Umstrickungen verstärkt, sondern sie geben sich dadurch ausdrucksvoll als die Boten des Richters zu erkennen, welche wissen, was sie sollen.“

⁴⁾ Nicht auf einmal vertilgt die Ate, sondern erst nachdem sie von Unheil zu Unheil fortschreitend das äußerste herbeigeführt. Dieses Wirken stellt die Gruppe in musterhafter Weise so dar, daß man die ganze Vorstellung vom ersten Frevel bis zum Sturz überblickt. Sie erreicht dieß 1) dadurch, daß die Handlung an heiliger Stätte vor sich geht und Laokoon im Priesteramte erscheint (eben an solcher Stätte hatte Laokoon zuerst gegen Apollo gefrevelt und seine Priesterwürde verletzt); 2) dadurch, daß Laokoon eine Opferhandlung vollzieht (eben durch Störung eines Opfers in Folge der Verblendung, die ihn betroffen, hatte er an der Athene sich versündigt — man

den tödtenden Schlangen zu kämpfen scheint, kämpft er in Wahrheit mit seiner eigenen Natur, mit den Affekten und Leidenschaften, die gegen die Harmonie in der Seele sich feindlich erheben. Er kämpft einerseits aufblickend zu dem Gotte, dessen Priester er ist, andererseits von Liebe hingezogen zu seinen Söhnen, die sein Vaterherz zu retten gebietet.⁵⁾ So tritt Frömmigkeit, Liebe und Pflicht in ihm entgegen dem Troß gegen die Gottheit, der Todesqual und allen Regungen, welche mit beiden sich verknüpfen;⁶⁾ kurz die höchste Richtung der Menschenseele steht hier im Kampfe mit der niederen. Wie aber Athene dem Troßigen Verderben gesandt, so sendet Apollo dem Frommergebenen Heil: er gießt die volle Macht der Harmonie über den Kämpfenden herab und überläßt zwar seinen Leib der Zerstörung, bannt aber den Sturm in seiner Seele und führt den Geist zum Triumph empor.⁷⁾ Zugleich läßt er aus dieser Harmonie die geistige Schönheit entspringen und den einzelnen Zügen der Handlung ihren Typus aufdrücken. So wird die Seele des Betrachtenden vom Kampf hinweg, den sein Auge sieht, in eine Sphäre gezogen, die jeden Kampf ausschließt. Was aber dem Ein-

erinnere sich hier der Vorstellung, welche mit Hinweisung darauf, daß die Strafe aus der Schuld entspringe, beide unter entsprechenden Formen erscheinen ließ); 3) durch die verschiedene Weise, in welcher die Schlangen die drei Leiber umwinden, und durch die verschiedenen Wirkungen, unter denen dieß geschieht. — Unwillkürlich wird man hier an jene Stelle in der Antigone des Sophokles erinnert, wo es heißt (v. 382): *ἄτας οὐδὲν ἐλλέπει γενεᾶς ἐνὶ πλῆθος ἔρπον.*

⁵⁾ Zwei Vorstellungen, ebenso in der Tragödie geltend, sind hier ins Auge zu fassen: 1) das durch die Ate herbeigeführte Verderben umstrickt nicht bloß den Einzelnen, sondern das ganze Geschlecht; 2) durch das Verderben soll der Mensch umgewandt und emporgezogen werden zur Erkenntniß der Gottheit.

⁶⁾ So treffend Welcker (l. c.) Manches in den Ansichten Windelmann's, Visconti's, Lessing's, Goethe's berichtigt, so kann ich doch zu seiner Ansicht mich nicht überreden, wenn er sagt: „Seine (Laof.) Schuld war nur eine Schwäche oder Nachgiebigkeit gegen seine Triebe, nicht Troß und Widerpenftigkeit;“ ferner: „Und in der That wird auf Jeben, der ohne vorgesezte Meinung vor die Gruppe getreten ist, ganz abgesehen von dem schmerzvollen Leibe und der für den Vater quälenden Gefahr der Kinder, das Angeßht und die Haltung des Laokoön immer nur den Eindruck gemacht haben, der dem Bild einer solchen Lage und Person angemessen ist, rührend, Mitleid erregend, hoffnungslos.“ Ich habe selbst die Gruppe und wiederholt an Ort und Stelle gesehen und immer gerade dieß zu den schönsten Momenten des hervorgebrachten Eindrucks gezählt, daß vor der Pingeubung an die Gottheit der Troß, wie das letzte Dunkel vor der aufsteigenden Sonne, zu zerfließen, über der schredlichen Lage, in welche der Frevel an der Gottheit geführt, die sichere Hoffnung, die ihre Puld gewährt, aufzuleuchten schien.

⁷⁾ Passend ist daher das Haupt des Laokoön mit dem Vorbeerkrang geschmückt.

druck, den diese Gruppe auf ihn hervorbringt, noch einen besonderen Reiz verleihen muß, ist dieß, daß die Künstler dieselbe Idee, welche sie darstellen, zum Princip ihrer Darstellung selbst machten und durch den Triumph des Schönen über den Stoff die Gunst des Apollo mit ihrem Laokoon theilten.

In der Gruppe der Niobe,⁹⁾ die uns ein noch reicheres Drama vor die Augen führt, ist die Grundidee von der im Laokoon nicht verschieden, und es hat der Künstler, ob Skopas oder Praxiteles, zur Durchführung derselben im Allgemeinen ähnliche Motive gewählt. Was im Einzelnen zunächst einen Unterschied bedingt, ist der Umstand, daß Apollo hier selbsttödtend auftritt¹⁰⁾ und so nach beiden Gegensätzen seines Wesens unmittelbar aktiv erscheint. Dann ist das Disharmonische hier der Uebermuth, in dem Niobe sich selbst über die Mutter des Gottes setzt, und die Quelle dieses Uebermuthes das Glück, das sich an ihre eigenen Kinder knüpft. Wie Laokoon, so bildet auch Niobe den Höhepunkt des Ganzen; über ihr Haupt stürzt die Katastrophe herein und die Kinder scheinen nur da zu sein, um die Wirkung desselben in volles Licht zu stellen. Während aber im Laokoon der Vater selbst mit den Kindern vom tödtlichen Bisse getroffen wird, fallen hier von den Geschossen des Gottes nur die Kinder¹¹⁾: dadurch wird der eigentliche Kampf mit dem Tode ein untergeordneter, der Kampf in der Seele der Niobe tritt ganz und sich löstrennend von ihm in den Vordergrund,¹¹⁾

⁹⁾ Ich halte mich hier an die Anordnung und Aufstellung der Gruppe, wie sie Welcker in seiner musterhaften Abhandlung (Denkm. I, Taf. IV, p. 209 ff.) angenommen.

¹⁰⁾ Nicht als ob er darum der Gruppe beigelegt zu denken wäre; vgl. *Ep.* I, p. 147. Indem diese letztere dem Tempel des Apollo angehörte, verstand sich die Wirksamkeit des Gottes in Beziehung auf sie von selbst und mußte auf Gemüth und Phantasie des Beschauenden einen um so mächtigeren Eindruck hervorbringen, als die Quelle derselben dem sinnlichen Auge entzogen war. Vgl. Welcker I. c. Dasselbe gilt von der Mithilfe der Artemis, wenn sie im Tempel mit Apollo vereint war; doch konnte bei dem Verhältnisse, das zwischen beiden Geschwistern bestand, Apollo auch allein die bezeichnete Wirksamkeit vertreten.

¹¹⁾ *Plin. Hist. N.* XXXVI, 4, 8: Par haesitatio est in templo Apollinis Sosiani, Niobae liberos morientes (st. Nioben cum liberis morientem) Scopas an Praxiteles fecerit.

¹²⁾ Gerade darin liegt eines der bedeutsamsten Momente dieses künstlerischen Dramas, daß der Tod nicht den äußersten Punkt, sondern nur den Uebergang zu diesem bildet. Wir sehen den Todessturm in der ganzen Entfaltung seiner Kämpfe und Schrecken an uns vorüberziehen, aber im Augenblick, wo er, auf den höchsten Punkt gesteigert, die furchtbaren Dissonanzen

und das Ganze erhält in dem Triumph, den im letzteren die Harmonie über die Disharmonie gewinnt, seinen Abschluß.

Hier ist Apollo, weil das zerstörende Element noch vorzugsweise hervortritt, in der Kunst der Gott mit dem Bogen; eine höhere Offenbarung seines Wesens aber zeigen diejenigen Darstellungen, wo er den Bogen weggelegt und die Lyra ergriffen hat. Die zerstörende Macht löst sich hier auf in der harmonischen und zerfließt mit ihr zur Einheit; die Harmonie ist hier nicht mehr Wirkung allein, sondern Wirkung zugleich und Ursache. Doch auch hier sind wieder mehrfache Grade und Modificationen denkbar; den höchsten Punkt hat die Kunst erreicht im pythischen Agonisten:¹⁾ die Gegensätze in Natur und Geist sind hier ausgeglichen, reine Harmonie ist an die Stelle ihrer Kämpfe getreten, Leben und Tod haben aus den Fesseln des Dualismus sich zur Identität erhoben.

IV.

In weiterer Entwicklung sehen wir mit der Harmonie, zu der wir bei Apollo gelangt sind, als neues Moment sich die Liebe verbinden. Auch bei Apollo schon läßt sich ein Zug dieser Verbindung in der Tödtung des schönen Hyacinthos,¹⁾ den er liebte, erkennen. Eine Hauptrolle aber spielt die Liebe zunächst in denjenigen Darstellungen, welche den Tod unter der Form einer Hochzeit auffassen. Die hieher gehörigen Bildwerke sind außerordentlich mannigfaltig und zeigen mit Beziehung auf die durchgeführte Idee unter sich selbst wieder verschiedene Stufen.

Auf dem Relief eines Sarkophags aus der Villa Borghese²⁾ erscheint der Todtengott, wie er die schöne Kora zur Hochzeit in die

in die Seele reißt, zerfließt er im Strom der Harmonie, die sofort in ihrer Stimmung nur um so reinere Akkorde nachklingen läßt.

¹⁾ Insbesondere wie er seit Skopas gebildet wurde. Die Verschmelzung männlicher und weiblicher Formen, wie sie hier sich findet, ergibt sich aus dem Wesen der Harmonie selbst. Vgl. W. v. Humboldt's Abhdg. „Ueber die männliche und weibliche Form.“

²⁾ Die Schönheit des Knaben fesselt die Liebe des Gottes und seine Liebe zum Gotte bringt ihm, der noch in der Gewalt der Materie steht, von dieser Seite (Hauch des Zephyros) den Tod. Der Mythos des Hyacinth bezieht sich freilich ursprünglich auf die Natur, konnte aber leicht, wie es überhaupt bei solchen Mythen der Fall war, auf menschliche Verhältnisse übertragen werden.

²⁾ Bouillon Musée T. III. pl. 35.

Unterwelt hinabführt. Ueber dem Gespann, das schon in die Tiefe versinkt, schwebt als Führer der Liebesgott. Die Braut jedoch scheint nur gezwungen und nach einigem Kampfe zu folgen, die Mienen des Bräutigams zeigen mehr Strenge als Milde, und die abgewandt sitzende Mutter läßt noch dem Gedanken an die Zurückführung der Tochter nicht Raum geben. Nur aus der Fackel, die der Führer in der Hand trägt, aus der aufblickenden Schlange und der beobachtenden Stellung der Hekate läßt sich eine Ahnung dieser Wiedertehr schöpfen.

Auf einem anderen dieselbe Hochzeitsfahrt darstellenden Sarkophage, von Mazzara,¹⁾ ist der Liebesgott nicht bloß Führer des Gespannes, sondern unterstützt auch den Bräutigam bei der Wegnahme der Kora, so daß der Todeskampf hier rein zu einem Liebeskampfe sich gestaltet. Zugleich fährt die Mutter mit ihrem Wagen daher, das wiedererneute Leben andeutend, das in dem Pflüger und dem Sämann auf ihrer Seite noch näher bezeichnet ist.

In noch milderer Weise sehen wir dieselbe Fahrt auf einem unteritalischen Vasengemälde²⁾ aufgefaßt. Milde blickt hier aus den Mienen des Hades, die Braut folgt ihm gern und nimmt noch freundlichen Abschied von der Mutter, die ihre Abreise zu billigen scheint. Ueber dem Gespann schwebt auch hier der Liebesgott, den sich Liebenden zugewandt, und vor ihm her fliegt eine Taube, der Vogel der Liebesgöttin. Hekate mit Fackeln führt die Rosse, in der Nähe harret Hermes des Zuges, um ihn zu geleiten, und über der ganzen Scene leuchten, hindeutend auf das neue Leben in der Sphäre des Todes, die Sterne.

Unter anderer Form, doch zu höherer Weihe erhoben, kehrt dieselbe Hochzeit im dionysischen Kreise wieder. So sehen wir auf einem Cameo im Vatikan³⁾ den Dionysos mit seiner Braut, der Ariadne, auf einem schöngeschmückten Triumphwagen daherschweben. Selige Wonne spricht sich in den Zügen beider aus, und oben auf dem Wagen steht geleitend ein Liebesgott. Dionysos ist mit dem Rehfell umkleidet und hält in der Linken einen Thyrsus, in der Rechten einen Becher; Ariadne trägt Aehren zugleich und Mohnköpfe und hat das Haar mit Weinlaub umwunden. Das Gespann bilden Centauren und Centauriden mit Fackeln, Trinkhörnern und

¹⁾ Müller Denkm. II. Bd. I. S. 102.

²⁾ Millingen Uned. Monum. Ser. I, pl. 16.

³⁾ Buonarrotti Medaglioni p. 427.

musikallischen Instrumenten. Die hier zu Grunde liegende Idee ist die Wiedererzeugung des Lebens aus dem Tode: Hades ist hier zu neuem Hochzeitsbunde mit der Kora wieder in die Sphäre des Lichtes emporgeföhren, erscheint aber jetzt als Dionysos verjüngt, seine Braut als Ariadne, und sein Zug wird, da die Macht des Todes hinter ihm gebrochen ist, zugleich zu einem Triumphzug.

Wie die Hochzeit des Zeus in der Lichtsphäre zum Vorbild für die Menschen wurde im Leben, so entwickelte sich auch hier die des Hades und des an seine Stelle tretenden Dionysos zu einem gleichen Prototyp für die Todten. Weil, was vom Tode gilt, im Grunde die Todten selbst betrifft, so war es ganz natürlich, daß nach und nach der Todesakt überhaupt als eine Vermählung mit den Todesgöttern betrachtet wurde. Mit dieser Auffassung nun stimmen auch die so häufig auf Grabmonumenten vorkommenden Vermählungsscenen überein, so wie die vielfach hier wiederkehrenden Darstellungen aus dem fröhlichen Kreise des Dionysos.⁶⁾

V.

Fassen wir nun den Gang der bisherigen Vorstellungen ins Auge, so können wir es nicht mehr auffallend finden, wenn endlich der Tod seine düstere Hülle ganz von sich wirft und in der des lieblichsten aller Götter, der des Gros selbst, ¹⁾ auftritt.

Auf einem Gemälde von Herculaneum²⁾ erblicken wir den Narcissus, wie er im Begriffe steht, in den verhängnißvollen Quell hinabzutauchen. Brangend in jugendlicher Schönheit, das blonde Haar mit Blumen geschmückt, voll trunkener Liebessehnsucht im Antlitz, hat er schon vom Felsen, auf dem er geruht, sich erhoben, das rothe Gewand, das die üppigen Formen seines Leibes umhüllte, zurückgeschlagen und zum Sturz in den feuchten Grund, aus dem sein Bild ihm entgegenstrahlt, sich in Bewegung gesetzt. Noch einen Augenblick scheint er zu zögern, und diese Zögerung scheint sein Kampf zu sein mit dem Tode. Der Tod selbst aber steht als Liebesgott neben der Quelle, in den Händen eine große umgestürzte

⁶⁾ S. Gerhard Text zu d. A. B. II, p. 153 ff. Archäolog. Jtg. 1848 p. 354 ff.

¹⁾ Das Wesen dieses Gros hat nach unserem Ermessen am richtigsten Gerhard erkannt. S. insbesondere dessen Abbdg. d. Abad. zu Berl. 1848 „Ueber den Gott Gros.“

²⁾ Pitture d'Ercolano T. VIII, tv. 31.

Fackel, anblickend zu ihm mit einer Miene, als wollte er ihm zurufen: Komm, hier unten ist, was du liebst. Wir können in dieser Fackel nur die Lebensfackel, in diesem Liebesgott³⁾ nur eine höher potenzirte Modification jenes lieblichen Todesgentus wiederfinden, der als Bruder des Schlafes in gleicher Weise mit ihr abgebildet erscheint.

Diese liebliche Erscheinungsweise des Todes finden wir am reichsten und vollendetsten durchgeführt in denjenigen bildlichen Darstellungen, welche das Verhältniß des Eros zur Psyche betreffen. Wie die Griechen überhaupt in der Erzeugung erotischer Bilder unerschöpflich sich erwiesen, so sind auch die in diese Kategorie fallenden Bildwerke so außerordentlich zahlreich und mannigfaltig, daß wir nur einzelne, wie sie zur Beleuchtung unserer Frage von besonderem Interesse erscheinen, hervorheben wollen.

Das Bild eines florentinischen Cameo⁴⁾ stellt die Venus Libitina⁵⁾ dar auf einem Wagen; vorgespannt sind zwei menschlich gebildete Psychen, von denen die eine feurig nach der Todesgöttin zurückblickt, die andere ernst den Blick vorwärts auf den Boden senkt. Auch sind dabei zwei Eroten abgebildet, von denen der eine die Göttin am linken Arm festzuhalten sucht, der andere vorn auf dem Wagen stehend das Gespann vorwärts treibt.

Die beiden Psychen sind hier das Seelengespann, darstellend die beiden Richtungen der Seele, die materielle und die geistige, in gleicher Bedeutung, wie wir oben⁶⁾ schon das psychische Doppelroß bei Plato gefunden. Die muthig auf die Göttin blickende stellt die geistige Seele dar, die frei und freudig den Tod sucht, die andere die materielle, die kaum der Erde, an die sie gefesselt ist,

³⁾ Ihn auf die Liebe der Echo zu Narcissus (Winkelmann Denkm. 1. Th. 2. Abth. n. 24) zu beziehen, verbietet die ganze Composition des Gemäldes. Vgl. Th. I, p. 76. Anders ist allerdings dieser Eros zu fassen, wenn er, wie auf einem andern Gemälde dieser Sammlung (iv. 28), auf dem Felsen hinter dem Narcissus steht und mit betrübtem Gesichte die Fackel nicht auslöst, sondern die bereits erloschene fast zitternd noch festzuhalten sucht. Hier ist es die Liebe, die an die doppelseitige Lebensform fesselt, ob nun diese in der Echo oder irgend einem andern Wesen sich darstelle. Vgl. den Eros neben der verlassenen Ariadne (iv. 26).

⁴⁾ S. Gerhard Archäol. 3. 1848 p. 358 ff. Taf. XXIII. Ebendasselbst (Taf. XXII und XXIII) finden sich die vier folgenden Bilder. Vgl. dessen Prodrömus p. 246 ff.

⁵⁾ So Gerhard l. c. Vgl. dessen „Venus Libitina auf Gemmen und Glaspasten“ im Kunstblatt 1827.

⁶⁾ Th. I, p. 112 ff.

sich zu entspringen vermag. In gleichem Sinne erscheint von den beiden Groten der eine als der materielle, der den Tod zu hemmen bestrebt ist, der andere als der geistige, der das Gespann in Eine Richtung lenkend forttreibt nach dem Reiche des Todes oder vielmehr des Geistigen, das er durch den Tod aufschließt. In letzterem Zuge spricht sich auch der Kampf aus zwischen Leben und Tod, doch mit Abstreifung aller Härte erhoben zu einem Spiel zwischen den beiden Richtungen der Liebe.

Auf einem farnessischen Cameo mit ähnlicher Darstellung steht der eine Gros auf der Deichsel die Fackel schwingend und die Zügel lenkend, der andere greift in eines der Räder, eifrig bemüht, den Zug zu hemmen. Die Bedeutung ist hier dieselbe, wie im vorigen Bilde.

Ein drittes Gemmenbild zeigt eine Küstengegend, an deren Rand zwei Groten sich um den Besitz eines Schmetterlings streiten. Vor ihnen auf dem Meere treibt ein anderer Gros muthig auf einem Delphin dahin. Die Küste bedeutet hier die Erde, das Wasser das mittlere Element zwischen ihr und dem Todtenreiche. Der Eine Schmetterling ist die Seele in ihrer Einheit aufgefaßt, der Streit der Groten die im Vorigen bezeichnete Modification des Todeskampfes.¹⁾ Der forttreibende Gros aber ist der geistige, der im Streite den Sieg davongetragen, und der Delphin deutet auf die harmonische Richtung, die nunmehr sein Zug nach dem Land der Seligen einschlägt.

(Gr. Anthol.)

Von Delphinen geführt wohin willst, o Psyche, du steuern?

Ueber des Lebens Strom steur' ich, o Wanderer, dahin.

Mit diesem Steuer und Ruder und musenbefreundeten Führern

Zieh' ich auf wogendem Pfad hin nach der Seligen Port.

Ein viertes Bild derselben Art stellt den Einen Gros als Herrn und Lenker auf dem Wagen dar. Vorgespannt sind, jetzt als Schmetterlinge gestaltet, zwei Psychen, die eine hoch über die Deichsel fliegend, die andere unter dieselbe hinabsinkend. Ueber dem Gespann aber erhebt sich unter den Sternen die Sichel des Mon-

¹⁾ Milder erscheint dieser Streit auf dem Relief einer Graburne (Mus. Pio Clem. T. IV, tv. 25), wo zwei Groten eine Psyche in den Flammen zweier Fackeln, die sie an einen Altar gelehnt, mit abgewandtem Gesichte fengen. Der Altar vertritt hier die Stelle der Pyra, und die Groten wenden sich ab, wie diejenigen zu thun pflegten, die den Brand anzündeten. Die Doppelfackel, die Differenz des Doppeleros darstellend, verzehrt hier vereint als Opfer den Leib, um die Seele rein aus dem Flammentode aufsteigen zu lassen.

des.^{*)} Durch diesen letzteren Zug ist hingedeutet auf das neue Leben, das über den Grenzen des Todes aufleuchtet; der Eine Gros ist der geistige, der nunmehr Sieger geworden den Wagen zur geistigen Sphäre emporlenkt; von den beiden Psyche aber zeigt sich die materielle noch ungewohnt des himmlischen Aufschwungs, während die andere sie unaufhaltsam mit sich emporzieht.

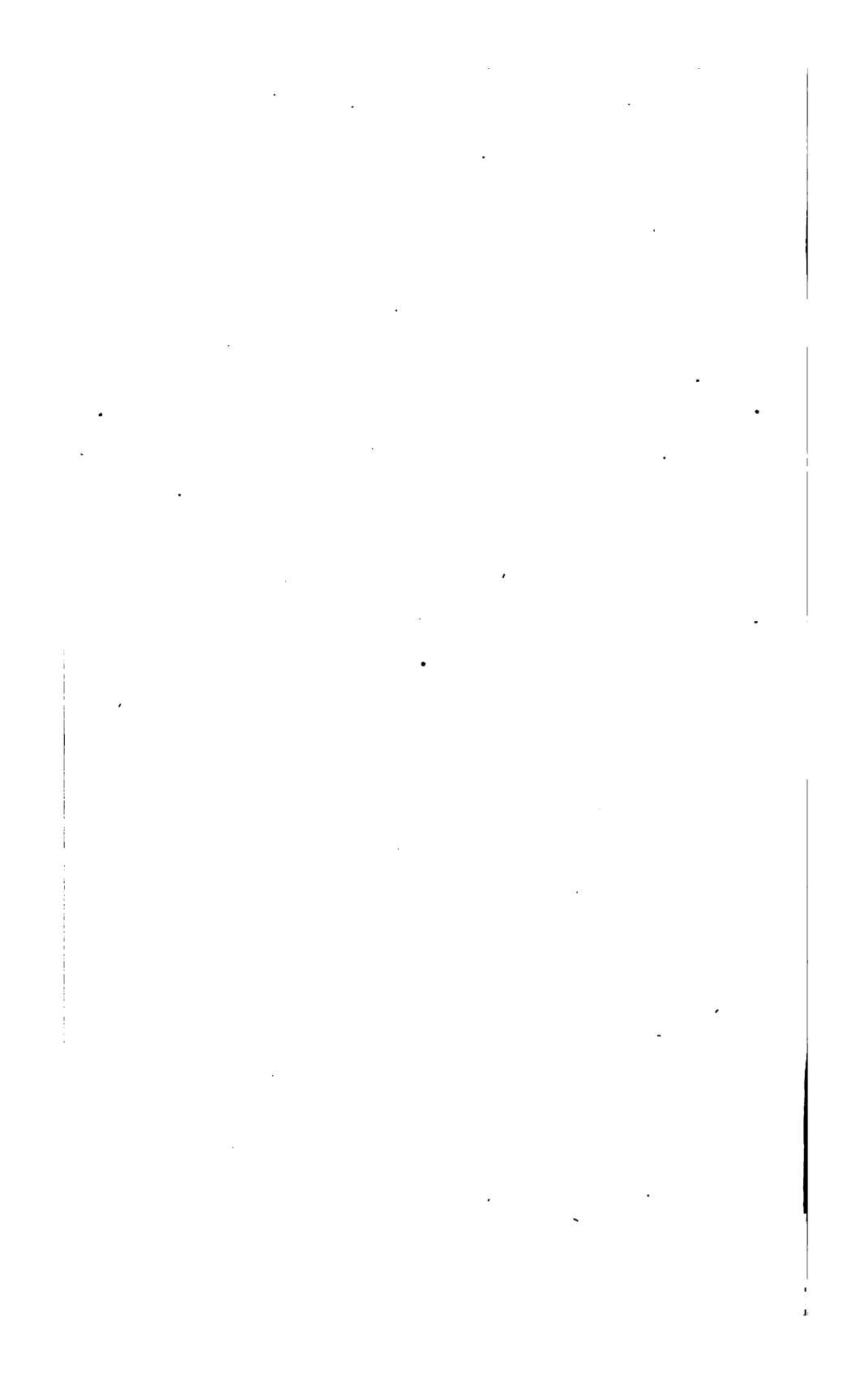
Auf einem fünften Gemmenbilde sehen wir wieder zwei Groten dargestellt, von denen der eine flötenblasend von einem Schwan himmelwärts getragen wird, der andere mit dem Räder, den er zur Seite gelegt, zurückbleibend die Zügel hält. Die Hauptmomente der beiden vorigen Bilder kehren hier in höherer Form verknüpft wieder. Flöte und Schwan deuten hier auf die Harmonie, in deren Bund die Liebe zu dem Himmlischen aufsteigt: die Flöte auf die niedere, die aus der Seele selbst quillt, der Schwan auf die himmlische, die nach Oben emporzieht. Der materielle Gros möchte zwar den Zug in seiner Sphäre noch festhalten, doch hat er des Kampfes sich begeben und überläßt zurückbleibend dem geistigen allein den Aufschwung.

Auf zahlreichen Denkmälern endlich erfreut sich die Psyche, nachdem sie in die himmlische Sphäre sich aufgeschwungen, seliger Wonne in der Liebesumarmung des nun zu ihrem Bräutigam oder Gatten verklärten Gros. Die Seele ist hier über alle Kämpfe des Todes hinaus in die göttliche Wohnung, woher sie gekommen, zurückgelangt; die Schranken des Dunkels, des Hasses, der Disharmonie sind mit der materiellen Hülle, der sie sich entwunden, gänzlich gelöst, und die Liebe, die durch das irdische Dasein sich ihr als Todesmacht gesellt, ist ihr nun zum himmlischen Duell ewiger Jugend, Schönheit und Harmonie geworden. Damit ist nun auch die Idee auf den höchsten Punkt, den die antike Kunst zu erreichen vermochte, emporgeführt und zugleich der Kreis, in welchem sie hier zur Entwicklung gekommen ist, geschlossen.

^{*)} Vgl. den schlafenden Endymion (*videtis nihil esse morti tam simile quam somnum; atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam. Cic.*), der durch den Kuß der Mondgöttin in die Sphäre der Götter entrückt wird. Dester fährt ihn die Göttin durch einen Triumphbogen (Andeutung des Sieges) zur Götterwohnung empor. S. Böttiger *Ideen zur Kunstmyth.* 2. Bd. p. 535. Die Mondgöttin mit Groten bei Endymion erscheinend, Antike Bildw. v. Gerhard Taf. 36—40. Vgl. auch Gerhard *Archäol.* 3. 1850 „Todeschlaf und Genienchor“, Taf. XX, 1.

D r i t t e r T h e i l .

Der Todtenführer.



Propyläen.

Was schöne Seelen schön empfunden,
Muß trefflich und vollkommen sein. —

Wie sich in sieben milde Strahlen
Der weiße Schimmer lieblich bricht,
Wie sieben Regenbogenstrahlen
Zerrinnen in das weiße Licht:
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunkenen Blick,
So fließt in Einem Bund der Wahrheit,
In Einen Strom des Lichts zurück!
Schiller.

Die Idee der Seelenführung, die wir in diesem dritten Theil zu behandeln uns vorgenommen, spielt im religiösen Glauben der Griechen eine so außerordentlich wichtige Rolle, daß wir sie in den betreffenden Culturkreisen gleichsam selbst als eine Führerin der Seelen betrachten können. Keiner Idee scheint auf diesem Gebiete der griechische Geist sich inniger angeschlossen, keiner mit lebendigerem Aufschwung seine Kräfte geweiht, keiner mit größerer Hingebung alles Glück seines irdischen und himmlischen Daseins vertraut zu haben. Freilich zeigt die ganze Mannigfaltigkeit von Bildern, die ihre Geschichte vor uns aufrollt, nur eine Reihe von Versuchen, eine Führung, wie sie vollkommen der Idee entspricht, zu finden; aber eben die Fülle dieser Versuche, die Formen, unter denen sie auftreten, die Ergebnisse, zu denen sie gelangen, lassen uns ein geistiges Ringen und Streben erkennen, wie es nur wenige Blätter der Culturgeschichte aufzuweisen vermögen. Indem wir nun auch hier denselben Grundsätzen, die wir in den vorigen Theilen festgehalten, folgend das Ganze nicht, wie es fertig vor die Augen tritt, sondern wie es im Entwicklungsgang der Cultur zu einem solchen erst geworden ist, darzustellen gedenken, werfen wir zuerst einen Blick auf die Vorhallen des vielgestaltigen Baues, den die bezeichnete Idee im Gesamtgebiet des Mythos und der Kunst sich geschaffen; diesen

alsdann selbst durchwandernd fassen wir die hervorragendsten Gebilde, die er uns erschließt, ins Auge und suchen diese zu einem kleineren Ganzen in der Weise zu verknüpfen, daß sie das große, wie es den Hauptzügen nach sich gestaltet hat, zur Anschauung bringen mögen.

I.

Homer, von dem wir am geeignetsten auch hier ausgehen, spricht in seinen Epen nur an Einer Stelle und zwar an einer solchen, deren Richtigkeit nicht ohne Grund bezweifelt wird, bestimmt von einem Führer der Toten. Es ist dies das letzte Buch der Odyssee, wo Hermes mit seinem goldenen Stabe die Seelen der Freier in in das Schattenreich hinabtreibt.¹⁾ Außerdem aber fehlt es nicht an vielfachen Andeutungen, die eine Bekanntschaft mit der betreffenden Idee durchblicken lassen. So wird Herakles, wie wir im elften Buch der Odyssee lesen, auf seiner Wanderung in die Unterwelt von Hermes und Athene geleitet;²⁾ und im vierten Buch verkündet Proteus dem Menelaos:

Einst zur elydischen Flur, wo am äußersten Rande der Erde
Wohnt Rhadamanthys, der Blonde, gelangst du von Göttern geleitet.³⁾

Im homerischen Vorstellungskreis gilt als Geleiter überhaupt vorzugsweise Hermes. Die Untersuchung muß daher mit diesem beginnen und in Ermangelung bestimmter Angaben eine anderweitige Quelle in jenem Kreise sich erschließen. Eine solche dürfte sich zunächst in den sogenannten Typen finden, einer Art mythischer Hieroglyphen, die, wie es scheint, bei solchen Fragen oft zu wenig beachtet, um so mehr unsere Aufmerksamkeit verdienen, weil sie nicht selten einen Inhalt aufweisen, der über die homerische Periode hinaufreicht.

Unter den Typen nun, die auf Hermes sich beziehen, dürfte wohl derjenige, der ihn als mächtigen, scharfspähenden Argostöbter⁴⁾ bezeichnet, als der älteste zu betrachten sein. Die homerische Auffassung nämlich geht nicht bloß weit über diesen Typus

¹⁾ Odysf. XXIV, 1 ff.

²⁾ V. 626. Vgl. hierzu Th. II, p. 188 ff.

³⁾ V. 563. 564. Vgl. Th. II, p. 179 ff.

⁴⁾ εὐστοχοπὸς Ἀργεῖοντις, κρατὺς Ἀργ. Mit Unrecht hat die Form Ἀργεῖ- Anstoß erregt, wenn angenommen werden darf, daß Ἀργου (neben Ἀργουο) noch voll ausgesprochen wurde und keineswegs dem attischen Ἀργου gleich war.

hinaus, sondern zeigt auch durch ihre neue Form, daß sie einen solchen nicht würde geschaffen haben.

Es ist wohl kaum mehr zu bezweifeln, daß die Pelasger in Argos ursprünglich den vom Orient herüberverpflanzten Cult der Sonne und des Mondes gehabt haben.¹⁾ Zu diesen Pelasgern brachten Einwanderer aus Ägypten und Phrygien den Cult der Kybele und veranlaßten dadurch eine Umgestaltung des früheren Glaubens.²⁾ Der Mondgöttin trat die große Erdgöttin und Göttermutter gegenüber und suchte durch ihren Dienst den der ersteren zu verdrängen. Bei der Hartnäckigkeit, mit welcher die Pelasger beim Eigenen beharrten, mußte nothwendigerweise ein Streit sich entspinnen: beide Culte behaupteten sich nebeneinander, bis endlich die neuen Verehrer bei ihrer Ueberlegenheit den Sieg davontrugen. Das Resultat war der neue Cult der argivischen Hera; jenen Streit und Sieg aber knüpfte die Sage an die Schicksale der Io.

Der Sonnengott Zeus erhält in der Io, nachdem Hera zur Erde geworden, eine neue Geliebte. Sofort erfreut sich Hera nur noch die Hälfte der Zeit ihres Gatten: wenn die Nacht hereintritt, zieht er seine Strahlen von ihr weg und wendet sich hinabtauchend in den Okeanos der lieblichen Io zu, die nun als neue Mondgöttin aufsteigend dieselbe Bahn wie er durch den Aetherraum wandelt.³⁾ Doch dieses neue Liebesverhältniß bleibt der verletzten Hera nicht verborgen: gestachelte von Eifersucht verfolgt sie die begünstigte Wandlerin⁴⁾ und sucht sie zu verderben (Abnahme des Mondes).

¹⁾ Vgl. Moners Reliq. der Phönizier p. 47 ff. 159 ff. Böttiger Ideen zur Kunstmytholog. B. II, p. 213 ff.

²⁾ S. Gerhard's „Mykenische Alterthümer“.

³⁾ Vgl. über dieses Liebesverhältniß des Sonnengottes mit der Mondgöttin den Mythos bei Homer Odysf. XII, 127—136. Der alte Helios, der Hochwandler (Hyperion), zeugt hier mit der neuauftretenden Mondgöttin (Neaira) zwei Töchter, Phaetusa und Lampetie. Diese beiden sendet die Mutter, nachdem sie ausgewachsen, nach dem fernen Thrinakria, um dort die Rinder- und Schafherden des Vaters zu hüten. — Wir erkennen in diesen Lichtthieren, worauf auch ihre Zahl deutet, das Mondjahr, in den beiden Huterinnen die Eos bei ihrem Aufgang und Untergang: jene Herden sind zwei, die gleiche Zahl der Nächte und der Tage bezeichnend; ebenfalls zwei sind die Huterinnen, die aufsteigende Eos für die Tage, die untergehende für die Nächte (darum verkündet auch v. 375 Lampetie allein dem Helios, daß ihm die Gefährten des Odysseus Rinder geraubt). Daß aber Phaetusa und Lampetie wirklich nur die Eine Eos in ihrer doppelten Erscheinung bezeichnen, darauf deuten auch die Rosse, die ihr Homer gibt (*ἄμυνος. φαέθων*; Odysf. XXIII, 246).

⁴⁾ *Ἰώ (ειμή)*; griechische Deutung des ägyptischen Joh (des Leuchtenden,

Nun verwandelt Zeus⁹⁾ die Verfolgte, um sie zu schützen, in eine Kuh (Hörner des Mondes). Doch auch in dieser Verwandlung entgeht sie nicht der Eifersucht der Hera; listig erbittet sich diese die weißschimmernde Nebenbuhlerin von ihrem Gatten, sperrt sie in ihren geheiligten Hain¹⁰⁾ (Beleuchtung der Erde durch den Mond) und läßt sie dort von dem tausendäugigen Argos (Sternenhimmel) bewachen.

Von diesem Wächter nun sie wieder zu befreien unternimmt im Auftrage des Zeus, der fortan der Geliebten sich annimmt, Hermes. Er tritt in den Hain der Göttin, zaubert den Argos, dessen allspähender Blick¹¹⁾ ihm einen Raub der Bewachten nicht gestattet, in Schlaf und schlägt ihm mit der Harpe¹²⁾ das Haupt ab. In demselben Augenblick aber sendet Hera der Befreiten eine Bremse,¹³⁾ deren Stich sie zum Wahnsinn treibt und im rastlosen Irren die Welt zu durchwandern zwingt.

Hermes ist in diesem Mythos der hellleuchtende Morgen- und Abendstern, der Bote der Sonne beim Aufgang und Untergang und zugleich Gefährte der Mondgöttin.¹⁴⁾ Mit seinem Erscheinen am

des Mondgottes; S. Rößh Gesch. uns. abdl. Phil. p. 147); in der Sprache der Argiver Mond, S. Welcker A. Trilog. p. 125.

⁹⁾ Apollod. II, 1, 3.

¹⁰⁾ Apollod. (l. c.) nennt ihn Μυκηναίων ἄλλος. Bei Sophokles (Elektr. v. 5) wird das Land Ἄργος Hain der Io genannt.

¹¹⁾ Ἄργος ὁ πανόπτης.

¹²⁾ So ist er dargestellt auf einem geschnittenen Stein bei Lippert Dattyl. Scrin. III. n. 119. In der Rechten hält er die Harpe, in der Linken das abgeschlagene Haupt des daliegenden Panoptes; eine Bremse sticht die zur Wuth getriebene Kuh, und auf einem Baum steht der Pfau, auf dessen Schweif nach späterer Dichtung die Argosaugen übergingen. Die Harpe ist ein uraltes Todeswerkzeug und kommt auch im argolischen Mythos des Perseus vor. Nach Apollodor geschieht die Tödtung durch einen Steinwurf (Beziehung zur Sonne). Vgl. die Harpe im phönizischen Mythos (Bel; Radmos), Movers Relig. d. Ph. p. 272. 514 ff.

¹³⁾ Vgl. Odys. XXII, 299 ff. (οἱ δ' ἐγέροντο κατὰ μέγαρον, βόης ὡς ἀγέλαιαι, τὰς μὲν ἰ' αἰόλος οἰστρος ἐφορμηθεὶς ἐδόνησεν). Im Prometheus des Aeschylos (v. 568 ff.) wird übereinstimmend mit der vortigen Auffassung (S. Th. II, p. 254 ff.) diese Bremse zum Rachegeist des getödteten Argos: οἰστρος, ἐδῶλον Ἀργον γηγενοῦς (so hier) — ὃν οὐδὲ κατανόηται γαῖα κεύθει· ἀλλὰ μὲ τὰν τάλαιναν ἐξ ἐνέρον περὶ κινηγέτι —

¹⁴⁾ Auch die Erzählung von Kleobis und Biton, ursprünglich ein argolischer Mythos, ist diesem Verhältnisse entsprungen. Jene Kydippe (die Hesseberkämte, wie auch bei den Eleern nach Pausanias V, 1, 2 die Geliebte oder Gattin des Endymion Ἐνδύμνη genannt wird), welche von diesem Brüderpaar zum Tempel gefahren wird, ist wie Io Priesterin zu Argos und

Abend tritt Hermes in den Hain der Hera, wo Argos wacht; mit seinem Aufleuchten am Morgen sinkt der Sternenhimmel in Schlaf und Hermes wird zum Argostöbter: zum „mächtigen“ durch den Sieg des Lichtes, das der Stern heraufführt, zum „scharfspähenden“ durch den blinkenden Glanz, mit dem er emporstrahlt.

So verweist der obige Typus auf einen argivischen Mythos, dessen Hintergrund der orientalische Sonnen- und Mondcult bildet. Wie in so vielen Fällen wurde auch hier, was ursprünglich am Himmel vorging, auf menschliche Verhältnisse bezogen und auf diesem neuen Grunde wieder weiter ausgeschmückt: der Hain der Hera wurde in das mykenische Gebiet verlegt, so wurde zur argivischen Königstochter, ihre Leiden zu den Verfolgungen des altpelasgischen Cultes.

Homer nennt die so nicht, noch verräth er durch andere bestimmte Angaben, wie viel von den einzelnen Zügen des angeführten Mythos ihm bekannt gewesen sei. Daß er aber vor ihm, wenn auch nur in den Hauptzügen, bestanden haben müsse, läßt sich nicht nur aus seinem Argostöbter, sondern auch aus anderen übereinstimmenden Zügen schließen. So spricht er von Helios in einer Weise, die das alte Liebesverhältniß zwischen Sonne und Mond voraussetzt; so nennt er Zeus den „weithinschauenden“,¹⁵⁾ eine Bezeichnung, die dem Sonnengott eigenthümlich ist; so hat er der Hera das Prädikat „die kuhgestaltige“,¹⁶⁾ das ihr nur als Mondgöttin zugetheilt werden konnte, erhalten. Zu solchen Prädikaten aber gibt die eigentlich homerische Vorstellungsweise nicht bloß keine Veranlassung, sie widerspricht ihnen sogar, so daß sie eine genügende Erklärung in der

Mondgöttin (vgl. die Iphigeneia als Priesterin der Artemis und auch Artemis selbst, wie sie zu Hermione einen Tempel hatte, Pausan. 11, 35. 2). Ihre Fahrt in den Tempel ist ihre Emporfahrt am Himmel; Kleobis und Biton sind Hermes als Morgen- und Abendstern: ihr Schlummer im Tempel ist ihr Wirken am nächtlichen Sternenhimmel, ihr Tod am Morgen ihr Erlöschen mit dem Beginn des Tages.

¹⁵⁾ εὐρύοπα. So heißt es von Helios (Odysse. XI, 109. XII, 323. Zl. VII, 277): ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει. Auf Zeus als Sonnengott führt auch die Vorstellung zurück, daß Poseidon ihm die Rosse vom Wagen spannt (Zl. VIII, 440).

¹⁶⁾ βοῶπις (ὡς nicht bloß das Auge, sondern auch die Gestalt, in so fern sie ins Auge fällt). Homer kannte die ursprüngliche Bedeutung des Prädikates nicht mehr und verband damit ohne Zweifel die Vorstellung des Erhabenen im Blicke der Götterkönigin. So gab auch Polyklet wohl mit Rücksicht auf Homer seiner Perastatue ein großes schöngewölbtes Auge, in dessen Blick selbstbewußte Kraft und würdevolle Strenge sich mit liebevoller, hingebender Milde verband.

That nur auf dem Standpunkte, von dem aus wir den Argostöbter gedeutet haben, zulassen.

In Argos scheint, ebenfalls in der frühesten Zeit, auch ein Cult des lytischen Apollo bestanden zu haben. Daraus deutet schon der Wolf des Danaos, und es möchte wohl die Behauptung nicht allzu gewagt sein, daß der „lichtgeborene“¹⁷⁾ Apollo bei Homer in diesem Cult ebenso, wie die vorigen Prädikate in dem der Sonne und des Mondes, seine Quelle habe. Mit diesem Apollo aber tritt die Entwicklung des Hermesmythus in ein neues Stadium, und wir müssen vorerst auf die weiteren Typen, die Homer in Bezug auf diesen erhalten hat, unsern Blick richten. Von besonderer Wichtigkeit für unsere Frage ist folgender:¹⁸⁾

Drauf ergriff er den Stab, womit er die Augen der Menschen

Jaubert in Schlaf, wie er will, und wieder vom Schlaf sie erwecket.

War einmal Hermes der hellleuchtende Stern, der das Licht des Tages heraufführt,¹⁹⁾ so mußten auch die Merkmale, die man in den Wirkungen des Lichtes erkannte, auf ihn bezogen werden. Nun aber offenbart sich das Licht zunächst in den harmonischen Bewegungen der Gestirne am Himmel,²⁰⁾ im harmonischen Umschwung der Zeiten,²¹⁾ im harmonischen Wechsel der vielfachen Erscheinungen,²²⁾ die auf der Erde diesem Umschwung folgen. Dadurch wird Hermes, als Bringer des Lichtes, zum Erfinder der Harmonie, der Musik, und der homerische Hymnus auf den Gott, wenn gleich später gedichtet, scheint aus uralter Quelle geschöpft zu haben, wenn er Hermes die Lyra erfinden und an Apollo abtreten

¹⁷⁾ *λυκηγενής*.

¹⁸⁾ Ddysf. V, 47. 48. XXIV, 3. 4. 31. XXIV, 343—45.

¹⁹⁾ Vgl. 31. XXIII, 226: *ἥμος δ' Ἑωσφ' ὅς εἰσι φάως ἔρτων ἐπὶ γαίαν* — Ddysf. XIII, 93: *ἐὼτ' ἀστὴρ ὑπερῶσχε ψαάντατος, ὅς τε μάλιστα ἔρχεται ἀγγέλλων φάος ἡοῦς ἡριγενείης*.

²⁰⁾ Schon Homer kennt die Sternentänze, wenn er von den Chören der Götter (Ddysf. XII, 4) spricht.

²¹⁾ Vgl. Ddysf. X, 469—61: *ἀλλ' ὅτε δὴ δ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὥραι μῆνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἡμέτα μακρὰ τέλει σθῆ*. Ddysf. XXIV, 344 heißen die Poren *Αἰὼς ὥραι*, wie sonst auch das Jahr *Αἰὼς ἐνιαυτὸς* (Zeus hier nach alter Vorstellung Sonne) genannt wird. 31. VIII, 393—96 sind die Poren Verwalterinnen der Thore des Uranos und des Olympos und zugleich erscheinen sie (v. 433 ff.) als Dienerinnen der Hera. Auch hier stehen die Poren in Beziehung zum Licht und ihre Verbindung mit der Hera weist auf die alte Mondgöttin zurück.

²²⁾ Hierher gehören bei Homer auch die Tänze der Nymphen (vgl. Ddysf. XII, 318).

läßt. Raum ist nämlich der tagbringende Stern erschienen und der erste Ton der Lichtharmonie angeschlagen, da steigt die jugendliche Sonne, Apollo, empor und übernimmt, um es in vollendeter Weise zu führen, das himmlische Spiel. Uebereinstimmend mit dieser Deutung sind dann auch die übrigen Hauptmomente jenes Hymnus: der Fund der Schildkröte,²³⁾ die Wegführung der Sonnenrinder nach Pylos,²⁴⁾ die Geschenke des Apollo. Aber in der Ilias²⁵⁾ schon ist Apollo im Kreise der singenden und tanzenden Musen Herr der Musik, und zugleich werden ihm Prädikate²⁶⁾ gegeben, die hinlänglich den früheren Sonnengott erkennen lassen. So setzt auch die Ilias schon die Erfindung des Hermes und seinen Austausch an Apollo voraus.

An die Vorstellung der Harmonie knüpft sich in nächster Folge die des Lieblichen, Einschmelzenden, Bezaubernden. Dadurch wurde der Stab, mit dem Hermes anfangs die Himmelslyra gerührt, zum goldenen Zauberstab, und die Wichtigkeit desselben war Veranlassung, daß ein besonderes Prädikat ihn als Besitzer desselben bezeichnete.²⁷⁾ Dieser Stab ist somit nur ein Symbol der zauberischen Lichtkraft und konnte auch anderen Göttern, in denen diese Kraft sich offenbarte, zu Theil werden.²⁸⁾ Welche Objekte

²³⁾ Die Schildkröte als Symbol der Welt schon bei den Indern; bedeutungsvoll bei den Griechen dem Pan geweiht. Der leuchtende Hermes tritt aus der Höhle (Symbol der Nacht), wo er in Windeln gelegen (Morgen), erblickt die vor ihm hinwandelnde Schildkröte (die Welt), raubt ihr das dunkle Nachtleben und schafft es um zum Lichteleben der Harmonie.

²⁴⁾ Nach der Gegend des Untergangs; vgl. Il. V, 397, wo Pylos auf das Schattenreich zu beziehen ist. Am Tage gehören die Rinder dem Apollo, am Abend zieht sie ihm Hermes und führt sie über die Gefilde der Nacht hinweg zum Untergang — gegen Morgen treibt er sie hier in das hohe Gebirge, schlachtet beim Leuchten des Mondes noch zwei und eilt dann wieder zur Wiege zurück, sich bergend in den Windeln. Raum aber ist der Tag angebrochen, kommt Apollo die Rinder zu suchen; Hermes muß die Wiege verlassen und mit ihm zum Uranos emporsteigen. Nun spricht Zeus die Rinder dem Apollo zu; aber am Abend erhält sie Hermes von diesem als Gegengeschenk für die Lyra wieder.

²⁵⁾ Il. I, 603—5.

²⁶⁾ S. Th. I, p. 90.

²⁷⁾ χρυσόραβος.

²⁸⁾ So der Sonnentochter Kirke, Odys. X, 238. 293. 319; so der lichtäugigen Athene, Odys. XVI, 172. 456. Dieser Stab ist von dem des Hermes nur dadurch unterschieden, daß er auf einzelne Fälle und auf die Wirkung des Zaubers beschränkt ist. Vgl. die goldene Wünschelruthe (wunsceiligerta) in der deutschen Mythologie. — Einen ähnlichen Zauberstab mit Beziehung auf Liebe und Harmonie führt auch Eros auf einem herkul. Gemälde (Pitt. d'Ercol. T. VII.).

aber findet Hermes, nachdem er die Lyra weggegeben, für die Wirkungen seiner Zaubermacht? Seine Sphäre ist die des Morgens ebenso wie die des Abends; dort leuchtet er der aufsteigenden Sonne voran, hier folgt er der niedersinkenden nach; dort übergibt er dem lichtgebornen Apollo das Saitenspiel, hier treibt er die ihm gestohlenen Rinder in die Höhle und wird wieder mit denselben, als er sie hervorzuholen gezwungen wird, von ihm beschenkt. So muß in der universellen Erscheinung, die dem Aufgang vorausgeht, so wie in derjenigen, die dem Untergange folgt, sein nächstes Wirken sich kundgeben. Diese Erscheinung aber ist, soweit die Anschauung des noch an die Natur gebundenen Geistes bringt, keine andere als die des Aufwachens einerseits, die des Versinkens in Schlaf auf der anderen Seite. Dadurch wird Hermes, wie ihn auch die oben angeführte typische Zeichnung darstellt, zum Gott, der in Schlaf zaubert und aus dem Schlafe wieder erweckt, der Goldstab aber, den er führt, zum Lichtstab, mit dem er den Zauber vollbringt.

Schon in der Ilias wird der Tod als Bruder des Schlafes bezeichnet, und es setzt diese Combination, wie wir schon früher gesehen, eine weit mildere Vorstellung, als in den Zügen des Hades gegeben ist, voraus. Demnach dürfte es auch nicht auffallen, ja es könnte nur als eine Ergänzung der homerischen Auffassungsweise gelten, wenn der Zauberstab des Hermes nicht bloß über den Schlaf, sondern auch über den Bruder desselben, den Tod, geböte. Doch bevor wir diesen Punkt weiter verfolgen, müssen wir noch einen anderen Typus, den Homer seinem Hermes und zwar schon dem Argostöbter gibt, näher zu beleuchten suchen. Es ist dies das Prädikat „der Geleiter“, und das Wort, welches ihn als solchen bezeichnet,²⁹⁾ läßt bei dem Umstande, daß bei Homer schon ein anderes an seine Stelle getreten ist,³⁰⁾ einen vorhomerischen Inhalt kaum bezweifeln.

Indem Hermes von Zeus beauftragt die weiße Kuh Io aus dem Sternenhain befreit, wird er zu ihrem Führer; er bleibt in dieser Eigenschaft, wenn er die gestohlenen Rinder über die Gefilde der Nacht in sein Gehöfte treibt; wenn er den Tag am Morgen

²⁹⁾ δίατροπος.

³⁰⁾ πομπός.

heraufbringt und wieder zum Abend geleitet; wenn er beim Aufsteigen und Niedergehen der Nacht als Gefährte des Mondes sich zeigt. In allen diesen Fällen geht seine Führung durch die Räume des Aethers, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieß auch die ursprüngliche Bedeutung des bezeichneten Typus sei.³¹⁾ Führer aber ist Hermes auch, wenn er die Gestirne am Himmel oder die lebende Schöpfung auf der Erde in Schlaf versenkt oder wieder aus dem Schlaf erweckt. Und wird nun, was er ursprünglich im universellen Raum wirkt, speciell auf die Sphäre des Menschen bezogen, so muß er auch hier wieder nur mit den Modificationen, die diese erheischt, in jener Eigenschaft erscheinen. So geleitet er bei Homer den Priamus durch das Dunkel der Nacht zum Zelt des Achilles;³²⁾ so die Gefährten des Odysseus ebenfalls in der Nacht zur Ziegeninsel; so den Odysseus selbst auf dem Weg zur Zauberin Kirke.

Im innigsten Zusammenhang mit dem Führer und Geleiter alsdann steht der Bote, und fast immer verknüpft sich mit der Vorstellung des einen zugleich die des anderen. So ist Hermes Bote schon im Jomytus, wenn er im Auftrag von Zeus sein Geschäft vollzieht; er ist es wieder, wenn er das Kommen des Tages und wenn er das Einrücken der Nacht verkündet; er ist es, wenn er im Staate der Götter Befehle des Herrschers ausrichtet, oder wenn er in den Kreis der Menschen eintretend seine Rathschlüsse aus dem Olymp zur Kenntniß und zum Vollzug bringt. Als Geleiter und Bote aber ist er Herold der Götter und Gott der Herolde unter den Menschen.

Die weiteren Eigenschaften, die Homer diesem Herold gibt, setzen das Ganze der Ideenreihe, die wir bis jetzt entwickelt, voraus. War es ursprünglich Geschäft des Hermes, die Lichttrinder durch die Räume

³¹⁾ διάκτορος von διάγω, hindurchführen. So heißt es im homerischen Hymnus v. 96: καὶ πεδὶ ἀνδρόμεντα διήλασε κύδιμος Ἑρμῆς. V. 391—393 befehlt Zeus: ἀμφοτέρους ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας ζητεύειν, Ἑρμῆν δὲ διάκτορον ἡγεμονεύειν. Döderlein (Gloss. I. B. p. 244) erklärt ἡγεμονεύων v. 259 als gleichbedeutend mit διάκτορος ὢν: mit Recht, obwohl an dieser Stelle die von Matthia vorgeschlagene Lesart ἡγεροπεύων mehr dem Zusammenhang entspricht. Wenn ferner Döderlein p. 41 richtig sagt: „Als ψυχολομπός würde Hermes vielmehr κατάκτωρ heißen als διάκτωρ, so beweist dieß eben den anderweitigen Ursprung des Prädicates, und wo sollte dieser eher zu suchen sein als in dem Nyktus, in dem es zuerst typisch dem Gotte beigelegt wird?“

³²⁾ Zl. XXIV, 153—55: τοῖον γὰρ οἱ πομπὸν ὁπάσσομεν Ἀργεῖ-φρόντην, ὃς ἄξει, εἰως κεν ἄγων Ἀχιλλῆϊ πελάσῃ.

des Himmels zu treiben und schützend die Mondkuh ihrer Verderberin zu entführen, so mußten auch die irdischen Rinder in seine Obhut kommen: er mußte unter den Menschen Geber und Beschützer der Herden werden.³³⁾ Und weil den homerischen Menschen prangende Herden als Hauptquelle des Reichthums galten, so daß selbst die mannbaren Töchter rindererwerbende Jungfrauen³⁴⁾ genannt werden konnten, so mußte auch die Verleihung des Reichthums und des Glückes, das an diesen sich knüpft, ihm zukommen. Aus der Vorstellung der Harmonie alsdann und ihres Zaubers ergibt sich die liebliche Weise,³⁵⁾ in welcher er den Sterblichen naht, der wohlwollende Schutz, den er ihnen gewährt,³⁶⁾ das wunderkräftige Heil,³⁷⁾ das er ihnen spendet. In derselben Reihe folgt die Anmuth, die er den Werken der unter seiner Obhut stehenden Menschen verleiht, die Anstelligkeit und Geschicklichkeit, mit der er sie alle Geschäfte vollziehen lehrt, die feine Gewandtheit des Geistes, mit der er sie begabt. Und wie er selbst schon diese Feinheit bei der Entführung der Io und beim Rinderabenteuer zur List, zum Trug, ja selbst zu falschem Schwur ausspinnt, so werden auch diese Züge in sein Wirken aufgenommen.³⁸⁾ Weil endlich die Rede Hauptmoment der Thätigkeiten ist, die der Herold vollzieht, so sehen wir in dieser zuletzt die einzelnen Momente wie in einem Brennpunkte sich sammeln, der sofort wieder Quelle neuer Entwicklungen wird.

Nothwendiger Weise muß auch der goldene Stab, den der Gott als Symbol seines Wirkens führt, nach den verschiedenen Weisen, in denen dieses sich offenbart, verschiedene Bedeutung erhalten. Ursprünglich Lichtstab,³⁹⁾ dann Zauberstab, mußte er bald

³³⁾ *Il.* IV, 490: *υἷὸν Φόρβαντος πολυμήλου, τὸν ὅα μάλιστα Ἑρμείας Τρώων ἐψέλει καὶ κτήσιν ὅπασσεν*. So wird Hermes *Il.* XVI, 180 ff. von Liebe ergriffen zur schönen Polymele (der Herdenreichen), nachdem er sie erblickt im Reigentanze der Artemis, und zeugt mit ihr den herrlichen Eudoros (den Gabenreichen).

³⁴⁾ *Il.* XVIII, 593: *παρθενοὶ ἀλφεσίβοιαι*.

³⁵⁾ Vgl. *Il.* XXIV, 334: *Ἑρμεία· σοὶ γάρ τε μάλιστα γέ φίλτατόν ἐστιν ἀνδρὶ ἐταίρισσαι, καὶ τ' ἔκλυες, ὧ κ' ἐθέλῃσθα*.

³⁶⁾ Daher das Prädikat *σῶκος*.

³⁷⁾ Vgl. *Odyss.* X, 302 ff., wo er dem Odyseus das schützende Zauberkraut zeigt. Dieber gehört auch das Prädikat *ἀκάρητα* (ἀκέρω).

³⁸⁾ Vgl. *Odyss.* XIX, 395: *ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο κλεπτουσύνῃ θ' ὀρχῶ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν Ἑρμείας*.

³⁹⁾ Auf die Schöpferkraft des Lichtes ist auch die ithyphallische Natur des Gottes in den ältesten Mythen (vgl. Herodot II, 51) zu beziehen.

zum Hirtenstab werden, dann zum Stabe des Glückes und des Reichthums, endlich zum Heroldstab. Jede dieser Beziehungen jedoch schließt immer wieder die vorigen in sich, so daß der Stab des Heroldes sich zu den übrigen ebenso wie die des Heroldes Rede zu den übrigen Funktionen des Hermes verhält.

Die Züge, die wir bis jetzt von Hermes entworfen, ausgehend von den homerischen Typen, zeigen die Hauptmomente, aus denen er hervorgegangen, und schließen mit dem Bilde, das uns im eigentlich homerischen Hermes vor die Augen tritt. Nehmen wir nun die oben schon berührte Frage, ob der Wirkungskreis dieses Hermes auch auf die Todten sich erstrecke, wieder auf, und suchen wir von dem Standpunkte, auf den uns die Entwicklung geführt, die Lösung zu gewinnen.

Der homerische Hermes wirkt in der Nacht, während die übrigen Götter schlafen, nicht minder als am Tage: Nachtsphäre aber ist nach homerischer Vorstellung auch das Schattenreich. Ferner gehört unter die Wirkungen des Hermes auch diese, daß er die von ihm Geleiteten, wenn es die Umstände erfordern, unsichtbar macht:⁴⁰⁾ unsichtbar aber werden auch die Todten von Hades gemacht und wohl kennt Homer den Helm,⁴¹⁾ den dieser mit Beziehung auf diese Wirkung trägt. Hermes erscheint dann vorzugsweise in wichtigen Angelegenheiten als Bote, auf gefährvollen Pfaden als Geleiter: sollte er nun gerade die wichtigste Botschaft, die des Todes, nicht melden, auf der verhängnißvollsten Wanderung den Menschen nicht geleiten? Fassen wir diese Punkte genau ins Auge und verknüpfen wir damit die Folgerungen, zu denen wir schon im Vorigen, insbesondere durch das Verhältniß zwischen Schlaf und Tod, geführt wurden, so sehen wir uns zu dem Schlusse genöthigt, daß der homerische Hermes für das Schattenreich ebenso wie für die Lichtsphäre taue, ja daß, wenn er in jener nicht erschiene, darin eher ein Widerspruch als im entgegengesetzten Fall erkannt werden

⁴⁰⁾ Vgl. *Il.* XXIV, 337: ὡς ἄγαν, ὡς μὴτ' ἄρ τις ἰδὲ μὴτ' ἄρ τε νοήσῃ — *Hom. Hymn.* v. 142 ff.

⁴¹⁾ *Il.* V, 845. Dieser Helm ist ursprünglich Symbol der Todesnacht; daher erhält ihn auch Perseus, als er in dieser Sphäre wandelt. An der cit. Stelle trägt ihn Athene und tritt dadurch in ein näheres Verhältniß zu Hades (mit Hades vereinigt auf einer Gemme, *Müller, Denkm.* II, 2. n. 226); ebenso mußte ihn auch Hermes tragen können, wie dies im Gigantentampfe (Apollod. I, 6, 2) auch wirklich geschah. Vgl. die Larnkappe in d. deutschen Mythol.

müßte. Wenn nun dennoch Hermes in der *Ilias* und *Odyssee* die Seelen im Allgemeinen nicht wirklich in das *Todtenreich* geleitet, diese vielmehr, sobald die Lösung vom Leibe stattgefunden, allein dorthin wandern, so ist offenbar, daß der Grund hievon nicht in der Entwicklung seiner Idee, sondern nur entweder in einer mangelhaften Ueberlieferung der homerischen Vorstellungsweise, in so fern sie aus jenen Epen geschöpft wird, oder in einer besondern Richtung derselben, nach welcher sie eines solchen Geleiters leicht entbehren konnte, gesucht werden dürfe.

II.

Im homerischen Hymnus auf Hermes findet sich unter den Geschenken, welche dieser von Apollo erhält, auch der in der Ilias und Odyssee nicht erwähnte dreisprossige Stab.¹⁾ Diese Gestalt des Stabes kann passend nur auf die Vorstellung bezogen werden, daß Hermes in den drei Sphären, im Olymp, in der Unterwelt und auf der Erde wirksam sei. Damit stimmt dann auch überein, wenn es am Schluß jenes Hymnus von ihm heißt, daß er mit allen Unsterblichen verkehre und mit allen Sterblichen, und daß er allein bestimmt sei, als wahrer Bote in das Todtenreich zu gehen.²⁾ Wenn aber weiter jenem Stabe die Eigenschaft zugetheilt wird, Wohlstand und Reichthum zu verleihen, und Alles Gute in Wort und That, so viel dem Apollo durch Zeus bekannt ist, zu vollführen,³⁾ so steht dieß einerseits im Zusammenhang mit der Vorstellung von dem segensreichen Wirken der kithonischen Götter, andrerseits mit dem Glauben, daß man durch gewisse Zauber mittel sich der Heilwirkungen von Seite der Götter versichern könne.

Raum dürfte wohl in diesen letzteren Zügen eine mystische Färbung zu verkennen sein; offenbar aber tritt eine solche hervor in den Thrien, die nach dem angeführten Hymnus Hermes ebenfalls

¹⁾ V. 528 (ῥάβδον) χρυσείην, τριπλήτηλον. Bgl. die dreifach gebundene Wünschelrute in der deutsch. Mythol. Diese Uebereinstimmung weist die Vorstellung in eine frühere Zeit zurück, als die griechischen Quellen reichen.

²³⁾ V. 570: οἶον δ' εἰς Ἀθήν τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι. Bemerkenswerth ist hier der sonst in Beziehung auf Mysterien vorkommende Ausdruck τετελεσµ.

³⁾ V. 527—30: Ich lese hier nach Hermanns Vorschlag ἐπικραίνουσ' οἶμους ft. ἐπὶ κραίνουσα θεούς.

von Apollo erhält.¹⁾ Wenn wir nämlich von diesen beflügelten Schwestern hier lesen, daß sie nach Bienenart umherflatternd Wahrheit verkünden, sobald sie des duftenden Honigs genossen, auf Irrwege hingegen zu geleiten suchen, sobald sie der lieblichen Götterspeise entbehren; so liegt nichts näher als an die Wichtigkeit des Namens Melissa (Biene) in den Mysterien der Demeter und Kora zu denken, an den Honig als Symbol geistiger Nahrung, an jene Honigopfer, die eben in dieser Beziehung den chthonischen Göttern dargebracht wurden, an jene als Melissen bezeichneten Seelen, die, nachdem sie in Leiber eingezogen, rein sich zu halten suchen von der Materie, muthig sie bekämpfen und begeistert nach der himmlischen Heimath zurückstreben.²⁾

Im orphischen Hymnus auf den unterweltlichen Hermes finden wir folgende höchst interessante Züge:

Der du am Strand des Kocytos, des unerbittlichen Stromes,
Beilest und führst die Schatten hinab in die Tiefen der Erde,
Bon Dionysos entsprossen, den rauschende Chöre umschwärmen,
Und der Gebiet'rin von Paphos, der holdanlächelnden Göttin,
Wandelst im heiligen Hause der Herrscherin Persephoneia,
Lenkst der Seelen Schaar, die hinab das Schicksal gesendet,
Hermes, Geleiter im Tode! du zauberst mit göttlichem Stabe
Alle in nächtlichen Schlummer und weckst aus dem Schlummer
sie wieder,

Wenn ihnen nahez die Frist, denn durch des Tartarus Räume
Führer der Todten zu sein, der ewig lebenden Seelen,
Bist von Persephone du, der Göttin des Dunkels, befohlen.

Eine genaue Betrachtung dieses Hymnus zeigt, daß wir es hier nicht mit Einer Auffassungswelse, sondern mit verschiedenen, die in ihm zusammengelassen sind, zu thun haben. Zunächst lehrt die Stelle, die wir oben aus Homer in Bezug auf die Gewalt des Hermes über den Schlaf angeführt haben, hier fast in derselben Form, nur mit bestimmter Beziehung auf den Tod, wieder. In dem Zuge ferner, daß Hermes aus dem Tode wieder erweckt und doch am Kocytos weilt, der unerbittlich die Seelen zurückhält, ist die düstere Vorstellung, die noch an den homerischen Hades sich knüpft, mit der heiteren der Palingenesie verschmolzen. Wenn es aber weiter heißt, Persephone habe als Beherrscherin im Schatten-

¹⁾ V. 550 ff.

²⁾ E. Creuzer, Symbol. IV, 400 ff.

reiche Hermes mit seinem Amte betrauet, und wenn dieser selbst ein Sohn des Dionysos und der Aphrodite genannt wird, so verweist dies auf eine Mythenverfälschung, deren Quelle kaum auf griechischem Boden zu suchen sein dürfte.

Wir erkennen in der Persephone dieses Hymnus zunächst jene *Maia*, die als Nacht höchste Göttin und Urgrund alles Gewordenen ist;⁶⁾ wir finden ferner in ihr jene Persephone *Eelene*, die als Königin im Reich den Hermes zum Geleiter hat;⁷⁾ wir sehen weiter in ihr das Urbild jener dreiföpfigen *Hekate*, die durch die drei Sphären des Alls ihre Fackel trägt; jene Allmutter, die bald erscheinend, bald wieder verschwindend alles Leben aus sich hervorwendet und alles wieder in ihren Schoos zurücknimmt.⁸⁾ In letzterer Beziehung tritt sie selbst an die Stelle der *Demeter*, die ebenso bald in der Tiefe waltend bald wieder erscheinend⁹⁾ Gewänder des Lebens wirft und im Tode immer das Gewebe wieder zerstört.

Forschen wir nach der Einheit dieser vielfachen Erscheinungsweise, so bemühen wir uns umsonst sie in der griechischen Persephone, die selbst als eine der letzteren sich erweist, zu finden. Dies nöthigt uns, über den griechischen Mythos hinausgehend, sie in andern verwandten Kreisen aufzufuchen. Den nächsten und natürlichsten Anhaltspunkt bietet uns wohl die ägyptische Isis. In dieser¹⁰⁾ finden wir die Momente, die wir so eben hervorgehoben, vereint;

⁶⁾ So in dem orphischen Fragm. bei Procl. in Tim. 2, p. 63, 49, wo der Demiurg seine Anrede mit den Worten beginnt:

Maia, θεῶν ὑπάρχῃ, Νύξ ἄμβροτε. πῶς τὰδε, γράζε, πῶς δὲ μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσσαι;

⁷⁾ S. Creuzer, *Symb.* III, 473. IV, 381. 385.

⁸⁾ Hymn. orph. XXIX, 12 ff.:

*εἰαρινή, λειμονιάσιν χαίρουσα πνοῇσιν
ἱερὸν ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις,
ἀρπαγμυαία λέχη μετοπωρινὰ νυμφευθεῖσα
ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχοις,
Φερσεφόρνεα φέρεις γὰρ αἰὲ καὶ πάντα φανεῖς.*

⁹⁾ Hymn. orph. XL, 12: *σὺ χθονί, σὶ δὲ φαινόμενη* —.

¹⁰⁾ Derjenigen nämlich, welche die Ägypter als die höchste Göttin verehrten und vor und über den Osiris setzten, Herod. II, 40 ff. Aegyptisch ist die syrische *Tiratha* oder *Atergatis*, die bei Apuleius (*Metam.* lib. XI, p. 254) als *regina coeli*, als *Ceres alma*, als *coelestis Venus*, als *Phoebe* und als *Proserpina* angeredet wird, und die in ihrer Antwort von sich selbst sagt: *en adsum — natura prisca parens, elementorum domina, seculorum progenies initiatis, summa numinum, regina manium, prima coelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae coeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferorum deplorata silentia nutibus meis dispenso.*

zugleich zeigen sie hier eine naturgemäße Entwicklung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte, was entschieden zur Annahme berechtigt, daß wir der Quelle hier wenigstens näher gerückt sind. Wichtig nun ist in Beziehung auf diese Isis vor Allem, daß ihr in bestimmten Erscheinungsweisen als Begleiter, wie Hermes der Persephone, Anubis zugesellt wird. Dieser fährt mit ihr, in so fern sie als Göttin des Mondes erscheint, wie Herakles (Horus) mit der Sonne, am Himmelsgewölbe umher.¹¹⁾ Ebenso steht er ihr zur Seite, wenn er als Hundstern die Gestirne bewacht und durch das nächtliche Dunkel führt, während sie als Königin der Nacht dahinwandelt. Beachten wir dabei, daß die Sterne Wohnungen der Seelen, ja daß sie nach einer gewissen Auffassung selbst Seelen sind,¹²⁾ so haben wir auch in diesem Anubis einen Seelenführer, der zugleich Gefährte der Nachtkönigin ist; und fassen wir weiter ins Auge, daß die Unterwelt der Ägypter nicht im Innern der Erde, sondern über ihr im Himmelsraume sich findet¹³⁾, so haben wir in jener Nachtkönigin auch zugleich eine Beherrscherin der Todtenwelt und der Todten.¹⁴⁾

Anubis war als Hundstern auch Verkünder der Nilflut, und in feierlicher Weise beobachteten die ägyptischen Priester seinen Ausgang, um aus den dabei vorkommenden Umständen Schlüsse für das neu beginnende Jahr zu ziehen. Dadurch wird Anubis zugleich Bote und Gefährte des im Nilstrom waltenden Gottes, des mit der Isis sich gattenden Osiris. Indem aber der Hundstern zum Ausgangspunkt für die Berechnungen der Sternentzreise wurde und so gleichsam den Griffel führte, mit dem die ägyptische Wissenschaft die siderischen Bahnen an den Himmel schrieb, trat er in die innigste Verbindung mit dem sonst von ihm verschiedenen Thot, dem Schrift-erfinder und Repräsentanten alles Wissens. Dieser Thot=Anubis nun, bald in der Eigenschaft des einen, bald in der des andern, bald in

¹¹⁾ Plutarch. de Isid. c. 41.

¹²⁾ Vgl. Plutarch. de Isid. 21: οὐ μόνον δὲ τούτου (des Osiris) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγένητοι μὴ ἀφ' αἰθέρος, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κείσθαι καμόνια καὶ διεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα — Seelen der innenweltlichen Götter und Dämonen; zu den Schaaeren der letzteren aber gehören ursprünglich auch die Seelen der Menschen (S. Th. I, p. 116).

¹³⁾ Vgl. Thl. II, 182 ff.

¹⁴⁾ Vgl. Plutarch. de Isid. c. 27: οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Ἠλούτωνά φασι, καὶ ἴσιν τὴν Ἡερσέφασσαν —.

der Einheit beider sich offenbarend, tritt nicht bloß als beständiger Gefährte der Isis auf und des Osiris, sondern auch als wahrer Geleiter der Seelen durch die Sphäre des Geistes sowohl als durch die der Natur, auf den Bahnen des Lebens ebenso wie auf denen des Todes.

Nach der Erzählung Plutarchs¹⁵⁾ erfuhren das Leidensgeschick, welches Typhon dem Osiris bereitet hatte, zuerst die Pane und Satyre in der Gegend von Chemmis. In Folge des Lärmes, den sie erregten, drang die Kunde auch zu den Ohren der Isis. Sie schnitt sich sofort eine Haarlocke ab, hüllte sich in Trauergewänder und irrte umher, ihren geraubten Gemahl wieder aufzusuchen. Niemand, wer immer ihr begegnete, blieb ungefragt. Da erzählten ihr Kinder, sie hätten gesehen, wie die Leichentiste, von Typhons Genossen der tanaitischen Mündung übergeben, nach dem Meere fortgetrieben worden sei. Zugleich erfuhr sie in jener Gegend, daß Osiris einst der Nephthys, im Irrthum sie für die Isis haltend, sich beigefellt und einen Sohn gezeugt habe. Auch ließ ihr der Kranz von Melilotos, den jener bei der Nephthys zurückgelassen, hierüber keinen Zweifel. Sie suchte sofort das Kind, das von der Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon war ausgesetzt worden. Hunde leiteten sie auf die Spur und es gelang ihr nach vielen Mühen es zu finden: sie nahm es auf und erzog es zu ihrem Wächter und Gefährten. Sie gab ihm alsdann den Namen Anubis, von dem es heißt, daß er die Götter ebenso bewache, wie die Menschen bewacht werden von den Hunden.¹⁶⁾

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß wir in diesem Anubis den unterweltlichen Hermes des obigen Hymnus, in Osiris, der ihn mit der Nephthys zeugt, den dort mit der Aphrodite zur Zeugung des letzteren sich verbindenden Dionysos haben. Daß dieser letztere schon zur Zeit des Herodot¹⁷⁾ mit Osiris verglichen, später geradezu mit ihm identificirt wurde, ist bekannt; auffallend aber kann es auch nicht erscheinen, wenn hier

¹⁵⁾ Plutarch. de Isid. c. 14.

¹⁶⁾ Vgl. Diodor. I, 87: τὸν δὲ κύνα πρὸς τε τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακὴν διόπερ τὸν θεὸν, τὸν παρ' αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρειαγούσι κυνὸς ἔχοντα κεφαλὴν, ἐμφαινόντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὀσίριον καὶ τὴν Ἰσιν.

¹⁷⁾ Herod. II, 144: "Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος καὶ" Ἑλλάδα γλώσσαν.

Nephtys der Aphrodite gegenübergestellt wird. Ein Berührungspunkt könnte schon darin gefunden werden, daß Nephtys ebenso Gattin des verwüstenden Typhon ist, wie die griechische Göttin nach einem alten Mythos dem Ares beigelegt wird. Bei Plutarch wird aber auch ausdrücklich Nephtys zugleich Aphrodite genannt¹⁸⁾ und bei Diodor geradezu für die letztere selbst gesetzt.¹⁹⁾ Uebereinstimmend mit dem Wesen der Aphrodite ist dann auch der Zug, daß Osiris den Kranz von Melilotos bei der Nephtys zurückläßt; diese charakterisirt sich dadurch als eine Göttin, die im feuchten Dunkel die Keime des Naturlebens aufnimmt und wieder aus ihm emporsprießen läßt. Indem sie aber auch als Athor, Göttin der Nacht, erscheint, von dem nieder gehenden Osiris den Anubis gebiert und unter den Gottheiten, die an den fünf Zusatztagen zur Welt kommen, als die letzte²⁰⁾ genannt wird, tritt sie in die innigste Beziehung zur Nacht- und Todesgöttin Isis, ebenso wie Aphrodite als die dunkle am Wesen der Persephone Theil nimmt, oder selbst mit ihr unter einem gewissen Gesichtspunkt identisch wird. Nicht minder rückt in dieser Verschmelzung Dionysos an die Stelle des Adoneus oder Pluto, dem die allgemeine Vorstellung der Griechen die Persephone als Gattin zugelegt.

So finden wir uns, wenn wir dem Faden der hier gegebenen Entwicklung folgen, nicht bloß mit unserem Hermes, sondern auch mit den Eltern desselben auf ägyptischem Boden. Wir hätten uns sogleich auf Diodor, der ihn durch die Orphiker von Aegypten nach Griechenland kommen läßt,²¹⁾ beziehen können, wenn die mythischen Angaben dieses Schriftstellers ohne anderweitige Begründung Glauben verdienten. Nun aber entsteht die weitere Frage, ob wir mit diesem Resultate schon zur eigentlichen Quelle gelangt seien. Zweifel dürfte schon die Behauptung Herodots²²⁾ erregen, nach welcher die ägyptische Herkunft des Hermes geradezu geläugnet und dieser den Belasgern zugewiesen wird. Eine befriedigende Lösung dieser Frage läßt sich wohl nur finden, wenn wir die begonnene Entwicklung

¹⁸⁾ Plutarch. de Isid. c. 12: Νέφθυς, ἣν καὶ Τελευτήν καὶ Ἀφροδίτην, ἐνίοι δὲ καὶ Νίκην (richtiger Δίκη) ὀνομάζουσιν.

¹⁹⁾ Diod. I, 13.

²⁰⁾ Plutarch. d. I. c. 12.

²¹⁾ Diodor. I, 96.

²²⁾ Herodot. II, 51.

weiter verfolgend auf den asiatischen Boden und hinüberversetzen und zunächst in Phönizien unseren Standpunkt nehmen.

Wir werden wohl nicht irren, wenn wir behaupten, daß das eigentliche Mittelglied zwischen Dionysos und dem Unterweltsgotte, zwischen Aphrodite und der Persephone im phönizischen Adonis-mythos gesucht werden müsse. Adonis wurde in Byblos, wo der Hauptsitz seines Kultes war, als höchster Gott verehrt.²¹⁾ Als solcher war er, mit besonderer Beziehung auf das sinnlich reizende Naturleben, bald die Sonne, in so fern sie den Zauber des Lichtes zur Erde sendet, bald die prangende Lebensfülle selbst, die das Licht auf dieser hervorjaubert. Beigefellt war ihm als Gattin oder Geliebte Baaltis, die Göttin der Erde, in so fern sie vom Licht umfassen Mutter aller Erzeugnisse wird, oder Mylitta, in so fern der Trieb des Erzeugens beständige Liebeslust zum Licht in ihr entkammt. In beiden Beziehungen wurde ihr von den Griechen der Name Aphrodite gegeben. Buhle der Göttin aber war auch der verwüstende Ares: darum entbrannt er in Eifersucht wegen Adonis und tödtete ihn auf der Jagd verwandelt in einen Eber. Das Blut des Gemordeten färbte den vom Gebirge zum Meere hinabrauschenden Fluß, und sofort wurde auch diesem zur Erinnerung an die That der Name Adonis gegeben. Als aber Aphrodite die Kunde vernommen, brach sie in laute Klagen aus; zerraupte sich die Haare und ließ nimmer ab von der Trauer, bis der Geliebte lebend ihrer Umarmung wiedergegeben war. Diese Vorgänge nun wurden alljährlich zu Byblos in einem siebentägigen Fest zur Zeit des Herbstes, wenn die Sonne zur winterlichen Sphäre sich hinabsenkte, unter entsprechenden Cerimonien, mit Klagen um den Hingeschwundenen, mit Freudenschrei über den Wiedererstandenen gefeiert. Ares nämlich ist hier der lebensvernichtende Winter und Symbol seiner Todesnacht der Eber; sein Verhältniß zu Aphrodite und Adonis weist hin auf den fortwährenden Wechsel zwischen Leben und Tod in der Natur. Wir müssen aber auch den ägyptischen Typhon in diesem Ares wiedererkennen, in Adonis den von ihm getödteten Osiris=Dionysos, in Baaltis=Mylitta jene Doppelgöttin, die als Nephtys dem Typhon gehörend doch dem Osiris sich zugesellt und als Isis um den Entkrachten klagend umherirrt, bis sie ihn wiedergefunden. Dieser

²¹⁾ Sanchoniathonis Berytii fragm. (ed. Orelli) p. 20: θεῶν ὁ μέγιστος.

Beziehung entsprechend ist dann auch die Erzählung Plutarch's, welcher die Isis auf ihren Wanderungen nach Byblos gelangen, dort in einer Erikaftaube den Osiris, dessen Sarg diese schnell zum Baum aufwachsend umschloß, wiederfinden und nach Aegypten zurüchbringen läßt. Daß aber wirklich hier der ägyptische Rhythus im Einfluß des phönizischen sich gestaltet habe, beweist nicht bloß die Uebereinstimmung der angeführten Momente, sondern auch der Umstand, daß sie hier viel mehr als dort einen notwendigen Zusammenhang erkennen lassen. Adonis aber erscheint auch in Verbindung mit der sidonischen Himmelskönigin Astarte. Als solcher ist er Hadad, König der Könige, und herrscht als höchster Gott nach dem Rathschlusse des Kronos mit seiner Gemahlin über das Land.²⁴⁾ Auch in dieser Verbindung ist er Sonne, doch ohne die weischnnliche Beziehung des Rhythus von Byblos, ebenso wie Astarte hier, keineswegs identisch mit der lästernen Mylitta, als reine Sternenkönigin gefaßt wird. Er heißt aber auch Hadad Rimmon, der den Granatapfel, das Symbol der üppigsten Fruchtbarkeit, zur Reife bringt.²⁵⁾ In dieser Bedeutung ist er speciell Sonne des vorgerückten Jahres, die nun, nachdem sie den Schmuck der Erzeugnisse auf der Erde vollendet, aus der Sphäre des Lebens scheidet, um im Reiche der Todten die Herrschaft fortzusetzen. Wir haben in diesem letzteren jenen unterirdischen Zeus, jenen alten Hades oder Aidoneus der Griechen, der, nur eine Erscheinungsweise des Simen Zeus, ebenfalls ursprünglich die Sonne war in der niederen Sphäre und selbst bei Homer noch hinlängliche Spuren einer solchen Bedeutung erhalten hat; wir finden dann in der reinen und gerechten Astarte, seiner Gemahlin, zugleich jene Persephone, die, ebenso wie diese ursprünglich Mondgöttin und Königin im Sternenreiche,²⁶⁾ dem Hades sich zugesellt und Gerechtigkeit ühend über die Todten²⁷⁾ seine Herrschaft theilt.

Wir dürfen wohl keinen Anstand nehmen, diese reinere an die Astarte geknüpste Auffassung des Adonismythus auch als die

²⁴⁾ Sanchon. p. 34: 'Αστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Ἀημαρῶς καὶ Ἀδῶδος βασιλεὺς τῶν θεῶν ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γινώμην.

²⁵⁾ E. Movers, II. über d. R. u. d. G. d. Phönizier p. 196.

²⁶⁾ Darauf weist auch bei Homer noch das Gorgohaupt zurück, das sie allein in ihrer Gewalt hat (Odys. XI, 635) und der sygische Hund, von dem sie bewacht wird.

²⁷⁾ Vgl. Odys. XI, 217—19: οὔτι σε Περσεφόνηα Διὸς θυγάτηρ ἀπαφύσκει, ἀλλ' αὐτὴ Δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅγε κέν τε θάναωσιν.

ältere zu betrachten; und nicht ohne vielfache Gründe läßt sich vermuthen,²⁸⁾ daß sie auch auf die älteste Gestaltung des ägyptischen Osirismythos ihren Einfluß ausgeübt habe. Nun aber entsprach dem Charakter der Phönizier und Syrer jene reine Asarte viel weniger als die sinnliche Mylitta; bald verschmolzen die Culte beider Göttinnen, und so kommt es, daß wir auch die Asarte dem weichen Adonis zugesellt²⁹⁾ und gleich der Mylitta mit der griechischen Aphrodite identificirt finden.³⁰⁾ In jener reineren Auffassung aber ist uns ein Anhaltspunkt gegeben, von welchem aus wir das Verhältniß zwischen jenem ernstern Unterweltzeus der Griechen und diesem verweichlichten Adonis, zwischen jener reinen Persephone und dieser lüsterne Aphrodite genauer ins Auge fassen können.

Der Cult der Asarte ebenso wie der des Adonis führt in seinem Ursprung auf Mittelasien zurück.³¹⁾ Von hier aus fand er unter verschiedenen Modificationen und Benennungen³²⁾ theils über den Norden und Nordwesten von Kleinasien seinen Weg herüber nach Thrazien und Griechenland, theils über den Süden nach Phönizien, von wo er nach den Küstenländern, in denen die Phönizier festen Standpunkt faßten, sich weiter verbreitete. Betrachten wir nun im Typus des homerischen Hades und der Persephone diejenigen Züge, die wir als die ältesten nachweisen können, so tragen sie durchaus

²⁸⁾ S. Movers Phöniz. p. 33 ff.

²⁹⁾ Cic. de N. D. III, 23: quarta syria Cyproque concepta, quae Asarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.

³⁰⁾ Sanchon. p. 36: τὴν δὲ Ἀσιότιν Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν. Indem nun diese Aphrodite wieder in gewisser Beziehung Persephone war, so konnte auch Macrobius, freilich in der Weise seiner Zeit, sagen (Saturn. I, 21): Adonin quoque solem esse non debitabitur; inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Architidis et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Nam physici terrae superius hemisphaerium, cujus partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt; inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt. Ergo apud Assyrios sive Phoenices lugens inducitur dea, quod Sol annuo gressu per duodecim signorum ordinem pergens partem quoque hemisphaerii inferioris ingreditur, quia de duodecim signis Zodiaci sex superiora, sex inferiora censentur: et cum est in inferioribus et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea tanquam Sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento, quam numen terrae inferioris circuli et antipodum diximus. Rursusque Adonin redditum Veneri credi volunt, quum Sol evictis sex signis annuis inferioris ordinis incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium cum incremento luminis et dierum.

³¹⁾ Auch hier schon Verschmelzung des Asartedienstes mit dem der babylonischen Mylitta. S. Movers Phöniz. p. 630 ff.; Stühr, Religions-systeme II, p. 263.

³²⁾ Vgl. die Culte der Tanais, Anaitis, Artemis, Zaretis u. a.

den Charakter desjenigen Cultes, der auf dem ersten Weg seine Verbreitung gefunden. Fassen wir aber weiter ins Auge, daß schon in den frühesten Zeiten die Phönizier durch ihre Cultur in Aegypten, an den Küsten von Griechenland und Kleinasien bis an den Pontus hin und auf den Inseln, namentlich auf Kypros, Kreta, Samothrake entschiedenen Einfluß übten, daß mancherlei Angaben schon bei Homer einen lebhaften Verkehr der Griechen mit den Phöniziern in vorhomerischer Zeit voraussetzen, daß endlich das Bild, welches dieser Dichter selbst von seinen Unterweltsgöttern entwirft, auf durch- aus verschiedene Elemente seiner Gestaltung hinweist, so müssen wir die weitere Annahme gerechtfertigt finden, daß in zweiter Reihe die Auffassung des Todtenbeherrschers Zeus und der Persephone aus phönizischer Quelle geschöpft sei. Damit dürfte dann auch der gestorbene Zeus auf Kreta, so wie der Name Hades und Adoneus³³⁾ in Verbindung zu bringen sein, und zugleich möchte, was aus dieser frühen Zeit ägyptische Quelle zu verrathen scheint, näher betrachtet als phönizisch sich erweisen. Später jedoch, als der Verkehr zwischen Aegypten und Griechenland sich aufschloß und insbesondere durch griechische Niederlassungen immer größere Lebhaftigkeit und Bedeutung gewann, wurde den Griechen auch über die dortigen Gottheiten genaue Kunde zugeführt: sie erkannten in dem schon adonisirten Osiris ihren Dionysos wieder, in der Isis-Nephtys ihre Abhrobite, verbanden die neuaufgegriffenen Vorstellungen mit den übrigen und schufen so, hinausgehend über den bisherigen Ideenkreis des Hades und der Persephone, in Dionysos und seiner Genossin ein neues Herrscherpaar für das Reich der Todten.³⁴⁾

Wir müssen nun auch unsern Hermes auf demselben Wege, den uns seine Eltern geführt haben, verfolgen. Ehot=Anubis, in dem wir oben die nächsten Berührungspunkte gefunden, weist

³³⁾ S. Th. I, p. 55.

³⁴⁾ Aber auch der eigentliche Adoniscult behauptete fortan seine Geltung und erhielt später wieder, als Griechen und Römer Herren von Syrien wurden, in der fortschreitenden Verweichlichung beider Völker einen neuen Anlaß zur Verbreitung. Auch sehen wir diesen späteren Adonis wieder in dieselbe Verbindung wie den früheren; nur im umgekehrten Verhältniß des Einflusses, eintreten? Wie nämlich der letztere in Aegypten sich dem Osiris zugesellt hatte, verknüpfte sich der erstere jetzt mit dessen griechischem Nachfolger Dionysos.

seinerseits hinüber auf den phönizischen Eaant, ³⁵⁾ der zu ihm sich ebenso wie der frühere Bel Abonis zu Osiris verhält. Er steht in gleicher Weise wie jener der höchsten Gottheit zur Seite, ist Schriftfinder wie er, Schöpfer der Wissenschaften und Künste, Seelenleiter. Weiter führt uns die oben schon berührte Beziehung des Anubis zum Hundstern, der Hundekopf, mit dem ihn die Ägypter abzubilden pflegten, die Hundegestalt, durch welche sie in der Hieroglyphenschrift den Todtenbestatter und Seelenführer bezeichneten. ³⁶⁾ Wir begegnen diesem Hund, wenn wir den Faden der phönizisch-ägyptischen Vorstellungen nach Mittelasien hin verfolgen, zunächst bei den Babyloniern wieder. Wir können hier insbesondere jenes bekannte Denkmal von Taf-Rhesra ³⁷⁾ hervorheben, welches die obere und niedere Weltspäre darstellend im Umtreife die Schlange des Belitan zeigt, im oberen Feld unter derselben Sonne, Mond und einen dritten Stern, der auf die Venus gedeutet werden kann, in der mittleren Reihe aber, in der einzelne Figuren bestimmt auf den Thierkreis hinweisen, am Eingang den Hund. Als Wächter und Geleiter steht dieser hier am Anfang der Bahn, die durch den Thierkreis geht, den höchsten Göttern gegenüber und in der Mitte zwischen beiden Sphären, wie es auch von Anubis heißt, daß er beiden Sphären angehörend bald mit dunklem Gesicht erscheine, bald im Golde glänze. ³⁸⁾ Denselben Hund finden wir alsdann bei den Persern wieder, wo er an der Brücke Tschinevad Wache hält und Geleiter ist. Es ist dieß der himmlische Sura, von dem es im Zendavesta ³⁹⁾ heißt: „Es wird auch ein Hund am Himmel der Fixsterne, nach der Seite des Gestirnes Hastorang geordnet; Ormuzd hat ihn geschaffen zur Wache über die Menschen und zum Schutze der Thiere. Wenn Menschen und Thiere zusammenkommen, so ist er in der Welt und bewacht sie; er ist's, der durch Hilfe des Arbuisturwassers von Einem Menschen eine zahllose Menge hat wer-

³⁵⁾ Sanchoniath. p. 6. 22. 28. 38.

³⁶⁾ Horapollon 1, 39. Der hundsöpfige Seelenführer insbesondere auf Grabgemälden mit dem Seelenführer. Vgl. Bähr zu Jerob. II, 123.

³⁷⁾ E. Münter Reliq. der Babyl. p. 102 ff. Taf. III. Vgl. dazu den babylonischen Cylinder Taf. I, 5, wo die Hunde auch mit der Melechet in Verbindung gebracht sind.

³⁸⁾ Vgl. Apulej. Met. lib. XI: hic horrendum attollens canis (Anubis) cervices arduas ille superum commoator et inferum, nunc atra nunc aurea facie sublimis.

³⁹⁾ Zendav. III. Bundeh. XIV.

den lassen; sein Haar ist ihm Kleid, er wacht mit Thätigkeit und Größe." Und mit Rücksicht auf die Seelen, die dorthin gelangen, heißt es:⁴⁰⁾ „Auf dem von der Zeit bestimmten Wege kommen Davands und Gerechte, die in dieser Welt rein und heilig nach Seele und Leib gelebt haben, bei der von Ormuzd geschaffenen Brücke Tschinevad an. Alsdann kommen die starken heiligen Seelen, die Gutes gethan, unter dem Schutze des Hundes der Heerden und mit Glanz bedeckt herbei. Die Seelen, welche die Hölle verdient haben, werden in sich selbst Furcht fühlen; die der Gerechten aber gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg; sie gehen in Begleitung der himmlischen Izebs über die Brücke Tschinevad, die mit Schrecken erfüllt.“

Der Umstand, daß wir diesen Hund hier bei den Persern ebenso wie bei den Babyloniern treffen, nöthigt uns zu dem Schlusse, daß die Quelle desselben zuletzt im chaldäischen Gestirndienste, der auf die religiösen Vorstellungen beider, in so fern sie an die Verehrung der Gestirne sich knüpfen, gleichen Einfluß übte, gesucht werden müsse. Damit würden denn auch jene Hunde, welche der assyrisch-persische Artemis über den Nordwesten von Kleinasien nach Griechenland herüberfolgten und zuletzt in den Hunden der Hekate sich bis in die späteren Zeiten forterhielten, übereinstimmen. Von den Chaldäern aber wissen wir, daß sie auch den Planeten Merkur in gleicher Weise, wie wir es oben bei dem Hunde gesehen, den Gottheiten der Sonne und des Mondes zur Seite stellten.⁴¹⁾ So konnte es nicht anders geschehen, als daß bald eine Verschmelzung der Vorstellungen, welche an diesen Planeten und den Hund sich knüpften, erfolgte; zugleich mußte diese Verschmelzung auf dem Wege, auf welchem jene nach dem Westen sich verpflanzten, nach den verschiedenen Elementen, mit welchen sie in Verbindung traten, in verschiedenen Modificationen zur Entfaltung kommen. Auf eine solche Verschmelzung weist der babylonische Nebo hin, ebenso jener Monimos, der in Edeffa in Verbindung mit der Sonne verehrt wurde, entschieden aber der ägyptische Anubis, in so fern er bald mit dem Sothis bald mit dem Thot identisch bald wieder als besonderes von beiden unterschiedenes Wesen erscheint.

⁴⁰⁾ Zendav. II. Vendid. XIX. Vgl. die hierauf bezügliche Stitte des Sagdid. II. Vendid. VIII.

⁴¹⁾ S. Görres Mytheng. I, p. 295 ff. Gesenius Comment. zu Jes. Th. II, p. 342. Stühr Religionsyst. I, p. 422. 423. 437.

Zu welchen Schlüssen nun sind wir durch die hier gewonnenen Resultate in Betreff unseres Hermes berechtigt? Homer kennt den Namen des Kerberos noch nicht, wohl aber den Hund, der am Eingang zur Todtenwelt Wache hält.⁴²⁾ Schon bei einer anderen Gelegenheit haben wir Spuren der beiden Pforten des Thierkreises in der homerischen Unterwelt gefunden;⁴³⁾ auch sind wir schon öfter zu dem Schlusse geführt worden, daß Hades und Persephone ursprünglich nichts Anderes als Sonne und Mond in der nächtlichen Sphäre waren. Ebenso weist jenes Todtenreich im dunklen Westen, wo die Sonne hinabsinkt und der Okeanos die Erde abgrenzt, auf eine Vorstellung zurück, nach welcher die Wohnung der Todten im Himmelsraum, in der Sphäre der Gestirne, im Gebiet der Sonne und des Mondes gesucht wurde. Es waren dieß alte Traditionen vom Orient her, welche hier einem gleichen Loos wie so manche Götter verfielen, die ein Spiel der griechischen Phantasie in die Sphäre der Menschen herabgezogen von ihrer ursprünglichen Göttlichkeit gleichsam nur noch Fragmente retteten. Wer aber glauben wollte, daß der homerische Geist für sich eine Todtenwelt, wie Homer sie schildert, würde geschaffen haben, müßte in große Widersprüche sich verstricken. So sind wir genöthigt in jenem Hund, welchen Homer an die Pforten des Todtenreichs setzt, denselben Hund, den wir in der vorigen Darstellung am Himmel, am Eingang der Seelenbahn gefunden, wiederzuerkennen. Der homerische Hermes aber entwickelte sich, wie wir oben schon gesehen, im Kreise derjenigen Vorstellungen, die an den hier allgemein als Morgen- und Abendstern gefaßten Planeten, an dessen Verhältniß zu Sonne, Mond und den Gestirnen, so wie an die aus diesem Verhältniß entspringenden Richterscheinnungen geknüpft wurden. Bemerkenswerth ist darum auch, daß der älteste Cult des Hermes in Arkadien sich fand, wo uns auch sonst, wie in Argos, hinlängliche Spuren alter Sonnen- und Mondverehrung begegnen.

Lange jedoch vor der homerischen Gestaltung des Hermes war jene phönizische Kolonie unter Kadmos nach Griechenland gekommen. Dieser Kadmos, der die Mondgöttin Europa sucht, die Schrift lehrt, Städte gründet, mit der Harmonia sich verbindet,

⁴²⁾ *Il.* VIII, 368.

⁴³⁾ *E. Ep.* II, p. 180 ff. 227.

ist nur ein Prädikat des phönizischen Aaaut,⁴⁴⁾ und wenn es heißt, daß er als Kolonienführer nach verschiedenen Gegenden, endlich nach Theben gekommen sei, so ist dieß nicht anders zu erklären, als daß er eben jenen Orten von Phönizien her der Cult des Kadmos-Aaaut verbreitet worden sei.⁴⁵⁾ Derselbe Kadmos begegnet uns als Kadmilos im samothrakischen Göttersystem wieder. Aber auch auf die Entwicklung des homerischen Hermes kann dieser Phönizier nicht ohne Einfluß geblieben sein, und manche Züge, die in jenem sich finden, wie die Rettung der Mondgöttin, die Erfindung der Lyra, die Bewältigung des Argos, die Führung des Herakles nach dem Schattenreich in Verbindung mit Athene⁴⁶⁾, mögen unter diesem Einflusse sich gebildet haben. Hiemit dürfte denn auch jene oben berührte Angabe bei Herodot, nach welcher Hermes aus pelasgischer Quelle abgeleitet wird, in Uebereinstimmung zu bringen sein. Wenn aber bei Homer (die unechte Stelle im letzten Buch der Odyssee ausgenommen) der Seelenführer nicht ausdrücklich erwähnt wird, so können wir daraus nur schließen, daß die Vorstellung desselben entweder in seiner Sphäre minder geläufig und durchgebildet war, oder daß er in den vorhandenen Gedichten keine geeignete Veranlassung fand, sie vor die Augen zu führen, keineswegs aber, daß sie zu seiner Zeit in Griechenland überhaupt unbekannt war.

Später, als Aegypten mit seiner Götterwelt der griechischen Runde zugänglicher wurde, konnten die dort viel reicher ausgeprägten, consequenter durchgebildeten, die Reflexion in höherem Grade befriedigenden Vorstellungen von der Todtenwelt⁴⁷⁾ nicht ohne Anre-

⁴⁴⁾ Vgl. Sanchon. p. 6. 22. Nonn. Dionys. I, 310 ff. Apollod. I, 6, 3. Plut. de Isid. 55.

⁴⁵⁾ Vgl. Th. II, p. 189. 190. 230.

⁴⁶⁾ Vgl. Aaaut mit Athene dem Demiurgen Bel zur Seite stehend Sanchon. p. 26. 28.

⁴⁷⁾ Kein Volk, mit dem die Griechen in unmittelbaren Ideenverkehr traten, war so sehr wie das ägyptische mit dem Tode vertraut. Die zahlreichen Denkmäler, welche uns aus diesem Lande erhalten sind, liefern dafür hinlängliche Beweise. Die Natur selbst hatte hier den Tod unmittelbar neben das Leben gestellt; der Geist, die Nichtigkeit des Lebens erkennend, versetzte ihn mitten in dieses und machte ihn selbst zu dessen Regenten. Ein solches Volk nun mußte vor allen anderen (vgl. Herod. II, 123) sich gebrungen fühlen, seine Vorstellungen über die Todtenwelt zu erweitern; es mußte auch seine Götter in derselben Sphäre, welche ihm als wahre Heimath galt, besonders wirksam sich denken; es mußte Glaubensformen und Culte schaffen, die auf den göttlichen Schutz, um nach dieser Heimath geführt zu werden, Bezug hatten.

gung bleiben. In Beziehung auf die Seelenwanderung, die Todtenrichter, den Schiffer Charon⁴¹⁾ unterliegt dieß keinem Zweifel. Sollte nun Hermes, der in diesem Ideentreis eine so wichtige Rolle spielt und dem in dem ägyptischen Seelenführer ein so bestimmt ausgeprägter Vorgänger gegeben war, von diesem Einflusse geradezu unberührt geblieben sein? Hat ja doch Hermes erst von dieser Zeit an als Seelenführer allgemeine Geltung gewonnen und zu einem Typus sich fortgebildet, zu dem er wohl kaum, wenn die Entwicklung allein aus den vorhandenen Elementen und nicht zugleich in jenem Einflusse stattgefunden hätte, würde gelangt sein. Ohne Zweifel ist die Behauptung Diobors, wenn er von einer orphisch-ägyptischen Quelle spricht, eben von diesem Standpunkte aus zu erklären; nur darf diese Quelle nicht, wie er es verstand, als die ursprüngliche und einzige genommen, nicht auf die ganze Entfaltung der hieher gehörigen Momente bezogen, nicht auf Unkosten der Schöpferkraft, welche gerade um diese Zeit der griechische Geist mit aller Macht und Fülle geltend machte, wirksam gedacht werden. Endlich als vorzugsweise im Kreise der Orphiker Dionysos mit dem ägyptischen Osiris, Persephone mit der Isis identificirt wurde, da blieb bei dieser Verschmelzung auch Hermes nicht unbetheiligt und rückte so in die Stelle ein, die wir ihn oben in dem orphischen Hymnus, den wir an die Spitze gestellt, haben einnehmen sehen.

So stellt uns die Entwicklung dieses Hermes vom chaldäischen Morgenstern bis zum Sohn des reigenumrauschten Dionysos ein Culturgemälde des griechischen Geistes im Kleinen dar, und wir werden, wenn wir seinem Licht- und Zauberstabe folgen, selbst durch die Sphären des Lebens und des Todes, die jener durchlaufen, geführt.

⁴¹⁾ Näher habe ich dieß in meinem „reitenden Charon“ p. 87 ff. zu zeigen gesucht.

Idee der Seelenführung

im Gesamtgebiete des Mythos und der Kunst.

A.

Führung in der Sphäre der Natur. Naturseele.

1. Pluto und Persephone. Dionysos und Semele. Thyone.

Fassen wir nun die Idee der Seelenführung selbst, wie sie im Mythos und in der Kunst bei den Griechen zur Gestaltung gekommen ist, ins Auge, so sehen wir sie vor Allem dieselbe Entwicklung wie die griechische Cultur überhaupt durchlaufen, die Entwicklung von der Natur zum Geiste. Die erste Führung zum Tode vollbringt der Todtengott selbst, indem er die Persephone in sein Reich abholt; die erste Führung aus dem Tode vollzieht Hermes, indem er dieselbe Persephone auf Befehl des Zeus der Mutter zurückbringt. Die Geführte aber ist hier die Seele der Natur, in so fern sie in der Schönheit und Fülle der nahrungspendenden Erzeugnisse zur Erscheinung kommt und mit ihnen wieder verschwindet.

Bald wurde Hermes auch als Führer des Gespannes, auf dem Persephone mit Pluto hinabfuhr, aufgefaßt und war so Führer jener Naturseele in den Tod zugleich und aus dem Tod. Als aber Pluto, in dem der Todtengott schon zugleich ein Gott des Lebens geworden war, in höherer Auffassung mit Dionysos verschmolz, da wurde Hermes mit demselben Amt der Führung auch in den Kreis dieses letzteren gezogen. Und so sehen wir ihn alsdann bald das Kind Dionysos selbst in die Lichtwelt einführen, bald dem vollendeten Gott in der Führung sich gesellen, bald im Dienste desselben als Führer auftreten. Bemerkenswerth aber ist, daß, je höher und

reiner der Gott des Todes überhaupt gefaßt wurde, desto mehr die Bedeutung, die an das Amt des Hermes sich knüpfte, herabsank.

Im Kreis des Dionysos begegnet uns vor Allem dieser Gott selbst unter verschiedenen Formen der Erscheinung als Führer, und die eigene Mutter nimmt unter denjenigen, die er geführt, die erste Stelle ein. Durch den alcyonischen See, wie die Sage lautet,¹⁾ stieg er in das Schattenreich hinab, holte von dort die unter dem Blicke des Zeus hingestorbene Semele und führte sie als Thyone empor in den Olymp.²⁾ Schon bei den Alten findet sich eine Deutung, nach welcher Semele Göttin der Erde³⁾ war. Ohne Zweifel ist die Quelle dieser von der gewöhnlichen so ganz abweichenden Vorstellung in den bacchischen Geheimlehren zu suchen; bekannt ist ja, in welchem nahem Verhältniß hier Dionysos zur Erbgöttin Demeter und zur Persephone gestellt wurde. Auch ist nicht zu bezweifeln, daß jene Sage von der Emporführung aus dem See mit den Mythen zu Kerna, die in ähnlicher Weise wie die des Osiris am See bei Saïs gefeiert wurden, in Verbindung stand. Folgen wir aber dem Faden dieser Beziehungen, zugleich den Doppelnamen der Göttin, wodurch offenbar eine doppelte Erscheinungsweise derselben bezeichnet wird, ins Auge fassend, so können wir in ihr nur die große Naturgöttin dargestellt finden, einmal in ihrem Hinabgang zur Ruhe und in ihrem Todesschlummer als Semele, das andere Mal in ihrer lichtvollen Erhebung und Verklärung als Thyone. Dionysos selbst, ihr Sohn, ist alsdann die prangende aus dem verborgenen Schooße der Natur aufsteigende Erscheinungswelt; er ist ihr Führer zum Olymp, indem durch ihn die Natur mit der Fülle ihrer Productionen zum Lichte sich erhebt; zugleich aber tritt er bei diesem Vorgange als Führer der Naturseele auf, in so fern diese eben in der geführten Göttin sich darstellt.

Auch von anderer Seite her lassen sich für die Erklärung, die wir soeben gegeben, Anhaltspunkte finden. So beginnt der orphische Hymnus auf den Säulenumgürter Bacchus also:

¹⁾ Pausanias II, 38, 5: *Ἀλκυωνίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον εἰς τὸν ἕδην ἐλθεῖν, Σεμέλην ἀνάγοντα.*

²⁾ Apollod. III, 5, 3. Pindar Ol. II, 25: *ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίῳι ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ τανυθέραια Σεμέλη, φιλεῖ δὲ μιν Πάλλας αἰεὶ, καὶ Ζεὺς πατὴρ μάλα, φιλεῖ δὲ παῖς ὁ κισσοφόρος.*

³⁾ Diod. III, 62: *ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐκ Σεμέλης γένεσιν εἰς φυσικὰς ἀρχὰς ἀνάγουσιν, ἀποφαινόμενοι Θυῶνην ὑπὸ τῶν ἀρχαίων τὴν γῆν ὠνομάσθαι.*

Bacchus den Säulenumgürter, den Spender des glühenden Weines,
Auf ich, der einst im Iadmeischen Haus mit rankendem Busche
Sammte die prasselnde Blut und füllte der Erde Erzitern,
Als der krachende Blitz mit flammender Leuchte anstürmend
Alles durchtobte —.

Semele hatte nämlich den Zeus, dessen Geliebte sie war, von der Hera berückt gebeten, er möchte ihr in derselben Gestalt, wie einst dieser am Tage der Vermählung, erscheinen. Zeus erfüllte ihre Bitte und nahte ihr mit Blitz und Donner. Die Sterbliche, unfähig die Nähe des flammenden Gottes zu ertragen, ward zerschmettert; der Iadmeische Pallast loberte im Brande auf und der frühgeborene Dionysos fand nur Rettung, indem Epheu plötzlich die Säulen umwuchs ¹⁾ und das Kindlein im kühlen Schatten barg.

Das Haus des Kadmos wird hier zum großen Weltpallast, in dem das ordnende Princip ²⁾ mit der Harmonie die Naturgöttin Semele zeugt. Diese vom schöpferischen Lichtgott, der liebend ihr naht, befruchtet, sehnt sich die Lichtwelt in ihrer ganzen Fülle zu schauen. Doch als materielles Wesen geht sie damit hinaus über ihre Schranken; sie wird zerrissen und gebiert vor der Zeit in ihrer Auflösung die in zahllose Individualitäten auseinandergehende Sinnenwelt. So ist diese letztere ein Gebilde aus himmlischem Lichte zugleich und hinfälliger Materie, unsterblich durch den Vater und zu ewiger Freude bestimmt, sterblich durch die Mutter und in leidensvollen Wechsel verstrickt. Aber auch schon im Augenblick der Geburt bethätigt sich die göttliche Kraft des Sprösslings; er schlingt zwischen die himmlische Flamme und die sterbliche Materie das vermittelnde Band der Frucht, ³⁾ und wird dadurch nicht bloß

¹⁾ Vgl. die Eristaude, welche bei Hybios den Sarg des Ofris umschlang und hierauf als Säule vom König im Pallast aufgestellt wurde (Plutarch de Isid. XV.).

²⁾ Daß Kadmos hier in diesem Sinn zu fassen sei, beweist der phönizische Kadmosmythus, aus welchem der griechische geflossen ist. Es ist dies hier derselbe Kadmos, von dem es bei Olympiodor (ad Pl. Phaed. p. 251) heißt: *Κάδμος ὁ ὑπὸ σελήνης κόσμος, ὡς Διονυσιακός*; δηλὶ δὲ καὶ Πείσανδρος θεολογῶν τὰ κατὰ Κάδμον ἐν τῷ μύθῳ, ἐν ᾧ φησὶ τὸν Κάδμον ὑποτίθεσθαι τῷ Διὶ, πῶς ἂν καταγωνίσαιτο τὸν Τυφῶνα. An diese Auffassung erinnert auch im gewöhnlichen Mythos bei den Griechen noch der Peplos (Weltgewand) und der Palstring (Weltharmonie), womit Kadmos bei der Vermählung die Harmonia beschenkt (Apollod. III, 4, 2), und der Umstand, daß beide zuletzt in Schlangen verwandelt von Zeus nach dem elysischen Gesilde geschickt werden (III, 5, 4).

³⁾ Angebrütet hier durch den Epheu. — Der argolische Mythos läßt Dionysos durch das Wasser, das vermittelnde Element, hinabsteigen, um aus ihm die Semele ins Leben zurückzuführen.

sein eigener Retter, sondern auch Befreier und Erheber seiner Mutter.

So ist die Naturseele trotz alles Wechsels, der im hinstorbenden Leben der Natur sich begibt, und trotz aller Leiden, in die sie durch eigene Schuld verfällt, unsterblich: geliebt vom höchsten der Götter und immer aus dem scheinbaren Tode wieder emporgeführt durch einen Sprößling der Liebe, mit der jener Gott ihrer eigenen Sehnsucht entgegenkömmt.

Weitere Züge geben uns die zahlreichen Mythen, die in diesen Kreis gehören, ebenso wie die Darstellungen der Kunst. So sehen wir auf einem etruskischen Spiegelbilde¹⁾ die Emporführung der Semele in folgender Weise dargestellt. Dionysos nackt, in der üppigsten Lebensfülle, schlingt den Arm um den Hals der zärtlich auf ihn herabbllickenden Mutter und hält, den Kopf an ihre Brust drückend, mit Innigkeit den Mund zum Kusse empor. Sie selbst, liebevoll ihn umfangend, trägt in der Rechten den Thyrsus mit der Pinienfrucht. Doch Dionysos ist mit der Vorderseite nicht der Mutter, sondern wie diese dem nahestehenden Apollo zugewandt, und es scheint, als ob er nach dem Kusse der Mutter sich diesem in die Arme werfen würde. Apollo trägt in der Linken den Lorbeer, und sein Blick verräth, daß auch er Theilnehmer des innigen Verhältnisses zwischen Sohn und Mutter sei. Hinter ihm sitzt ein köstenspielender Satyr. Jeder Zug entspricht in diesem Bilde der Idee, die wir im Vorigen ausgesprochen; doch ist hier, wie aus der Betheiligung des Apollo vorzugsweise sich ergibt, die Natur auf höherem Standpunkte, ja in ihrem vollendetsten Wirken gefaßt. Das himmlische Lebensfeuer hat hier, zur Materie sich gesellend, die organische Gestaltung vollbracht; durch die Entfaltung der üppigsten Lebensformen hat es die Materie selbst zum Leben erhoben, und beide sind nun im innigsten Bunde verknüpft. Die Materie aber wird erst wahrhaft verklärt, das Naturleben erst in Wahrheit zur Vollendung geführt, wenn jene durch den Geist gereinigt (Lorbeer) zur Harmonie des Geistes aufsteigt (Apollo). Der höchste Gott ja hatte niedersteigend jenen Bund gewollt; so kann auch die Vollendung nur im Geiste dieses Gottes sich schließen. Apollo, in dem eben dieser Geist sich

¹⁾ E. Gerhard „Dionysos und Semele“.

darstellt, wird unterstützt durch den stöhnenden Satyr, mit Hinweisung auf die Harmonie, die auch das Naturleben durchtönend die des Geistes vorbereitet.

So wird die Naturseele in Wahrheit erst zur Vollendung geführt, wenn ihre Führung auf der Leiter der Harmonie zwischen Natur und Geist emporsteigt.

2. Dionysos-Zagreus.

Wir lassen hier zur weiteren Entwicklung der vorigen Ideenreihe jenen merkwürdigen Mythos folgen, welcher von Dionysos-Zagreus ¹⁾ erzählt wird. Alle Götter freiten von Liebe erfüllt um die jugendlich prangende Persephone. Demeter fürchtend, es möchte unheilvoller Streit unter den Himmlischen sich erheben, barg die Tochter in einer dunkeln Höhle und ließ sie von ihren Schlangen bewachen. Doch Zeus fand in Schlangengestalt zu ihr den Weg, befruchtete sie, und Sprößling dieser Umarmung war Zagreus. Kaum war dieser geboren strahlend in vollkommener Schönheit, obwohl mit dem Haupte eines Stieres, so erhob Zeus ihn auf den himmlischen Thron, gab ihm Scepter und Blitz und zeigte ihn den übrigen Göttern als Herrn der Welt. Wohl voraussehend aber, daß solche Hoheit Neid erregen, daß insbesondere Hera voll Eifersucht der Persephone Kind verfolgen würde, gab er ihm den Apollo und die Kureten zu Wächtern. Doch des Weibes Arglist fand Mittel, die Wächter täuschend, ihn zu verderben. Den Frevel zu vollziehen unternahmen, von ihr aufgereizt, die Titanen. Mit übergipsten Masken drangen sie heimlich in das Gemach des Knaben, verlockten ihn durch glänzendes Spielzeug und bereiteten ihm, während er eben in einem Spiegel sich beschaute, den Tod. Doch nicht sogleich konnte ihnen das frevelhafte Werk gelingen; kaum glaubten sie das Opfer getroffen, als es in den mannigfaltigsten Verwandlungen sich ihnen immer wieder entzog. Als es endlich ihrer Gewalt unterlag, zerrissen sie den Leib, kochten die Glieder in einem siedenden Kessel, rösteten sie alsdann an Spießsen und begannen sie zu verschlingen. Da kam von Zeus gesandt, dem Artemis den Frevel verrathen, Athene, entriß ihnen das noch zuckende Herz und eilte damit empor

¹⁾ Etym. M. v. Ζαγρεὺς. Nonni Dionys. V, 563 ff. Clem. Alex. Protrept. 11. 12. Procl. in Cratyl. p. 59. 115; in Alcib. p. 44; in Tim. p. 198.

in den Olymp. Hierauf zerschmettert Zeus die Titanen mit dem Blitz und befiehlt dem Apollo, die zerstreuten Glieder wieder zu sammeln und zu einem neuen Götterleibe, der zu neuer Herrlichkeit wieder erstehen sollte, zu vereinigen.²⁾

An die Stelle der Semele in ihrer Doppelbeziehung tritt hier, obwohl in modificirtem Sinne, Demeter und Persephone. Die Höhle, in welcher diese letztere von der Mutter verborgen wird, ist die Todesnacht im Schooße der Erde, und die Schlangen, die sie hier bewachen, sind die Hüterinnen des Lebens im Reiche des Todes. Wenn nun auch Zeus sich in eine Schlange verwandelt, um den Weg zu dieser unterirdischen Persephone zu finden, und dieß von den Göttern ihm allein gelingt, so muß dabei die Doppelbedeutung der Schlange, nach welcher sie bald der oberen, bald der niederen Sphäre angehört, ins Auge gefaßt werden. Es ist dies ursprünglich die Lichtschlange.³⁾ des in bestimmten Zeiten sich umschwingenden Himmels, dann insbesondere die Schlange des Sonnenlaufes, wie sie einerseits am Himmelsgewölbe dahinzieht, andrerseits durch die Räume der Nacht sich zurückwindet. Als Licht nun und damit zugleich als Leben dringt Zeus in die nächtliche Höhle, in der Persephone weilt;⁴⁾ er befruchtet sie und der Sprößling ist Dionysos mit dem Stierhaupt, das frisch aufsprangende Naturleben im Frühling, dessen Symbol der Stier ist. Als Frühlingsstier ist er aber auch zugleich Frühlingssonne, in so fern diese jenes Naturleben bewirkt, und so nur eine Erscheinungsweise des Zeus selbst, der hier als Lichtgott des Himmels, wie er speciell in der Sonne sich offenbart, gefaßt wird. Darum hat er auch neben Zeus seinen Platz und ist wie dieser gerüstet mit dem Blitz. Ebenso ist die Beschützung durch die tanzenden Cureten vom Zeuskindelein auf ihn übergegangen.

Raum hat Zagreus in der jugendlichen Schöpfung des Naturlebens seine Herrlichkeit zu entfalten begonnen,⁵⁾ da schlingt schon

²⁾ Nach Clem. Alex. l. c. sollte sie Apollo auf dem Parnass bestatten.

³⁾ Vgl. die Schlange des chaldäischen Bel und die auf diese zurückweisenden Schlangengötter, insbesondere bei den Phöniziern und Aegyptern.

⁴⁾ Vgl. den Perseusmythus, wo Zeus in Gestalt eines Goldregens der im Thurm verschlossenen Danae (Erbgöttin) naht. Lichtgott ist Zeus auch, wenn er in der Gestalt des Schwans die Göttin des Dunkels, Leda, befruchtet.

⁵⁾ Zeus hatte ihm die Herrschaft über alle Naturgötter gegeben trotz seiner Jugend (Procl. in Tim. V, 334: καίπερ ἔοντι νέῳ καὶ νηπιῷ εἰλαπυσσῆ).

die unreine sterbliche Materie in seine ursprünglich reinen und unsterblichen Gebilde den Tod. Es ist dieß das Werk der Titanen, und Veranlassung zu demselben gibt, wie wir es in entsprechenden Fällen schon öfter gefunden, die List eines Weibes, hier der auch sonst der Materie zugewandten Hera. Dieser folgend erscheinen jene mit täuschenden Masken,⁹⁾ weil nur durch List und Verückung die Seele in die Gewalt der Materie gelangt; und Zagreus blickt in den Spiegel, weil die materielle Naturschöpfung, die sofort im Einfluß der Titanen zur Erscheinung kommt, nur ein Abbild der ursprünglichen ewigen ist.⁷⁾ Er verwandelt sich, bevor er ganz ihren Schlingen verfällt, in die vielfachsten Gestalten, weil jene Schöpfung in einer beständigen Flucht zwischen Leben und Tod sich entfaltet; er wird zerrissen, gekocht und verschlungen, weil er in der Vielheit der materiellen Gebilde endlich sich erschöpft und stirbt. Doch dieser Tod ist nur ein scheinbarer, und nur die materielle Schöpfung stirbt; darum werden die Titanen erschlagen,⁸⁾ während er selbst durch Apollo⁹⁾ aus der Vielheit zur Einheit in der Harmonie des Geistes, durch Athene¹⁰⁾ aus dem Tode zum reinen unsterblichen Leben auf Befehl des Vaters zurückgeführt wird.

Die Naturseele, ursprünglich in himmlischer Herrlichkeit glänzend, wird durch Trug in die unreine Körperwelt herabgezogen und verfällt hier dem Leid und dem Tode; doch die ewige Macht des Geistes und des Lebens führt sie wieder in die Region, von der sie gekommen, empor.

Daß in diesem Mythos verschiedene Elemente zusammengelassen seien, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Man hat ihn öfter einen kretensischen genannt, öfter seine Quelle in orphischen Lehren gesucht, in seinen äußersten Fäben aber weist er einerseits, wohl

⁹⁾ Nonn. l. c. γύψω κερδαλέη χρυσάεντες ἐπὶ κλοπα κύκλα προσώπου —.

⁷⁾ Ibid. νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ.

⁸⁾ Wir werden weiter unten sehen, wie aus der Asche dieser Titanen der Mythos wieder die Menschen hervorgehen läßt, auf die sofort der Fluch von den Titanen sich fortpflanzt.

⁹⁾ Procl. in Tim. III, 198: τὸ διαιρεῖν τὰ ὅλα Διουσιακόν. τὸ δὲ ἐναρμονίως πάντα ἀποτελεῖον Ἀπολλωνιακόν. Bgl. die Deutung bei Plutarch. de Ei delph. 9, 21.

¹⁰⁾ Procl. in Alcib. 44: Ἀθηναϊκὸν τὸ σώζειν ἀμέριστον τὴν ζωὴν — Τυτάνικόν δὲ τὸ μερίζειν αὐτὴν καὶ προκαλεῖσθαι πρὸς τὴν γένεσιν.

über Phrygien, nach Mittelasien, ¹¹⁾ andrerseits nach Aegypten ¹²⁾ zurück.

3. Ariadne. Das Labyrinth. Sternentänze.

Führer der Naturseele war oben Dionysos; im vorigen Mythos nun sahen wir ihn selbst zum Geführten werden. Wir müssen hierin einerseits die fortlaufende Führung in der aufsteigenden Kette bis zur Vollenbung, andrerseits den Wechsel, der an das Kommen und Schwinden der Naturseele in der Wirklichkeit sich knüpft, erkennen. Halten wir aber diese beiden Punkte fest, so müßte die Gestaltung des Mythos mangelhaft erscheinen, wenn nicht Persephone, die wir oben als Mutter des Dio-

¹¹⁾ Vgl. den persischen Urstier. Wie der Stierdionysos stellt dieser die gesammte organische Natur dar, verfaßt durch die Demos und Ahriman, wie Dionysos durch die Titanen, dem Tode (Zendavesta, Izeschne H. XXXH; Bundeh. III. IV); aber aus dem Getödteten gehen wie dort alle einzelnen Organismen der Naturschöpfung hervor (Bundeh. XIV: „zweimal hat Ormuzd den großen Stier geschaffen“). Wie ferner Apollo des Dionysos Ueberreste befruchtet und Athene sein noch schlagendes Herz zu Zeus zurückbringt, so wird des Urstiers Leib, wieder rein und himmlisch, in Goroiman aufgenommen (Izeschn. H. XXXII; Vendid. XXI), seinen Samen trägt der Mond zum Himmel (Bundeh. X, XIV; aus dem geläuterten Samen bildet Ormuzd zwei neue Stiere), und seine Seele Goshoran zieht „durch der Sterne Himmelsphären, durch Mondes und der Sonnen Himmel“ zu Ormuzd empor (Bund. IV). Bei beiden endlich bringt in gleicher Weise Leid und Tod der Trug der zum Bösen geneigten Materie, Heil und Rettung die ewige Kraft des Lichtes und des Lebens. — Vgl. auch den stierhäftigen Erstgeborenen der Orphiker (Orph. H. VI).

¹²⁾ Vgl. Plutarch. de Isid. c. 12 ff. Osiris ist hier ein Sohn des (Zeit- und Schlangengottes — auch Zeus befruchtete als Schlange die Persephone, und bei den Orphikern galt Kronos auch als Vater des Erstgeborenen, Orph. Arg. v. 12 ff.) Kronos. Von Typhon und seinen Genossen wird er überlistet, in einen Sarg verschlossen und zerstückelt. Typhon mit der äthiopischen Königin Aso und den übrigen Verschworenen spielt hier dieselbe Rolle wie Hera und die Titanen bei Zagreus; der Sarg tritt an die Stelle des Kessels und die Zerstückelung findet in gleicher Weise statt. Nur tritt hier das finstere Moment des Bösen, wie es von den Aegyptern aufgefaßt wurde, mehr in den Vordergrund. In Betreff des Sarges insbesondere macht sich die Vorstellung geltend, daß die sinnliche Welt eine Sphäre des Todes und daß Ursache des Todes die Materie sei. Aber auch Osiris wird, wie Zagreus, wieder von seinen Feinden befreit. Schon in Byblos umrankt seinen Sarg die hochauflührende Eristaube, hindeutend auf die Entwicklung des Lebens aus dem Grab der Materie; dann sammelt Isis die zerstückelten Theile wieder, wie die des Zagreus gesammelt wurden, und sie befrachtet dieselben an verschiedenen Orten Aegyptens, weil überallhin das Wirken seiner Schöpferkraft sich erstreckte. Wenn endlich Osiris zu Saïs im Tempel der Neith (Athene) ein Grabmal hatte und man im Culte symbolisch dort die Leiden des Gottes darstellte, so werden wir auch hier an Zagreus erinnert; an sein Grab (zu Delphi), an seine *nashuata* und die Rettung seines Herzens durch Athene.

nyfos erkannt haben, ebenso wieder wie Semele als *Thyone*, emporgeführt und Dionysos selbst aufs Neue zum Führer würde. Wir werden sehen, daß die bildende Phantasie auch diesen Zug wieder von einer anderen Seite her in das Drama des Dionysosmythos einflöcht.

Ariadne wurde, wie Homer erzählt, auf der Insel Dia von Artemis und unter Betheiligung ¹⁾ des Dionysos getödtet. Die spätere Auffassung machte mildernd diesen Tod zu einem tiefen Schlaf, in den versunken sie von Theseus, der auf dem Schiffe fortleilt, zurückgelassen wird. ²⁾ Dionysos naht der Schlafenden, entbrennt in Liebe zu ihr und erweckt sie, um sich mit ihr zu vermählen. Unter rauschendem Freubengepränge vollzieht er die Hochzeit und führt die Vermählte als Göttin empor zum Olymp. Ihre leuchtende Krone versetzt er als ewiges Denkmal dieses Aktes an den Himmel.

Die Fahrt des Theseus nach Kreta und die Entführung der Ariadne entspricht jenem anderen Zug des Helden, den er in die Unterwelt unternahm, um die Persephone heraufzuholen, so wie sein Abenteuer mit dem Menschenfresser im Labyrinth nur eine Pa-

¹⁾ Dies ist der Sinn des *Διονύσου μαρτυροῦσαν* (Odys. XI, 325). Nur als ein Ergänzungsversuch der spätern Zeit kann die Angabe des Pheretides gelten, nach welcher Dionysos über eine Entweihung seiner geheiligten Orte durch Theseus sich beschwerte. Der Ausdruck Homers selbst aber beweist, daß zu seiner Zeit ausführlichere Erzählungen, die bloß anzudeuten genügte, vorhanden sein mußten. Bedeutungsvoll ist, wie sich aus dem folgenden ergeben wird, die Rolle der Artemis; an die milden Geschosse allein, mit denen sie blühende Jungfrauen dahinrafft, zu denken ist unstatthaft.

²⁾ Die verschiedene Angabe der Umstände, unter denen dies geschah, hat ihren Grund im Streben der Dichter und Künstler, den Vorgang nach verschiedenen Seiten hin zu motiviren. S. Plutarch Thes. 20; Diodor. IV, 61, V, 51; Theocrit 2, 45 ff. Unter den Gemälden aus Herculaneum finden sich mehrere, welche diesen Gegenstand behandeln. Interessant ist insbesondere folgendes (Tom. II, tv. 15): Am Ufer unter einem vorragenden Felsen sitzt Ariadne, halbbentblößt, in prangender Schönheit. Sie hat kaum vom Schlaf sich erhoben und blickt voll Staunen nach dem Schiffe, das mit schwarzen Segeln bespannt fern auf dem Meere den Theseus fortführt. Zu ihren Füßen steht ein weinender Eros, in der Linken den abgespannten Bogen, Liebe andeutend zugleich und Schmerz verlassener Liebe. Dieselbe Stimmung spiegelt sich auch in den Zügen der Ariadne wieder. Hinter ihr steht, die Linke auf ihre Schulter legend, mit der Rechten nach dem Schiffe hindeutend, Staunen und Unmuth im Antlitz, eine befügelte Remexis. Zur Seite liegt das Steuer des Schiffes, andeutend, daß Theseus in unbedenkener Eile entwichen und nun, nach Zurücklassung der Ariadne, die ihn durch das Labyrinth geführt, der fahrenden Stäbe beraubt sei.

rallele zu jener Heldenthat ist, die sein Vorgänger Herakles ¹⁾ am Höllenhund Kerberos verübte. Daß aber jene Fahrt nach dem Todtenreiche ging, darauf deuten zunächst die schwarzen Segel des Schiffes, so wie die Irren des dunkeln Labyrinthes. Theseus zieht in dieses Reich hinab als Sonnenheros; ein solcher nämlich ist er ursprünglich nicht minder als Herakles, und es wurde bei ihm in Attika ebenso wie bei jenem in Theben, was anfangs Götterculte und ihre Geschichte betraf, auf irdische Königsgeschlechter und ihre Begebnisse bezogen. Zugleich läßt sich der Einfluß Kretas auf Attika in religiösen Dingen bis in die frühesten Zeiten hinauf verfolgen; Kreta selbst aber weist einerseits wieder nach Phönizien hinüber, auf der andern Seite nach Aegypten. In letzterem Lande finden wir nicht bloß das Vorbild des Labyrinthes, das Dädalus auf Kreta gebaut, sondern auch den Sonnengott als Schiffer im Todtenreiche, Osiris, wie er angekommen in der dunklen Sphäre schwarz erscheinend von Insel zu Insel zieht. Phönizien hingegen lehrt uns den Sonnenstier kennen, der in der Europa die Göttin des Mondes nach Kreta entführt. Erwägen wir ferner, daß die Lehre von der Seelenwanderung, die Aegypten viel früher als Griechenland kannte, dort höchst wahrscheinlich mit den Irren und Gängen des Labyrinths in Verbindung stand, was hindert, diese Beziehung auch für Kreta, wo das Labyrinth wohl nur der Idee nach bestand, ²⁾ anzunehmen? Uebereinstimmen würde damit wenigstens, was schon Homer von jenem berühmten Chor der Ariadne auf dem Schilde des Achilles erzählt. ³⁾ Hephästos schuf dieses Bild nach dem Muster des dädalischen in Knossos, und es mußte wohl die Idee, die man selbst einen Gott nachahmen ließ, als eine uralte gelten. Die Bewegungen der zu diesem Chor gehörenden Tänzer waren, wie Homer sie schildert, theils cyclische, theils stichische

¹⁾ Bekannt ist das attische Sprichwort in Betreff des Theseus: ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς.

²⁾ Schon Diodor. I, 61 sagt: ἀλλὰ ὁ μὲν κατὰ τὴν Κρήτην (λαβύρινθος) ἤφανισθη τελέως, εἶτε δυνάστου τινὸς κατασκαφαντος, εἶτε τοῦ χρόνου τὸ ἔργον λυμνηαμένου· ὁ δὲ κατ' Αἰγυπτίον ἀκέρατον τὴν δὴν κατασκευὴν τετήρηκε μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς βίου. Dieses völlige Verschwinden erklärt sich eben aus dem Umstande, daß es nie vorhanden war. Damit stimmen auch die negativen Resultate der neueren Forschungen überein. Indessen mögen die unterirdischen Höhlen, Gänge, Grotten, an denen die Insel reich ist, die Uebertragung jener Idee gefördert haben.

³⁾ Il. XVIII, 590 ff.

entsprechend den Windungen, die Theseus im Labyrinth durchlaufen, ¹⁾ entsprechend aber auch den Bahnen der Gestirne, die ebenfalls auf dem großen Tanzgestirbe des Himmels theils im Kreise ihren Lauf vollziehen, theils in Reihen geschaart sich gegenseitig nähern oder von einander sich entfernen.

So erkennen wir denn im Labyrinth, das Theseus durchwandert, eine Darstellung der Todtenwelt, in den verschlungenen Windungen und Gängen, durch die nur der Faden der liebenden Ariadne führt, eine Darstellung der Wanderungen, welche die Seele durch die Sternenträume, geführt von ihrem Genius, zu vollziehen hat, in dem verschlingenden Stiermenschen Minotaurus aber, der im Innern wohnt, den Sonnenstier in seinem verderblichen Gegensatz, wie er waltend in der Sphäre des Todes mit unersättlicher Gier das Leben zum Opfer fordert. In den Sternen endlich und den Sternengruppen müssen wir in Uebereinstimmung mit jener nicht bloß bei den Aegyptern gewöhnlichen, sondern auch bei den Griechen vorkommenden Auffassung selbst Seelen erkennen, zunächst Erscheinungsweisen der großen, die ganze sichtbare Schöpfung erfüllenden Naturseele. ²⁾ Und so sehen wir diese letztere alsdann vom Schauplatz der Erde versetzt an den Himmel, vom Reich des Tages und des Lebens in das der Nacht und des Todes: die bisher in der bunten Mannigfaltigkeit der irdischen Organismen sich geoffenbart, prangt jetzt in den zahllosen ewigen Leuchten, die auf dem himmlischen Chorplatze tanzen.

Des Minotaurus eigentlicher Name ist Asterion ³⁾ und es stimmt dies mit der obigen Deutung überein, nach welcher die eigentliche Behausung desselben das Labyrinth der Sterne war. Bemerkenswerth ist dabei der Zug des Mythos, nach welchem seine Mutter Pasiphae, um die Liebe des schönen Stieres zu genießen, in eine von Dädalus verfertigte hölzerne Kuh sich verschleift. Dä-

¹⁾ Plutarch Thes. 21 erzählt, wie Theseus denselben Chor auf Delos einführte: χορίαν σ. μίμημα τῶν ἐν τῷ λαβυρίνθῳ περιόδων καὶ διεξιόδων, ἐν τινὶ ὁυθμῶ παραλλάξεις καὶ ἀναλλξεις ἔχοντι, γιγνομένην.

²⁾ Dieser Deutung entsprechen auch, obwohl in anderer Beziehung gefaßt, die Worte Plutarchs Thes. 15: τοὺς δὲ παῖδας εἰς Κρήτην κομιζομένους ὁ μὲν τραγικώτατος μῦθος ἀποφαίνει τὸν Μινώταυρον ἐν τῷ λαβυρίνθῳ διαφθελεῖν ἢ πλανομένους αὐτοὺς καὶ τυχεῖν ἐξόδου μὴ δυναμένους ἐκεί κατὰ θνήσκειν.

³⁾ Apollod. III, 1, 4.

balus ist hier, wie in Betreff des Labyrinthes, Weltkünstler, *) die umschließende Ruh die Todes- oder Nachthülle, und Pasiphae, die All-leuchtende, indem sie in dieselbe eingeht, Mondgöttin. ¹⁰⁾ Passend können wir zur Erläuterung hier beiziehen, was Herodot von jener ägyptischen Königstochter erzählt, die der eigene Vater, Myserinos, beschläßt. ¹¹⁾ Nachdem der sonst gerechte und gepriesene König die bezeichnete Unthat begangen, gab die Tochter aus Schmerz sich selbst den Tod. Kummer verfolgte nun auch den Vater und er beschloß, die Todte durch eine außergewöhnliche Bestattung zu ehren. Sofort ließ er eine hölzerne Ruh verfertigen und bestimmte diese zu ihrem Grabe. Die Ruh, mit Purpur überdeckt, an Kopf und Hals mit reichlichem Gold überzogen, zwischen den Hörnern mit dem goldenen Bild der Sonnenscheibe geschmückt, wurde im Ballast zu Sais, wo im anstoßenden Saal die zwanzig Kolosse der königlichen Beischläferinnen standen, aufgestellt. In die Knie gesunken ¹²⁾ barg sie hier die Todte, die durch Räucherungen den ganzen Tag hindurch, in der Nacht durch Leuchter, die man anzündete, gefeiert wurde. ¹³⁾ Nur einmal im Jahr wurde sie nach dem Wunsche, den die Sterbende geäußert, an das Licht der Sonne herausgeführt, an dem Tage, an welchem die Aegypter den Osiris beklagten. Bestimmt ist hier die hölzerne Ruh Todeshülle und die Symbole, die sie trägt, so wie die Cerimonien der veranstalteten Feier lassen in der eingeschlossenen Todten die Mondgöttin erkennen. Sie ist das Licht des Mondes, das vom eigenen Vater, der Sonne, befruchtet ¹⁴⁾ mit goldenem Anlitz in das Nachtreich einzieht, hier mit den Leuchten der Gestirne sich umgibt und die Sonne, wenn auch sie in die dunkle Sphäre hinabsteigt (der betrauerte Osiris), zu begrüßen sich sehnt.

Ist nun Pasiphae Mondgöttin, so müssen wir auch in der Ariadne ihrer Tochter ursprünglich eine Erscheinungsweise des Mondes erkennen. Nun wissen wir, daß der Mond auch als

⁹⁾ Nur als solcher konnte er auch dem Sephästos Vorbild sein (Pl. XVIII, 591).

¹⁰⁾ Daher auch ihre Abstammung von Helios und Perseis (Apollod. III, 1, 2).

¹¹⁾ Herodot. II, 129 ff.

¹²⁾ Zeichen der Niederlassung, Ruhe; öfter auch auf griechischen Bildwerken.

¹³⁾ Vgl. hier auch das Fest zu Sais, Herodot. II, 62.

¹⁴⁾ Die Mondgöttin ist Tochter des Sonnengottes, in so fern ihr Licht von ihm erzeugt wird; sie ist aber auch wieder Gattin desselben, in so fern sie das von ihm empfangene Licht in die niederen Regionen weiterfendet.

Athene gefaßt wurde,¹⁵⁾ und in einem der orphischen Hymnen¹⁶⁾ wird die Selene angerufen als „kreisende Fürstin der Sterne, allweise, im weiten Gewande“ —. Wir dürfen kein Bedenken tragen, diesen Zug in der klugen Jungfrau, die den leitenden Faden durch das Sternenlabyrinth dem Helben reicht, wiederzuerkennen und als ein Moment jener Erscheinungsweise zu betrachten. Wir wissen aber auch, daß der Mond mit Beziehung auf seine Zeugung fördernde Kraft an dem Wesen der Aphrodite Antheil erhielt, ja daß er geradezu als diese selbst vorgestellt wurde.¹⁷⁾ Fassen wir nun ins Auge, wie die Tochter der zeugungslustigen Pasiphae von Liebe für Theseus glüht, wie Apollo diesem vor dem Auszuge räth, die Aphrodite zur Führerin zu nehmen und als Gefährtin sich zu erbitten,¹⁸⁾ wie die Ziege, die er am Strande opfert, plötzlich in einen Bock sich verwandelt, wie endlich Ariadne selbst ihm ein Bild der Aphrodite zum Geschenk übergibt,¹⁹⁾ so können wir keinen Zweifel mehr hegen, daß uns in diesem Zug ein zweites Moment in Beziehung auf die Erscheinungsweise der Mondestochter gegeben sei. Nach Plutarch bestand eine Sage folgenden Inhaltes: Theseus, vom Sturm nach Rhodos verschlagen, setzte dort die schwangere von der Fahrt leidende Ariadne ans Land. Er selbst blieb auf dem Schiffe, das von der Flut wieder auf die hohe See hinausgetrieben wurde. Die verlassene, muthlose nahmen nun die einheimischen Weiber auf, trösteten sie und leisteten ihr Hilfe bei der Entbindung. Doch ehe diese geschehen konnte, verfiel die erschöpfte dem Tode und wurde bestattet in einem Haine, den die Amathusier sofort den der Ariadne=Aphrodite nannten.²⁰⁾

Die gewöhnliche Sage läßt Theseus mit der Ariadne nach Naxos oder vielmehr nach Dia kommen, wo ebenfalls eine Tren-

¹⁵⁾ Arnob. adv. G. III, p. 149: Aristoteles Minervam esse lunam probabilibus argumentis explicat et literata auctoritate demonstrat. — Plutarch. de facie in orb. lun. p. 797.

¹⁶⁾ Hymn. IX, 10.

¹⁷⁾ So war auch die syrische Tiratha (Apul. M. I. XI) Mond zugleich und Venus, so die phönizische Astarte (Sanchon. p. 36: Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν), so die Isis. Vgl. auch Plin. Hist. N. II, 6: infra Solis ambitum ingens sidus, appellatum Veneris, alterno meatu vagum ipsisque cognominibus aemulum Solis ac Lunae.

¹⁸⁾ Plut. Thes. 18: λέγεται δὲ αὐτῷ τὸν μὲν ἐν Δελφοῖς ἀνελεῖν θεὸν, Ἀφροδίτην καθηγμένονα ποιεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν συνέμφορον.

¹⁹⁾ Ibid. 21.

²⁰⁾ Ibid. 20.

balus ist hier, wie in Betreff des Labyrinthes, Weltkünstler, ⁹⁾ die umschließende Ruh die Todes- oder Nachthülle, und Pasiphae, die Al-leuchtende, indem sie in dieselbe eingeht, Mondgöttin. ¹⁰⁾ Passend können wir zur Erläuterung hier beziehen, was Herodot von jener ägyptischen Königstochter erzählt, die der eigene Vater, Mykerinos, beschläft. ¹¹⁾ Nachdem der sonst gerechte und gepriesene König die bezeichnete Unthat begangen, gab die Tochter aus Schmerz sich selbst den Tod. Kummer verfolgte nun auch den Vater und er beschloß, die Todte durch eine außergewöhnliche Bestattung zu ehren. Sofort ließ er eine hölzerne Ruh verfertigen und bestimmte diese zu ihrem Grabe. Die Ruh, mit Purpur überdeckt, an Kopf und Hals mit reichlichem Gold überzogen, zwischen den Hörnern mit dem goldenen Bild der Sonnenscheibe geschmückt, wurde im Pallast zu Saïs, wo im anstoßenden Saal die zwanzig Kolosse der königlichen Beischläferinnen standen, aufgestellt. In die Knie gesunken ¹²⁾ barg sie hier die Todte, die durch Räucherungen den ganzen Tag hindurch, in der Nacht durch Leuchter, die man anzündete, gefeiert wurde. ¹³⁾ Nur einmal im Jahr wurde sie nach dem Wunsche, den die Sterbende geäußert, an das Licht der Sonne herausgeführt, an dem Tage, an welchem die Aegypter den Osiris beklagten. Bestimmt ist hier die hölzerne Ruh Todeshülle und die Symbole, die sie trägt, so wie die Cerimonien der veranstalteten Feier lassen in der eingeschlossenen Todten die Mondgöttin erkennen. Sie ist das Licht des Mondes, das vom eigenen Vater, der Sonne, befruchtet ¹⁴⁾ mit goldenem Antlitz in das Nachtreich einzieht, hier mit den Leuchten der Gestirne sich umgibt und die Sonne, wenn auch sie in die dunkle Sphäre hinabsteigt (der betrauerte Osiris), zu begrüßen sich sehnt.

Ist nun Pasiphae Mondgöttin, so müssen wir auch in der Ariadne ihrer Tochter ursprünglich eine Erscheinungsweise des Mondes erkennen. Nun wissen wir, daß der Mond auch als

⁹⁾ Nur als solcher konnte er auch dem Hephästos Vorbild sein (Zl. XVIII, 591).

¹⁰⁾ Daher auch ihre Abstammung von Pelios und Perseis (Apollod. III, 1, 2).

¹¹⁾ Herodot. II, 129 ff.

¹²⁾ Zeichen der Niederlassung, Ruhe; öfter auch auf griechischen Bildwerken.

¹³⁾ Vgl. hier auch das Fest zu Saïs, Herodot. II, 62.

¹⁴⁾ Die Mondgöttin ist Tochter des Sonnengottes, in so fern ihr Licht von ihm erzeugt wird; sie ist aber auch wieder Gattin desselben, in so fern sie das von ihm empfangene Licht in die niederen Regionen weiterfen-det.

Athene gefaßt wurde,¹⁵⁾ und in einem der orphischen Hymnen¹⁶⁾ wird die Selene angerufen als „kreisende Fürstin der Sterne, allweise, im weiten Gewande“ —. Wir dürfen kein Bedenken tragen, diesen Zug in der klugen Jungfrau, die den leitenden Faden durch das Sternenlabyrinth dem Helden reicht, wiederzuerkennen und als ein Moment jener Erscheinungsweise zu betrachten. Wir wissen aber auch, daß der Mond mit Beziehung auf seine Zeugung fördernde Kraft an dem Wesen der Aphrodite Antheil erhielt, ja daß er geradezu als diese selbst vorgestellt wurde.¹⁷⁾ Fassen wir nun ins Auge, wie die Tochter der zeugungslustigen Pasiphae von Liebe für Theseus glüht, wie Apollo diesem vor dem Auszuge rät, die Aphrodite zur Führerin zu nehmen und als Gefährtin sich zu erbitten,¹⁸⁾ wie die Ziege, die er am Strande opfert, plötzlich in einen Bock sich verwandelt, wie endlich Ariadne selbst ihm ein Bild der Aphrodite zum Geschenk übergibt,¹⁹⁾ so können wir keinen Zweifel mehr hegen, daß uns in diesem Zug ein zweites Moment in Beziehung auf die Erscheinungsweise der Mondestochter gegeben sei. Nach Plutarch bestand eine Sage folgenden Inhaltes: Theseus, vom Sturm nach Kypros verschlagen, setzte dort die schwangere von der Fahrt leidende Ariadne ans Land. Er selbst blieb auf dem Schiffe, das von der Flut wieder auf die hohe See hinausgetrieben wurde. Die verlassene, muthlose nahmen nun die einheimischen Weiber auf, trösteten sie und leisteten ihr Hilfe bei der Entbindung. Doch ehe diese geschehen konnte, verfiel die erschöpfte dem Tode und wurde bestattet in einem Haine, den die Amathuser sofort den der Ariadne=Aphrodite nannten.²⁰⁾

Die gewöhnliche Sage läßt Theseus mit der Ariadne nach *Naxos* oder vielmehr nach *Dia* kommen, wo ebenfalls eine Tren-

¹⁵⁾ Arnob. adv. G. III, p. 149: Aristoteles Minervam esse lunam probabilibus argumentis explicat et literata auctoritate demonstrat. — Plutarch. de facie in orb. lun. p. 797.

¹⁶⁾ Hymn. IX, 10.

¹⁷⁾ So war auch die syrische Tiratha (Apul. M. I. XI) Mond zugleich und Venus, so die phönizische Astarte (Sanchon. p. 36: *Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν*), so die Isis. Vgl. auch Plin. Hist. N. II, 6: *infra Solis ambitum ingens sidus, appellatum Veneris, alterno meatu vagum ipsisque cognominibus aemulum Solis ac Lunae.*

¹⁸⁾ Plut. Thes. 18: *λέγεται δὲ αὐτῷ τὸν μὲν ἐν Δελφοῖς ἀνελεῖν θεόν, Ἀφροδίτην καθηγμένον ποιῆσαι καὶ παρακαλεῖν συνέμπορον.*

¹⁹⁾ Ibid. 21.

²⁰⁾ Ibid. 20.

nung stattfindet, nur veranlaßt durch Dionysos, in dessen Gebiet sie eingetreten. Ganz entsprechend dem betreffenden Ideengang ist es, wenn Ariadne hier im Bereiche des Dionysos auch diesem anheimfällt; ja wir müssen dieß um so natürlicher finden, wenn wir den Charakter der Aphrodite, den wir so eben in ihr gefunden, und die innige Beziehung dieser Göttin zu Dionysos, als dessen Genossin auf Dia sie in gleicher Weise wie Ariadne erscheint, ins Auge fassen.

Ob dich auf Dia's Gefilde entzücken schwarzäugige Nymphen
Und dort am glühenden Strand du schwärmeest mit tanzendem Fuße —.²¹⁾

Man hat unter Dia später, als die Vorgänge am Himmel zu irdischen umgebildet wurden, die Insel Naxos verstanden. Es ist aber ursprünglich die mythische Licht- und Sternensinsel,²²⁾ zu der Theseus aus dem Todtenreiche ebenso wie Odysseus zum Morgenlande,²³⁾ wo der Götter Thore sind, zurückgelangt. Bis dahin geleitet ihn auch Ariadne, doch ihrerseits, wie der Mond gegen Morgen, zum Untergang; darum stirbt sie auch auf der Insel oder wird von der Artemis getödtet oder versinkt nach milderer Auffassung in Schlaf. Da naht ihr der strahlende Beherrscher der Insel, erweckt sie mit dem Zauber der Liebe zum wonnigen Leben im Lichte und führt sie als Göttin, nachdem er die Vermählung mit ihr gefeiert, empor zum Himmel.

Auf der Insel Naxos gab es nach Plutarch²⁴⁾ eine doppelte Ariadne, und es stimmt dieß vollkommen überein mit der doppelten Erscheinungsweise, in der wir sie gefunden. Die Ariadne des Theseus wandelt in Nacht und Tod, die des Dionysos erhebt sich zum Licht und Leben; und ebenso läßt jene narische Sage die eine mit Dionysos sich vermählen, die andere von Theseus verlassen sterben. Auch brachte man der einen Opfer in Trauer dar, feierte aber die andere mit Freudenfesten.

Sollte nun diese Ariadne in den Beziehungen, die wir nachgewiesen, sehr verschieden sein von der Persephone, die eben-

²¹⁾ Orph. Hymn. auf Aphrodite v. 22. 23.

²²⁾ *Ala* = *Dia* (worin ursprünglich der Begriff des Lichtes liegt) *νησος*. Ebenso wurde im Apollomythus, was von der schwimmenden Sternensinsel Asteria galt, auf Delos übertragen. Vgl. Scheria oben p. 185.

²³⁾ Odys. XII, 3, 4: *νησόν τ' Αλαίην* (von *ἄω*, wie *ἄως*, *ἥως*), *ὅθι τ' Ἅιδης ἡριγενεὴς οἶκτα καὶ χοροὶ εἴσι, καὶ ἀντιόλαι Ἑλλίοιο*.

²⁴⁾ Plut. Thes., 20.

falls bald im Dunkeln wandelt, bald wieder im Lichte erscheint, und die wir nicht minder als Braut und Gemahlin des Dionysos kennen? In Bezug auf dieses letztere Verhältniß wenigstens sind wir berechtigt, beide Göttinnen als innigst verwandt aufzufassen, wo nicht für identisch zu erklären. Aber auch jene dunkeln Irrgänge, durch welche Ariadne führt, finden wir, obwohl unter anderer Form, im Kreise der Persephone wieder. So wird uns erzählt, daß in den eleusinischen Mysterien die Eingeweihten in bildlicher Weise mit den Schrecknissen des Todes so wie mit den Freuden des wiedererweckten Lebens bekannt gemacht wurden, und mit Beziehung hierauf spricht unter Andern Plutarch von Irrgängen und weitaufblendenden Pfaden, von gefährvollen erfolglosen Wanderungen durch die Finsterniß, so wie von der peinlichen Stimmung derjenigen, welche sie bestehen; zugleich schildert er auch die Lichtfülle und den Zauber der Erscheinungen, die den freigewordenen Mythen empfangen.²⁵⁾ Auch folgte hier auf die Trauer um die hinabgegangene Persephone ein Fest der Freude über die wiederaufsteigende, geknüpft zugleich an den lieblichen Sprößling Iacchos; und wie die Krone der erhobenen Ariadne als Denkzeichen der Unsterblichkeit an den Himmel versetzt wurde, trugen die Mythen auf der höchsten Stufe zum Zeichen des freigewordenen wonnigen Lebens im Lichte Kränze. In den kleinen Eleusinen gab es, wie wir wissen, auch eine symbolische Vermählung, und es dürfte wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß darunter eben die des Dionysos und der Ariadne=Persephone zu verstehen war.

Fassen wir nun diese Punkte ins Auge und nehmen wir zugleich Rücksicht auf die alte schon durch die Fahrt des Theseus angedeutete Verbindung zwischen Kreta und Athen in Beziehung auf den Cult des Dionysos, so können wir auch den Schluß nicht mehr zu gewagt finden, daß wir in der emporgeführten Ariadne zugleich eine emporgeführte Persephone haben. Damit sprechen wir

²⁵⁾ Plutarch (*Ex τοῦ περὶ ψυχῆς* VI, 2): *πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπῶδεις, καὶ διὰ σκοτίους τινὸς ὑποποιοὶ πορεύει καὶ ἀτέλειστοι· εἴτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φοβὴ καὶ τρόμος καὶ ἰδρῶς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θανμάσιον ἀπήντησεν, ἣ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητος ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν οἷς ὁ παντελής ἦδη καὶ μεμνημένος ἐλεύθερος γεγονώς, καὶ ἄφρετος περιῶν, ἕστε φανωμένος ὀργαίσει* —.

jedoch keineswegs die Behauptung aus, daß beide Göttinnen ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach identisch seien, sondern nur, daß sie in denselben Ideenkreis gerückt zusammentrafen und, wenn auch sonst verschieden, unter bestimmten Beziehungen als identisch gefaßt wurden.

Nicht ungeeignet mag es sein, hier noch die Erklärung eines zuerst von Kreuzer ²⁶⁾ mitgetheilten Vasengemäldes anzufügen, das die emporgeführte Persephone in besonders interessanter Weise darstellt. Wir sehen hier, nach Kreuzers Schilderung, „auf zwei Seiten einer Erhöhung, die unten eine Grotte bildet, Liber und Libera: ersterer mit abgelegtem Gewand und den Thyrsus mit der mythischen Binde im Arme haltend, letztere bunt bekleidet und das Kleid über der Schulter anfassend, wie man es mehrmals bei Frauen auf Bildwerken sieht. Ein Silen von einem ange deuteten Hügel herunterkommend, mit heftiger Geberde, wie sie dieser Gattung von bacchischen Wesen eigen ist, naht sich ihr und reicht ihr ein Ei. Zwischen den beiden Gottheiten am Eingang der Höhle liegt ein Hase.“

Die Höhle ist, wie wir sie in entsprechenden Vorstellungen schon öfter gefunden, ²⁷⁾ die des Todes. Der Hase vor der Höhle, Symbol der Fruchtbarkeit und Zeugungslust, ²⁸⁾ deutet auf neues Werden aus dem Tode. Der Blumenhügel, von dem der Silen herabkömmt, stellt die große Flur der Erde dar, wie sie aufsproßt zum Lichte; er gleicht in gewisser Beziehung der Lichtinsel Dia, auf welcher Dionysos mit der Aphrodite buhlt und die Ariadne nach ihrem

²⁶⁾ Symbolist III, p. 521. Taf. VIII.

²⁷⁾ Vgl. insbesondere die Höhle im Adonismythus (bekannt ist die nahe Beziehung des Adonis zu Dionysos; Plutarch. Symp. 1, 4: τὸν δ' Ἄδωνιν οὐκ ἔρεγον ἀλλὰ Ἀδωνισσὸν εἶναι νομίζουσι. Adonis die eine Hälfte des Jahres bei der Persephone, die andere bei der Aphrodite; Persephone hier die hinabgegangene Aphrodite, Aphrodite die aufgestiegene Persephone). Co Bouillon Mus. T. II, pl. 51. fig. 3: der Höhle entspringt hier der Eber, um Leben zu rauben, während auf unserem Bilde vor der Höhle der Hase sitzt voll Lust, Leben zu erzeugen.

²⁸⁾ Daher auch seine häufige Verbindung mit Aphrodite und Eros. Auch erscheint er nicht selten auf Sarkophagen, hinweisend auf das neue Leben aus dem Tode. Passend können wir hier das Fragment eines Sarkophags im Museo Pio Clem. (T. IV, tv. 34) vergleichen, wo Prometheus ein neues Menschengebilde schaffend dargestellt ist: er selbst sitzt über einer Höhle und vor dieser ein Hase; eben naht das Werk der Vollendung, da einem ausgestreckten Toten die Seele entfliegt, um in die neue Leibesform einzuziehen.

Erwachen in seine Arme schlingt. Der Silen selbst bezeichnet den Erleb der Zeugung, wie er in jenem Gebiete sich offenbart; und damit dieser Erleb Vollzug erhalte, reicht er der Kora, die mit dem Leibe ihm zugewendet ist, den Blick jedoch auf Dionysos richtet, das Ei. Kora nun, von diesem Repräsentanten des Naturtriebes zur Zeugungslust erregt, verlockt ihrerseits als Weib wieder durch Liebeszauber den Dionysos, damit dem lebenerfüllten Ei die formenreiche Naturfülle entspringe, und er, diesem Zauber folgend, wendet ihr sein liebestrahelnd Antlitz zu, prangend in üppiger Jugendkraft und vollkommener Schönheit, welche die Herrlichkeit der neuen sofort aus dem Bunde beider hervorgehenden Schöpfung ahnen läßt. Indem sie aber beide über der Höhle sitzen, sind sie aufgestiegen aus der Sphäre des Todes: Kora, die wir hier auch eine Ariadne oder Aphrodite nennen könnten, ist emporgeführt von Dionysos.

Auf einem Gemälde aus Herculaneum²⁹⁾ findet sich folgende, die vorige in einzelnen Punkten ergänzende Darstellung. Hinter Felsen verborgen, unter einem üppig aufstrebenden Baume, schläft Ariadne, das Haar mit einer weißen Binde umwunden, die Arme geschmückt mit doppelten Spangen. Eben ist Dionysos eingetreten, geführt von einem Gros, die Rechte stützend auf den alten Silen, der einen langen mit einer Binde umschlungenen Thyrsus trägt. Voll süßen Staunens bleibt er vor der Schlafenden stehen, während ein Satyr, der vorausgeeilt, das leichte Gewand wegziehend ihre Reize enthüllt. Hinter dem Felsen hervor bemerkt man bacchisches Gefolge. Was im vorigen Bilde der Silen mit dem Ei, stellt hier der enthüllende Satyr dar; an die Stelle des liebestrahelnden Blickes tritt Gros selbst, der hinweisend auf die zauberischen Formen der Gelagerten, mit der Rechten zugleich die Lenden des Dionysos berührend, diesen fortzieht und mit sehnächtiger Wonne erfüllt. Auch fehlt nicht das Symbol, das im vorigen Bild der Hase vor der Höhle vertrat: es knüpft sich an den Inhalt der mythischen Lade, die eine hinter dem Felsen hervorkommende Bacchantin trägt. Der Gott selbst aber ist hier, wie Ariadne und die ganze Gruppirung, sinnlicher gehalten und bestimmter sehen wir uns hier auf den großen Schauplatz des in sinnlichen Formen sich entfaltenden Naturlebens versezt. Noch schlummert die Göttin, mit der es sich erheben soll;

²⁹⁾ Pitture d'Ercol. T. II, tv. 16.

ihm gewährt, selbst Herr in Betreff seines Todes zu sein: *) ebenso hatte Zeus bestimmt, daß Adonis einen Theil des Jahres bei der Persephone, einen andern bei der Aphrodite weilen sollte, über einen dritten aber nach eigener Wahl verfügen könnte. †) Während aber Adonis auch diesen dritten Theil der Aphrodite schenkt, zieht Endymion vor, ganz der Selene, die hier zur Persephone wird, anzugehören, und bleibt ewiger Schläfer. Doch dieser Zustand wird für ihn selige Götterwonnie; Selene=Persephone naht ihm mit ihrem Gespanne, hebt ihn liebend zu sich empor und führt ihn ein in den Kreis der Götter. ‡)

B.

Führung der Leiblichkeit.

Hephästos.

Stuhl der Hera; Pandora; Dionysos.

Unter die interessantesten Führungen, die dem Dionysos zugewiesen werden, gehört ohne Zweifel diejenige, welche er an Hephästos vollzog. Sie stellt das Entwicklungsmoment der Idee, das wir hier im Auge haben, von allen, die aus dem Bereiche des Mythos geschöpft werden könnten, am treffendsten dar, und mag daher

nunmehr verschiedene Namen führte. *Ἐνδυμίων* (*ἐνδύω*, *ἐνδυμα*) heißt der Einhüllende und, weil die Götter, was sie bewirken, selbst wieder sind, zugleich der Eingehüllte, d. h. der in Schlaf oder Tod Eingewiegte. Vgl. Ausdrücke wie *νυκτὶ καλύπτειν*; *τὸν δὲ σκότιος* (vom Tode) *ὅσση καλύψειν*; *περὶ δ' αὐβροσύιος κέχρυθ' ὕπνος* u. s. w. Der Schlaf für den Tod schon bei Homer; vgl. *Il.* XI, 241: *πεσὼν κοιμήσατο χαλκείον ἵπνον*.

*) Schol. Apoll. Rhod. IV, 57: *τὸν Ἐνδυμίωνα Ἡσίοδος λέγει παρὰ Αἰὸς ἐλληγόντα δῶρον, αὐτὸν ταμίαν εἶναι θανάτου, ὅτε θέλοι ὀλέσθαι*.

†) Apollod. III, 14, 4.

‡) Bildliche Darstellungen auf Sarkophagen mit Beziehung des Naturmythos auf den Menschen. *S. Mus. P. Clement. T. IV, tv. 16, 24, 29. Gerhard Antike Bildw. Taf. 37, 38, 39, 40.*

Sternenraum ist ihre Heimath, dort prangt ewig die Krone ihres Sieges.

4. Endymion.

Wir schließen die Reihe dieser Vorstellungen mit demjenigen Mythos, der den Hauptzug derselben, die Emporführung der Naturseele zur Sternenheimath, am einfachsten, zartesten und zugleich poesiereichsten darstellt, mit dem Mythos des Endymion. Es ist dieß der bekannte Schläfer auf dem Berge Latmos in Karien, jedoch von dem eileischen Endymion¹⁾, von dem wir schon früher gesprochen, nicht wesentlich verschieden; ja beide sind ursprünglich identisch und haben ihre gemeinschaftliche Quelle in dem alten Sonnen- und Mondcult, der vom Orient her auf verschiedenen Wegen seine Verbreitung gefunden und hier zunächst an den Mythentkreis des früheren vorzugsweise in Phönizien zur Geltung gekommenen Adonis sich anschließt.²⁾ Endymion ist Jäger, wie Adonis; und wie dieser bald in der oberen Sphäre weilt, bald in die Nachthöhle des Todes hinabgeht, so legt sich jener, wenn er ermüdet von der Jagd heimkehrt, zum Schlafe nieder in einer Höhle des Berges Latmos. Er ist schön, wie Adonis, ewig jung, wie er, und ebenso geliebt von der nächtlichen Beherrscherin des Himmels.³⁾ Oft wenn sie am Himmel dahinzieht, hemmt sie ihren Lauf, um den schönen Geliebten zu sehen, oder steigt selbst von ihrem Gespann herab, um seine Lippen zu küssen. Insbesondere aber hat der Mythos eine Seite an ihm hervorgehoben, nämlich die des ewigen Schlafes, in den er ihn versinken läßt. Dieser Schlaf ist der Tod, und wir können hier denjenigen Adonis mit ihm vergleichen, der hinabgestiegen ist in das Schattenreich, um der Persephone, die ihn liebend nicht mehr zurückgeben will,⁴⁾ anzugehören.⁵⁾ Nach Hesiod hatte Zeus

verschiedenen Seiten, die wechselnd im Wesen der Ariadne und des Dionysos hervortreten.

¹⁾ Th. II, p. 231.

²⁾ Ueber Verbreitung des Adoniscultes nach Karien S. Movers Phönizier p. 18.

³⁾ Auch der eileische Endymion wird von der Selene geliebt, und zeugt mit ihr fünfzig Töchter; nach einer anderen Angabe wird ihm Asterodia oder Hyperippe (Präbitate des Mondes) als Gattin zugesellt. S. Paus. V, 1, 2.

⁴⁾ Apollod. III, 14, 4: ἐκείνη δὲ ὡς ἐθεάσατο, οὐκ ἀπέδιδου.

⁵⁾ Wir können mit diesem Niedergang auch den Namen Endymion in Verbindung bringen, wie Adonis überhaupt nach seinen verschiedenen Erschei-

versellen Feuers und so den Gott, der in diesem Elemente waltend den Kunstbau der sichtbaren Welt geschaffen.⁴⁾ Er ist dann im Besonderen feuerwaltender Bildner durch die einzelnen Sphären dieser Schöpfung. So läßt ihn auch Homer auf dem Schild des Achilles die Welt im Ganzen bis auf einzelne Scenen herab bilden.⁵⁾ Er ist es ferner, aus dessen Händen die leuchtende Sternenkronen der Ariadne kömmt,⁶⁾ der Meeresbecher, in dem Achilles zu Grabe gelegt wird,⁷⁾ das goldene Halsband, das die Göttin der Weltharmonie sich um den Hals schlingt.⁸⁾ So kömmt er denn auch herab in die irdischen Räume, überall Kunstgebilde schaffend, so weit das Element des Feuers dringt. Das vollendetste aller Gebilde aber, das er hier schafft, ist das Weib.⁹⁾ Nachdem er Wasser und Erde gemischt auf den Befehl Kronions, formt er dieses den unsterblichen Göttinnen ähnlich, erfüllt es alsdann mit dem Athem des Feuers und verleiht ihm so Stimme und die Kraft des Lebens.¹⁰⁾ Darauf gürtet und schmückt es Pallas Athene, lehrend zugleich die Kunst zierlicher Arbeit; Aphrodite gibt ihm Anmuth, Sehnsucht der Liebe und Begierde nach prangendem Schmucke; Hermes legt ihm trügerischen Sinn in das Herz und verleiht ihm den Zauber bewirkender Rede. So nun ausgerüstet wird das Gebilde von Hermes eingeführt in die Sphäre der Menschen, um auf der Erde hier Mutter des Weibergeschlechtes zu werden.¹¹⁾ Verblendet nehmen die Menschen das verhängnißvolle Geschenk hin und mit ihm zugleich unsägliches Leid und Weh. Vorher nämlich hatte kein Uebel ihr Glück getrübt: ohne Mühe und Arbeit lebten sie dahin, und keine

⁴⁾ So bildet er auch den Weltspiegel des Dionysos. Procl. in Tim. III, 16: τοῖς θεολόγοις τὸ ἑσποτρὸν ἐπιτηδεύοντος παρμήναια σύμβολον πρὸς τὴν νοεράν ἀποπλήρωσιν τοῦ παντός· διὸ καὶ τὸν Ἡρακλῆα ἑσποτρὸν φασὶ ποιεῖν αἰὶνῶς, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἰδὼλον αὐτοῦ θεασάμενος προῆλθεν.

⁵⁾ Zl. XVIII, 478 ff.

⁶⁾ Eratosth. Cat. 5. Es sind die Sterne selbst, die als Krone die Ariadne, in so fern sie als Selene gedacht wird, schmücken; darum ist sie auch golden und besetzt mit Edelsteinen, die im Dunkeln leuchten.

⁷⁾ Odyss. XXIV, 75. Zl. XXIII, 92.

⁸⁾ Das Halsband des Harmonia; Paus. IX, 41, 2.

⁹⁾ Hes. Theog. 571 ff. Opp. et D. 49 ff.

¹⁰⁾ In diesem Sinn ist ohne Zweifel σθένος (v. 61) zu fassen. Vgl. die goldenen Dienerinnen, die er sich im Olymp geschaffen (Zl. XVIII, 417 ff.), und von denen es heißt: τῆς ἐν μὲν νόος ἐστὶ μετὰ γαστρὶν, ἐν δὲ καὶ αὐτὴ καὶ σθένος, ἀθανάτων δὲ θεῶν ἅπα ἔργα ἴσασιν.

¹¹⁾ S. über diese Sendung und die ursprüngliche Bedeutung des Geschenkes Zl. II, p. 218.

hinraffende Krankheit brachte ihnen den Tod. Jetzt aber ziehen Schaaren von Leiden herein, sie unablässig zu foltern, denn

(Theog. 591—593.)

Unheilvoll ist des Weibes Geschlecht, und die Stämme der Weiber
Sind zu bitterem Leide gefellet den Männern auf Erden —.

Nur die Hoffnung bleibt in dem geheimnißvollen Gefäße, aus dem das Weib die Leiden ausströmen läßt, zurück; aber auch sie würde, hätte die frevelnde Hand sie dem Verschlusse entfliegen lassen, als Weh die Menschen umstricken.

Wann nun schuf Hephästos dieses Gebilde? Es geschah zu derselben Zeit, als Prometheus, der uns in einem anderen Mythenkreise ebenfalls als Menschenbildner begegnet, das Feuer vom Himmel stahl;¹²⁾ ja gerade zur Strafe für diesen Diebstahl sollte das Weib den Menschen zugesandt werden. Durch Trug war das Feuer vom Himmel zur Erde gekommen, und dieser Trug wurde Quelle des Jammers, der sofort über die Sterblichen ausbrach. Achten wir genau auf diese Punkte und fassen wir zugleich ins Auge, daß im Feuer eben Hephästos selbst zur Erde kam, so ist uns auch ein Anhaltspunkt zur Deutung der Züge, die der erste Theil des vorliegenden Mythus enthält, gegeben. Durch Trug ja war, wie wir dort gesehen, Hephästos vom Himmel herabgeschleudert worden, und dieser Trug war ausgegangen von einem Weibe, der Weiberfürstin im Olymp. Nun wissen wir, daß Zeus aus seinem Haupte die lichtäugige Tochter Athene erzeugte, und eine alte Sage meldet, daß sofort auch Hera, grollend ihrem Gemahl, ebenfalls einen eigenen Sprößling, ohne dessen Zuthun, hervorbringen wollte, und daß dieß eben Hephästos gewesen sei.¹³⁾ So sehen wir in Hephästos das materielle Feuer dem reinen Licht in der Athene, die sinnlich gestaltende Lebensflamme der geistig schöpferischen gegenübertreten. Im Zwiespalt aber mit Zeus und allein hatte ihn Hera geboren: darum mußte er auch einseitig¹⁴⁾ sein, untheilhaftig des geistig Schönen und ganz der sinnlich materiellen Richtung

¹²⁾ Hes. Theog. 560 ff. Opp. et D. 47 ff.

¹³⁾ Hes. Theog. 927: *Ἡρῆ δ' Ἡφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότῃ μιγείσας γένεαι, καὶ ζαμένῃσιν καὶ ἥρισιν ᾧ παραζώτῃ*. Vgl. Apollod. I, 3, 5.

¹⁴⁾ Daher lahm; so schon bei Homer (Il. XVIII, 397: *χωλὸν ἔοντα*); auch gibt ihm dieser die Prädikate *Αυσιγυγής* *Κυλλοποδίων*. Die spätere Dichtung läßt ihn erst in Folge des Falles, ohne Beachtung des eigentlichen Motives, lahm werden.

zugewandt.¹⁵⁾ Wir können es darum auch nur consequent finden, wenn er den Olymp verlassen muß, wenn er bald von der Hera, bald von Zeus herabgeschleudert¹⁶⁾ wird zur Erde, in die Sphäre der Sinnlichkeit. Nicht minder consequent ist es, wenn weiter von der Hera, die doch wieder im Einklang mit Zeus gefaßt werden muß, gemeldet wird, sie habe durch jenen Akt den Häßlichen zu verbergen versucht, von Zeus hingegen, er habe ihn, weil er der streitenden Hera beigestanden, bestrafen wollen. Nun erkennen wir auch, warum eben dieser Hephästos das sinnlich reizende Weib schaffen muß, warum er es ist, der dem Prometheus die materielle Fessel, den Leib, anschmiedet,¹⁷⁾ warum durch das, was er schafft, Jammer über die Menschen hereinbricht, und dieß Alles gerade zu der Zeit, wo das Feuer in Folge einer Auflehnung gegen Zeus zur Erde kömmt. Gernern wir uns zugleich hier an jene Ate, die ebenfalls von Zeus, weil sie ihn in Folge einer Weiberlist berückt hat, gerade bei der Geburt des Menschen zur Erde geschleudert wird.¹⁸⁾ Wir haben hier, worauf wir bei entsprechenden Vorstellungen schon anderwärts hingewiesen, uralte Traditionen, die vom Orient her in den griechischen Mythos sich hereinstrecken, Traditionen von einem ursprünglichen Glück des Menschen, von der Versündigung an der Gottheit, von der Lockung der Materie und dem Trug, der an das Weib sich knüpft, von dem Fall und dem Jammer, der hiedurch über das Menschengeschlecht kömmt. Mit dem herabgeschleuderten Hephästos wird der Mensch in die Fesseln der Leiblichkeit gebannt und in die Sorgen, die diese erzeugen, verstrickt.

Was aber soll nun der Stuhl mit den unsichtbaren Fesseln bedeuten, den Hephästos der Mutter sendet? Achten wir hier vor Allem darauf, daß es Fesseln der Materie, der Sinnlichkeit, sind, die er schmiedet. Von solcher Art war auch jenes Netz, in dem er seine untreue mit Ares buhlende Gattin Aphrodite einfing.¹⁹⁾

¹⁵⁾ Darum ist auch seine wahre Gattin die sinnliche Aphrodite; erst dem *κλυτοτέχνης* wurde die *Χαίρις*, die jedoch in dieser Verbindung nur eine Erscheinungsweise von jener ist, zugesellt.

¹⁶⁾ *Il.* I, 590, XVIII, 395.

¹⁷⁾ Auf einem geschnittenen Stein (Lippert, *Dactyl. Scrin.* I, n. 75) wohnen diesem Akte Apollo, Hermes, Athene, Ares, Aphrodite und Eros beihinweisend auf die Gaben, womit die Götter den Menschen vor seinem Pinabgang in die Sinnenwelt ausrüsten. Ebenso haben wir oben gesehen, wie das Weib (Pandora) von Athene, Hermes und Aphrodite begabt wurde.

¹⁸⁾ *S. Th.* II, p. 191.

¹⁹⁾ *Ddyff.* VIII, 266 ff.

Bedenken wir alsdann, daß er im Groll jenen Stuhl verfertigte. Warum aber grollt er der Hera? Weil sie im Einklang mit Zeus ihn verstoßen, sie die in Zwietracht mit diesem ihn geboren. Derselbe Groll, der ihm das hinkende schimpfliche Dasein gegeben, sollte nun auch ihr den einseitigen beschämenden Thron bereiten, Der Trug, den sie an Zeus in ihrem Zwiespalt versucht, sollte nun sie selbst treffen. Der prangende Stuhl verlockt sie; sie beachtet nicht den verborgenen Zug der Materie, läßt sich nieder — und sitzt nun zur Schande vor allen Göttern gebannt und gesondert von Zeus. Keiner der Anwesenden, selbst nicht einmal Zeus, kann sie lösen; nur Hephästos selbst kann es, und dieß nur, wenn er zurückkehrt in den Olymp. Der hier zu Grunde liegende Gedanke²⁰⁾ kann nur dieser sein, daß, soll Harmonie in der Sphäre der Menschen und der Götter sich finden, die Materie, ihrem einseitigen Schaffen entsagend, sich umwenden müsse zum Geiste, ja daß die Gottheit selbst erst, wenn dieß geschehen, ihrer Göttlichkeit sich erfreuen könne.²¹⁾

Der verstoßene Hephästos findet Aufnahme bei der Thetis und der Okeanide Eurynome. Es ist die Macht des Wassers, die hier, wie wir es schon in so vielen Mythen gefunden, vermittelnd eingreift. War es ja auch Thetis, die den verfolgten Dionysos aufnahm, und Okeanos, der die Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zu bewirken suchte. Verborgen in einer dunkeln Grotte arbeitet er hier neun Jahre. Es ist dieß die Grotte der Sinnlichkeit, zugleich die Grotte des Todes in der Materie. Hier nun ist sein unablässiges Geschäft, zierliche Werke der Kunst von jeglicher Art zu vollenden; er ja ist es, durch den mit dem Element des Feuers die Kunst in die dunkle Sphäre der Sterblichen gekommen. Im Einfluß der vermittelnden Kräfte aber, die ihn hier umgeben, wird seine Kunst jetzt eine wohlthätige, und die lichtäugige Tochter des Zeus wird selbst seine Genossin in solchem Wirken. Darum heißt es auch im homerischen Hymnus:

(2 ff.) Herrliche Werke der Kunst gab mit der lichtäugigen Göttin

Er den Sterblichen lehrend, die vordem in Höhlen der Berge

Wohnten, wie Thier' im Geklüß', ein trauriges Dasein genießend.

²⁰⁾ Schon Aristides (Orat. in Bacch. p. 49 ed. Dindorf) sagt: καὶ ὡς μὲν αἰνιγματὰ ἔστιν ἐν τῷ λόγῳ, δῆλον.

²¹⁾ Erinnern wir uns hier zugleich an jenen früher schon bei Prometheus angegebenen Zug, nach welchem Zeus erst durch die Lösung des Menschen von den irdischen Fesseln zu eigener Vollendung kommt.

Jetzt durch die Gabe des Gottes viel künstliche Werke zu bilden
Rundig, des Schutzes sich freuend im Laufe des kreisenden Jahres,
Tristen sie Tage des Glückes in schönauftrebender Wohnung.

Endlich wird Hephästos aus der Tiefe von Dionysos wie-
der in den Olymp emporgeführt. Nur dieser, kein anderer
Gott, konnte ihn bewegen; doch erst, nachdem er ihn durch die Gabe
des Weines willig gemacht. Vor Allem müssen wir hier beachten,
daß auch Dionysos ein Gott des Feuers ist, aber nicht des materiell
gestaltenden, wie hier Hephästos, sondern des reinigenden, aufstei-
genden; ebenso ein Gott des Fruchtens, wieder aber nicht des vermit-
telnden allein wie Thetis hier und Eurynome, sondern des warmbele-
benden, emportreibenden, durch Begeisterung entfesselnden. Durch diese
Wirkungsweisen eben war Dionysos vor allen anderen Göttern ge-
eignet zu dem obigen Werke; die Gabe aber, an die sie nach beiden
Beziehungen vorzugsweise geknüpft sind, ist der Wein. Darum ist
es auch die Kraft des Weines, die zunächst in Hephästos den Ent-
schluß zum Aufsteigen bewirkt. In der Begeisterung des Weines
offenbart sich insbesondere jene Macht des Gottes, durch die er die
Materie von ihrer herabziehenden Schwere befreit, mit Freude durch-
zuckend dem Geistigen nähert und zum Einklang mit diesem hin-
aufklärt. Darum steht auch die Begeisterung, die er erweckt, im
innigsten Bunde mit dem harmonischen Schwung, den Apollo erzeugt.
Die Emporführung aber, die er an Hephästos vollbringt, ist
keine andere als die der Leiblichkeit. Die letztere eben ist es, zu
der er hier freundlich sich gesellt, sie reinigend zur Umkehr bestimmt
und vollendend vom Tod der Materie zum wahren Leben zurückge-
leitet. Darum ist auch passend Hephästos auf dem oben geschilder-
ten Vasengemälde von Gela nicht minder schön als Dionysos selbst
dargestellt, und darum kommt auch Harmonie zwischen ihm und den
Olympiern erst dann zu Stande, nachdem er den Einzug in ihre
Mitte gefeiert.²²⁾

²²⁾ Auf einer volcentischen Kylix (Gerhard Arch. Z. 1846 p. 287)
findet sich folgende die oben gegebene Erklärung erläuternde Darstellung.
Innenbild: Hera auf einem Thron, in der Linken das Scepter haltend, mit
der Rechten dem wieder versöhnten Prometheus eine Schale reichend;
Außenbild: einerseits Hephästos von Dionysos emporgeführt, andrer-
seits ein Festzug.

Z u s a m m e n f a s s u n g .

Es mag nicht ungeeignet sein, mit dieser Emporführung des Hephästos, der Schöpfung der trügerischen Pandora und ihrer Sendung an die Brüder Prometheus und Epimetheus zu vergleichen, was wir in einer Episode des Mahabharata ¹⁾ von Tilottama erzählt finden, die unter ähnlichen Verhältnissen vom indischen Hephästos Wiswakarma geschaffen und ebenfalls einem Brüderpaar, Sundas und Upasundas, um sie zu berücken, zugeführt wird.

Sundas und Upasundas, zwei Abgefallene, waren Söhne des Rikumbhas, der stammte vom mächtigen Asuras Hiranjakapfus. Beide waren furchtbar und grausam, doch Eines Sinnes anfangs und stets vereinigt zu Einer That:

Mit einander vereint aßen und mit einander gingen sie,
Einer des andern Lust fördernd, Liebes sagend einander stets,
Einerlei Sinnes und Wandels, als wären beide Eines nur.

Herangewachsen brachten sie Opfer dar dem Allvater, zogen fort nach den Höhen des Berges Windhjas und übten hier unter den mannigfaltigsten Selbstqualen strenge Buße. Nachdem sie hier lange Zeit ausgeharrt, nahte ihnen der Allvater, um mit segnender Huld sie jetzt zu begnadigen. Doch ihr Opfer war nicht aus reinem Sinn entsprungen; ihre Buße hatte nur die Täuschung Brahmas, um sich höher hinaufschwingen zu können als ihnen gebührte, zum Zwecke gehabt. Da sprach Brahma, ihren Sinn durchschauend: „Herrschen wollen wir“, so denkend übtet Buße ihr, schredliche:

Euch wird aus diesem Grund eben Unsterblichkeit verliehen nicht.
Zu erobern den Drei-Himmel habt die Buße begonnen ihr,
Darum, o Daitjastammfürsten, thue ich euch den Willen nicht.

Doch Eine Bitte wurde von Brahma ihnen gewährt, daß sie zum Tode bestimmt den Tod nur dann, wenn einer ob siege über den andern, finden sollten. Nun zogen sie mit Heeresmacht aus, Schrecken verbreitend durch die Welt, lösten alle Bande der Ordnung, zerstörten überall auf ihrem Zuge, was frommer Sinn geschaffen, mordeten die Weisen, die Priester, die Einsiedler und drohten mit verwüstender Gier selbst in die Sphären der Himmlischen zu dringen:

¹⁾ Vöpp Ardschuna's Reise zu Indras Himmel nebst andern Episoden d. M. p. 37 ff.

Ohne Opfer und Schriftlesung, ohne Priester und Könige,
Ohne heilige Festtage war die Erde zu schauen jetzt,
Von Weh erfüllt, vor Furcht bebend, ohne Verkauf und Kauf auch,
Ohne Spenden der Gottheiten, reiner Ehen entbehrend auch,
Ohne Pfleger und Kuhhirten, zerfall'ner Städt' und Hütten voll,
Mit Knochen angefüllt, Schädeln, war die Erde gräßlich zu schaun;
Und die Welt von Gestalt furchtbar war schrecklich anzusehn nun.
Sterne, Planeten, Mond, Sonne, die Bewohner des Himmels auch,
Waren bestürzt, die That sehend des Sundas und des Upasund.

Jetzt beschloß der Allvater, die Greuel solcher Verwüstung
schauend, das schrankenlose Wüthen der beiden Brüder zu hemmen
und Zwietracht unter ihnen selbst, damit sie zur Strafe durch Wech-
selmord dem Tode verfielen, zu entzünden. Sofort berief er den
Allbildner Wiswakarma zu sich und sprach zu diesem also:
„Eine reizende Magd bilde“ —

Und den Urbater anbetend, dessen Rede beherzigend,
Bildet ein himmlisch Weib jener, wohl erwägend im Geist die That.
Was es gibt in den drei Welten, stehendes und bewegliches,
Bereinigte zu schaun würd'ges der Allbildende hier und dort.
Tausendweise gepaart zierten Edelsteine den Körper ihr;
Solch ein Edelgesteinbildniß schuf er, himmlisch gestaltetes.
Jener mit großer Mühwaltung vom Allbildner gebildeten
War von Frauen der drei Welten kein' an Schönheit vergleichbar wohl.
Nicht ein Theilchen des Leibs gab es, so vollendet war die Gestalt,
Wo nicht gerne der Blick weilt' der Bewohner des Himmels dort.
Schön wie Sri von Gestalt war sie, wunscherregender Reize voll,
Aller Wesen Verstand raubend, und die Augen der Wesen all.

Dieses zur Strafe des Sundas und Upasundas geschaffene
Weib war Lilottama. Ausgerüstet mit allen Gaben der Be-
rührung verließ sie nun auf Brahmas Befehl die Versammlung
der Himmlischen, zog herab zur Erde und vollbrachte das Werk des
Verderbens. Die beiden Brüder indeß schwelgten in Fülle und Lust,
versunken ganz in den Taumel der Sinnlichkeit. So waren sie auch
einst in reizender Gegend bei festlichem Mahle, zu dem sie alle Ge-
nüsse aufgeboten, gelagert. Da erschien im nahen Walde Blumen
sammelnd Lilottama:

Verführerischen Schmuck tragend, mit einem ein'gen rothen Kleid,
Karnikara's, an Stromusern entsprossene, sich sammelnd nun,
Langsam, langsam zum Orte kam sie, wo sie saßen die Asuras.
Berauscht von edlem Trank beide, glühten ihre Augen roth;
Als sie sahen die Schönhüft'ge überwältigte Staunen sie;
Von ihren Sigen aufspringend eilten sie hin, wo jene stand.

Nun erfolgte alsobald Streit, wer freien sollte die Herrliche:
zum Rausche der sinnlichen Genüsse, denen sie sich hingegen, ge-
sellte sich der Rausch der Liebe, und die entfesselte Leidenschaft wurde
zur wildtobenden Flamme. Da ergriffen sie beide, nicht mehr ge-
denkend des Looses, das ihnen bestimmt war, die furchtbaren Streit-
kolben und getroffen einer von dem anderen

stürzten sie hin, die Schrecklichen,
Blutumflossen, wie zwei Sonnen, die vom Himmel gefallen sind.

Doch Ilottama blieb nicht auf dem Schauplatz der Erde: der
Urvater selbst nahte ihr, forderte sie auf, ihre Wünsche kundzuthun,
und sie wählte die Erhebung in die Sternennräume. Da
sprach der Gnädige zu ihr also:

Sonnumwandelte Welträume wirst du bewandeln, Herrliche!
Ob deines Glanzes wird keiner dich recht zu schaun vermögend sein.

Führung der Seele im engeren Sinne. Seele des Menschen.

I.

Die eleusinischen Mythen.

Erkenne Dich! auf deiner weiten Flur
Ward Deine Brust der Pulsschlag der Natur.
Erfüllen sollst Du, was sie laut verhieß,
Einholen, was sie Dir zu thun verließ,
In Geist und Liebe nur vollendet sie
Sich selbst, der Wesen Einklang, Harmonie.

Herder.

Flach bedeckt und leicht den goldenen Samen die Furche,
Guter! die tiefere deckt endlich Dein ruhend Gebein.
Fröhlich gepflügt und gesät! Hier keimet lebendige Nahrung,
Und die Hoffnung entfernt selbst von dem Grabe sich nicht.

Goethe.

Die Natur mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen war dem Griechen Vorbild seines eigenen Daseins. Kein Volk hat das Verhältniß zu ihr inniger aufgefaßt, keines klarer in den Spiegel ihrer Weisheit geblickt, keines mit zarterem Sinne die Deutung der räthselhaften Phänomene im eigenen Kreise ihr abgelauscht. Das Kommen und Schwinden der Naturseele in den vielfachen Gestalten und Beziehungen, wie wir sie in der vorigen Entwicklung gefunden, war ihm dasselbe Drama im Großen, das die Seele des Menschen im Kleinen darstellt. Dort sah er, wie trotz allem Wechsel zwischen Leben und Tod das Leben immer neu auf den Schauplatz trat; er sah, wie dieser Schauplatz von der Erde zum Himmel sich erweiterte und wie bei aller Hinfälligkeit auf jener hier unter den Sternen ewige Klarheit, ewige Pracht und Harmonie herrsche; er sah, wie die schaffende und gestaltende Seele dort die Körperwelt zu sich erhob, wie sie selbst wieder in ihren Gebilden

immer höher und höher aufstieg, emporgezogen von Kräften aus himmlischen Höhen, wie sie aber zugleich jene Körperhülle nur flüchtig, als ob sie ein Opfer oder ein Leid zu bestehen hätte, um sich schlang und fort und fort zur Lichthöhe wie zu ihrer Heimath emporzustreben schien: mußte er nicht nothwendigerweise bei dem Anblick dieser Vorgänge und bei dem Gedanken, daß er im allgemeinen Strom dieser Bewegungen als ein besonderes Glied mitbegriffen, daß er von demselben Geschlechte wie die Natur, ja daß er gleichsam ein Abbild der Natur im Kleinen sei, zum Schlusse der Uebereinstimmung in allen jenen Bezügen, im Gang durch Leben und Tod, in den Schicksalen, die auf diesem der Seele bestimmt sind, hingezogen werden?

Daß der Grieche diesem Zug wirklich folgte, davon geben die zahlreichen Mythen und Kunstdenkmäler Zeugniß. Freilich war dem Auge des Ungebildeten die Natur ein verschleiertes Bild; er verstand die Symbolik ihrer Sprache nicht und das große Schauspiel, in dem sie handelnd sich offenbarte, ging an ihm unbegriffen vorüber. Jenen Schleier aber zu lüften und, was dem gewöhnlichen Verstande verborgen blieb, zu schauen, war in Einzelnen den Weisen, in größeren Kreisen den Mysterien vorbehalten, und wir dürfen annehmen, daß dieß insbesondere bei denjenigen der Fall war, die für die ehrwürdigsten und einflußreichsten im ganzen Alterthum galten, bei den Eleusinien.

Zu den großen im Herbst gefeierten Eleusinien galten die kleinen, deren Feier im Frühjahr stattfand, als Vorbereitung.¹⁾ Wahrscheinlich ist es, daß in den letztern ursprünglich die Rückkehr der Persephone aus dem Todtenreich in die Lichtwelt,²⁾ wohin Hermes sie auf Befehl des Zeus geleitete, später zugleich das Erscheinen der Ariadne, die nun an die Stelle der emporgestiegenen Persephone trat,³⁾ ihre Hochzeit mit Dionysos und ihre

¹⁾ Schol. Aristoph. Pl. 846: ἔστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. Orig. Phil. (Μοιγένοὺς φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἑλεγχος, ed. Miller) p. 116: θέμιον δέ ἐστι τὰ μικρὰ μεμνημένους αὐτῆς τὰ μεγάλα μεμνεῖσθαι· μόροι γὰρ μέζοντες, μέζοντας μόρας λαγχάνουσιν.

²⁾ Orig. Phil. l. c.: μικρὰ, φησὶν, ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης καὶ τῶ. Auch werden sie τὰ τῆς Κόρης μυστήρια genannt (Athen. VI, 253). Auf die Rückkehr weist bestimmt die Zeit der Feier (Notat Anthesterion).

³⁾ Vgl. oben p. 341.

Emporführung zum Olymp mimisch dargestellt wurde.⁴⁾ Dabei mochte die Hindeutung auf das immer wiederkehrende Leben in der Natur, auf die Segenfülle, die aus diesem Vorgange entspringt und auf die huldreiche Macht der Götter, die ihn bewirken, Hauptsache sein, jede Beziehung auf die Menschenseele aber noch ausgeschlossen bleiben.⁵⁾

Von der Natur hinüber auf das Gebiet der menschlichen Seele wurden die Mythen erst in den großen Eleusinien geführt. Aber auch hier war Ausgangspunkt die Natur, und die Enthüllung fand nicht auf einmal, sondern stufenweise⁶⁾ statt; im Spiegel der Natur sollte der Myste zuerst das Bild der eigenen Seele wiederfinden, und dann von Anschauung zu Anschauung emporsteigend der Aufschlüsse, deren er fähig war, theilhaftig werden. Die Feier begann mit mehrtägigen Opfern und Reinigungen in der Stadt, denn rein an Seele wie an Leib sollte derjenige sein, der es wagte, dem Göttlichen zu nahen. Passend schloß mit Rücksicht auf diese leibliche und geistige Reinigung, zugleich den Uebergang zum Haupttheile bildend, die dem Heilgott Asklepios⁷⁾ zu Ehren eingesetzte Nachweihede diesen ersten Theil des Festes. Also vorbereitet zog man nach Eleusis und als geistiger Führer des Zuges galt Iakchos. Dort wurde hierauf mehrere Tage und Nächte hindurch das Hauptfest theils im großen Tempel der Demeter selbst, theils auf dem anstoßenden heiligen Gefilde gefeiert.

So viel wir aus den sparsamen Andeutungen, die uns die Alten hinterlassen haben, zu schließen vermögen, können wir uns diese Feier als ein großes Drama⁸⁾ oder vielmehr als einen dra-

⁴⁾ Steph. Byz. (s. v. Ἀγῶν) nennt die Feier ein μῆμα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον.

⁵⁾ Clem. Alex. Strom. V, 689: μετὰ ταῦτα (καθάρσις) δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων· τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων οὐ μανθάνειν ἐτι ἐπιλείπεται, ἐποπτεῦν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα. Für die obige Annahme spricht auch Orig. Phil. I. c.: ταῖς ἐστὶ, μυσταῖς, τὰ μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυσθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὰ παύσασθαι ὀφείλουσι καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα ἐπουράνια.

⁶⁾ Wie von den kleinen Mysterien zu den großen, so fand in diesen selbst wieder eine Stufenfolge vom Niederen zum Höheren statt. Daher auch die verschiedenen Grade der Weihe. Vgl. Suid. s. v. ἐπόπται: οἱ τὰ μυστήρια παραλαμβάνοντες λέγονται ἐν ἀρχῇ μὲν μύσται, μετὰ ἐνιαυτὸν δὲ ἐπόπται καὶ ἑφοροί.

⁷⁾ Die Ἐπιδαῦρια.

⁸⁾ Clem. Alex. Protrept. p. 9: Ἀγὼ δὲ καὶ Κόρη θεῶμα ἦδη ἐγε-

matischen Cyclus vorstellen, in dem die Mythen eine ähnliche⁹⁾ Rolle zu übernehmen hatten wie der Chor im eigentlichen Drama, und die handelnden Personen durch die Priester¹⁰⁾ vertreten waren. Auch dürfen wir annehmen, daß uns in den Kunstdenkmälern, namentlich in denjenigen Vasengemälden, deren Inhalt sich auf diese Mythen bezieht, noch ähnliche Scenen und Gruppirungen enthalten sind, wie sie dort vorkommen mochten. Wie groß insbesondere die Ähnlichkeit zwischen jenen Produktionen zu Eleusis und den eigentlich theatralischen gewesen sei, beweist auch das Beispiel des Aeschylos, der selbst ohne es zu wissen (wie er vorgeben konnte) Ähnliches auf der Bühne zur Darstellung brachte. Wenn der große Dichter dafür zur Verantwortung gezogen wurde, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß jenes Ähnliche hier nur zufällig war und eben, weil es für strafbar galt, im Allgemeinen gar nicht vorkam; denn offenbar wurde Aeschylos nicht deswegen, weil er Ähnliches darstellen ließ, getadelt, sondern weil er es in einer Weise auf die Bühne brachte, die als eine Verletzung des Heiligen erschien. Beziehungen zu den Eleusinien finden sich auch bei Sophokles, Eu-

νόστην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αἰτῶν Ἐλευσίος δαδουχεῖ. Vgl. über solche Darstellungen überhaupt Plutarch. Pelop. 21. Diod. IV. 4.

⁹⁾ Eine ähnliche, nicht eine gleiche: jenes, in so fern sie ebenso wie jener Chor das bei der Handlung gegenwärtige Volk darstellten, ebenso in ihrer Stimmung die des Volkes aussprachen und ebenso an der Handlung thätigen Antheil nahmen. Auch war diese Theilnahme durch einen bestimmten Ritus geordnet, und die Mythen bildeten in gewisser Beziehung ein geschlossenes Ganze. Aber sie stellten zugleich das im Theater gegenwärtige Volk dar und standen nicht frei über dem Pathos, sondern an ihnen gerade sollte dieses sich betheiligen.

¹⁰⁾ Ihre Funktion ist charakterisirt durch die *δεικνύμενα*, *δρώμενα*, *λεγόμενα*. Die *δεικν.* bezogen sich wohl auf Enthüllung von Götterbildern, Gruppen, auf Vorzeigen heiliger Gegenstände, auf Eröffnung der verschiedenen Scenen u. s. w.; die *λεγόμεν.* auf Hymnen, die den Gang der Handlung entwickelten, auf Gesänge der Trauer und der Freude, auf einzelne Andeutungen, wodurch die Mythen in Stand gesetzt wurden sich zu orientiren (wie z. B. der Hierophant bei Vorzeigen der heiligen Lehre ausrief: *ἱερὸν εἶπε πότνια κοῦρον Βορῶ Βορῶν*. S. Orig. Philos. p. 115); die *δρώμ.* endlich konnten nur darin bestehen, daß die Priester zugleich selbst handelnde Personen darstellten, wie z. B. in den Eleusinien zu Pheneos nach dem Berichte des Pausanias VIII, 14, 8 u. 15, 1) ein Priester die Rolle der Demeter übernahm: *Φεναίταις δὲ καὶ Δημητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπικλησιν Ἐλευσινίας, καὶ ἄγονοι τῇ θεῇ τελετὴν, τὰ ἐν Ἐλευσίνι δρώμενα καὶ παρὰ σφοῖσι τὰ αὐτὰ γάσκοντες καθίστηκέναι*. — Τοῦτο ὁ ἱερεὺς περιθήμενος τὸ πρόσωπον ἐν τῇ μείζονι καλουμένῃ τελετῇ, ῥάβδοις κατὰ λόγον δὴ τινα τοὺς ἐπιχθονίους παλεῖ. So war die Funktion der Priester zwischen der eigentlichen Handlung und der Vermittlung derselben mit dem Verständnis der Mythen getheilt.

ripides, Aristophanes; warum sollte bei diesen ungerügt geblieben sein, was bei jenem als Verbrechen galt? So stand auf der verlegenden Darstellung einer Gottheit die Strafe der Geißelung: wer möchte daraus schließen, daß in den Theatern die Gottheit überhaupt darzustellen verpönt war?

Die bezeichnete Ähnlichkeit aber wurde auch durch den innigen Zusammenhang, in dem Dichtung, Kunst und Religion gefaßt wurden, gefordert. Nimmer hätten jene religiösen Darstellungen, wenn sie nicht in vollem Sinn zugleich den Forderungen der Kunst entsprochen hätten, einen so außerordentlichen Eindruck selbst bei den Gebildeten hervorbringen können. Nimmer auch hätte das gewöhnliche Volk, wäre ihm Geringeres als es auf dem Theater sehen konnte, geboten worden, zu solcher Bewunderung sich fortreißen lassen. Auch können wir nicht bloß aus dieser Wirkung, sondern auch aus bestimmten Angaben schließen, daß, so einfach die Produktion in der alten Zeit sein mochte, später Alles, um den entsprechenden Eindruck hervorzubringen, aufgeboten wurde. Dazu kommt, daß nicht eine andere etwa auf monotheistische oder ähnliche Lehren hinauslaufende Religion, die von dem allgemeinen Glauben ganz abgewichen wäre, den Mythen eingepflanzt wurde, sondern daß es dieselbe war, welche der Staat öffentlich anerkannte, dieselbe, welche auch sonst in den Tempeln, auf den Theatern, in den künstlerischen Darstellungen festgehalten wurde. Wie hätte auch ein Volk, wie das athenische, das selbst einen Sokrates, weil es glaubte, daß er neue Götter einführe, zum Tode verurtheilte, ein religiöses Institut, das gerade dasselbe gethan hätte, nicht bloß dulden, sondern selbst für das erhabenste und heiligste halten sollen? Wie hätte den Mythen, die aus allen Theilen Griechenlands zusammenkamen, wenn sie in ihre Heimath zurückgekehrt wären, noch zugemuthet werden können, nun über bessere Götter belehrt noch die einheimischen fort zu verehren? Gerade der Umstand, daß die Eleusinien nirgends einen Umsturz des öffentlichen Götterwesens zur Folge hatten, daß sie dieses vielmehr nur befestigten und selbst in den späteren Zeiten noch, wo ihm das Christenthum fast überall den Untergang bereitet hatte, am hartnäckigsten schützten, gibt dafür das unwidersprechlichste Zeugniß.

Mit dieser Uebereinstimmung jedoch und mit der Ähnlichkeit, von der wir oben gesprochen, ist keineswegs sofort jeder tiefer ein-

gehende Unterschied aufgehoben. Das Gegentheil würde schon hinlänglich aus dem ungewöhnlichen Effect, den die eleusinische Feier hervorbrachte, sich erweisen. Wie sehr ist Pindars Muse von der Religion des Volkes erfüllt, und wie sehr sind dennoch wieder Pindars religiöse Anschauungen von denen des Volkes verschieden? Der Leib ist derselbe, doch die Seele, die aus dem Leibe schaut, ist eine andere. Nicht umsonst galt in den Eleusinen das Schweigen als das strengste Gebot, das den Mythen auferlegt wurde. Wer dieß etwa allein darauf beziehen wollte, daß nichts von den erhabenen Lehren, die da vorgetragen worden wären, nichts vom Inhalt der mythischen Riste, nichts von den aufgeführten Scenen ausgeplaudert werden sollte, würde gewiß ebenso äußerlich urtheilen, als wenn er die reinigende Kraft, die man im Allgemeinen bei heiligen Handlungen dem Wasser zuschrieb, physisch deuten wollte. Jenes Schweigen hatte ohne Zweifel eine symbolische Bedeutung, und das wirkliche Schweigen war nur die äußere Form, in der es sich kundgab. Wir finden es in derselben Bedeutung auf religiösem Gebiet auch außer den Eleusinen und den Mysterien überhaupt, von Homer ¹¹⁾ an bis in die spätesten Zeiten herab: warum sollte es gerade in den Eleusinen, wo die Symbolik Hauptsache war, des Symbols entkleidet gewesen sein? Vielmehr müssen wir gerade aus dem Umstande, daß es hier besondere Geltung gewann, schließen, daß hier jene Bedeutung besonders gefordert und ausgeprägt wurde. Dem gemeinen Mythen mochte, wie dies in religiösen Dingen überall zu geschehen pflegt, die Form genügen, der Gebildete nahm den Geist, der in der Form sich aussprach. Schweigen aber im wahren Sinne hieß hier in diejenige Stimmung der Seele sich versetzen, in welcher sie so viel wie möglich rein und harmonisch das Göttliche zu vernehmen im Stande wäre, und in dieser Stimmung auch nach geschlossener Feier sich erhalten. ¹²⁾ So sollte vor der Gottheit der Mensch, so im Menschen selbst vor dem Göttlichen das Geräusch

¹¹⁾ So Il. VIII, 195. Freilich ist hier als nächster Grund angegeben: *ἦν μὴ Τῳῆς γε πύθοντα;* aber eben dieser Grund setzt jene symbolische Bedeutung voraus. Äußere dem ähnliche Gründe mochten auch in den Mysterien sich finden. Vgl. Lobel *Aglaopham.* p. 64 ff.

¹²⁾ Auch sonst in diesem Sinne. Vgl. b. *savete linguis*, womit Poraz (Carm. III, 1) die römischen Jünglinge und Mädchen gleichsam als seine Mythen anredet; das *fidele silentium*, das er (III, 2, 25) mit Beziehung auf *Cereri sacrum arcanae* für das praktische Leben forbert. *Linguis animis que savete.*

der unreinen von Disharmonie zu Disharmonie treibenden Sinnlichkeit schmelzen. Damit stimmt dann auch überein, was Aristoteles sagt, daß auf den höheren Stufen der Weihe nicht Lernen, sondern eben eine dem Gehalt des Ganzen angemessene Stimmung, in welche nach gehöriger Vorbereitung der Eingeweihte versetzt werden sollte, Hauptsache gewesen sei.¹³⁾ Aus diesem Grunde konnten auch nicht lange Lehrvorträge,¹⁴⁾ die Erkenntniß über die höchsten Wahrheiten aufzuklären (wie hätte dieß hier auch besser als in den Schulen der Philosophen, wie beim gemeinen Griechen überhaupt in so wenigen Tagen geschehen können?), angemessen erscheinen; die Belehrung konnte nur eine vorbereitende, vermittelnde, anregende sein, vergleichbar der eines Wegführers, der den Wanderer nach den geeignetsten Punkten einer Gegend bringt und, nachdem er durch die nöthigen Hinweisungen ihn befähigt sich zu orientiren, es seiner eigenen Betrachtung überläßt, ein Bild des Ganzen in seine Seele aufzunehmen und demselben eine seiner Subjektivität entsprechende Gestalt zu geben. Darauf eben kam es an, das religiöse Gefühl in Schwung zu setzen und auf einen Punkt zu steigern, auf dem es der Seele vergönnt war selbst das Göttliche zu finden. Nicht Wissen sollte erzielt werden, sondern hingebender Glaube, nicht trockener durch Beweise erzwungener Entschluß, sondern Begeisterung. Damit stimmt dann auch überein, wenn als der höchste Grad der Weihe der des Schauens bezeichnet wird. Schauen sollte der Eingeweihte das Göttliche zuerst in den äußeren Formen, die dem sinnlichen Auge sich boten; schauen alsdann das Göttliche selbst mit dem Auge der Seele, das an jenen Formen sich aufschloß.¹⁵⁾

¹³⁾ Synes. Orat. p. 48 (Tetav.): Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδεύους Vgl. Clem. Alex. Strom. V, 689: οὐ μανθάνειν ἐπὶ ὑπολέπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πρᾶγματα.

¹⁴⁾ Gründlich hat dieß Lobes in seinem Aglaophamus nachgewiesen. Nicht ebenso können wir dem gelehrten Verfasser beistimmen, wenn er in jener Schrift dieses vom gebildeten Volke und den gebildeten Männern des Alterthums hochgeachtete Institut fast zu einem Possenspiel herabsetzt. Unläugbar hat die Waffe seiner Kritik vielfachen Irrthümern die Spitze gebrochen; aber ist auch die titanische Kraft im Stande, einen Dionysos zu zerstückeln, das Herz muß sie der Athene lassen, die es zum Zeus emporträgt.

¹⁵⁾ So erhielten die Eleusinen Höheres, als durch Lehrvorträge unter den gegebenen Verhältnissen möglich war, und sind darum, weil sie der letzteren entbehrten, nicht geringer zu achten. Ja es müßte auffallen, wenn die Griechen den praktischen Verstand, den sie sonst in allen Sphären ihres Le-

In gleicher Weise läßt Plato ¹⁶⁾ in offenkundiger Beziehung auf die Mysterien diejenigen, die gleichsam die Weihen der Philosophie empfangen, den Flug zur Vollendung mit dem leiblichen Schauen beginnen und mit dem geistigen schließen. „Einst (sagt er) war es uns vergönnt, das Schöne in seinem Glanze zu schauen, als wir noch mit den unsterblichen Reigen, folgend dem Zeus und den übrigen Göttern, seligen Anblickes uns erfreuten; da genoßen wir auch der Weihe, die in Wahrheit die seligste zu nennen ist, und wir feierten sie vollkommen noch und unbefleckt von den Leiden, die uns in der folgenden Zeit erwarteten, wie auch vollkommen, frei, wechsellos, selig die Gestalten waren, die uns Eingeweihten sich enthüllten und die wir in reinem Lichte schauten.“ — „Hinabversenkt aber auf die Erde und hier gleich einer Auster eingeschlossen wird die Seele zuerst durch das leibliche Auge, mit dem sie das leiblich Schöne wahrnimmt, wieder aufgeweckt, um auf der Leiter der Erinnerung an das ewig Schöne, das sie einst geschaut, zu jenen Lichthöhen, von denen sie herabgekommen, zurückzukehren. Der Neueingeweihte nun wird, wenn er ein göttergleiches Antlitz oder eine Körpergestalt erblickt, in der das Schöne vollkommen sich ausprägt, zuerst von einem inneren Schauer und von Angst ergriffen; dann überfällt ihn rieselnder Schweiß und eine ungewöhnliche Wärme beginnt die Kruste, unter welcher die Regungen der Seele gebunden sind, zu lösen; es wachsen ihre Flügel, ihr inneres Auge blickt aus dem Dunkel auf, und ihre Angst verwandelt sich in Begeisterung, Hingebung, Verehrung. Folgend dann dem Zug der Erinnerung wird sie vollendeter Weihe theilhaftig und schwingt sich selbst auf zur Vollendung.“ ¹⁷⁾ In überraschender Weise stimmt mit dieser platonischen Schilderung überein, was Plutarch ¹⁸⁾ von den Eindrücken in den Eleusinien meldet. „Zuerst (so heißt es dort) zeigen sich Irrgänge, mühevollen Umwege, gefährliche und nimmer endende Pfade durch die Finsterniß; hierauf überfällt den zur höhern Weihe Bestimmten Angst und Schrecken,

bens bewiesen, gerade in derjenigen, die ihnen selbst als die höchste galt, verläugnet hätten.

¹⁶⁾ Plat. Phaedr. 250. 251. 252.

¹⁷⁾ Vgl. die interessante Stelle in der *Πολυτελεια* § 515 ff., wo Plato die Seele ebenfalls ein ähnliches πάθος, wie es in den Mysterien vorkam, bestehen läßt.

¹⁸⁾ Plutarch. *Ex τοῦ περὶ ψυχῆς* VI, 2. S. oben p. 341.

Schauer, Zittern, Schweiß, Erstaunen. Dann weicht die Finsterniß einem wunderbaren Lichte, in dessen reinem Glanze Gegend und Gefilde prangen; erhabene Stimmen und Gesänge ertönen, und das Auge entzücken hehre Erscheinungen und feierliche Reigen. Wer dann die Vollendung der Weihe empfangen, geht frei und lebig aller Hemmnisse umher und überläßt sich bekränzt gotterfüllter Begeisterung.¹⁹⁾

Wir wenden uns nun nach diesen allgemeinen Zügen zum Inhalt des eleusinischen Dramas selbst, um vom Standpunkte, auf den wir uns gestellt, in der Entwicklung desselben die Idee, die wir hier zu behandeln haben, gestützt auf die Nachrichten der Alten, so weit sie uns in ihrer fragmentarischen Ueberlieferung Kunde gewähren, nachzuweisen.

Die Grundlage der Handlung bildet der Mythos vom Verschwinden und Wiederkommen der Kora. Die Grundidee ist der Wechsel zwischen Leben und Tod und der endliche Sieg des ersteren. Das Ganze scheidet sich somit in zwei Gegensätze, deren Entfaltung zugleich ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren ist: Trauer, Finsterniß, Tod darstellend auf der einen, Freude, Licht, Leben auf der anderen Seite.

1. Niederer Gegensatz.

I. Die jugendlich prangende Persephone wird von Pluto geraubt und als Braut in das Todtenreich abgeholt.¹⁾ Führer des Gespanns ist Hermes;²⁾ Klaggesänge tönen der Entschwundenen nach und dem Auge erschließen sich die dunkeln Räume des Schattenreiches mit seinen Schrecknissen und Qualen.³⁾

So schwindet das Leben des Menschen dahin, und nichts, was dieses hier schmückt, ist bleibend. Unerbittlich und, ohne daß sich's

¹⁹⁾ Vgl. die Beschreibung, die in den Fröhen des Aristophanes Herakles dem Dionysos mit offenkundiger Beziehung auf die Mysterien gibt (v. 128—165).

¹⁾ Hymn. in Cer. v. 1 ff.

²⁾ So auf zahlreichen Bildwerken, welche diese Fahrt darstellen.

³⁾ S. Aristoph. Ran. v. 137—154. Vgl. auf der Basis von Canosa (Millin Descript. des Tomb. de Canosa pl. 2 n. 8 pl. 3. 4. 6) die untere Figurenreihe im Tartarus. Wahrscheinlich wurden ähnliche Schreckenbilder, wie Sisyphos, Tantalos, die Danaiden, Oinos (wie in der Unterwelt Polygnos, Paus. X, 29, 2) den Mythen theils wirklich dargestellt, theils die Vorstellung derselben durch den Ruf des Priesters, der sie zu schauen vorgab (vgl. Ib. I, p. 146), in ihnen erweckt. Durch das letztere Mittel wurde das Schreckliche vermehrt, indem es der Phantasie der Mythen überlassen blieb, dasselbe, so weit sie konnten, auszuspinnen.

Einer versteht, naht der Tod: der Leib zerfällt, so herrlich sein Dasein auch hier sich entfaltet; die Seele muß scheiden, so kurz sie auch des Lebens genossen, und so innig die Bande sind, die sie hier zurückhalten. Freilich einer Braut gleich wird sie fort geführt, und Schrecknisse erwarten im Todtenreiche nur den Frevler. Todtenbehausung aber ist für den Menschen auch der Leib, in den er eben so nothwendig, wenn er dem Zug der Materie folgt, versinkt. *)

II. Demeter sucht mit leuchtender Fackel die verlorene Tochter: unbekannt wandernd von Land zu Land, voll Trauer und Sehnsucht aller Nahrung sich enthaltend. Da naht ihr Hekate und führt mit ihrer Leuchte sie empor zum Sonnengott, der ihr endlich Kunde gibt vom Loos der Entschwundenen. †) Die Mythen, dieses Suchen nachbildend, ziehen jene mühevollen Irripfade durch die Finsterniß, von denen wir oben bei Plutarch gelesen, fasten ‡) und schwingen in nächtlicher Feter die Fackeln. §)

Wie Demeter zu dem ihr von Zeus gewordenen geliebten Kinde, so verhält sich der Mensch, nachdem er einmal in das Gebiet der Demeter eingetreten, zu seiner eigenen Seele. Von himmlischer Höhe gekommen verfällt diese im Leib, den Demeter ihr gegeben, durch List der Materie dem Tod. Da erfüllt namenloses Leid den Menschen und unendliche Sehnsucht wiederzufinden, was er verloren. In Jammer und Entbehrung durchirrt er die Welt, Niemand kennt unter der Hülle des Glends mehr dessen göttlichen Ursprung, er selbst kennt nicht das wahre Loos, das seine Seele betroffen. Ja er muß wandern durch den Tod immer neuer Leiber, §) die

*) Unwahrscheinlich ist, daß schon die älteren Eleusinen diese Vorstellung hatten; nachdem aber orphischer Einfluß in ihnen zur Geltung gekommen war (etwa um die Zeit der Pissistratiden), konnten sie als eine den Orphikern wesentliche nicht fehlen.

†) Hymn. in Cer. v. 40 ff.

‡) Aus der mythischen Formel: ἐνήσιευσσα, ἐπιον τὸν πυκῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης. ἐργασάμενος (nach Lobeck Agl. 25 ff.: ἐργασάμενος Clem. Alex. Protrept. p. 13) ἀπεβέβηκεν εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην ergibt sich, wie aus der Natur der Sache, daß jenes Fasten sogleich am Anfang, zugleich mit der Trauer, stattfand

§) Lactant. Instit. 1, 21, 24: sacra Cereris Eleusinae non sunt his dissimilia. Nam sicut ibi Osiris puer placenti matris inquitur, ita hic rapti Proserpina; quam quia facibus quaesisse Ceres dicitur, idcirco sacra ejus ardentium taedarum jactatione celebrantur.

§) Vgl. Creuzer Symb. I, p. 163 (3. A.). Auch Lobeck Aglaoph. p. 78 sagt: Denique, ut liberaliter agam, sacerdotes interdum aliquid de metempsychosi dixisse largiar. Das Dogma von der Seelenwanderung

Demeter ihm weht, nimmer Vinderung findend für seine Schmerzen, fort und fort suchend nach dem Pfade, auf dem er sein Glück widergewinne. Endlich nach langem Ringen und Sehnen fällt ein leitender Strahl aus höheren Sphären in seine Brust, er blickt auf und erkennt — erkennt, daß solcher Jammer nur durch den Tod über ihn gekommen, dem seine Seele zur Beute geworden.

III. Demeter zürnend dem Zeus, der ihr Leid zugegeben, und sich wendend zu den Menschen kommt nach Eleusis, wird freundlich aufgenommen im Haus des Keleos, trinkt durch Scherze erheitert nach langer Entbehrung den gereichten Mischtrank und übernimmt die Erziehung des jungen Demophoon. Da sie aber an der Feuerläuterung, durch die sie ihn unsterblich machen will, durch die Unbesonnenheit der Mutter gestört wird, offenbart sie sich plötzlich als Göttin, erfüllt mit hehrem Licht die Hallen und verspricht künftiges Heil nur unter der Bedingung, daß man ihr einen Tempel errichte und mit frommem Sinne den Cult, in dem sie selbst Führerin sein werde, übe.⁹⁾ Die Mythen wenden sich von der Klage zu Spielen des Scherzes,¹⁰⁾ hören auf zu fasten und trinken den Kykeon.

Der erste Strahl der Erkenntniß war für den Menschen die erste Stufe zur Befreiung.¹¹⁾ Die Natur nimmt ihn wie eine Mutter in ihren Schuß, wird seine erste Lehrerin, seine erste Führerin zum Heil. Sich erbarmend seiner Noth streckt sie ihm selbst die Arme entgegen, denn

(Schiller.)

— — so weit sie wandernd kreiste,
Fand sie Elend überall,
Und in ihrem großen Geiste
Zammert' sie des Menschen Fall.

ist den Orphikern wesentlich; aber auch schon vor dem orphischen Einfluß scheint es den Eleusinien angehört zu haben.

⁹⁾ Hymn. in Cer. v. 91 — 281.

¹⁰⁾ Darauf weist der homerische Hymnus v. 205. Vgl. Aristoph. Ran. v. 368 ff.: ἡμετέρῳ ἀγγῶν ὀργῶν ἀνάσσα, συμπαράσταται καὶ σώζει τὸν σάντης χορόν καὶ μ' ἀσφαλῶς πανήμερον παιῶσαι τε καὶ χορεύσασθαι καὶ πολλὰ μὲν γέλοια μ' εἰπεῖν, πολλὰ δὲ σπουδαῖα, καὶ, τῆς σῆς ἐορτῆς ἄξιός παύσαντα καὶ σκώψαντα, νικήσαντα ταινιοῦσθαι.

¹¹⁾ Vgl. Orig. Philos. p. 115: ἀρχὴ γὰρ, φησὶν, τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπων θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηγοισμένη τελειώσις. Wenn Sokrates Aehnliches, wie wir es im Ganzen hier finden, lehrte, so dürfte der Grund, den er selbst dafür, daß er sich nicht einweihen ließ, angab (Lucian. Demon. p. 237 Bip.), besonders zu beachten sein. Daraus nämlich, daß er sich durch das Gebot der Verschwiegenheit nicht wollte binden lassen, muß geschlossen werden, daß er selbst das Uebereinstimmende voraussetzte.

Hätte er vermocht sich ihr ganz hinzugeben, 'rein und voll an ihrem Busen ihrer Pflege zu genießen, sie hätte ihn von seinem Leid geläutert und ihn unsterblich gemacht. Seine Schwäche aber, die ihm durch die Geburt geworden, seine Thorheit und sein Mangel an Vertrauen vereitelt das Werk. So muß er fortan in Folge seiner Verblendung das Loos des Todes tragen. Im Leid aber kommt er zur Erkenntniß ihrer Göttlichkeit und er vernimmt ihre Stimme, die ihm verheißt, daß, wenn er ihr Tempel baue und fromm ihre Weihen geniesse, er von den Wanderungen der gemeinen Schaar sich befreien und zur Gunst, die er jetzt verschert, aufsteigen werde. In diesem Sinne heißt es auch im homerischen Hymnus:

(V. 260 ff.)

„Wahrlich unsterbliches Leben und nimmer hinwegende Jugend
Hätt' ich gegeben dem Sohn, und mit ewigem Glanz ihn geschmückt:
Jetzt ist als Loos ihm beschieden, die Pfade des Todes zu wandeln;
Nur jener Glanz soll ihm bleiben, weil ich auf dem eigenen Schooße
Wiegte das Kind, und an eigener Brust den Schummernden hegte.“

„Selber die heiligen Bräuche will ich, die Göttin, euch lehren,
Daß ihr mit frommem Gemüth sie ühend mich möget versöhnen.“

2. Höherer Gegensatz.

I. Hermes erscheint auf den Befehl des Zeus vor dem Throne des Pluto, die Persephone zurückzuverlangen. Von ihm geführt kommt sie hierauf zur Mutter zurück, die im Tempel ihrer harret. Nun ist ihre Sehnsucht gestillt, sie versöhnt zur Freude übergehend sich wieder mit Zeus und sendet den Triptolemos aus, den Ackerbau und die Cultur, die an ihn sich knüpft, über den Erdbreis zu verbreiten. Doch Persephone muß wieder scheiden, um fortan ausgleichend zwei Theile des Jahres der Mutter, einen ihrem Gatten anzugehören.¹⁾

Lauschend den Mahnungen der Natur und immer reiner fassend ihre göttlichen Lehren zieht der Mensch seine Seele empor aus

¹⁾ Hymn. in Cer. v. 334 ff. Ähnliche Scenen auf Bildwerken, wie Millin Peint. des V. antiq. II, p. 1, 32. Gerhard Mythenbilder Taf. I. Ueber Triptolemos, sein Heiligthum, seinen Altar und seine Tenne zu Eleusis Paus. I, 38, 6. — Wie am Anfang den Mythen die finstern grauenvollen Räume der Unterwelt eröffnet wurden, so hier die mittleren mit der Behauung des Pluto.

dem Tod, in den sie versunken. Entfagend nun thierischer Roheit und ungeschlachter Sitte bebaut er das Land, gründet Städte, Ordnung und Gesetz und steigt auf der Leiter der Gesittung immer höher auf und höher, um das Ziel zu erreichen, das die Götter ihm gewiesen:

(Schiller.) Freiheit liebt das Thier der Wüste,
Frei im Aether herrscht der Gott:
Ihrer Brust gewalt'ge Lüfte
Zähmet das Naturgebot;
Doch der Mensch in ihre Mitte
Soll sich an den Menschen reihen,
Und allein durch seine Sitte
Kann er frei und mächtig sein.“

Doch die schönste Freude quillt ihm aus der Ueberzeugung, daß der Tod nicht ewig binde, daß die Seele aus seinen Fesseln im Leibe ebenso wie aus seinem Haus im Erdschooße wieder aufsteige. Zu friedlicher Wechselwirkung steht er Leib und Seele, Leben und Tod sich erheben.

II. Der Hierophant verkündet die Geburt des Iacchos und zeigt im leuchtenden Anactoron den Epopten als Symbol der höchsten Vollendung die unter Schweigen gemähte goldglänzende Aehre.²⁾ Heilige Gesänge stimmen die Gemüther zu erhabener Begeisterung.

Persephone hatte nicht in unfruchtbarem Ehebund bei Pluto zugebracht.³⁾ War man einmal überzeugt, daß dieser nicht bloß Leben

²⁾ Orig. Philos. p. 115: λέγουσι δὲ αὐτὸν, φησὶ, Φρύγας καὶ χλοερὸν σταχὺν τεθρισμαμένον καὶ μετὰ τοῖς Φρύγας Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια, καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπιεύουσιν τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεί μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθρισμένον στάχυν. Ο δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ὁ παρὰ τοῦ ἀγαρακτηρίστου φωστήρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱερογάντης, οὐκ ἀποικορμμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εἰνονχισμένος δὲ διὰ ζωνείου καὶ πᾶσαν ἀπηρτισμένος νὴν σαρκίνην γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσίνι ὑπὸ πολλῇ πυρὶ τεκὼν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέχυται λέγων, „ἐγὼν ἔτεκε πότνια ζοῦρον Βριμῶ Βριμόν,“ τοιῦτόστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν.

³⁾ Darauf deuten schon die Granatkörner, die ihr Pluto, als sie zurückkehren soll, zu genießen gibt (Hymn. in Cer. v. 372). Bestimmt aber weist darauf hin die oben citirte Stelle aus Orig. Philos. Als Mutter des Iacchos wird sonst auch Demeter, als Vater Zeus oder Dionysos bezeichnet. (S. Lobeck Agl. 821). Insofern Dionysos an die Stelle des Pluto trat, konnte Iacchos auch Sohn von jenem wie von diesem heißen; von Zeus konnte er nur stammen, in so fern er mit dem Sohn der Semele oder mit Zagreus (was beides geschehen ist) identificirt oder Zeus als der unterirdische gefaßt

raube, sondern zugleich wieder emporsende, so mußte man ihm auch die Kraft der Zeugung zuerkennen; und faßte man ins Auge, daß eine Götterheide nicht zwecklos konnte geschlossen werden, so durfte man auch mit der einfachen Rückkehr der Persephone sich nicht begnügen, man mußte sie zugleich zur Mutter werden lassen. Der Sprößling nun aber, den sie, nachdem sie emporgeführt worden, ihrem unterirdischen Gatten gebar, war Iachos. Mit diesem erst stieg die Entwicklung des Ganzen zur Vollendung auf und an ihn knüpften darum auch die Epopten die erhabenste Bedeutung der Weihe. *) Während mit Persephone immer nur dasselbe Leben zurückkehrt, wird mit Iachos ein neues aus diesem geboren; während jene auf Befehl des Zeus genöthigt wird, nachdem sie kurze Zeit bei der Mutter verweilt, wieder in das Todtenreich hinabzugehen, um in beständigem Wechsel zwischen Leben und Tod auf- und abzustiegen, ist mit diesem nicht bloß ein neues, sondern ein ewigblühendes, wonnereiches, vollendetes Leben gegeben. Aus dem Erscheinen des Iachos schöpfte darum auch der Eingeweihte die freudige Ueberzeugung, daß seine Seele nicht bloß aus dem Tode wieder aufsteigen, sondern zu einem neuen, über allen Tod siegreichen, wonnervollen Leben gelangen werde. Auf eben diesen Iachos wies auch jene glänzende Lehre, die der Hierophant vorzeigte; und wenn diese unter Schweigen gemäht wurde, so liegt darin keine andere Bedeutung als die, daß nur durch wahre Theilnahme an den Mysterien jene Vollendung zu erreichen sei.

III. Elysische Gesilde, glänzend in herrlichem Lichte, eröffnen

wurde, wie dieß auch bei jenem Eubuleus, der Hymn. orph. 29 und 30 Sohn des Zeus und der Persephone heißt, der Fall gewesen zu sein scheint. Auch Zagreus wird Aeschyl. fr. 215 ein Sohn des Hades genannt. Kaum dürfte Prellers Ansicht (D. und P. p. 135), daß Persephone den Iachos „vor ihrer Einführung durch Pluto geboren habe,“ sich rechtfertigen lassen.

*) Der homerische Hymnus kennt den Iachos noch nicht; übrigens ist uns dieser Hymnus nicht vollständig überliefert. Sophokles, Aristophanes, Euripides sprechen von ihm als einem längstbekannten Gott und nehmen ihn für Dionysos. Seine Aufnahme in die Eleusinien bezeichnet entschieden einen Fortschritt, und es dürfte wohl die Annahme nicht zu gewagt sein, daß Anfangs die Eleusinien einen Sohn der Persephone nicht kannten, daß im Verlauf ihrer Entwicklung die Consequenz ihn forderte, daß er durch die Orphiker mit Zagreus verschmolzen und so als Dionysos gefaßt, zuletzt dem Dionysos des allgemeinen Glaubens gleichgesetzt wurde. Jener Sohn der Persephone und des Pluto aber, Iachos, scheint im Grund nur Pluto selbst zu sein, in so fern er zum Leben aufgestiegen ist.

sich den Epopten; ⁵⁾ Jubelgesänge ertönen und Chöre der Seligen, die der Weißen genossen, erfreuen sich in harmonischen Tänzen. Ebenso werden von den Eingeweihten beim Leuchten der Fackeln, auf dem Gefilde in der Nähe des Tempels um die Quelle Kallichoros, unter Gesang und Gesauche feierliche Tänze aufgeführt. ⁶⁾ Als Führer der Tanzenden aber gilt hier wie dort Iachos.

Hat der Mensch sich aufgeschwungen zur Vollenbung, so führt ihn Iachos, der ihm schon Führer war im Leben durch die Weißen, empor zu den himmlischen Regionen, wo er im Tanze der Gestirne ⁷⁾ ewiger Wonne genießt.

So schloß das Drama, das mit dem Fall und der Erniedrigung des Menschen begonnen, mit dessen himmlischer Befeligung, und so schaute der Eingeweihte in der großen Geschichte der Natur, die vor seinen Augen sich entfaltete, die Geschichte seines eigenen Daseins. Er blickte hinab in den finsternen Abgrund, der in der irdischen Sphäre die schuldbeladene Seele verschlang, und sah über sich die Lichthöhen aufgehen, zu denen die fromme zurückgelangte; er sah, wie zwischen beiden eine wunderbare Bahn, aus dem dunklen Grunde sich loswindend, immer lichtvoller und gerader aufstrebend, sich emporzog, und wie die Gottheit selbst den Menschen, die um diese Bahn schwärmten, unter verschiedenen Gestalten nahte, ihnen liebend die Hand bot und von Stufe zu Stufe ihnen Führerin ward. Weh der Seele, die ihren Ruf nicht hörte, ihre Hand zurückwies: für sie war weder in diesem noch im kommenden Leben Rettung; Noth und endlose Wande-

⁵⁾ S. Aristoph. Ran. v. 315 — 425. Plutarch. *Ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς* V, 2. Vgl. unten die Erklärung der Base von Canosa (obere Reihe).

⁶⁾ Vgl. Euripid. Jon. v. 1074 ff.

⁷⁾ Vgl. über diese Sternen- und Seelentänze oben p. 334 ff. Diese Beziehung (Schol. *καὶ τὰ μυστικὸν λόγον*) hatte wohl auch Sophokles in jenem Chor auf den Dionysos im Auge, wo er den Herrscher auf dem allumfassenden Gefilde der Deo zugleich als Reigenführer der feuerhauchenden Gestirne und als Lenker nächtlicher Jubeltöne preist (Antig. v. 1096 ff.). Mit Recht spricht Böckh für die Erklärung der Alten: ein bloß poetisches Bild hier finden zu wollen (vgl. Hermann z. d. St. und Lobed Agl. 218) widerspricht der Art und Weise, wie Sophokles überhaupt Mythen in seiner Poesie behandelt. Wäre uns aber auch wirklich hier nur ein solches gegeben, so würde doch die Erklärung des Schol. hinlänglich beweisen, daß in den Mysterien die obige Auffassung bestanden haben mußte, sonst wäre eine solche Erklärung (resp. Beziehung auf einen *μυστικὸς λόγος*) gar nicht möglich gewesen.

runge war ihr Loos. Kaum auch konnte diejenige glücklich genannt werden, die nur bis zur Mitte der Bahn sich geleiten ließ; von unfrüher Wanderung war sie zwar frei, aber nicht vom Wechsel zwischen Leben und Tod. Unsterblichkeit aber und ewige Beglückung ward derjenigen zu Theil, die ganz der göttlichen Führung vertrauend zum Ziel sich aufschwang. Dabei lag den Eingeweihten der stärkste Beweis für die Gültigkeit solchen Glaubens darin, daß nicht menschliche Weisheit, die von Irrthum zu Irrthum geht, sondern die Gottheit selbst ihre Lehrerin war, und daß nicht fremde Meinungen, die selten den Zweifel überwinden, ihnen aufgedrungen wurden, sondern daß eigene Anschauungen sie überzeugten. Sie selbst blickten in den großen Spiegel der Natur, von dem der Priester nur die Hülle wegzog, und sie erblickten darin ihr eigenes Bild, mit dem leiblichen Auge das des Leibes, mit dem geistigen das der Seele. Und dieser Spiegel ward ihnen nicht bloß in den Mysterten vorgehalten, er stand jeden Tag vor ihnen im großen Ganzen der Natur, und jeden Augenblick konnten sie, wenn das Dunkel von ihrem Gesichte genommen war, die Geheimnisse, die dort ihnen enthüllt wurden, schauen. Doch nicht Alle vermochten mit gleicher Klarheit und Innigkeit zu schauen, und darum konnten auch die Resultate nicht für Alle gleich sein, wie nicht Jeder aus einem sophokleischen Stücke im Bewußtsein der erhabenen Lehren, die der Dichter entwickelte, wegging, nicht Jeder von den Tempeln, Göttergruppen und Statuen der athenischen Burg voll von den Ideen, welche die Künstler geleitet, herabstieg. Blickt man aber auf den Standpunkt, den diese Mysterten im Gang der griechischen Cultur einnahmen, und auf ihr Wirken gegenüber der Volksreligion, die sie nicht aufzuheben, sondern nur in ihrem Geiste darzustellen strebten, *) so kann man sich nicht wundern über die hohe Bedeutung, die selbst die geistvollsten Griechen ihnen zuerkannten, und über das ungewöhnliche Ansehen, das sie selbst noch in den christlichen Jahrhunderten, bis zum Einbruch barbarischer

*) Vgl. Creuzer Symb. I, p. 149 (3. Ausgabe): „Aber das große hierarchische Drama der hellenischen Eittigung und Heilwerdung bewegte sich, neben der Pallas Athene, hauptsächlich um die drei Gottheiten Demeter, Persephone und Dionysos. In diesen Culten wurde, so weit sie im Heidenthum möglich war, eine Verschmelzung und Vergeistigung aller Griechischen Religionsselemente zu Stande gebracht.“

Horden herab, ⁹⁾ zu behaupten wußten. „D dreimal selig jene Sterblichen, sagt Sophokles, ¹⁰⁾ welche, nachdem sie diese Welken geschaut, zum Hades gehen; diesen allein ist dort zu leben bestimmt, die anderen erwartet Jammer nur und Leid.“ In gleicher Weise ruft Pindar: ¹¹⁾ „Selig, wer solches geschaut, wenn er hinabsteigt in die Höhlen der Erde: er kennt des Lebens Ende, er kennt den gottgegebenen Anfang.“ Aber auch schon der homerische Hymnus fügt der Einsetzung der Mysterien durch Demeter die Worte bei: (V. 479 ff.)

„Selig, wer solches geschaut im Laufe des irdischen Wandels!
Nimmer, wer uneingeweiht des göttlichen Heiles entbehret,
Wird, zu den Schatten entrast, sich gleicher Beglückung erfreuen.“

II.

Die Thesmophorien.

In den Thesmophoriazusen des Aristophanes fordert die Herolbin mit folgenden Worten die Mitfeiernden zum Gebete auf: Fleht zu den gesetzgebenden Göttinnen, zur Demeter und Kora, zu Plutos auch und zur Kalligeneia, zur Kurotrophos, zu Hermes und den Chariten.

Ohne Zweifel sind dieß die Gottheiten, die man bei der wirklichen Feier der Thesmophorien verehrte. Auch hier spielt der Führer, wie wir sehen, in der Person des Hermes, eine Rolle, und zwar, wie aus der angeführten Stelle sich entnehmen läßt, eine wesentliche. Es kann dieß auch, wenn man die innige Beziehung, in welcher dieses Fest zu den Eleusinien stand, ins Auge faßt, nicht befremden. Welches aber jene Rolle gewesen sei, muß theils aus dem Wesen der Götter, mit denen er in Verbindung auftritt, theils aus den eigenthümlichen Zügen des Festes selbst, insofern sie uns bekannt sind, entwickelt werden.

Die Thesmophorien sind ohne Zweifel aus derselben Grundidee, wie die Eleusinien, entsprungen; nur haben sie in engeren Grenzen als diese sich entwickelt. Beider Grundlage ist der Raub

⁹⁾ Zinkens Gesch. d. Gr. I, p. 636.

¹⁰⁾ Bei Plutarch De leg. poet. 58, 5.

¹¹⁾ Pind. Frag. 697v. 8.

der Kora und ihre Rückkehr zur Mutter, weswegen auch in beiden Festen Demeter und ihr Kind an der Spitze stehen. Auch ist beiden die Beziehung dieses einfachen, aber der vielseitigsten Entfaltung fähigen Mythos auf das Leben des Menschen gemeinschaftlich. Während aber die Kleusinen die Gesamtheit des Lebens im Auge hatten, beschränkten sich die Thesmophorien auf die häusliche Sphäre der Ehe und der Familie; während jene auch das Sein nach dem Tode in ihr Bereich zogen, hielten die Thesmophorien sich innerhalb der Grenzen des irdischen. Jene umfaßten das ganze Griechenvolk, indem sie Jedem, der des hellenischen Namens sich würdig erwies, Antheil gewährten; ¹⁾ diese waren ausschließlich das Fest der athenischen Frauen. ²⁾ Gerade bei dieser Beschränkung aber mochte sich in den Thesmophorien der ursprüngliche Typus reiner als in den Kleusinen erhalten haben.

Das Fest wurde nur von Frauen und Jungfrauen ³⁾, deren Charakter unbesiegt war, begangen; Männer waren ganz davon ausgeschlossen. ⁴⁾ Die Feier fand im Oktober statt, wenn das Winterkorn der Erde vertraut wurde, vier Nächte hintereinander, so daß auf die erste mit dem vorausgehenden Tag die Vorfester fiel, auf die drei übrigen mit dem auf die letzte folgenden Tag das eigentliche Fest. ⁵⁾ Hiernach läßt sich auch die Verschiedenheit der Angaben, nach welchen das Fest bald drei, ⁶⁾ bald vier ⁷⁾, bald fünf ⁸⁾ Tage gedauert haben soll, beurtheilen. Die Vorfester war mit einer Procession nach Halinus verbunden, und wurde auch im engeren Sinne Thesmo-

¹⁾ Vgl. Eobed Aglaoph. p. 15. Sie mußten nach Liban. Or. Corinth. p. 356 T. IV *τὰς χεῖρας, τὴν ψυχὴν, τὴν φωνὴν* "Ελλήνας εἶναι.

²⁾ Thesmoph. v. 309 *Ἀθηναίων εὐγενεῖς γυναῖκες*.

³⁾ Nicht bloß ist in d. Schol. bei Theokrit (IV. 25 *παρθέναι καὶ γυναῖκες τὸν βλὸν σπινναί*) ausdrücklich von Jungfrauen die Rede, sondern es verlangt ihre Theilnahme auch das Wesen des Festes selbst. Vgl. das römische Fest der Bona Dea, an welchem außer den verheiratheten Frauen auch die Vestalinnen Antheil nahmen.

⁴⁾ Nur nicht vom *θεσμοφορεῖν* oder den Kosten, die sie zu tragen hatten (Isaues Pyrrh. herod. § 80).

⁵⁾ So war auch der mittlere Tag zugleich der dritte (Arist. Thesm. v. 80: *ἐπεὶ τρίτη ἴσι θεσμοφορίων ἡ μέση*); es war der dritte mit Beziehung auf das Ganze, der mittlere mit Beziehung auf das Hauptfest. Derselbe wurde *νηστεία* genannt (Photius p. 69), daher Thesm. 347 *ἡ μάλιστα ἡμῖν σχολή*.

⁶⁾ Casaub. ad Athen. VII, p. 290.

⁷⁾ Photius p. 69.

⁸⁾ Preller Dem. p. 339 ff.

phorten genannt.⁹⁾ Diesen Namen erhielt sie ohne Zweifel aus dem Grunde, weil sie auf die Einsetzung des Festes und die Gründung der Ehe- und Familiengesetze, in so fern diese die Weiber betrafen, sich bezog. Das dreitägige Hauptfest feierte den Hinabgang der Kora,¹⁰⁾ die Klage um ihre Abwesenheit im Schattenreich,¹¹⁾ die Freuden über ihre Rückkehr.¹²⁾ Auch hier stimmten die Namen, welche den einzelnen Tagen gegeben wurden, mit der betreffenden Bedeutung überein: Kathodos, Nesteia, Kalligeneia. In mimischen Darstellungen wurde dann auch hier, wie es in den Mysterien gewöhnlich war, dem Festinhalte Ausdruck geliehen, und bei der Lebhaftigkeit der griechischen Frauen läßt sich annehmen, daß es hier an äußerem Schmuck, an Mannigfaltigkeit und Vollständigkeit nicht fehlte. Diese Darstellungen wurden jedoch nicht von besonders bestimmten Priesterinnen, sondern von Theilnehmerinnen des Festes selbst, die nach dem Loose aus den einzelnen Phylen erwählt wurden, aufgeführt. Dabei konnte es wohl nicht anders geschehen, als daß einzelne Rollen von Jungfrauen übernommen werden mußten, wie die der Chariten und die der Kora selbst, wenn sie als Braut beim Raube und wenn sie als frischauflühendes Demeterkind bei der Rückkehr dargestellt wurde.

In welcher Bedeutung Plutos den gefeierten Göttingen beigesellt war, mag aus jener Stelle bei Hesiod sich erschließen lassen, wo es heißt:

(Theog. 969 ff.)

Demeter, die erhabene Göttin, ward Mutter des Plutos,
Als sie dem Zasos sich gesellet im Bunde der Liebe,
Dort auf prangender Flur im üppigen Eilande Kreta.
Durch die Länder zieht er und über die Meere zu Allen:
Wer da schauet den Gott, und wen er umschließt mit den Armen,
Segen gewährt er ihm huldvoll und häuft ihm unendliche Schätze.

⁹⁾ So bei Photius; dieselbe hieß auch Στήνια nach den Scherzen, mit welchen man sich während derselben neckte. Hesych. Στήνια, ἐστὶν Ἀθήνησι, ἐν ἧ διασώπτονται καὶ λοιδοροῦσιν.

¹⁰⁾ Daher läßt Phot. auf die Θεσμοφόρια oder Στήνια die καθodos folgen. Wenn bei Alciph. Ep. III, 49 derselbe Tag wieder ἀνοδος genannt wird, so ist hier nicht wie dort der Inhalt der Festfeier, sondern die Form (d. Proceßion nach der Stadt zurück) ins Auge gefaßt.

¹¹⁾ Daher das strenge Fasten (νηστεία) an diesem Tage entsprechend dem Zustande der Unfruchtbarkeit, während Demeter klagend zürnte. Vgl. dieselbe Folge im homerischen Hymnus v. 303 ff.

¹²⁾ Daher der Καλλιγένεια geweiht, weil das schöne Kind (περικαλλής) der Mutter wiedergegeben war. Vgl. d. hom. H. v. 433 ff.

Plutos fällt hier mit Pluto in einer bestimmten Erscheinungsweise seines Wesens zusammen. Es ist dieß die Fülle des Segens, welche die im Frühling aus der Erde hervorsprossende Vegetation begleitet. Daher ist auch er wie Kora ein Kind der Demeter; jede Beziehung aber auf den Räuber der Braut so wie auf den Gatten bleibt ausgeschlossen. Es ergibt sich dieß schon aus der Eigenthümlichkeit des Festes, nach welcher es außer der Vorbereitung in zwei Hauptabtheilungen sich darstellte. Die eine war der Klage um die verschwundene Kora, wenn das Saatkorn in das Dunkel der Erde versenkt war, die andere der Freude über ihr Wiedererscheinen, wenn die Saat jugendlich empornwuchs, geweiht. Dieser letzteren nun gehörte auch Plutos an, und nur in seiner Gestalt konnte jetzt Pluto, nachdem die Kora selbst wieder zur jugendlichen Jungfrau geworden war, erscheinen.

Ein ähnliches Verhältniß begegnet uns in der zunächst folgenden Göttin, der Kalligeneia. Sie ist nur die Demeter selbst in einer bestimmten Weise ihres Wirkens: Demeter, insofern sie die Geburt schöner Kinder fördert, wie sie selbst Mutter des schönsten Kindes war. Das Saatsfeld ist hier zum Schooße des Weibes geworden; in der Bestimmung der Mutter Erde sahen hier die Frauen das Vorbild ihrer eigenen Bestimmung.

Die Kurotrophos hat man öfter für die Ge genommen; wir können in ihr aber, wenn wir auf die Idee des Ganzen blicken, wieder nur die Demeter in einer anderen ihrer Erscheinungsweisen erkennen. Es ist dieß die mütterliche Pflege des zum Licht hervorgetretenen Kindes, daß es im Licht empornwache und zur Blüte des Lebens sich entwickle. Auch hier erkannten die Frauen in der Sorge der mütterlichen Erde das Vorbild ihrer eigenen Mutterforger.

Was die Chariten anbetrifft, so ist kein Zweifel, daß sie zunächst hier als wirkend in der Sphäre der Natur gefaßt wurden. Man erinnere sich an jene Auro und Hegemone, welche offenbar in diesem Sinne, wie schon ihre Benennung beweist, in uralter Zeit zu Athen Verehrung genossen.

Daß aber auch die Charitentrias, durch die bald jenes Paar verdrängt wurde, auf der ersten Stufe ihres Wirkens der Natur angehörten, ist bekannt. Die reizende Fülle der Formen ist es, die sie hier zur Erscheinung bringen: mit Lust schweben sie im Glanze derselben daher und erregen durch ihr Zauberspiel wieder Lust in

der Seele des Beschauenden. In lieblichem Bunde sehen wir sie daher auch den Horen sich gesellen, ja öfter ihre Funktionen mit denselben vertauschen. Im orphischen Hymnus ¹³⁾ auf die Persephone führen sie mit diesen und den Mörten vereint die Göttin im Reigen zum Licht empor. Ebenso erblicken wir sie auf dem Haupte des Dionysosstieres, wenn er mit dem Wechsel der Horen die Pracht des Frühlings bringend daherschreitet. Bei dieser Auffassung aber konnten die Frauen in den Thesmophorien ebenso wenig als bei der Naturbeziehung der Demeter und der Kora stehen bleiben. Sie mußten auch sie mit ihrem Wirken aus der Sphäre der Natur in die des Menschen, speciell in die des Weibes einführen mit aller Fülle der Zauberreize, mit welcher der Grieche sie auch hier alle Formen des leiblichen wie des physischen Daseins schmücken ließ. Hier aber konnte nichts angemessener erscheinen, als die Göttinnen in den vielfachen Verbindungen, welche wir sie mit Aphrodite und Eros, mit Hephästos ¹⁴⁾ und Dionysos, mit Artemis und Apollo, mit Pettho und Hermes eingehen sehen, aufzufassen.

Fragt man endlich, welche Rolle Hermes in diesem Feste gespielt habe, so wird sich aus dem Gesagten die Beantwortung ohne Schwierigkeit ergeben. Er geleitete die Kora auf ihrer Fahrt ins Schattenreich hinab, und führte sie mit den Chariten wieder zum Lichte empor. Dieß war sein Hauptgeschäft und wurde ohne Zweifel auch in den mimischen Darstellungen, wo namentlich bei der Anodos der Geleiter kaum fehlen konnte, als solches behandelt. Wie aber alle hier auftretenden Götter außer einer allgemeinen Beziehung auf das Leben der Natur noch eine specielle auf das des Weibes hatten, so mußte auch dem Hermes, der als gemeinschaftlich wirkend mit ihnen gedacht wurde, eine solche zukommen. Diese erhält nun bei ihm, seinem Wesen gemäß, das Eigenthümliche, daß sie wieder nach dem Wirken der einzelnen Götter,

¹³⁾ Hymn. XLIII. *Περσεφόνης συμπαιζτορες, εἴτε ἑ Μοῖραι — καὶ Χάριτες κυκλοῖσι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι* —.

¹⁴⁾ Die lieblichen Reize der Kunstgebilde, insofern sie der Sphäre des Hephästos zufallen, bezeichnend. Charis oder Aglaja als Repräsentantin der ganzen Trias Gattin des Hephästos. Auch sind es die Chariten, welche die Pandora, da sie von allen Göttern beschenkt zu den Sterblichen gesandt wird, mit goldenen Ketten schmücken. Ebenso schildert Homer den ambrosischen Peplos der Aphrodite (Il. V, 338) als ein Werk der Chariten. Waren ja überhaupt alle reizenden Geschmeide im Himmel und auf der Erde ihr Gebilde.

mit denen er verbunden auftritt, sich spaltet. So bedurfte die gesetzgebende Göttin, die Thesmophoros, seiner in der Eigenschaft des Herolbes;¹⁵⁾ so gesellte er sich zu Plutos als Spender des Glückes und des Reichthums;¹⁶⁾ so stand er als Zeugung fördernd¹⁷⁾ der Kalligeneia, als Mehrer¹⁸⁾ der Geschlechter der Kurotrophos, als Herr des zauberischen Wortes den Chariten zur Seite. Als Führer der Kora aber mußte er auch Führer der Seele sein nicht bloß zum Tode, sondern, was im Kreise der Frauen hier als Hauptsache gelten mußte, zur Geburt. Auch fehlt es nicht an Bildwerken, auf welchen wir seine Wirksamkeit bei Geburten, speciell auch den Akt, wo er Seelen aus dem Tode zu neuem Leben zurückbringt, dargestellt finden.

III.

Die samothrakischen Mysterien.

Wer die samothrakischen Geheimnisse zu enthüllen vermöchte, bemerkt einer der gelehrtesten Forscher¹⁾ auf diesem Gebiete, müßte auch dem Libertius auf seine Frage, was die Sirenen gesungen, Antwort zu geben wissen. Indes hat derselbe Gelehrte eine Fülle des Materials beigebracht, wodurch die Hoffnung, den Schleier wenigstens einigermaßen lüften zu können, eher gestärkt als geschwächt wird. Auch ist es anderen Koryphäen unserer heutigen Philologie und Archäologie gelungen, mit den vereinten Waffen der Gelehrsamkeit und des Geistes die ältesten Religionsformen Griechenlands überhaupt und das Mysterienwesen so weit aufzuhellen, daß wir

¹⁵⁾ Vgl. den *κῆρυξ* oder vielmehr die *κηρύκαινα* in den Thesmophoriazusen. Unrichtig bezieht Bellauer die Anführung des Hermes in diesem Stücke allein auf das Herolbenamt; richtiger Preller Dem. p. 345, der an eine „allgemeine Beziehung des Hermes auf Wachstum und Fruchtbarkeit“ denkt, aber auch diese Bestimmung ist ungenau.

¹⁶⁾ *Ἑρμῆς πλουτοδοτῆς*. Auf einem pompejanischen Gemälde (Museo Borb. T. VI. tav. 2) ist er mit der Tyche zusammengestellt, von welcher er mit vollem Beutel hinweggeht, um die Gaben der Göttin den Menschen zu überbringen.

¹⁷⁾ *Ἑρμῆς ἰδυφαλλικός*.

¹⁸⁾ Vgl. d. *Ἑρμ. νόμιος*, den der Chor in den Thesmophoriazusen (v. 928) neben der *Ἥρα τέλεια* — *ἥ κλῆδας γάμου γυλάττει* anruft.

¹⁾ Lobed Aglaoph. II, p. 1110.

fortan wohl mit einiger Zuversicht dieses Feld betreten können.¹⁾ Die folgende Darstellung wird nur diejenigen Momente aufgreifen, welche mit der hier behandelten Idee, insbesondere mit den Cliquen, deren uralte Verwandtschaft mit den Samothrakien von jeher anerkannt wurde, im Zusammenhange stehen; zugleich wird sie mit Rücksicht auf die nothwendigen Veränderungen, welche im Verlauf der Zeit stattfinden mußten, nur die allgemeinen das Ganze durchlaufenden Grundzüge ins Auge fassen.

Zahl und Namen der zu Samothrake verehrten Götter werden uns verschieden angegeben: bald werden sie im Allgemeinen Kabiren oder die großen Götter genannt, bald wird von einem Götterpaar, bald von einer Trias oder Tetras, bald von einer Heptas, der ein achter Gott den ganzen Kreis abschließend sich beigesellt, gesprochen. Wir dürfen wohl mit Sicherheit annehmen, daß die Zweizahl die ursprüngliche gewesen und daß sie mit der Trias sich verbindend auch bei den größeren Göttervereinen, die zu verschiedenen Zeiten sich bilden mochten, als Grundzahl betrachtet worden sei. Dieß tritt sogleich bei der Göttertrias, von der uns bestimmt die Namen überliefert worden sind, Arieros, Ariokersa und Ariokersos,²⁾ hervor.

In Arieros,³⁾ der hier an die Spitze gestellt wird, erkennen wir jenen großen Gros oder Gott der Liebe, der vor allen andern Göttern aus dem Ursein zur Erscheinung hervortritt und wieder Grund ihrer Erscheinung wird. Es ist derselbe Gros, den Hesiod in der Kosmogonie nach der Urmaterie und dem Urlicht aus

¹⁾ Hervorzuheben sind hier insbesondere die Forschungen E. Gerhard's in seinen verschiedenen Schriften und Abhandlungen; zuletzt in der „Griechischen Mythologie“ 1854.

²⁾ Schol. Apoll. Rhod. 1, 917: οἷς δὲ μνοῦνται ἐν Σαμοθράκῃ Καβείρους εἶναι τρεῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἀξίερον, Ἀξίόκερσαν, Ἀξίόκερσον.

³⁾ Dieser Name ist, wie die beiden anderen, entschieden griechisch. Ἐρος ist die älteste noch bei Pomer (wie JI. XIV, 315) und bei Hesiod (Theog. 120) vorkommende Form für Ἔρως; das vorgesetzte ἀξί- (ἀξίος) aber bedeutet eine Ehrfurchtsbezeugung, wie auch sonst diese Götter vorzugsweise die großen (μεγάλοι) und die mächtigen (δυνάτοι) genannt wurden. So riefen nach Plutarch (Quaest. gr. 36) auch die Weiber in Elis dem Dionysos: ἀξίε ταιγε. Unnötig ist daher der Versuch, das Wort aus einer fremden Sprache (so Schelling aus dem Phönizischen oder Hebräischen; doch trennt auch er sich im Grunde nicht von Ἐρος, wenn er in Arieros-Demeter den Begriff des Schmachts, der Sehnsucht findet) abzuleiten; war es ja selbst bei Annahme entschieden fremder Götter eine fast hartnäckig zu nennende

der Kraft des Werdens⁵⁾ als erste Gestalt hervorgehen und wieder Urheber weiterer Gestaltungen werden läßt.⁶⁾ Er ist ferner identisch mit jenem Eros, der in Platons Symposion⁷⁾ als der älteste aller Götter bezeichnet wird, so wie mit jenem orphischen Protogonos, der, eben weil er als der Erste erschien, auch Phanes⁸⁾ genannt und in einem der orphischen Hymnen⁹⁾ als der Große angerufen wird, der schwimmend im Aether, hebend die goldenen Flügel, das Licht aus dem Dunkel heraufführt und Ursprung ist der Menschen und der Götter.

Dieser Erieros kann seinem Wesen nach nur als doppelgestaltig gefaßt werden,¹⁰⁾ als männlich zugleich und weiblich; nur als solcher konnte er Grund der sofort im Dualismus des Geschlechtes hervortretenden einzelnen Schöpfungen werden. Als doppelgeschlechtig müssen wir auch den hesiodischen Eros betrachten, und der orphische wird in dem angeführten Hymnus geradezu doppelgestaltig genannt, als erstes Mannweib, entsprossen aus dem sich spaltenden Weltel.¹¹⁾ Dieses gespaltene Weltel erscheint hier als Himmel und Erde, und ebenso bilden diese beiden die Doppelgestalt, in welcher der samothrakische Eros zuerst sich offenbart. Daher konnten auch Gelehrte des Alterthums schon bei minder genauer Auffassung veranlaßt werden, Himmel und Erde selbst für die ersten und höch-

Gewohnheit der Griechen, ihnen aus dem eigenen Sprachfonds eine Benennung zu schöpfen.

⁵⁾ Diese Kraft des Werdens läßt, da nur in der Zeit das Werden zu Stande kommt, an die schöpferische Urzeit als Urgottheit denken. So wird auch in den orphischen Gedichten Eros ein Sohn des Kronos genannt (Fragm. XXII ed. Herm.). Wichtig die Uebereinstimmung mit den Zendlehren; vgl. Zb. I, p. 13; II, p. 220.

⁶⁾ S. Zb. II, p. 206.

⁷⁾ Plat. Sympos. VI (178. B.).

⁸⁾ Fragm. Orph. LII: τὸν δὲ καλέουσι Φάνητα, ὅτι πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντός ἐγένετο. Hymn. VI, 8: λαμπρὸν ἄγων γάος ἄγνων, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κιχλήσω. Argon. 15: "Ερωτα — ὃν ἔα Φάνητα ὀπλοτέρου κλήζουσι βροτοί.

⁹⁾ Hymn. Orph. VI.

¹⁰⁾ Vgl. Gerhard „Ueber den Gott Eros“ in d. Abhdlg. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1848.

¹¹⁾ Ähnliche Vorstellungen scheinen auch dem Aristophanes vorgeschwebt zu haben bei seiner Erklärung des Eros (Plat. Sympos. c. 14—17); er nennt dort die ursprünglichen Menschen Mannweiber, die Zeus je in zwei Hälften zerschnitt — ὥστε οἱ τὰ ὡὰ ταῖς θηξίν; sofort suchten diese von Eros getrieben einander wieder und vereinigten sich zur Zeugung neuer Geschöpfe.

sten Götter auf Samothrake zu halten,¹²⁾ oder gar die Erde allein, Demeter,¹³⁾ in Arieros zu erkennen.

Unlängbar ist wohl, daß die Samothrakien mit den ältesten Kulturen¹⁴⁾ Griechenlands im innigsten Zusammenhange stehen und wie diese in ihren Anfängen auf den Orient zurückweisen; unlängbar wohl auch, daß insbesondere oberasiatische Religionsideen theils von den nordwestlichen Gegenden Kleinasiens¹⁵⁾ und von Thrazien her, wohin sie unter verschiedenen Modificationen verpflanzt wurden, theils durch phönizische Vermittlung und mit phönizischen Vorstellungen vermischt auf ihre Bildung Einfluß geübt haben. Von diesem Standpunkt aus nun ist es von größter Wichtigkeit, daß uns der große Kos unter anderer Form auch bei den Phöniziern begegnet: es ist dies der erstgeborene Jao, im Grunde derselbe Jao, den wir bei den Chaldäern als erste und höchste Gottheit wiederfinden.¹⁶⁾

So ist uns in Arieros die erste samothrakische Dyas gegeben. Doch diese ist hier noch in der ursprünglichen Einheit gehalten: Himmel und Erde, in denen sie hier zur Erscheinung kommt, sind noch in Ein Ganzes zusammengeschlossen. Die Scheidung erfolgt erst mit der zweiten Dyas, mit Ariokersa und Ariokersos.

Mit Ariokersa oder der großen Kersa¹⁷⁾ bringt das Licht durch

¹²⁾ Varro de ling. lat. IV, 17: Principes dii coelum et terra, qui in Aegypto Serapis et Isis, Taautes et Astarte apud Phoenices, in Latio Saturnus et Ops. Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt dii magni et hi, quos dixi; multis nominibus, nam neque quos Ambracia ante portas statuit duas viriles species aeneas dii magni neque, ut vulgus putat, hi Samothracae dii, qui Castor et Pollux, sed hi mas et femina, et hi quos augurum libri scriptos habent sic Divi Potes et sunt pro illis, qui in Samothracia coluntur θεοὶ δυαροί.

¹³⁾ Schol. Apoll. Rh. I, 917 (Mnaseas): Ἀέρον μὲν εἶναι τὴν Ἀή-μηραν. Diese Erklärung beruht auf einer Verwechslung der eigentlichen Erde mit der großen noch den Himmel in sich schließenden Erde (S. Th. II, p. 206).

¹⁴⁾ Geeignet sind hier insbesondere Vergleichen, wie sie Gerhards „Stammtafeln pelasgischer Göttersysteme“ bieten (Text z. b. Antik. Bildw. p. 113 ff. Hyperbor. Röm. Stud. I, 34).

¹⁵⁾ In so fern ist auch Welckers oft bestrittene Ableitung aus der bardanischen Religion sehr zu beachten (Menschl. Trilog. p. 223 ff.). Mit Unrecht aber läugnet Welcker (p. 243 ff.) den phönizischen Einfluß.

¹⁶⁾ S. Mövers Phönizier p. 539 ff.

¹⁷⁾ Κέρσα, Κέρσος von κείρω (καρ-) scheeren, durchschneiden. S. Th. I, p. 137 die Erklärung des Wortes Σάραρις, in dem Σαρ- auf dieselbe Wurzel zurückweist. Kersa und Kersos sind Lichtwesen (schon als Nacht und als Dunkel); keine Eigenschaft aber konnte beim Licht eher hervortreten als die des Durchbringens, des Durchschneidens. Mit dieser Eigenschaft erscheinen auch beide schon hier; mehr aber noch, wenn sie als Göttin

die ursprünglich mit ihm verbundene Finsterniß, um getrennt von ihr aufzusteigen, und es entsteht die Nacht; mit Ariokeros oder dem großen Keros trennt sich das Licht auch von der Materie, um schöpferisch mit der Nacht sich zu verbinden, und es entsteht das Dunkel. Er selbst ist somit auf dieser Stufe seiner Erscheinungsformen Gott des Dunkels, wie sie Göttin der Nacht.¹⁸⁾

Mit dieser Scheidung jedoch hat sich zwar der Himmel in gesonderter Form über die Erde emporgewölbt, aber noch strahlt nicht der Glanz des Aethers, noch ist Sonne und Mond mit den funkelnden Reigen der Sterne, noch der Tag nicht zum Dasein gelangt. Der Vollzug dieser weiteren Schöpfung wird an die dritte den beiden vorhergehenden in aufsteigender Ordnung folgende Dyas, an Kadmilos und Harmonia, geknüpft.

In Kadmilos zunächst kehrt jener Hermes¹⁹⁾ wieder, den wir in den Propyläen schon als Morgen- und Abendstern kennen gelernt haben. Als solcher ist er Führer der Sonne und des Mondes, zugleich Führer der Gestirne: er kommt mit dem Zauberstab des Lichtes, und seinem Erscheinen folgt einerseits Ario-

des Mondes, er als Sonnengott gefaßt wird. Wir werden beide weiterhin auch als große Naturgötter, herrschend über Leben und Tod, kennen lernen, wo dieselbe Eigenschaft sich wieder geltend macht: mit dem Lichtstrahl (Lichtschwert) durchschneidet er befruchtend die Erde, und mit der aufsprossenden Lebensfülle wird sie von ihr durchbrochen; zugleich sind beide in agrarischer Beziehung Pfluggötter, und bekannt ist die uralte in so vielen Mythentkreisen wiederkehrende Vorstellung des die Erde durchfurchenden Pflugschwerdtes (so führt auch nicht bloß Apollo und Artemis-Selene, sondern selbst Demeter das Prädikat *χρυσάορος*). Ariokeros insbesondere trifft so in gewisser Beziehung mit Serapis zusammen, und bemerkenswerth ist, daß auch dieser über die pontischen Länder seinen Weg genommen. S. Th. I, l. c. — Kersa wird von Welcker (Aeschyl. Trilog. p. 240) mit der attischen Perse verglichen; aber auch diese war ursprünglich nicht Thaugöttin, sondern Göttin des Mondes, welcher nur in untergeordneter Funktion der Nachtbau (ebenso bei den Aegyptern) zugeschrieben wurde. Entschieden spricht hiefür noch jener attische Mythos, nach welchem Perse von Hermes Mutter des Kephalos (*Κεφάλος*, Gott der Dämmerung) wird, Cos diesen raubt und ihm den Eithonos (den im Wechsel verziehenden Tag; vgl. *ἰολὴν, ποινάω*) gebiert. Hermes ist hier der Morgenstern, der mit der Mondgöttin den Gott der dämmernden Frühe erzeugt; diesen raubt alsdann die rosenfingrige Morgengöttin und gebiert ihm den Zeitgott des Tages. Auch in der bekannteren Wendung des Mythos sind Emathion und Memnon (der im Wechsel kreisende und der bei allem Wechsel bleibende Tag) Söhne der Cos und des beim Raube jungen, dann zum schmächtigen Greise sich verziehenden und doch unverzehbaren Eithonos.

¹⁸⁾ So steigt bei Hesiod aus dem Urlichte, das noch Licht und Finsterniß zugleich ist, in erster Scheidung das Dunkel auf und die Nacht. S. Th. II, p. 206.

¹⁹⁾ Schol. Apoll. Rhod. I, 917: *οἱ δὲ προστιθέασι καὶ τέταρτον Καμίλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἑρμῆς ὡς ἱστορεῖ Διονυσόδωρος.*

Herfa zeigt sich offenbarend als Göttin des Mondes, umgeben von den Leuchten der Nacht, andrerseits Arktosos zeigt aus dem Dunkel emporsteigend als Gott der Sonne. Wir haben die Quelle jenes Hermes oben im chaldäischen Gestirndienst gefunden; unläugbar aber ist, daß er hier zugleich, worauf auch der Name Radmilos hindeutet, mit dem phönizischen Radmos = Taaut²⁰⁾ verschmolzen wurde. Diese Verschmelzung insbesondere berechtigt uns auch, ihm unter dem vorliegenden Gesichtspunkte die Harmonia zuzugesellen. Auf Samothrake nämlich kannte man selbst eine Vermählung des Radmos mit der Harmonia; auch gab es daselbst ein Fest, bei welchem die letztere als verschwunden mit Radmos gesucht wurde.²¹⁾ In ähnlicher Weise erzählte man in dem phönizisch-griechischen Theben, daß Radmos, nachdem er den vertilgenden Drachen des Ares getödtet und dessen Zähne gesät, acht Jahre diesem Gott gebient, dann die Herrschaft von Theben erlangt und sich mit der Harmonia, der Tochter des Ares und der Aphrodite, vermählt habe. Zugleich wurde beigelegt, er habe bei dieser Hochzeit, an welcher alle Götter Theil genommen, seiner Braut ein Gewand und einen von Hephästos oder auch von der Europa erhaltenen, nach Einigen früher der Aphrodite angehörigen Halsring zum Geschenk gemacht.²²⁾ Nun aber war Radmos von Phönizien ausgezogen, um die Europa aufzusuchen, und auch dort wußte man von jenem geheimnißvollen Gewand und von jenem Ring zu erzählen.²³⁾ Wenig kann hier darauf ankommen, ob die angegebene Vermählung früher in Theben oder früher auf Samothrake bekannt war;²⁴⁾ Hauptsache aber ist, daß sie, auf Phönizien zurückweisend, einen Theil des samothrakischen Cultes bildete. Mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang dürfen wir dann auch diese Harmonia in siberischer Beziehung dem Hermes als Venus oder Aphrodite²⁵⁾ zugesellen, in so fern auch diese ebenso wie jener als Morgenstern zugleich und

²⁰⁾ S. Movers Phöniz. p. 521.

²¹⁾ Ephor. Fragm. p. 239 (*καὶ νῦν ἐτι ἐν τῇ Σαμοθράκῃ ζητοῦσιν αὐτὴν ἐν ταῖς ἐορταῖς*). Vgl. das Verschwinden der Kora, des Adonis, des Osiris u. s. w. und die Feste, in denen dieses so wie das Wiederauffuchen dargestellt wurde.

²²⁾ Apollod. III, 4, 1. 2.

²³⁾ S. Movers Phöniz. 509 ff.

²⁴⁾ S. Müller Proleg. p. 146 ff.

²⁵⁾ Ueber Harmonia als Aphrodite, deren Tochter sie sonst ist S. Movers Phöniz. p. 512.

als Abendstern gefaßt wurde. In so fern aber Hermes schöpferisch²⁶⁾ aus der Nacht und dem Dunkel Sonne und Mond herauf-
führt, mit seinem Lichtstab den Wechsel zwischen Aufgang und Untergang erzeugt, die Saiten der von ihm erfundenen Lyra anschlägt, um die Klänge der Harmonie durch die neue Lichtschöpfung ertönen zu lassen; so muß auch Harmonia sich mit ihm als Aphrodite in entsprechenden Eigenschaften und zu gleichem Wirken verbinden: der Goldring, den sie um den Hals sich schlingt, und auf dem die Edelsteine der Planeten prangen, ist der Zauberschmuck des Himmels und Symbol der von diesem ausgehenden Weltharmonie; das Gewand, das ihren Leib umhüllt, ist das bunte Gewand der Natur, die Pracht und Fülle der Gebilde, mit denen sie im Zauber des Lichtes zur Erscheinung kommt.

In Hermes und Aphrodite kehrt im Grunde nur Axiaros auf höhere Stufe wieder und ihre innige Verbindung bezeichnet auf Samothrake der Hermaphrodit.²⁷⁾ Ihrer Stellung nach stehen sie in der Mitte des samothrakischen Göttersystems, die eine Hälfte abschließend, die andere in weiter aufsteigender Ordnung beginnend, wie sie selbst wirken an den Grenzen des Tages und der Nacht.²⁸⁾

Suchen wir nun die Götter auf, welche die zweite Hälfte dieses Systems bilden. Nach dem Abgang, der sich uns bis jetzt erschlossen, kann diese consequent nur eine weitere bis zum Höhepunkt gesteigerte Entfaltung der Momente sein, die in der ersten schon vorliegen. An der Spitze steht hier, wie wir dort am Anfang den Axiaros gefunden, der Hermaphrodit; in gleicher Weise ist uns mit ihm in dieser Reihe die erste Dyas gegeben. Die nächste nun

²⁶⁾ Daher die ithyphallische Natur dieses Hermes und sein mystisches Verhältniß zu Hekate-Brimo. Cic. de N. D. III, 22: Mercurius unus Coelo patre Dia matre natus, cujus obscoenus excitata natura dicitur, quod ad spectu Proserpinae commotus sit. Angeedeutet bei Herodot (II, 51): ὅστις τὰ Καβελῶν ὄργια μεμύηται οἶδε τὸ λέγω. Τὴν γὰρ Σαμοθρητικὴν οἶκον πρότερον Πελαγοὶ (die Verschmelzung mit dem phönizischen Kadmos erfolgte erst später) καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρητικὸς τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι· οἱ δὲ Πελαγοὶ ἴδόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ (Hermes) ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρητικῇ μυστηρίοισι δεδῶλωται.

²⁷⁾ Ueber den Hermaphroditen auf Samothrake S. Gerhards Abhdlg. über den Gott Eros.

²⁸⁾ Hieraus erklärt sich auch das Doppelverhältniß des Hermes, nach welchem er hier einerseits als mächtiger Schöpfergott selbst über Axiarosa und Axiaros zu stehen scheint, andererseits wieder als Diener ihnen untergeordnet ist (Varro de l. l. 6, 88: Casmilus nominatur in Samothracis mysteriis diis quidam administrator diis magnis).

folgende erscheint, entsprechend dem eben angegebenen Verhältnisse, doppelt: sie ist gebildet durch die auf Samothrake hochverehrten Dioskuren²⁹⁾ in Verbindung mit der Göttin, die im gewöhnlichen Mythos ihnen als Helena beigelegt wird.

In den Dioskuren kehrt Axiokersos, den wir in der vorigen Entwicklungsreihe als Sonnengott haben aufsteigen sehen, in der Doppelform seiner nun in Schwung gesetzten und durch eine bestimmte Periodicität des Wirkens geregelten Erscheinungen wieder: wie er bald zur Höhe des Himmels emporzieht, bald in die niedere Sphäre herabsinkt, bald Heil, Reichtum, Harmonie schafft, bald Disharmonie, Unheil, Zerstörung.³⁰⁾ Als Sonnengott in diesen Wirkungskreisen ist er zugleich großer Naturgott, Herr des Lebens ebenso wie Herr des Todes, entsprechend dem Zeus in der Lichthöhe einerseits, dem Zeus der Unterwelt, dem Pluto, auf der andern Seite.³¹⁾ Diesen Dioskuren nun, die mit Rücksicht auf die hohe Bedeutung des in ihnen sich offenbarenden Axiokersos oft vorzugsweise die großen Götter von Samothrake genannt werden, gesellt sich zum Schlusse der bezeichneten Doppeldyas in entsprechenden Wirkungsweisen die an die Stelle der gewöhnlich mit ihnen verknüpften Helena tretende Axiokersa: nun ebenfalls in der Doppelform ihrer Erscheinungen auftretend, wie sie als Mondgöttin bald in der Höhe wandelt, bald in der Tiefe, als große Naturgöttin bald Herrin des Lebens ist in der oberen Sphäre, bald Herrin des Todes in der unteren, Persephone.³²⁾

²⁹⁾ Daß die Dioskuren auf Samothrake zu den großen Göttern gehörten, wird uns ausdrücklich von griechischen und römischen Schriftstellern versichert. S. Welcker Aeschyl. Trilog. 222 ff. Lobbeck Agl. p. 1229 ff. Die Dioskuren sind ohne Zweifel auch gemeint, wenn es in des *Ῥοιγένοῦς φιλοσοφ.* (ed. Miller) V, p. 108 heißt, im Anaktoron hätten sich zwei unbekleidete Statuen befunden mit erhobenen Händen und emporgerichteter Scham. Vgl. auch die phönizischen Dioskuren Movers Phöniz. p. 187 ff., 393 ff., 415 ff., 654.

³⁰⁾ Vgl. Zp. I, p. 97 ff.

³¹⁾ Daher auch bei den Alten schon die Deutung auf Zeus und Dionysos; die Erwähnung des Phaethon (Helios, Apollo); endlich geradezu die Erklärung, daß Axiokersos Hades sei (Schol. Apoll.). Letzteres kann um so weniger befremden, wenn man bedenkt, daß Axiokersos zuerst Gott des Dunkels ist. — Vgl. in Betreff des Wirkens Serapis (S. Zp. I, 136 ff.).

³²⁾ Schol. Apoll. — Innige Beziehung der Kora zur Aphrodite in der Weise, daß sie in einzelnen Wirkungsweisen mit dieser identisch wird. So steht in der samothrakischen Trias bei Plinius (36, 5, 25) *Approbite* dem Phaethon (Sonnengott) zur Seite; ebenso auf der Chablaisischen Perme

So hat sich in dieser Doppeltrias das Mittelglied der ersten Hälfte zur vollen Entfaltung erschlossen; mit einer vierfachen Dyas oder Oktas, zum Anfang in der Weise zurückkehrend wie Blüte und Frucht zu dem in ihr sich vollendenden Keim, schließt das System. Diese Oktas, Anfang und Ende zugleich, Ursprung und Haupt der ganzen Gliederung, ist der das Weltall umschließende, die Fülle der Schöpfungen in dasselbe ausströmende und wieder in sich zurückziehende, alle Bewegungen und Erscheinungen in ihm erzeugende und beherrschende Lichthimmel, oder vielmehr die in ihm sich offenbarende höchste Gottheit — Arieros auf der dritten und höchsten Stufe seiner Wesensentfaltung.³³⁾ Als Oktas kann diese Gottheit mit dem phönizischen Esmun, dem Achten, verglichen werden, dem über den sieben Planetenkreisen thronenden Esmun-Jao; ebenso mit dem chaldäischen Bel-Jao, der als erster und höchster Gott mit seiner Lichtschlange die Welt umschließt, thronend in seiner Lichtburg über den sieben Himmeln, die sieben Strahlen in sie ausströmend und wieder in sich zurückziehend.

So begegnet uns Arieros, der große Gott der Liebe, dreimal in der Entwicklung des samothrakischen Göttersystems, als Erstgeborener, als Vermittler, als Vollender. Diese erhabene Dreiheit aber, die im Dreifach der Liebe die Schöpfung beginnt und vollendet, ist im Grunde nur die dreifache Entfaltung eines und desselben Urwesens. Eine Urgottheit steht an der Spitze des Ganzen, ob nun diese der hesiodischen Kraft des Werbens, woran wir schon am Anfang erinnert, oder der schöpferischen Urzeit, aus welcher der orphische Protogonos aufsteigt, oder

(Gerhard Antik. Bildw. XLI), wo sie zugleich der Ariotersa in der gegenüberstehenden Trias entspricht; und auf Gerhard's Stammtafeln pelasgischer Göttersysteme nimmt sie geradezu öfter die Stelle der Kora ein. — Zu unterscheiden von der oben angeführten Aphrodite-Harmonia.

³³⁾ Nach der gegebenen Entwicklung stellt sich diese Oktas in folgender Weise dar:

- | | | | | |
|--|---------|---|---|----------------|
| Urwesen
(Einheit des Arieros) | { | I. Arieros Protogonos (erste Dyas). | { | Tetras der |
| | | Ariotersa, Nacht; Ariotersos, Dunkel | | ersten Hälfte. |
| | | Ariotersa, Mond; Ariotersos, Sonne | | |
| | | II. Arieros-Hermes (zusammenfassend: Tetras). | | Tetras der |
| | | Ariotersa-Persephone; Ariotersos-Hades | | |
| (Dioskuren). | Hälfte. | | | |
| Ariotersa-Kora; Ariotersos-Dionysos (Zeus) | | | | |
| III. Arieros auf der höchsten Stufe der Entfaltung (zusammenfassend: Oktas). | | | | |

dem Zarwana akarana der Zendlehren entsprechend gefaßt werde: Ein Allgott, dessen Sein in der Dyas, dessen Werden in der Trias sich offenbart und dessen Offenbarungen wieder zu ebenso vielen Persönlichkeiten sich gestalten — zu Dyaden und Triaden von Göttern, die, wie Alles was ist und im ewigen Kreislauf der Zeiten wird, in ihm selbst ihren Ursprung und ihre Einheit haben.²⁴⁾

Wir haben hier mit Rücksicht auf die Nachrichten der Alten selbst das System aufzubauen versucht, und es dürfte gegen die Richtigkeit desselben um so weniger Einwand erhoben werden, als eben jene Nachrichten mit innerer Nothwendigkeit zu demselben hinträngen, und auf andere Weise in der That ein zusammengeschlossenes Ganze, wie wir es voraussetzen berechtigt sind, sich nicht finden läßt. Auch wird uns bei der Gliederung, zu der wir gelangt sind, klar, wie die Alten immer vorzugsweise nur von Arieros, Ariotersa, Ariotersos und Kadmilos als großen Göttern auf Samothrake sprechen, wie sie diese in so verschiedener Weise erklären, sie mit den Kadiren vermengen und zugleich eine Reihe von anderen samothrakischen Göttern unter verschiedenen Namen in der Weise, daß man sie am Ende für jene selbst halten muß, anführen konnten.

In diesem Systeme nun liegen uns auch eine Reihe von Zügen vor, worin die Samothrakien mit den Eleusinien zusammentreffen. Vor Allem ist unzweifelhaft, daß auch hier die Welt im Großen mit ihren Göttern als Vorbild für die kleine Welt des Menschen galt; daß die Vorgänge, welche man in der Natur schaute, auf die Schicksale der Menschenseele bezogen wurden. Da entsprechen nun zunächst den beiden Gegensätzen, wie wir sie in den Eleusinien gefunden, hier die beiden Hälften, in denen das System zur Entfaltung kommt. Ferner findet sich auch hier wie dort ein doppelter Führer der Seelen: der Vermittler Arieros = Kadmilos entsprechend dem Hermes in den mittleren Räu-

²⁴⁾ Indem die Welt hier nur eine Entfaltung der Urgottheit ist, somit die Urbilder derselben in die letztere gesetzt werden müssen, konnte auch Varro, wie wir bei Augustin (Civit. VII, 18) lesen, folgende Erklärung geben: Hinc etiam Samothracum mysteria sic interpretatur (Varro) eaque se, quae nec suis nota sint, scribendo expositurum pollicetur. Dicit enim se ibi multis indiciis collegisse, in simulacris aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas. — Bgl. Th. I, p. 116. 117.

men, und Arieros als Voller der entsprechend dem Iachos, wie er durch die höhere Sphäre geleitet. Aber auch die Sternen- und Seelentänze, die wir in den Eleusinen gefunden, lehren hier wieder. Im Cult auf Samothrake werden uns Tänze der Sater und der Korybanten erwähnt, darstellend wohl zunächst die rhythmischen Bewegungen im großen Ganzen der Natur in den verschiedenen Sphären: daß aber auch hier die Natur wieder als Vorbild für den Menschen galt, die Naturtänze im Besonderen wieder zu Seelentänzen wurden, ist nicht bloß eine Annahme, zu der die Consequenz nöthigt, sondern wird uns auch ausdrücklich bestätigt. So spricht auf jener bekannten Grabschrift⁵⁵⁾, die man zu Atr aufgefunden, ein in die samothrakischen Mysterien Eingeweihter von sich also:

Zwei sind die Schaaen, in welche getheilt sind die Seelen der Todten:
Eine, die unsäth irrt auf der Erde umher, und die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsge-
stirnen —

Dieser gehöre auch ich, da Führer der Gott mir geworden.

Diese Inschrift zeigt, daß die menschliche Seele, wie der Strom des Werdens vom göttlichen Urquell in die Sphären der Welt ausgeht und wieder zu demselben zurückkehrt, ebenso die verschiedenen Kreise durchwandern müsse. Sie läßt ferner erkennen, daß diese Wanderung eine ethische Grundlage hatte, und daß nur der Reine das Ziel derselben, die Lichtwohnung in der Sternenwelt, erreichen könne. Um aber zu jener Reinheit zu gelangen, bedurfte man der göttlichen Führung; und um dieser sich zu versichern, mußte man Theilnehmer der heiligen Weihe sein. Nur der Eingeweihte, vom Gott Geführte, konnte, wie auch in den Eleusinen geglaubt wurde, zur Seligkeit sich aufschwingen.

⁵⁵⁾ Zuerst mitgetheilt von Spon. Miscell. erud. antiq. p. 374; dann in einer besonderen Abhandlung erklärt von Münter.

Ἐν δὲ τῷ θνήσκῳ ἀμνηστικὸς γε πέλονται,
Δοῖται, τῶν ἑτέρῃ μὲν ἐπιχθονίῃ περιφόρηται,
Ἡ δ' ἑτέρῃ τέρψεται σὺν αἰθερίοις χορεύει,
Ἢς σπαρτὴς εἰς εἶμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονίᾳ.

IV.

Der spätere orphisch-platonische Seelenführer.

Der Schöpfung ew'ger Mittelpunkt
Ist in des Menschen Herzen,
Aus welchem durch die Welten funkt
Ein Strahl von Lust und Schmerzen.
Rückert.

Wir haben uns bisher vorzugsweise im Bereiche des Mythos gehalten und wenden uns nun zur Betrachtung hieher bezüglicher Kunstdenkmäler, um auf diesem Gebiete die Reihe der betreffenden Vorstellungen fortzuführen. Wir werden auch hier die hervortretendsten Momente ins Auge fassen und zugleich, wie wir dort zu den Anfängen aufstiegen, die Entwicklung in die späteren Zeiten herab verfolgen. Wir wählen zum Gegenstand unserer Behandlung zunächst hier den interessanten Bildercyclus eines vor mehreren Jahren zu Puzzuoli gefundenen, zuerst von Gerhard besprochenen, später von Jahn, jüngst von Welcker erklärten Sarkophags.¹⁾ Bei dem Reichthum der Bilder, welche dieses Denkmal enthält, bei der ungewöhnlichen Composition, in welcher sie vor unsere Augen treten, und der Schwierigkeit, eine durch das Ganze hindurchgehende Idee aufzufinden, kann es nicht auffallen, wenn die gegebenen Erklärungen selbst in wesentlichen Punkten von einander abweichen. Nach Welcker sind hier epikuräische Ansichten zu Grunde gelegt: wir wollen der Meisterschaft seiner Erklärung keineswegs nahe treten, glauben jedoch behaupten zu dürfen, daß der Inhalt des Denkmals im Kreise orphisch-platonischer Lehren, wie sie in der griechisch-römischen Culturperiode auf italischem Boden Verbreitung fanden, sich bewege, und werden unsere Behauptung im Folgenden durch eine genauere Entwicklung des Einzelnen zu begründen suchen.

Die Mitte des Bildes nimmt Prometheus ein; vor ihm liegt ausgestreckt der Mensch, den er eben gebildet. Weitere Zu-

¹⁾ S. Abbildungen, Taf. IV. — Gerhard Antike Bildw. Taf. LXI; Prodröm. p. 304 ff. (schon früher hatte G. in Neap. Antik. Bildw. p. 52 auf dieses Denkmal hingewiesen). — Welcker Dentm. II, Taf. XIV, p. 286 ff.

friedenheit spiegelt sich in seinem Gesichte, zugleich die liebevolle Erwartung, daß nun der Einzug der Seele dem schönen Gebilde Leben verleihe. Entsprechend dieser Stimmung hat seine Rechte spielend den Bart erfaßt, während er die Linke auf das Haupt seines Geschöpfes legt. Ueber dem Gesichte des letzteren weht schon der Hauch der erweckenden Seele. Indessen naht ihm ein Gros, den rechten Fuß ihm auf die Brust, die Stelle des Lebens, setzend, während er mit einer brennenden Fackel sein Haupt, den Sitz des Geistes, an derselben Stelle, wo die Hand des Prometheus ruht, berührt. Zwischen ihm und Prometheus steht ernsten Blickes, die Spindel drehend, eine Mōra. Wir müssen diese Gruppe, wie sie die hervortretendste Stelle des Ganzen einnimmt, so wie den Akt, welchen sie darstellt, als den Mittelpunkt betrachten, in dem alle einzelnen Züge der Darstellung ihre Einheit finden.

Der weiteren Erklärung glauben wir am geeignetsten jene Stelle bei Virgil zu Grunde legen zu können, wo Anchises im Todtenreiche seinem Sohn über das Schicksal der Menschenseele im Leben und im Tode folgende Aufschlüsse ertheilt:

(Aeneid. VI, v. 724 f.)

Uranfänglich durchwehet die Erd' und den ragenben Himmel,
Meere und Lüft' und die Leuchten, die prangen im Raume des Aethers,
Nähernder Odem des Lebens, und durch der Glieder Getriebe
Strömt bewegend der Geist, sich mischend den Massen der Körper.
Dieser lebendige Quell durchdringt auch die Fülle der Wesen,
Zeugt die Geschlechter der Menschen und Alles, was athmet auf Erden:
Sprudel unsterblichen Feuers ist er, und flammend vom Himmel
Strebt er zum Himmel auch wieder; doch stets wird im irdischen
Leibe

Und in den sterblichen Gliedern gebrochen die Kraft seiner
Flamme.

Jetzt wird Furcht und Begier, jetzt Schmerz und Freude zur Fessel,
Nimmer zur leuchtenden Höhe schaut frei die gefangene Seele.
Selbst der lösende Tod vermag nicht zu lösen den Jammer
Ganz und zu tilgen das Weh, das wuchernd im Laufe der Zeiten
Schuld geschlungen um Schuld und Nadel gehäufet auf Nadel.
Nun muß Strafen die Seele und folternde Qualen erdulden,
Bis sie gereinigt vom Bösen: die einen geschauelt vom Winde
Hängend in lustiger Höhe, die andern in strudelndem Wasser,
Andre im flammenden Feuer ausblühend der Irrel Befestung.
Größe der Schuld ist jeder auch Maß dieser Qualen; doch endlich
Wird zur elydischen Flur sie entsendet, um fortan zu weilen
Mit der Erlorenen Schaar, bis ganz im Umschwung der Zeiten

Sich ihre Mädel gelöst, und rein wie am Tage der Schöpfung
Strahlt ihr ätherischer Geist und wehet die Flamme des Lebens.²⁾

Unverkennbar liegen den hier ausgesprochenen Ansichten orphische Elemente, mag sie Virgil aus was immer für einer Quelle aufgenommen haben³⁾, zu Grunde. Wir werden daher, indem wir nun mit Rücksicht auf diese Stelle zur weiteren Erklärung dieses Bildwerkes schreiten, bei den einzelnen Zügen auch auf orphische Sätze uns beziehen müssen.

Jener Gros mit der Fackel, aus welcher die ätherische Seele dem Gebilde des Prometheus zuflammt, blickt empor zu Zeus, der mit der Gattin Hera und seiner lichtäugigen Tochter⁴⁾ von der Aetherhöhe herabgestiegen ist, um durch seine Gegenwart dem wichtigen Akt Vollzug zu geben. Wir müssen in diesem Zeus jenen universellen Geist erkennen, welcher, wie Virgil an der obigen Stelle sich ausdrückt, die Welt durchbringt und bewegt. Er ist zugleich Gott des Aethers, jedoch nicht in materialistischer Auffassung,

²⁾ Als Ergänzung zu dieser Stelle Georg. lib. IV, 220 ff.:

Esse apibus partem divinae mentis et haustus
Aetherios dixere; deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne serarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum atque alto succedere coelo.

³⁾ Unmittelbar aus orphischen Schriften oder mittelbar aus denen der Platoniker und Pythagoräer. Wie reich vorzüglich bei den Platonikern in Betreff der Psychologie die orphische Quelle floß, ist bekannt. Servius bezieht sich bei seiner Erklärung öfter auf Sätze der Orphiker.

⁴⁾ Hier, wie sich weiterhin zeigen wird, in wahren Sinne die γλαυκῶ-
νις. Athene ohne Helm nicht selten; auch Zeus erscheint hier mit Scepter
und Schale, nicht mit dem Bliß. Welcker, p. 193 läugnet die Gegenwart
der Athene und erklärt die Figur für eine Dea Dia oder Dies als Gattin
des Coelus. Soviel wir überhaupt von jener Dia wissen, wurde sie von den
Römern als Beschützerin der Feldfrüchte verehrt, weswegen auch ihr vorzüg-
lich die lustratio suovetaurilia der Fratres Arvales im Mai galt. Als Er-
göttin ist sie wohl zu fassen bei Cicero de Nat. Deor. XXII, 55: Mercurius
unus Coelo patre, Dia (richtig Drelli ff. Die) matre natus; XXIII Venus prima
Coelo et Die (Dia) nata, cujus Elide delubrum vidimus. Hier dürfte sie wenig
am Platze sein. Sie aber aus dem Grunde hier einzuführen, damit Coelus,
dem überdies eine andere Figur auf dem Bild entspricht (S. unten), eine
Gattin habe, möchte kaum angehen. So ist wohl auch Amphitrite nicht allein
aus dem Grunde angebracht, damit Poseidon wie Pluto und Zeus seine
Gattin bei sich habe (Welcker) und „die Lücke, die sonst in der untern
Linie geblieben wäre, ausgefüllt werde.“

sondern nur, in so fern dieser seine unmittelbare Erscheinungsform bildet.¹⁾ Es ist jener Zeus, von dem es bei den Orphikern heißt: (Procl. in Theol. VI, 8. 363.)

Anfang und Mitte ist Zeus, von Zeus ist Alles geworden.²⁾

So ist auch jene Flamme aus der Fackel des Gros nur die Erscheinungsform des ätherischen Geistes,³⁾ der, ausgehend von dem universellen, nun einzieht in den Menschen. Daß aber Zeus gerade des Gros zur Vollziehung dieses Aktes sich bedient, ist durchaus übereinstimmend mit der Wirksamkeit, welche diesem Gotte durch die ganze Schöpfungslehre hindurch bei Hesiod und den Orphikern zuerkannt wird. In Bezug auf die letzteren können wir hier insbesondere jene Stelle vergleichen, wo es heißt:

(Procl. in Tim. III, p. 155, 48.)

Als dem Geiste des Vaters entsprangen die Werke der Schöpfung,
Ward in die Wesen gelegt die fesselnde Flamme der Liebe,
Daß durch die Fessel gebunden im ewigen Strome der Zeiten
Blicke und nimmer sich löste des Alls unendliche Kette.

Gros aber vollzieht nur den Willen des universellen Geistes, der in Zeus sich darstellt. Darum ist auch passend auf dem Bilde Athene, welche diesen Willen vertritt, zwischen Zeus und Hera, zur Rechten ihres Vater gestellt. Wir können hier jene Stelle bei den Orphikern vergleichen, wo Zeus die Athene aus seinem Haupt

¹⁾ Vgl. Procl. in Plat. Polit. p. 380, 6: οἱ θεοὶ πολλὰς ἑαυτῶν προ-
τείνουσι μορφάς, πολλὰ δὲ σχήματα ἐξυλλάττοντες φαίνονται —:

Πῦρ ἔκλον σκιρτηδὸν ἐπ' ἥερος οἶμα τιταῖνον,
ἥ καὶ πῦρ ἀτύπωτον, ὅθεν γάνην προδέουσιν,
ἥ γ' ὡς πλησὺν ἄμφι γήνην ῥιζαῖον ἐλιχθέν κ. τ. λ.

In Betreff des Aethers vgl. jenes Fragment bei Procl. in Tim. II, 96:

Πῶς δέ μοι ἐν τε τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστων;
αἰθέρι πάντα περὶ ἀράτῃ λάβε, τῷ δ' ἐνὶ μέσῳ
οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,
ἐν δὲ τὰ τέλεια πάντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστειράνεται.

²⁾ Vgl. über die Wiederholung dieses Satzes bei den Pythagoräern, Platonikern, Stoikern, Euseb. Aglaoph. p. 530 ff. Vgl. auch Procl. in Parm. IV, 227:

Αὐτοὶ δὲ Ζηνὸς ἐν ὄμμασι πατρὸς ἀνακτος
ναίουσ' ἀθάνατοι τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι.
δοσα τ' ἦν γεγάτω καὶ ὑστερον ὅππῃς' ἐμελλε.

Hierzu Procl. l. c.: πάντων γὰρ ἐστὶ πλήρης τῶν νοητῶν καὶ πάντων ἔχει τὰς διηρημένους αἰτίας, ὥστε καὶ ἀνθρώπους καὶ ἄλλα πάντα γεννᾷ.

³⁾ Vgl. Virg. Georg. IV, 220: partem divinae mentis et haustus aetheris; ferner Aen. VI, 746, wo vom wiedergereinigten Geiste gesagt wird: purumque relinquit aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

hervorgehen läßt, damit sie großer Werke, die er erfunden, mächtige Vollennderin sei.⁹⁾

In gleichem Sinne wird Gros von den Orphikern, wie wir bei Proklos lesen, geradezu mit der Metis in Beziehung auf diese schöpferische Wirksamkeit zusammengestellt.¹⁰⁾ Wie passend die Stellung sei, welche auf dem Bilde hier der Athene eingeräumt wird, ergibt sich nicht bloß aus dem Wesen der Göttin, sondern auch aus der Art und Weise, mit welcher wir sie bei Dichtern¹¹⁾ und Künstlern¹²⁾ dargestellt sehen. Blicken wir dann auf andere Kunstwerke, welche in ähnlicher Weise die Befeehlung des Menschen zum Gegenstand haben, so erscheint Athene fast immer als diejenige Göttin, durch welche sie bewirkt wird.¹³⁾ Wir müssen daher nicht bloß

⁹⁾ Procl. in Tim. I, 52: ὅτι αὐτῇ μεγάλων ἔργων κράτειρα γένοίτο in Polit. p. 377: δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράτειρα τέτυκτο.

¹⁰⁾ Procl. in Tim. III, 156: ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῇ τὴν τοῦ Ἑρῶτος αἰτίαν ἐστὶ γὰρ Μήτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἑρῶς πολυτερεπής, καὶ ἴσως πρὸς τοῦτο ἀποβλέπων καὶ ὁ Φειρεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἑρώτα μεταβέβησθαι τὸν Αἰα μέλλοντα δημιουργεῖν. Bgl. Eobed, Aglaoph. p. 529.

¹¹⁾ Bgl. Hes. Theog. 896: ἴσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν. Pind. fragm. XI, 9 (Dissen.): ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς Ἰσσαι. — Ebenso Plutarch. Symp. 2, p. 617: ἡ δὲ Ἀθηνᾶ φαίνεται τὸν πλησίον αἰεὶ τοῦ Αἰὸς τόπον ἔχουσα.

¹²⁾ Bgl. Müller, Denkm. II. B. 1. S. n. 13, Relief von dem Fronton eines römischen Tempels. Hier Zeus und Hera, zur Rechten des Zeus aber Athene; letztere auch hier unbehelmt. Zu beiden Seiten die Gespanne der Sonne und des Mondes. — Auf einem Vasengemälde von Volci (Micali Antichi Mon. tv. 81) thront Athene allein zur Rechten des Zeus. Wie sehr man aber die drei Gottheiten in der bezeichneten Weise zu verbinden gewohnt war, beweist auch jene Stelle bei Vitruv (I, 7): aedibus sacris, quorum Deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Jovi et Junoni et Minervae in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuuntur. — Was die eigenthümliche Kopfbedeckung der Athene (eine Art Mauerkrone) betrifft, sollte diese nicht auf die *A. ἀρχαία, ἐνοστατολὴς, πολιὰς, φύλαξ τῆς πόλεως*, custos arcis — urbis hindeuten? Dieses würde wenigstens mit der Bedeutung des Eichenkranzes, den Zeus trägt (Böttig. Ideen Bd. II, p. 24 ff.), so wie mit der Idee des ganzen Bildes, in welchem den betreffenden Göttern außer ihrem allgemeinen Wirken ein besonderes in Bezug auf den Menschen zukömmt, sehr wohl übereinstimmen. Der Geist, welcher dem Neugeschaffenen zufließt, sollte in der Richtung sich bethätigen, in welcher jene Athene und dieser Zeus ihm Schutz verleihen. Bgl. auch jenen Eichenkranz zwischen zwei Lorbeern, den Augustus als Jupiter praesens in Folge eines Senatsbeschlusses am Fronton seines Pallastes erhielt. (Auf Münzen S. Eckhel Doctr. N. V. T. VI, p. 88.)

¹³⁾ Auch wo Prometheus selbst, wie wir bei Fulgentius Myth. II, 9 lesen, mit dem Feuer, das er vom Himmel geraubt, das Menschengebilde befeelt, ist es Athene, die ihm als Helferin zur Seite steht. Sie kömmt dort in seine Werkstätte, ertheilt ihm Rath und hebt ihn empor in die Höhe des Aethers, wo ihm jener Raub gelingt. — Lucian. Prometh. c. 3: συνειργάζετό τε καὶ ἡ Ἀθηνᾶ ἐμπνέουσα τὸν πηλὸν καὶ ἐμψυχα ποιοῦσα εἶναι τὰ πλάσματα.

ihre Stellung hier als eine sehr passende, sondern auch ihre Gegenwart als eine durchaus nothwendige erkennen. Nichts verschlägt dabei der Umstand, daß Athene nicht, wie gewöhnlich, die Seele in Gestalt eines Schmetterlings dem Menschen zuführt.¹³⁾ Abgesehen davon, daß dieses Sinnbild erst in sehr später Zeit¹⁴⁾ beliebt wurde, und für die Idee unseres Bildes sich keineswegs eignete, ist auf entsprechenden Bildwerken, wo Groß wie auf dem unsrigen mit der Fackel erscheint und der Schmetterling fehlt, Athene entschieden die beseelende Göttin.¹⁵⁾

Hera ist hier Göttin der Luft, jedoch wieder nicht im materiellen Sinne, sondern ebenso wie wir Zeus mit Beziehung auf den Aether gefaßt haben. Sie ist jener universelle Hauch des Lebens, von dem es bei Virgil an der angeführten Stelle heißt, daß er zugleich mit dem Geiste, den wir auf den Zeus bezogen haben, von Anfang an das Univerfum beseele. Darum erhebt sich auch über ihr zur Rechten auf unserem Bilde ein Genius des Windes, der die Strömungen des Lebens von ihr in das Weltall hinausbläst, ebenso wie auf der anderen Seite die Lichtsphäre, von der sie mit Zeus und Athene herabgestiegen, durch das Bild des Solus bezeichnet ist. In Bezug auf diese Bedeutung der Hera¹⁶⁾ müssen wir jenen orphischen Hymnus vergleichen, wo es heißt:

(Hymn. XVI.)

— Luftgestaltige Göttin!

Mächtige Herrscherin, Gattin des Zeus, allwaltende Hera!

Lebenswellenden Hauch erweckst du den Sterblichen huldvoll,

Sendest die Güsse des Regens, ernährst die Winde, Allmutter!

Zu du bist Athem allein den Geschöpfen und Quelle des Lebens.¹⁷⁾

¹³⁾ So durch bloße Berührung beseelend Bartoli Lucern. Sepulcr. P. 1 tv. I. So selbst nur den Prometheus berührend auf einem zu Arles gefundenen Sarkophag Millin voyag. dans les dep. du midi pl. LXV, 2.

¹⁴⁾ Vgl. Göttiger Ideen z. R. B. II, p. 369. Das Ursprüngliche war ohne Zweifel die Fackel; der Schmetterling kam erst später hinzu und trat endlich ganz an die Stelle von jener. So beides zugleich auf einer Gemme (Lippert Dactyl. II, 3), wo Prometheus selbst die Beseelung mit der Fackel vornimmt und über der Flamme der Schmetterling schwebt.

¹⁵⁾ So auf dem oben angeführten Sarkophag von Arles.

¹⁶⁾ Sie mit Welcker auf die „Erde“ zu beziehen, dürfte schon ihre Stellung im Bilde nicht gestatten; sie wäre in dieser Eigenschaft aber auch, da die Erdgöttin außerdem vorhanden ist, überflüssig.

¹⁷⁾ Vgl. E. M. s. v. Ἰκόνιον: γενομένου τοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ πάντες διεφθάρησαν ἀναζητῶντες δὲ τῆς γῆς ὁ Ζεὺς ἐκέλευσε τῷ Προμηθεΐ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ εἰδῶλα διαπλάσαι ἐκ τοῦ πηλοῦ καὶ τοὺς ἀνέμους ἐμφυθεῖν καὶ ἐκέλευσε καὶ ζῶντα ἀποτελέσαι.

Mit diesem unwerfellen Wehen des Lebenshauches stimmen auch die beiden Windgenien überein, die an beiden Enden des Bildes zur Rechten und zur Linken in Thätigkeit sind, aufblickend zu Hera, Zeus und Athene. In diesen dreien aber müssen wir die zweite zusammengehörige Gruppe des Bildes erkennen, im Grund nur Ein Wesen, das in drei Persönlichkeiten sich darstellt, der höchste Gott, von dem Geist und animales Leben dem neugebildeten Menschen zu Theil wird.

Die dritte Gruppe bildet zur Rechten, in gleicher Linie mit der ersten, die Göttin der Erde, Hephästos und, dem Gros mit der Fackel zunächst, Aphrodite, der zur Linken ebenfalls ein Gros, jenem anderen entsprechend, sich anschließt. Die Erdgöttin trägt in der Linken ein Füllhorn, in der Rechten einen Wohnstengel, die Fülle ihrer Erzeugnisse bezeichnend und die bestrickende Macht, die zugleich an diese Fülle sich knüpft.¹⁸⁾ Auf ihren Knien, sie anblickend, hämmert Hephästos das Eisen, das er mit der Zange hält. Wir müssen uns hier auf die oben gegebene Erklärung des Hephästos beziehen¹⁹⁾ und auf die dort angegebenen Punkte uns stützen, wenn wir die Behauptung aussprechen, daß es Fesseln der Sinnlichkeit sind, welche er schmiedet. Daß er dieß gerade zwischen den Knien der Erdgöttin thut, stimmt mit der Idee der Gruppe so sehr überein, daß die ungewöhnliche Anwendung eines solchen Ambosses alles Auffallende verliert. Wollen wir die Beziehung dieser Arbeit sowie der ganzen Handlung, in welcher diese Gruppe sich bethätigt, zur Hauptidee des Bildes richtig erkennen, so müssen wir, wie wir es bei der vorigen Gruppe gethan, den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Wirken der betreffenden Götter und dem besondern im Kreise des Menschen genau ins Auge fassen. Hephästos schafft hier zunächst mit der gestaltenden Kraft des Feuers im Bereiche der großen Erde die Prachtgebilde, die durch den leuchtenden Glanz ihrer Formen die Sinne bestricken; er zieht alsdann ein in die leibliche Sphäre des Menschen²⁰⁾ und schmiedet

¹⁸⁾ So kommt der Wohn der Ariadne, so dem Dionysos zu; so trug die aus Gold und Elfenbein gebildete Aphrodite des Kanachos zu Sifyon (Paus. II, 10, 3) einen Polos auf dem Haupte, einen Apfel in der einen, den Wohn in der anderen Hand. Fülle der Fruchtbarkeit allein bezeichnet den Wohn, auch wenn er der Demeter gegeben wird, nicht.

¹⁹⁾ S. p. 346 ff

²⁰⁾ Vgl. Hymn. orph. (auf Hephästos) LXVI, 8 ff.

hier die Feuerneze, in denen die zur Stinklichkeit gewandte Seele sich verfängt.²¹⁾

In allen diesen Gebilden aber gibt ein doppelter Zug sich kund: der eine geht mit der Materie zur Erde, der andere mit der Flamme des Feuers zum Himmel, von dem es stammt. So haben wir ja auch oben gesehen, wie Hephästos selbst, nachdem er vom Himmel gestürzt lang in der Tiefe geweilt hatte, wieder durch Dionysos emporgeführt wurde. So hatte er auch das Weib geschaffen, das sinnlich berückende, durch das alle Leiden über die vorher glücklichen Menschen kamen, und doch blieb in dem Faß, aus dem jene ausströmten, die Hoffnung zurück. Auf dem Wlbe ist jener Doppelzug ausgedrückt durch die beiden Genien, die dem Hephästos beigegeben sind: der eine stürzt von der Aetherhöhe herab und setzt ihm eine brennende Fackel auf das Haupt, der andere neben ihm von der Seite der Erde aufsteigend kommt, freudig ihn zu empfangen, ihm entgegen. Aug' in Auge scheinen beide innig vereint, wie das Irdische nur Vollendung erreicht, wenn es mit dem Himmlischen zur Harmonie sich verknüpft.

In gleicher Beziehung wie Hephästos sehen wir Aphrodite hier, seine Gattin, aufgefaßt. Seine Wirksamkeit im großen Ganzen²²⁾ wie im Besonderen theilend zieht sie mit der Zaubergewalt des mächtigsten aller Triebe in eben jene Fesseln und Nege hinein, die er schmiedet.²³⁾ Sie ist darum auch mit Hephästos die Quelle aller jener Affekte und Leidenschaften, welche ihren Mittelpunkt in der sinnlichen Liebe findend den Geist, wie es an der

πάντα δὲ οἶκον ἔχεις, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα
σώματά τε θνητῶν οἰκίῃς, πολυόλβε, κραταίε.

παῦσαν λυσῶσαν μανίην πυρὸς ἀκαμάτοιο,
καῦσιν ἔχων φύσεως ἐν σώμασιν ἡμιτέροισιν.

²¹⁾ So bildet er ja auch die trägerische Pandora aus Erde und Wasser, und bedeutungsvoll heißt es von der goldenen Krone, mit der er ihr Haupt schmückt:
(Theog. 581 ff.)

τῇ δ' ἐν δαίδαλα πολλὰ τετείχατο, θαῦμα ἰδέσθαι,
κνώδαλ', ὅσ' ἡ πειρὸς πολλὰ τρέφει ἡ δὲ θάλασσα
τῶν ὄγε πολλ' ἐνέθηκε (χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή),
θανυμασία, ζωοῖσιν ὁικῶτα φωνήεσσιν.

²²⁾ Procl. in Tim. II, 101: οἱ θεολόγοι τῇ Ἡφαίστῃ τὴν Ἀφροδίτῃν συζεύξαντες οὕτως αἰτὸν φασὶ χαλκεύειν τὸ πᾶν. Bgl. Hymn. orph. LV, 6: πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἔστιν, ὑπερῆψω δέ τε κόσμον.

²³⁾ L. c. v. 13. 14: ἐνζεύξασα βροτοὺς ἀχαλινωτοῖσιν ἀνάγκαις — ἐρωμανῶν ὑπὸ φιλητρῶν.

obigen Stelle bei Virgil ²¹⁾ heißt, nach seinem Einzug in den irdischen Leib umstricken und zur Erde herabziehen. Aber auch sie folgt, wie ihr Gatte, einem doppelten Zuge, einem himmlischen und einem irdischen. Dieß auszudrücken ist sie auf dem Bilde zwischen die zwei Grotten gestellt, ebenso wie jenem die zwei Genien sich anschließen. Der eine dieser Grotten zieht sie nach der Seite des Hephästos und der Erde hin, der andere, der zu Zeus aufblickt und die geistausströmende Fackel hält, sucht sie zu bewegen, daß sie ihm nach der andern Seite folge. Jener setzt seinen Fuß unten auf den linken Schenkel des neugeschaffenen Menschen, dieser hält ihm die Fackel an das Haupt; Aphrobite selbst an der Mitte seines Leibes, aber gerade vor Zeus, halb sitzend halb stehend macht, indem sie den irdischen Gros anblickt, mit der erhobenen Rechten einen Gest der Bethuerung, daß sie bei dem gegenwärtigen Akte dem himmlischen zugleich folgen werde. So findet sich auch hier, wie bei Hephästos, der Einklang jenes doppelten Zuges in der Weise, daß die sinnliche Liebe mit all ihren Genüssen erst in der geistigen mit den Freuden, welche sie erschließt, ihre Vollenbung findet.

Halten wir nun diese Gruppe mit den beiden vorhergehenden zusammen, so finden wir folgende Gedankenreihe darin ausgesprochen: der Geist des Menschen ist der Ausfluß des universellen Geistes; vom himmlischen Gros wird er mit dem Hauch des Lebens in den irdischen Leib, den Prometheus gebildet, eingeführt. Im Bereiche des Leiblichen aber und der Erde wird er hineingezogen in die Netze der Sinnlichkeit, die ihn hier umstricken. Darum ist es eine doppelte Macht, die ihn, so lange er hier weilt, nach einer doppelten Richtung hin forttreibt. Je nachdem er der einen folgt oder der andern, rollt die Spindel des Schicksals; seine Bestimmung aber ist es, daß er ebenso, wie der universelle Geist, den großen Weltleib harmonisch bewegt, die Materie zum Einklang mit sich erhebe, und, wenn im irdischen Wechsel diese sich löst, in ätherischer Reinheit zu jenem, von dem er ausgegangen, sich zurückschwinde.

²¹⁾ Aen. VI, v. 730 ff.

Die vierte Gruppe auf unserem Relief bildet auf der entgegengesetzten Seite Hekate mit dem Cerberus und dem Gros des Todes. Wie dort das Leben, so ist hier Gegenstand der Tod: (Aeneid. VI, 389.)

Hier sind die Räume der Nacht und des Schlafes, der fesselt die Schatten.

Hekate, kenntlich an ihrem hochgeschürzten Gewand und ihrer Stiefelbekleidung,²⁵⁾ vertritt hier die Stelle der Persephone, wie sie in einer bestimmten Beziehung auch bei den Orphikern²⁶⁾ und bei Virgil als solche erscheint. Sie hält mit der Linken die Kette, an welche Cerberus gefesselt ist, zugleich mit einem Gest, der ihm bedeutet zu schweigen, während sie mit der Rechten beschwichtigend einen der drei Köpfe erfasst. Ihr Antlitz zeigt Ernst und Strenge, doch so, daß mehr die Nothwendigkeit des Gesetzes als unholder Sinn daraus spricht, in Uebereinstimmung mit der Gegenwart des Todteneros, der mit gesenktem Haupte, ernstsinrend und trauernd, ihr gegenübersteht.²⁷⁾ Im Raume unter der Hekate erblickt man Schatten der Todten,²⁸⁾ theils bloße Köpfe, wie auf einem Vasengemälde der Schatten des Ixion dem Odysseus erscheint,²⁹⁾ theils ganze Figuren, die ausgestreckt daliegend³⁰⁾ schlummern.

²⁵⁾ Man denke hier an die Beziehung dieser Hekate zu Artemis: vgl. Procl. in Cratyl. p. 112: *ὅτι πολλὴ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ πρὸς τὴν ἐγκοσμίον Ἑκάτην ἔννοσις καὶ ἡ πρὸς τὴν Κόρην, φανερόν τοις καὶ ὄλγα τῷ Ὀργεῖ παραβεβληκόσιν.* Bei Hesiod wird sie als Jägerin bezeichnet (Theog. 443) und bei Virgil (Aen. VI, 257) kündigt sie als Herrscherin im Schattenreich ihre Ankunft durch Bellen der Hunde an: *visaeque canes ululare per umbram adventante dea.* Vgl. hier zugleich die Stelle im orphischen Hymnus auf die Hekate:

(v. 3—7) *τυμβιδίην, ψυχαῖς νεκύων μετὰ βακχίουσαν,
Πέρσειαν, φίλερμον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισιν,
νοκτερίην, σκυλακίτιν, ἀμαιμάκετον βασιλείαν.*

²⁶⁾ Vgl. außer den eben cit. Stellen Schol. Apoll. III, 467, wo „ἐν τοῖς Ὀργείοις“ der Vers angeführt wird:

Καὶ τότε δὴ Ἑκάτην Διὶ τέκεν εὐπατέρειαν.

Bei Hesiod (die Stelle der Theog. v. 411—453, die Hekate betreffend, ist wohl aus orphischer Quelle geflossen) heißt sie *μοιρογενής*, und ebenso wird bei den Orphikern Persephone genannt (Procl. in Tim. II, 119).

²⁷⁾ Richtig hat wohl Welcker in dieser Figur ein weibliches Wesen erkannt; minder passend aber scheint es, sie eine eigentliche „Persephone“ zu nennen; auch dürfte ihre Miene nicht als „finster und unhold“ zu bezeichnen sein.

²⁸⁾ Nach Welcker „Schädel und Skelette.“ Abgesehen davon, daß diese hier neben dem Todteneros unpassend erscheinen und in den antiken Kunstdenkmälern überhaupt zu den Ausnahmen gehören, stimmt damit auch die Zeichnung selber bei W. noch bei Gerhard überein.

²⁹⁾ S. Welcker, Denkm. III. Taf. XXIX. Gerh. Arch. 3. 1844 Taf. XVIII.

³⁰⁾ Man erinnere sich hier jener orphischen Vorstellung, auf die sich

Die Bedeutung dieser Gruppe im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorigen ist ohne Zweifel folgende: Ursprünglich ist der Geist des Menschen bestimmt, in die ätherischen Räume, von wo er gekommen, zurückzukehren; derselbe Genius der Liebe, der ihn von dort herabgeführt, wird ihn wieder dahin zurückgeleiten. Widerstrebt er aber dieser Bestimmung, so lang er im Bereiche der Erde weilt, so wird er durch die Materie, die in Folge seiner Schuld ihm anklebt, niedergezogen und genöthigt, anstatt sogleich in jene Wohnungen des Aethers aufzusteigen, in das Reich der Schatten hinabzuwandern und dort, nur ein Scheinbild seines vorigen Daseins, zu weilen,

bis ganz im Umschwung der Zeiten

Sich seine Mädel gelöst, und rein wie am Tage der Schöpfung
Strahlt sein ätherischer Geist und wehet die Flamme des Lebens.²¹⁾

Nach hieher begleitet ihn ein Gros, weil die Liebe überall im Universum hindringt und selbst im Schattenreiche nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gros steht jenem andern, der den Geist in das Leben einführt, wie die ganze Gruppe, der er angehört, der dortigen gegenüber; mit Betrübnis aber vollzieht er, wie jener im Glanz der Freuden, sein Geschäft. Doch ein Gros kann nur betrübt sein, um zur Freude zu führen, und so schließt sich an seine Gegenwart im Schattenreich zugleich die Hoffnung, daß den hier Weilenden, wenn sie der Gerechtigkeit genügend sich von ihrer Schuld gereinigt haben, Rückkehr werde bereitet werden. Die Vollzieherin dieser Gerechtigkeit ist die Herrscherin Hekate, während den hinabschlingenden Tod selbst Cerberus darstellt. Absichtlich ist auf dem Bilde die Ideenreihe dieser Gruppe nicht weiter ausgesponnen, insbesondere sind die unerfreulichen Momente nur angedeutet: es liegt darin nicht bloß eine echtantike Zartheit der Auffassung, sondern es entspricht dies zugleich dem Princip der Kunst und der Grundidee der ganzen Darstellung. In gleicher Weise hat Pindar im zweiten olympischen Ge-

Plato im Phädo (69 C.) bezieht, wo es heist: *ὁς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλειστος εἰς Αἴδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ πεκαθαμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκείσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.*

²¹⁾ Vgl. den orphischen τροχός und κύκλος (rota bei Virgil); den platonischen τροχός τῆς γενέσεως. Olympiod. in Plat. Phaed. 70. C.: *παλαιὸς λόγος Ὀρφικὸς τε καὶ Πυθαγόρειος ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων καὶ τοῦτο κύκλῳ πολλάνκι.*

sang, wo er den Zustand der Seelen nach dem Tode schildert, das Loos der Schuldigen nur kurz berührt, in den reichsten Bildern dagegen die Wonne der Seligen hervorgehoben. Und doch kam dem Dichter eine größere Freiheit hierin als dem Künstler zustatten. Eine Weglassung der Gruppe hätte auf unserem Bilde, das einerseits das ganze Schicksal der Menschenseele ins Auge zu fassen, andererseits die wahre Bestimmung derselben ins Licht zu stellen sucht, ebenso wie eine besondere Hervorhebung als Mangel erscheinen müssen.

Die fünfte Gruppe endlich bilden Pluto, Poseidon und Hermes. Sie schließt sich an die vorige an, rückt aber bis zur ersten und zweiten vor, so daß mit ihr das Bild zu seinem Anfang zurückkehrt. Pluto, in der Reihe der nächste, hat sich aus seiner Tiefe erhoben und schließt sich eng an Poseidon, seinen Bruder, an; dieser ist seinerseits aus dem Wasser, das durch Amphitrite, seine Gattin angedeutet ist, emporgestiegen; höher, in der Luft daherschwebend, gerade hinter Prometheus, erscheint Hermes und reicht der Hera, die wir oben als Göttin der Luft bezeichnet haben, einen Beutel. Pluto zunächst ist hier nicht jener finstere Regent im Reiche der Todten, sondern Spender reicher Lebensfülle aus dem Tode. Es ist jener

(Orph. Hymn. XVIII.)

Mächtige Herrscher, der führet die goldenen Schlüssel der Erde,
Reichthum und Fülle erzeugt im kreisenden Umschwung der Jahre.

Passend ist ihm, in so fern er in dieser Eigenschaft hier erscheint, Hekate, die in allen drei Sphären waltende, als Gattin gegeben; passend aber auch ist er, da sie speziell hier als Herrscherin über die Todten erscheint, ihr ferner gerückt. Er streckt die Rechte aus in der Absicht zu spenden, und der Ausdruck seines Gesichtes stimmt überein mit diesem Gest; was er aber hier spendet, kann nichts anderes sein, als was Hermes, zu dem er angelegentlich aufblickt, zugleich in seinem Beutel der Hera überreicht. Nach der Idee der Composition steht er gegenüber der Ge auf der anderen Seite des Bildes, wie diese Gruppe überhaupt der dortigen in gleichem Verhältnisse entspricht, in welchem wir die vorige zur zweiten gefunden haben. Er ist Erdgott in der Tiefe, während sie Erdgöttin auf der lichten Oberfläche ist: er läßt den Reichthum des Erblebens aus dem Todesdunkel zum Lichte aufsteigen, sie waltet oben in der

zauberischen Mannigfaltigkeit der Erberzeugnisse. Dasselbe Verhältniß, in dem er zu Hekate im Schattenreiche steht, kehrt bei ihr in Bezug auf Eoblus im Reiche des Aethers wieder: Leben und Tod sind wie Himmel und Erde getrennt und doch wieder in der innigsten Beziehung zu einander aufgefaßt. Wie aber der Erdgöttin außer ihrer allgemeinen Bedeutung noch eine specielle in Bezug auf den Menschen zukam, ebenso hier dem Pluto. Er gibt den Erdstoff zum leiblichen Gebilde, das Prometheus formt, zugleich mit der Kraft des vegetativen Lebens. Die Leiber kommen und verschwinden in beständigem Wechsel; ihr Leben ist das einer Pflanze: wie aber die Pflanzensfülle immer neu aus der Erde aufsproßt, so läßt Pluto aus dem Tode, dem die Leiber in der Erde verfallen, immer wieder zu neuen Leibern Stoff und Kraft emporsteigen. Die Erdgöttin schlingt die Seele in die Arme der Materie, Pluto führt die Materie als leibliche Hülle der Seele zu; jene kann der Seele, wenn sie in ihren Armen ihres Ursprunges und ihrer Bestimmung vergift, ein Grab im Materiellen bereiten,²¹⁾ dieser läßt das Materielle selbst ins Grab versinken, um es immer wieder verjüngt der Seele aus dem Grabe entgegenzuführen.

Nicht umsonst schließt sich dieser Pluto so eng an Poseidon an. Der Menschenleib wird von Prometheus aus Erde zugleich und aus Wasser geschaffen, und nur in Verbindung mit dem letzteren kann der Erdstoff zum Leben sich entwickeln.

Zugleich müssen wir jener innigen Beziehung hier gedenken, in welcher wir früher schon das Wasser zum Tode gefunden; ebenso der schon öfter berührten vermittelnden Kraft, die ihm zwischen Licht und Dunkel, zwischen Leben und Tod zukommt. Betrachten wir ihn alsdann auf dem Bilde in seinem Verhältniß zu den Göttern der entsprechenden Gruppe, so steht er, wie Pluto der Erdgöttin, mit der Amphitrite dem Hephästos und der Aphrodite gegenüber. Das Wasser ist hier dem Feuer gegenübergestellt, die üppige Gestaltungsfülle, die aus dem Wasser hervorbricht, der zauberischen Lust, die in den Regnen der Sinnlichkeit sich entfaltet. Wie aber dort der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Geistigen in Bezug auf die Seele zum Einklang sich löste, so hier in Bezug auf den Leib der Gegensatz zwischen Leben und Tod. Wie

²¹⁾ Ein σῆμα im σῶμα; vgl. Plat. Cratyl. p. 400. Gorg. 493.

bort das Irdische zum Himmlischen, so sollte hier das Tote zum Lebenden sich erheben: in der Seele sollte die Harmonie des Geistes, im Leibe die Harmonie des Lebens Siegerin sein.

Hermes endlich, der in dieser Gruppe die letzte Stelle einnimmt, ist ganz in die Nähe jener Götter, die von der Höhe des Himmels herabgestiegen sind, emporgerückt. Seine hervortretende Stellung im Bilde beweist, daß sein Amt hier eines der wichtigsten sei. Wir haben bisher in den Gruppen der Götter, die um den bedeutungsvoll die Mitte beherrschenden Menschen sich schaaeren, den Gegensatz zwischen Leib und Geist sich darstellen sehen. Wie dieser Gegensatz im neugeschaffenen Menschen selbst zur Einheit sich löst, so muß er auch in den Göttern, in deren Wirkungscompler sein Dasein eintritt, zu einer Gesamtheit des Wirkens sich schließen. Erst von Einer Seite, von der des Geistes, ist dieser Zusammenschluß durch jenen Gros mit der Geistesfackel vermittelt; von der Seite des Leibes nun wird er durch Hermes zu Stande gebracht. Was Hermes in seinem Beutel übergibt, ist das leibliche Leben mit allem Glück,³³⁾ das an dieses sich knüpft; was aus jener Fackel strömte, war der Geist mit aller Kraft des Himmels, von dem er herabkam. So sehen wir denn auch hier auf dem Bilde die letzte Figur in dieser Gruppe der letzten in jener anbern, die wir oben ihr gegenüberstellten, Hermes dem Gros, entsprechen. Wir haben zugleich einen bedeutungsvollen Zug darin er-

³³⁾ Seinem Wesen entsprechend verknüpft er mit den von Pluto und Poseidon ihm zur Ueberreichung vertrauten Gaben die seinen (man erinnere sich hier seiner öfteren Verbindung mit der Tyche, wie auf dem pompej. Gemälde Mus. Borb. VI, tv. 2, wo sie ihn mit dem Beutel entsendet). Daß Hermes hier nicht eine Seele übergibt, wie es anderwärts vorkommt (vgl. den Sarkoph. Mus. Pio Clem. T. IV, tv. 34), entspricht ganz der Idee des Bildes. Uebergabe er die Seele, so müßte sie aus dem Reich des Todes kommen; gerade dies aber soll hier nicht dargestellt werden. Dadurch jedoch ist sein Antheil an der Seelenführung keineswegs negirt, sondern nur beschränkt; ja sein Auftreten hier setzt jenen Antheil in der Vorstellung des Künstlers voraus. Welcher bezieht sich mit Jahn in Betreff des Beutels auf zwei Denkmäler bei Müller (Arch. § 381, 4), wo Hermes einmal der Demeter, dann der Ge den Beutel reicht. Müller sieht in Hermes beide Mal den Psychopompos, in jener Demeter eine Todesgöttin, und sagt in Bezug auf die Ge, daß jener an sie den Beutel als „Symbol des Lebens und Gedeihens“ abgebe. Erhält hier die Erdgöttin den Beutel beim Tode, so folgt daraus nicht, daß sie ihn beim Eintritt in das Leben erhalten müsse. Freilich steht der Beutel auch auf unserem Bilde in Beziehung zur Erde, aber nicht durch Hera, sondern durch Pluto.

kennt, daß dieser Gros zu Zeus emporblickt; nicht minder bedeutungsvoll ist es, daß Hermes der Hera sich zuwendet. Von ihr ja haben wir den Hauch des animalen Lebens ausgehen sehen, wie wir die Quelle alles Geistigen in Zeus erkannt haben. Mit jenem unvergänglichen Hauch von Oben nun verbindet sich in dem Augenblick, wo der Mensch belebt und beseelt wird, aus der Sphäre der Vergänglichkeit aufsteigend das leibliche Leben. Wie aber Hera nur die weibliche Seite des Zeus selbst, im Grunde mit ihm nur Ein Wesen ist, so vereinigt sich die ganze Beseelung zuletzt in der Fackel¹⁴⁾ des Gros. Durch Hermes aber ist auch der Gegensatz, in dem dieser Gros zu jenem im Schattenreiche steht, wieder ausgeglichen. So findet zwischen den einzelnen Gruppen, sowie zwischen den Göttern dieser Gruppen durch die ganze Darstellung hindurch eine durchgreifende innige Beziehung statt, und der Punkt, in dem alle Fäden dieser Beziehung entschieden wieder sich vereinigen, ist die Schöpfung des Menschen und die Begabung desselben mit allen leiblichen und himmlischen Gütern, die ihn trotz aller Noth und allem Wechsel in der irdischen Sphäre zu einem herrlichen, unsterblichen Dasein befähigen. Er ist hier in Wahrheit ein Mikrokosmos im Makrokosmos.

Oben auf dem Bilde steigt zur Rechten Phöbos als Sonnengott am Bogen des Himmels empor, zur Linken, ihm entsprechend, Artemis als Göttin des Mondes. Durch dieses Paar, das gleichsam die Einfassung bildet, ist die Idee, die wir im Ganzen dargestellt sehen, symbolisch besiegelt. Daß aber gerade Apollo und Artemis, nicht Helios und Selene, gewählt sind, entspricht nicht bloß durchaus jener Idee, sondern zugleich der Vorstellungsweise jener Zeit, in welche die Entstehung des Bildes zu setzen sein mag.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Ganze, das wir durch unsere Analyse gefunden, so müssen wir die Schöpfung desselben als eine der genialsten bezeichnen, die uns überhaupt in diesem Kreise der Darstellungen begegnen. Mag auch der Sarkophag, auf dem es zu unserer Kenntniß gekommen ist, aus späterer Zeit her-

¹⁴⁾ Selbst die Theilnahme des Prometheus, indem er an derselben Stelle, wo die Fackel flammt, sein Gebilde berührt.

rühren, das Original gehört entschieden einem der geistvollsten und geübtesten Künstler so wie einer Bildungsperiode an, in welcher ein geistiges Schaffen dieser Art noch Schwung und Anerkennung finden konnte.

V.

Der spätere orphisch-*eleusnische* Seelenführer.

Damals trat kein gräßliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt' ein Genius.
Selbst des Orkus strenge Richterwage
Hielt der Enkel einer Sterblichen,
Und des Thrakers seelenvolle Klage
Rührte die Erinnern.

Unter die inhaltreichsten Darstellungen, die wir in weiterer Reihe hier hervorheben können, gehört ohne Zweifel das Gemälde der berühmten, jetzt zu München befindlichen, Vase von Canosa.¹⁾ Sie bewegt sich, wie das vorige Denkmal, im Kreise orphischer Lehren, ist aber dadurch, daß es diese in einer ganz anderen Verbindung und Gestaltung faßt, von ihm verschieden. Nicht römischer Eklekticismus ist hier von orphischen Fäden durchzogen, sondern die Eleusinien in orphischer Umgestaltung, wie sie den Römern bekannt wurden, bilden den Kern der hier dargestellten Ideen. Dort eröffnet sich uns ferner ein Blick in die Heiterkeit des Lebens, dem der Tod nur bedingt eine Schranke sein soll;

¹⁾ S. Taf. V unserer Abbildungen. — Millin Descript. des Tombeaux de Canose pl. 2 n. 8. pl. 3, 4, 6. D. Müller Denkm. S. IV n. 275. Gerhard Archäol. 3. 1843 Taf. XII; daselbst zugleich Taf. XI die zu Karlsruhe befindliche Vase von Ruvo. (S. in Beziehung auf diese Kreuzer zur Archäol. III, p. 212; E. Braun in den Monum. ined. del Instit. II, 50; Ann. IX, p. 219 ff.) Mehrere demselben Ideentreife angehörige Monumente hat Gerhard Arch. 3. 1843 p. 193 ff. und 1844 p. 226 ff. verglichen; abgebildet findet sich daselbst eine Vase des Kunsthändlers Pacileo zu Neapel (Taf. XIII), ein Orpbappon der Blacas'schen (Taf. XIV) und eine Amphora der Jatta'schen Sammlung (Taf. XV). Erklärungen insbesondere von Kreuzer, Gerhard, Welcker, E. Braun; zuletzt von Welcker Denkm. III.

hier in die Heiterkeit des Todes, zu dem das Leben nur als Vorbereitung gefaßt wird. Dort ist der Künstler freier und genialer, hier durch den positiven Glauben, wie er aus den Eleusinien geschöpft wurde, gebundener; in der Composition und Durchführung aber entspricht dieses nicht minder wie jenes den Forderungen der Kunst. Wir müssen das Letztere um so mehr hier hervorheben, weil wir aus der übereinstimmenden Darstellung der zu Karlsruhe befindlichen Vase von Ruvo den Schluß zu ziehen berechtigt sind, daß dem Künstler hier ein früheres, wohl öfter mit Modificationen im Einzelnen wiederholtes griechisches Werk als Prototyp gegeben war.

Die beiden Seiten der Vase verhalten sich zu einander wie das Allgemeine und Besondere, so daß dieses nur die Anwendung von jenem auf den betreffenden Fall ist: in gleicher Weise etwa wie in wohlgeordneten Chören der Dramatiker, namentlich des Sophokles, Strophe und Antistrophe sich entsprechen. Hier ist es jenes Erstere, das wir insbesondere ins Auge fassen müssen.¹⁾

Der Schauplatz des Gemäldes ist das Reich der Todten nach seinen drei Regionen, Tartarus, Hades und Elysium. Das letztere nimmt den oberen, der erstere den unteren, Hades den mittleren Raum ein. Jede dieser Regionen hat ferner eine besondere Reihe von Figuren und jede dieser Reihen schließt wieder einen besondern Kreis von Ideen in sich. Die Grundidee, in der diese, ebenso wie jene in dem Einen Todtenreich, zu Einem Ganzen sich zusammenschließen, ist die Führung der Menschenseele zu volldetem Heil im Tode in Folge der heilwirkenden Führung, die sie in den Eleusinien genossen während des Lebens. Quelle dieser Grundidee aber ist hier das Wesen und die Wirkungsweise der Kora und des Pluto so wie das Verhältniß dieser beiden zu einander. Darum nimmt auch auf dem Bilde der Pallast dieses Herrscherpaares den Mittelpunkt ein, und darum wird auch der ganze Figurencyclus von denjenigen, die ihm angehören, beherrscht.

Pluto sitzt auf seinem Throne, in der Linken das Adlerscepter

¹⁾ Die andere auf das Besondere bezügliche Seite stellt den Todten dar, einen Eingeweihten, wie er in seinem Heroon göttlicher Ehren genießt. Die ringsum angebrachten Figuren weisen hier auf das vollendete Glück, das dem Todten durch die Weißen zu Theil geworden.

des Zeus, das Haupt umschlungen von Epheu ¹⁾. Diese Attribute weisen auf jene orphische Lehre hin, welche nur Einen Zeus im Reich des Lebens und des Todes kannte und diesen wieder, einen anderen Osiris, mit Dionysos identificirte:

Einer ist Zeus und Hades, Solios und Dionysos. ²⁾

Mit den ernststen und doch freundlichen Mienen des Gottes stimmt überein, wenn er in derselben Lehre Eubuleus der Wohlwollende genannt wird. ³⁾ Im Hintergrund des Ballastes oder der Halle, die ihn vorstellt, erblickt man zwei Räder an der Wand, hindeutend auf die Hinabführung der Persephone. ⁴⁾ Diese letztere hat hier vom Throne, der ihr als Gattin Plutos und als Königin der Todten ⁵⁾ zukam, sich erhoben und steht im Begriffe den Ballast zu verlassen. Sie trägt auf dem Haupt einen Kalathos mit Schleier, in der Hand aber eine große Fackel, deren Flammen zum offenen Ballaste hinausschlagen. Diese Attribute stimmen genau überein mit denen des Pluto. Wie dieser zugleich als Zeus und Dionysos erscheint, so nimmt sie, eine andere Isis, Theil am Wesen der Hera zugleich und der Demeter. Wir können in Bezug auf den Kalathos jenen bekannten Demeterkopf vergleichen, der in Cleusis aufgefunden nun zu Cambridge sich findet. ⁶⁾ Die Fackel aber in den Händen der Demeter, die zugleich den Kalathos trägt, ist eine oft wiederkehrende Vorstellung. Freilich finden wir auch auf anderen Bildwerken Persephone nicht selten mit der Fackel; wo dieß aber geschieht, treffen Tochter und Mutter in ihrem Wirken zusammen, wie überhaupt jene nur eine Erscheinungsweise von dieser ist. So auf einem Vasengemälde von Nola: Persephone ist der Mutter zurückgegeben; sie trägt zwei lodernde Fackeln, und hinter ihr hat Pluto selbst, mit Scepter und Füllhorn ausgerüstet, sich aus dem Todtenreich erhoben; auf der anderen Seite entsendet Demeter, in der Hand ein Scepter wie Pluto haltend, den Triptolemos, während hinter ihr

¹⁾ Vgl. den Pluto-Dionysos in Gerhards *Mysterienbildern* Taf. I. Text III, p. 375.

²⁾ Macrob. Sat. I, 18. Erläuternd fügt hier M. jenes Orakel des Apollon Clarius bei Th. I, p. 136.

³⁾ Hymn. orph. XVIII. Ebenso Dionysos XXIX.

⁴⁾ Daß diese von den Orphikern gelehrt wurde, beweist Hymn. XVIII, XXIX, 14; Argon. v. 1195. In Betreff der Räder vgl. Gerhard l. c.

⁵⁾ Hymn. orph. XXIX, 3. 6.

⁶⁾ Clarke *Greek marbles* pl. 4. 5.

Hekate mit den Fackeln erscheint und eine Frühlingshora den Kalathos trägt. Insbesondere aber können wir in Bezug auf die Persephone hier ein Relief von Eleusis vergleichen, das gegenwärtig zu Paris sich findet.⁹⁾ Demeter erscheint hier mit dem Mobius auf dem Haupt, von dem die geringelten Haare ihr auf Schulter und Nacken herabfallen, in der Linken ein Scepter haltend, in der Rechten eine Schale; neben ihr Persephone, die in der einen Hand eine große Fackel, in der anderen Aehren trägt: vor beiden steht ein Altar, zu dem eine Familie ein Opfer heranzuführt. Was hier auf Demeter und Kora vertheilt ist, kommt auf unserem Bilde der Persephone allein zu, ebenso wie Demeter selbst oft wieder allein darstellt,¹⁰⁾ was wir im vorigen Vasengemälde auf mehrere Personen vertheilt sahen.¹¹⁾ Insbesondere aber wird hier klar, welche Bedeutung wir der Fackel unserer Persephone zuerkennen müssen: sie kann ihr nicht als eigentlicher, im Schattenreich weilender, Todtenkönigin zukommen, sondern nur in so fern sie zum Licht und zum Leben der Oberwelt zurückkehrt.¹²⁾ Wir können sie in dieser Beziehung mit jener weißrothigen Kora vergleichen, von der wir im ersten Theil dieser Untersuchungen gefunden, daß sie als die aufsteigende zu fassen sei. Während daher die Räder im Hintergrund des Pallastes auf ihre Hinabfahrt hinweisen, so ist umgekehrt durch die ausschlagenden Flammen dieser Fackel und durch den Kalathos ihr Emporsteigen angedeutet.¹³⁾ Hierauf müssen wir auch das kurze Gespräch, das zwischen

⁹⁾ Antiq. du Cab. Pourtalès-Gorgier pl. 18. Ebenbaselbst pl. 16 ein Vasengemälde von St. Agata de' Goti, wo Kora neben der Demeter, welcher Triptolemos gegenübersteht, mit einer großen Fackel vor dem Tempel zu Eleusis steht.

¹⁰⁾ Vgl. Mus. Borb. T. VI, tv. 54; IX, tv. 35 (pompejanisches Wandgemälde).

¹¹⁾ In die Fackel theilen sich hier Hekate und Kora, in den Kalathos die Horen und Pluto (durch das Füllhorn); das Scepter hat sie mit Pluto, Rhea und Triptolemos gemeinschaftlich.

¹²⁾ Anders Welcker Denkm. III, p. 107; in Betreff der Fackel sagt er, sie „könnte z. B. auf unterirdisches Licht und Wärme deuten.“ Es möchte kaum angehen, diese Bedeutung mit dem offenbar geistigen Bezug des ganzen Bildes in Einklang zu bringen.

¹³⁾ Auf der betreffenden Pacileo'schen Vase nimmt sie dieselbe Stelle ohne Fackeln ein, aber Hermes erscheint von Zeus gesandt im Pallaste, ihr Emporsteigen zu verlangen. Auf der Vase von Ruvo steht an derselben Stelle Hekate mit den Fackeln (vgl. Hymn. hom. in Cer. v. 438—40), während sie selbst noch auf dem Throne sitzt und von Pluto die Ankündigung ihres Emporgangs, aber auch die Weissung ihrer Rückkehr erhält (vgl. v. 360 ff.). Auf der Pacileo'schen Vase in Gerhard's Mythenbildern Taf. IV ist das Aufsteigen an die Eurydike geknüpft.

den beiden Gatten, wie aus ihren Geberden sich entnehmen läßt, noch vor dem Abgang stattfindet, beziehen. ¹⁴⁾ Wie aber die Eingeweihten diesen Wechsel im großen Ganzen der Natur auf den Wechsel zwischen Leben und Tod im Menschen bezogen und die Wiederkehr der Kora als Grundlage für den Glauben an Unsterblichkeit und Wiederbelebung aus dem Tode faßten, bedarf hier keiner weiteren Auseinandersehung.

Diese Gruppe des Pluto nun und der Persephone müssen wir als die erste auf unserm Bilde betrachten, die an sie geknüpft Idee zugleich als den Kern, der alle einzelnen hier entfalteten Ideen zur Einheit verknüpft.

Die mittlere Figurenreihe schließt sich zunächst, in zwei Gruppen vertheilt, links und rechts an die eben behandelte Hauptgruppe an. Beide stellen ebenso zwei Wirkungsmomente dar, die in Eleusis zunächst an die Idee der Hauptgruppe geknüpft wurden: die Erringung unsterblichen Heils nach dem Tode durch die Weihen im Leben, ¹⁵⁾ und: die Belohnung der im Leben Geweihten durch das Gericht im Tode. ¹⁶⁾

Die auf die Weihen bezüglichen Personen nähern sich dem Ballaste an der Seite, wo die Fackel der Persephone aufleuchtet; die Richter sind auf der andern dem Pluto näher gerückt. Unter jenen nimmt Orpheus die erste Stelle ein, unmittelbar vor dem Ballaste, in eigenthümlich tanzender Bewegung, ¹⁷⁾ mit der phrygisch-thrazischen Elara und lang herabwallendem Gewande, mit der Linken in die Salten der Lyra greifend, mit der Rechten das Plektron

¹⁴⁾ Vgl. Hymn. in Cer. v. 360 — 70.

¹⁵⁾ Vgl. Hymn. in Cer. 472 ff. 481 ff. — Plat. Phaed. 69. E.: κινδυνεύουσιν καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάσαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλειστος εἰς ἔθου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσµένος ἐκείσε ἀφικόµενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. — Schol. Arist. p. 101: ἔλεγον οἱ Ἕλληνες, ὡς οἱ τὰ μυστικῆρια μυθῆντες εὐµενούς καὶ ἄλω της Περσεφόνης εὐύγχανον.

¹⁶⁾ Hymn. orph. XVIII (Richtergewalt in Pluto selbst): µόνος ἔφους ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βουβεντής. — Plat. Epin. VII, 335 (auf die Richter übertragen): πείθεσθαι χρὴ τοῖς παλαιοῖς καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἱ δὲ μνηύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι, δίκαστας τε ἔχειν, καὶ τίνειν τὰς µεγίστας τιμωρίας, ἐὰν τις μεταλλάξῃ τοῦ σώματος.

¹⁷⁾ Vgl. auf Bildwerten die tanzende Bewegung des Apollo Ritharōdos, als dessen Sohn er gewöhnlich bezeichnet wird. Hier ohne Zweifel mit Beziehung auf die Tänze, die einen wichtigen Theil der Mysterienfeier bildeten.

haltend.¹⁹⁾ Er erscheint hier als Gründer der Weihen¹⁹⁾ überhaupt, und die Macht seiner Musik concentrirt sich in dem Heil,²⁰⁾ das diese versprechen. Hinter Orpheus, etwas tiefer gestellt, folgt Musaios, nackt,²¹⁾ nur eine leichte Chlamys um die Schultern, den Weihetranz von Myrten²²⁾ sich selbst auf das Haupt setzend. Keine Person konnte hier schicklicher eine Stelle finden als dieser: nicht bloß wurde er immer mit Orpheus in die nächste Beziehung gesetzt,²³⁾ sondern er spielte auch in den Eleusinien, in so fern diese als orphisch galten, nächst Orpheus die wichtigste Rolle.

¹⁹⁾ Vgl. Virg. Aen. VI, 645 ff.:

Threicius longa cum veste sacerdos
Obloquitur numeris septem discrimina vocum;
Jamque eadem digitis, jam pectine pulsat eburneo.

¹⁹⁾ Auf dem Helikon stand nach der Beschreibung des Pausanias (IX, 30) neben seinem Bilde, ihn zu charakterisiren, das der Weihe, der Teleie. Bei Aristoph. (Ran. 1032) heißt es von ihm: τελετᾶς δ' ἡμῖν κατέδειξε γόνων ἰ' ἀπέχουσαι; bei Euripides (Rhes. 943): μυστηρίων τε τῶν ἀποδρήτων φανὰς ἐδείξεν Ὀρφεΐς; bei Theodoret (Therap. I, 699): οὗ τῶν Ἀνοσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὸς τελετᾶς Ὀρφεὺς εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκοίμισε, καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσιδος καὶ τὰ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Ἀρτούς καὶ τὰ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια, διδάσκει Πλούταρχος καὶ Διόδωρος, μέμνηται τε καὶ Δημοσθένης καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιοτάτας τελετὰς ἐπιδείξαι.

²⁰⁾ Nicht seine Gattin Eurydice will er hier zurückerufen (so D. Müller); mit Recht schließt Welcker aus der Abwesenheit dieser letzteren, daß der „Gesang des Orpheus hier eine andere und allgemeinere Bedeutung habe.“ Ohne Zweifel aber hat sich diese aus der Sage der Eurydice, in welcher Orpheus durch seinen Gesang die Schrecken des Todes brach, entwickelt. — Hier wäre ihre Gegenwart sogar störend, weil die an sie zu knüpfende Idee schon durch Kora ausgedrückt ist.

²¹⁾ So Orpheus selbst auf einer Gemme (Agostini II, 8), wo er als Bezwinger des Cerberus dargestellt ist. Man wird hier an jene Stelle bei Plato (Gorg. 526) erinnert, wo es von der Nacktheit der Seelen im Todtenreiche also heißt: ἐνθ' ἡλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τὰ τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἐκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος. Hiemit in Verbindung die Nacktheit der Richter (524): γυμνοὺς κριτέον πάντων τούτων τὸ θνητῶτας γὰρ δεῖ κρινέσθαι καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι τεθνηῶτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίτης ἀποθανόντος ἐκάστου, ἐξημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκείνους τὸν κόσμον, ἵνα δίκαια ἢ κρίσις ἦ. Auch auf unserem Bilde sind die Richter halbnackt, nur nicht Rhadamanthys, bei dem als Richter über die Orientalen die Sitte des Orients festzuhalten war.

²²⁾ Schol. Sophocl. Oedip. Col. 681: τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφαντίδας καὶ τὸν δαδούχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυρρίλης ἔχειν στέφανον.

²³⁾ Vgl. Plat. Protag. 317: τοὺς δὲ αὐτὸς τελετᾶς τε καὶ χρησμοδίας τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον. Der Eingang zu den Hymnen des Orpheus ist an Musaios gerichtet. (εἰρή πρὸς Μουσαῖον). Orpheus als Vorbild des Musaios Paus. X, 8, 2.

Ihm vorzugsweise wurden die Weihegesänge, deren man in den Eleusinen sich bediente, zugeschrieben.²⁴⁾ Er repräsentirt somit hier den Weihegesang selbst, den er von Orpheus empfangen, und den er seinerseits wieder den Priestern mittheilt, während die Macht der Weißen überhaupt in Orpheus sich darstellt. Mit dieser Bedeutung stimmt auch die ganze äußere Erscheinung, in der er hier auftritt, überein: in dieser nämlich spricht sich nicht bloß die Reinheit des Geweihten aus, sondern zugleich die Harmonie und das Entzücken der Seele, zu dem er durch die Weihe gestimmt wird.

Dem Musäos zunächst steht, vertraulich ihm zugewandt, Deiope, auch Antiöpe genannt, seine Gattin, von der es in jenem bekannten Fragment des Hermesianar bei Athenäus²⁵⁾ heißt, daß sie nicht unherrlich blieb von Musäos, der Mene Sohn, der Chariten Bebling, wie sie am eleusschen Ufer geheimnißvollen Jubelgesang vortrug den Eingeweihten, als Priesterin Demeter feierend auf rhapsodischem Gesilbe, und daß sie bekannt auch sei im Hades. Gerade vorher hatte Hermesianar die Macht der Leier besungen, mit welcher Orpheus, nachdem er hinabgestiegen war in das Schattenreich, die Gewalten des Todes bezwang; und so lehren auf dem Bilde hier die drei in derselben Ordnung wie dort, nur in specieller Beziehung zur Grundidee desselben, wieder. Insbesondere aber müssen wir Gewicht darauf legen, daß sie als eine bekannte Person im Schattenreich bezeichnet und ihre Priesterchaft zu Eleusis sowie ihre Verbindung mit dem Mysteriensänger, dessen Vorbild Orpheus war, hervorgehoben wird. Als Priesterin charakterisirt sie auch auf unserem Bilde ihr Kopfschmuck sowie ihre übrige Bekleidung. Wie ihr Gatte den Weihegesang, so repräsentirt sie hier die weibliche Priesterchaft in den Mysterien.

Der Deiope folgt ein Knabe, der sich ihr anschlief, offenbar ihr Sohn: nackt wie Musäos, nur daß ein leichtes Chlamydon ihm über den Schultern hängt; in der Rechten ein Stäbchen, zu den

²⁴⁾ Paus. IV, 1, 5. 1, 14, 3. 1, 22, 7. 10, 5, 6. Vgl. das unten cit. Fragm. aus Hermesianar; auch Plat. Πολιτ. 364.

²⁵⁾ Athen. XIII. p. 597:

Οὐ μὴν οὐδ' υἱὸς Μήνης ἀγέραςτον ἔθηκεν
Μουσαῖος, Χαρίτων ἥρανος, Ἀντιόπην,
ἣ τε πολὺν μῦσιν ἔλευσενος παρὰ πᾶσαν
εἰσμοδὸν κρυφίων ἐξεφόρει λογίων,
ῥάριον ὀργεῖων νόμῳ διαποιπνύουσα
Δημήτρα γυνωστέῃ δ' ἔστι καὶ ἐν Ἀΐδῃ.

Füßen eine Kugel, hindeutend auf das bekannte Spielzeug in den Weihen.²⁶⁾ Sohn der Deiope aber und des Musäos war Eumolpos,²⁷⁾ seinem Namen nach ebenfalls ein Sänger, in den Kleusiniern aber Gründer jenes berühmten Eumolpidengeschlechtes, das noch zur Zeit Julians²⁸⁾ an der Spitze der Priesterschaft²⁹⁾ stand. Von den drei Eumolpen, die man unterschied, galt der Sohn des Musäos als der dritte, und es wurde ihm sogar trotz seiner thrakischen Abstammung die Stiftung der Mysterien zugeschrieben, was ohne Zweifel auf eine wesentliche Umgestaltung in den Kleusiniern, wie sie durch orphischen Einfluß bewirkt wurde, zu beziehen ist. Auf unserem Bilde repräsentirt er die männliche Priesterschaft³⁰⁾ zu Kleusis: daß er als Knabe erscheint, ist nicht bloß durch die Idee dieser ganzen Gruppe, sondern auch durch sein Verhältniß zu den Eltern, mit denen er hier zusammengestellt ist, und zu Orpheus gerechtfertigt.³¹⁾

Wenden wir uns nun zur Gruppe auf der entgegengesetzten Seite, so kommt uns hier ein jüngst von Welcker angezeigtes³²⁾, in den Ruinen der alten Eupazia gefundenes Denkmal mit übereinstimmender Darstellung, auf dem zum Theil die Namen beigeschrieben sind, zu Hilfe. Die drei Figuren heißen hier Rhabdamanthys, Triptolemos und Aeakos. Triptolemos nimmt die mittlere und auf unserem Bilde offenbar zugleich die hervorragendste Stelle ein. Er sitzt auf einem schönengeschmückten Richterstuhle, während Rhabdamanthys steht und Aeakos eines ganz einfachen Sitzes sich bedient. Ebenso hat er ein prachtvolles Scepter, während Aeakos einen

²⁶⁾ Clem. Alex. Protrept. p. 11.

²⁷⁾ Schol. Oedip. Col. 1051. Phot. u. Suid. s. v. Εὐμολπίδαι.

²⁸⁾ Eunap. Maxim. p. 52.

²⁹⁾ Plutarch. (Exil. c. 17): Εὐμόλπος ἐμύησε καὶ μυεῖ τοὺς Ἕλληνας. Vgl. Corp. Inscript. Gr. n. 401: ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μυσταῖς Εὐμόλπου προχέων ὑμερόεσσιν ὄνα.

³⁰⁾ Auch die übrigen Priestergeschlechter in Einen Stammbaum mit den Eumolpiden verbunden; Suid. u. Phot. l. c.

³¹⁾ Ohne allen Grund sah Millin in diesen drei letzten Figuren Eros, Aphrodite und Adonis. Müller (Denkm. S. 4) denkt an Laodameia und Proteklos, die im Tode wieder vereinigt sind. Welcker hatte in seiner früheren Erklärung (Götting. gelehrt. Anz. 1817 p. 17—32), ohne bestimmte Personen anzugeben, hier einen Vater und eine Mutter erkannt, von denen das Kind „gleichsam dem Schooß der Kirche übergeben werde“; in seinen Denkm. (III. p. 117. 123) jedoch spricht er sich unbestimmt aus: was er in dessen über die Base des Musée Blacas pl. 7 sagt (p. 118), dürfte der obigen Erklärung zur Stütze dienen.

³²⁾ Welcker Denkm. III, p. 122.

gewöhnlichen Stab führt. Ein Scepter hat zwar auch Rhadamanthys, offenbar aber in Uebereinstimmung mit dem orientalischen Charakter, der bei ihm überhaupt, wie in der unteren Reihe bei Tantalos, festgehalten ist. Als Orientale ist er auch völlig bekleidet, wie Tantalos, während die zwei anderen, wie die übrigen männlichen Griechen des Bildes (Orpheus erscheint als Thraker), fast ganz nackt sind. Triptolemos vertritt hier offenbar die Stelle, die sonst dem Minos zuerkannt wird, die des Oberrichters. Wir haben in Beziehung auf die Nacktheit oben eine Stelle aus Plato angeführt; dieselbe Stelle erkennt dem Minos den Vorrang im Collegium zu mit dem Rechte der Entscheidung, und gibt ihm zugleich ein goldenes Scepter, den beiden anderen aber nur einen einfachen Stab.³³⁾ Die drei scheinen eben im Begriffe, die Verhandlung zum Schlusse zu bringen, und die Gebärden, mit denen sie diesen Akt begleiten, stimmen vollkommen mit der bezeichneten Stellung überein. Erblicken wir dann weiter noch auf dem Haupt des Triptolemos einen doppelten Zweig von Myrthen, so erkennen wir zugleich den genauern Zusammenhang dieser Gruppe mit der vorhergehenden und eine Bestätigung der Erklärung, die wir von jener gegeben: insbesondere konnte dem jungen Cumolpos dort keine passendere Person als Triptolemos, wenn man die Eleusinien im Auge hat, gegenübergestellt werden. Die Entscheidung aber, die hier gegeben wird, kann nichts anderes betreffen als das Heil, das dort durch die Weihen verheißten wird.

Die untere und obere Figurenreihe bilden gleichsam den praktischen Theil des Bildes. Sie liefern den faktischen Beweis für die Lehre, die in demselben ausgesprochen ist, dargestellt an den Beispielen des Heraklidengeschlechtes und der Dioskuren.

Im unteren Raume, im Tartarus, sieht man zur Linken Sisyphos mühevoll den Fels emporkwälzen, der immer wieder in

³³⁾ Plat. Gorg. 524: *Μίνω δὲ πρεσβεῖα δώσω, ἐπιδιακρίνειν, εἰν ἀπορήτων τι τῷ ἑτέρω, ἵνα ὡς δικαιότατῃ ἢ χρίσις ἢ περὶ πορείας τοῖς ἀνθρώποις.* Ferner 526: *ἐκότερος δὲ τούτων ῥάβδον ἔχων δικάζει· ὁ δὲ Μίνως ἐπισκοπῶν χάθηται μόνος ἔχων χρυσοῦν σκῆπτρον.* In seiner früheren Erklärung sah Welcker in unserem Aeolos mit dem Stab einen Alten, der nach Vollendung seiner Laufbahn „Rechenenschaft ablege“, gegenüber dem Knaben auf der andern Seite, der die Laufbahn erst betrete. Mit Recht hat er diese Erklärung zurückgenommen, mit Recht aber auch auf den nothwendigen Zusammenhang beider Gruppen geschlossen.

die Tiefe herabrollt: ihm zur Seite eine Erinyis, die peitschend ihn erinnert, daß Troß gegen die Götter eigene Qual sich schafft und daß frevelhafter Uebermuth, so hoch er auch sich empor schwingt, immer nur um so tiefer in den Abgrund stürzt.³⁴⁾ Auf der anderen Seite blickt Tantalos angsterfüllt zum ragenden Fels empor, der jeden Augenblick auf ihn herabzustürzen droht, denn er hatte nicht vermocht des Glückes Fülle, das die Götter ihm gegeben, zu tragen und durch Uebermuth sich das grauenvolle Leid geschaffen.³⁵⁾ In der Mitte erscheint Herakles, vor Allen hervorragend, im Begriffe den dreiköpfigen Höllenhund, den er an der Kette ergriffen, fortzuführen. Eine andere Erinyis, bestimmt den Tantalos zu martern, hat ihre Fackeln nach ihm umgewandt; aber Hermes schreitet führend ihm voran, nach der Bahn emporzeigend, auf welcher die Personen der Weihe mit Orpheus an der Spitze daherschreiten. Welche Bedeutung diese That hier habe, kann nicht zweifelhaft sein: Herakles ist hier Sieger über die Schrecken und Foltern des Todes, die in Kerberos und in den Erinyen sich darstellen. Dieser Sieg aber konnte ihm nach der Idee des Bildes nur gelingen, weil er, bevor er zur Vollbringung der That sich anschickte, in den Kleusintien die Weihe empfing.³⁶⁾ Er selbst sagt bei Euripides, nachdem Amphitryo ihn gefragt, wie er des dreiköpfigen Ungeheuers sich bemächtigt: „durch die Kraft des Kampfes, doch mich schützte das Heil der Weihe, die ich geschaut.“³⁷⁾ Um aber die volle Bedeutung dieser Reihe zu erkennen, müssen wir noch auf einige besondere Sätze der Orphiker unsern Blick wenden. Bei diesen nämlich finden wir die Lehre, daß die Menschen aus der Asche der Titanen, welche Zeus wegen ihres

³⁴⁾ Vgl. Sophocli. Oedip. R. 847 ff.:

ὑβρις, εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῇ μάταν, ἃ μὴ πίκαιρα
μηδὲ συμφέροντα,
ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ'
ἀπότομον ὥρουσεν εἰς ἀνάγκαν,
ἐνθ' οὐ ποδὶ χρησίμῳ
χρῆται.

³⁵⁾ Pind. Ol. I, 55 ff.:

ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι
μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῃ δ' ἔλεν
αἶαν ὑπεροπλον, ἃν οἱ παῖτερ ὑπερζέμασε κρατερὸν αὐτῷ λίσσον.
τὸν αἰὲ μιννοῖων κεφαλᾶς βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλάται.

³⁶⁾ Schol. Jl. VIII, 378. Apollod. II, 5, 12. Plutarch. Thes. p. 16.

³⁷⁾ Euripid. Herc. f. v. 613: μάχη, τὰ μυστιῶν δ' ὄργι' ἐτιύχῃσ
ιδῶν.

Frevels an Zagreus mit dem Blitze zerschmettert, hervorgegangen seien.³⁸⁾ So schon von Anfang an schuldbehaftet werden sie fortan im Leben zu immer neuer Schuld und durch diese zum Verderben fortgezogen.³⁹⁾ Lösung sei nur möglich durch die Weihen, die nicht bloß Heil bewirken im Leben durch Reinigung und Hinweisung auf einen frommen Wandel,⁴⁰⁾ sondern auch im Tode durch Befestigung seiner Schrecken und Emporführung zum Genuße der Seligkeit. Aber auch ohne Rücksicht auf den titanischen Ursprung galt bei den Orphikern die Lehre, daß das irdische Dasein des Menschen ein schuldbeladenes sei, daß die Seele wegen früherer Vergehen im Leibe wie in einem Kerker wohne, und daß Rückkehr zur Gemeinschaft der Götter, wo sie ursprünglich gewesen, nur durch die Weihen möglich sei.⁴¹⁾ Der Uneingeweihte aber verfallt dem Glend, in diesem Leben durch immer fortgesetzte Häufung der Schuld, im kommenden durch die Strafen, die ihn erwarten. An die Spitze aller Vergehen aber wird immer der Uebermuth gegen den höchsten der Götter gesetzt und der Versuch, durch Trug seine Bestimmungen zu umgehen und selbst über ihn sich zu erheben. Als solche Freveler nun erscheinen aus dem allgemeinen Mythentrefse vor allen Sisyphos und Tantalos, und es muß darum für ganz passend erachtet werden, wenn auf dem Bilde hier am Ort der Strafe gerade diese beiden die Stelle aller übrigen⁴²⁾ vertreten. Aus dem Ge-

³⁸⁾ S. Robert Aglaoph. p. 565 ff.

³⁹⁾ Die Ate im Sinne der Orphiker.

⁴⁰⁾ Bgl. Andocid. Myst. § 31: πρὸς δὲ τοῦτοις μεμύησθε καὶ ἐωράκατε τοὶν θεοῖν τὰ ἱερά. ἵνα τε τιμωρήσῃτε μὲν τοῖς ἀσεβοῦντας, σώζητέ τε τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας. Isocras. Panegy. VI. 59: ἥς οἱ μετέχοντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σὺμπαντος αἰῶνος ἡδύτους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.

⁴¹⁾ Was hier die Orphiker den Weihen, schrieb Plato bekanntlich der Philosophie zu: nicht mit wesentlichem Unterschiede, denn was dort Glaube, sollte hier Erkenntniß sein; in beiden aber war Reinigung der Seele, Stimming derselben zum Göttlichen, ächte Frömmigkeit Hauptsache.

⁴²⁾ Bgl. die ausführliche Schilderung bei Virg. Aen. VI, 560 ff. — Es kann aber diese Abwesenheit anderer Freveler hier zugleich eine tiefere Bedeutung haben, worauf auch das umgestürzte Danaidenfaß ohne Danaiden (zwischen Hrakles, dem Kerberos und der Erinnys) hinweist. Sollte dieß nicht mit dem Sieg des Hrakles in Verbindung zu bringen sein? Blieben ja nur die Unheilbaren, die fortan bei ihrem Troge beharrten, im Tartarus verschlossen, während die Neuevollen, nachdem sie gebüßt, wieder entlassen wurden. Bgl. die Stelle bei Plato (Gorg. 526), wo Tantalos und Sisyphos vorzugsweise als unheilbar bezeichnet werden, als solche, die als warnendes Beispiel ewig im Schattenreich büßen müssen, während die Strafe überhaupt nur als Mittel zur Heilung und die Befreiung als möglich angenommen wird.

sagten ist zugleich klar, warum Kerberos, der allgemeinen Vorstellung entgegen, hier in den Tartarus verfest ist. Der Schrecken des Todes kann nur da sein, wo Frevler titanischen Sinnes und Qualen für ihre Freveln sich finden. Der Sieg des Herakles⁴³⁾ aber sollte allen Sterblichen zum Beweise dienen, daß durch die Kraft der Weihen und der heldenmüthigen für das Göttliche kämpfenden Tugend ihnen Befreiung aus dem schon mit der Geburt beginnenden Jammer der Schuld und des Todes zu Theil werde.

Die Figurenreihe im oberen Raume, im Elysium,⁴⁴⁾ stellt sich wieder in zwei Gruppen dar, die sowohl unter sich als mit allen vorhergehenden im genauesten Zusammenhange stehen. Sie bestehen aus je einem Brüderpaar mit einer Frau: die zur Linken die Herakliden darstellend mit ihrer Mutter Megara,⁴⁵⁾ die zur Rechten die Dioskuren mit der Nemesis.⁴⁶⁾ Beide sind, wie sie äußerlich sich entsprechen, innerlich zu Einem Ganzen des Inhaltes, den sie nach zwei Hauptmomenten darstellen, verknüpft. Daß in der ersteren gerade nur zwei Söhne des Herakles auftreten, während

⁴³⁾ Daß die eine Erinny als Vollstreckerin der Gerechtigkeit selbst auf ihn den Gerechten ihre Fackeln richtet, kann nur die Bedeutung haben, daß er auch Sieger über die Qualen des Todes ist.

⁴⁴⁾ Auch Müller (Denkm. 4. S. 275) dachte wohl hier an das Elysium, wenn er von „Schaaaren der Seligen“ spricht. Nach Welcker (p. 116) sind hier „Einweihungsscenen, irdische Vorgänge“, dargestellt.

⁴⁵⁾ So bezeichnet auf dem oben angeführten Monument von Eupazia.

⁴⁶⁾ Diese Gruppe hat der Erklärung bis jetzt die größten Schwierigkeiten geboten. Müller sah hier „Elektra, die das Schwerdt der Rache gegen Clytemnestra gezogen, mit Orestes und Pylades, die als fremde Reisende erscheinen, sich beratend.“ Nach Anderen ist hier Pallas (Millin) oder Medea (Braun) mit Theseus und Peirithoos dargestellt. Welcker (p. 110 ff.) denkt an Herakles (der dann „in zweifacher Bestimmung wiederholt vorkäme“) und seinen Gefährten mit einer Hierophantin; weiterhin aber (p. 124) spricht er sich über die ganze Gruppe also aus: „Es versteht sich von selbst, daß die entsprechende Gruppe auf der rechten Seite, ein Brüderpaar mit der Mutter auf der Canossischen, ohne dieselbe auf der Karlsruher Base, in demselben Verhältnis zur Unterwelt steht wie die Herakliden mit ihrer Mutter, also auch hier Eingeweihte und zugleich in einer näheren Beziehung zu den Attischen Mysterien stehende Personen vorzusetzen sind. An Amphion, Zethos und Antiope ist meiner Meinung nach nicht zu denken, kaum auch an Medea (wegen des Schwerdtes in der Hand) und an ihren und des Aegeus Sohn Medos, mit dem sie nachher die Flucht nehmen mußte, welchem nämlich dann ein Genosse beigegeben wäre.“ — Die Dioskuren sind mit Unrecht öfter in dem anderen Brüderpaar zur Linken erkannt worden. Vgl. auch die ähnliche Gruppe auf der Rückseite des Vasengemäldes Élite des M. céramogr. II, pl. XLIX (nach Lenormant die Dioskuren und Helena).

nach gewöhnlicher Angabe Megara ihm mehrere gebär,⁴⁷⁾ scheint eben darin, daß sie den Dioskuren in der letzteren entsprechen sollten, seinen Grund zu haben.

Die Söhne des Herakles erscheinen, wie der Vater, als Ein-
geweihte und sind als solche durch die Lania um das Haupt und
durch das breite Band um den Leib bezeichnet. Auf das orphisch-
dionysische Moment der Weißen deutet das Epheulaub hin über
der Lania, so wie ein solches auch Megara über der Stirne trägt.
In den Zügen der Mutter, wie in denen der Jünglinge spiegelt sich
eine reine, wonneerfüllte Stimmung wieder. Man wird hier zu-
nächst, vorzüglich durch das dionysische Laub, an jene Stelle bei
Plato⁴⁸⁾ erinnert, wo es heißt, daß die Eingeweihten nach dem Tode
einer beständigen Trunkenheit sich erfreuen: in Wahrheit nur ein
Ausdruck des seligen Entzückens, das nach den Verheißungen des
Rusäos und des Eumolpos jenen zu Theil wurde, mit Beziehung
auf den Antheil des Dionysos an den Eleusinen. Die Söhne sind
hier durch die Weißen im Genuße des Glückes, das ihr Vater,
ebenfalls durch die Weißen, begründet. Wir sehen dann in der
Hand des einen einen Doppelspeer, während der andere eben aus
einer Halle tritt, an deren Außenseite aus einem Löwenkopf Wasser
hervorsprudelt; in der Rechten ein Delgefäß und eine Strigilis, in
der Linken eine gefüllte Schale, die er der Mutter reicht. Zugleich
strahlen über ihnen, wie über der ganzen Figurenreihe, Sterne, hin-
deutend nicht auf das Lichtreich der Oberwelt, sondern auf den Licht-
glanz, der im Elysium gegenüber dem Dunkel des Tartarus strahlt.
Wir können passend hier jener bekannten Schilderungen gedenken,
welche Pindar⁴⁹⁾ und Virgil vom Aufenthalt der Frommen und

⁴⁷⁾ Vgl. Pind. Isthm. III, 81. Apollod. II, 4, 11.

⁴⁸⁾ Plat. Polit. II, 364.

⁴⁹⁾ Ol. II, 61 ff.:

ἴσον δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ
ἴσα δ' ἐν ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες ἀπογέστερον
ἔσλοῖ δεδόρκαντι βλον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χειρὸς ἀκμῇ
οὐδὲ πόνηιον ὕδωρ
κείναν παρὰ δάιταν· ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις
θεῶν, οἷνις ἔχειρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα.

(Fragm. Θρήν.)

Τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀέλου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορροδοὶς τ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβανὸς σκιαρὴ καὶ χρυσέοις καρποῖς βέβριθεν·
καὶ τοὶ μὲν ἥπποις γυμνασίοις τε, τοὶ δὲ πεσσοῖς,

ihren Beschäftigungen im Elysiun entwerfen. Was die Dichter dort auf eine reichere Fülle von Bildern vertheilt, hat der Künstler hier in Einem Bilde, nach dem die Phantasie frei die übrigen gestalten mag, verknüpft. Passend aber hat er insbesondere den Speer gewählt und das Bad, hindeutend auf die Beschäftigung der Heldenjünglinge und die Reinigung der Geweihten.⁵⁰⁾

Gehen wir nun über zur anderen Gruppe, so müssen wir denselben Weg, den nach der Schilderung Virgils Aeneas über die Anhöhe hinweg den Aeneas führt, um ihn zum Vater Anchises zu bringen, verfolgen.⁵¹⁾ Hier trifft Aeneas in einem lieblichen, von Bächen durchrieselten, mit rauschenden Hainen geschmückten Thale am äußersten Rande des Elysiuns eine andere Schaar der Seelen, bestimmt zur Rückkehr in das Reich der Oberwelt. Wir lesen von dieser Rückkehr der Seelen auch bei Pindar, und früher schon haben wir auf die Stelle hingewiesen, wo es heißt, daß diejenigen, welche vermocht dreimal in beiden Reichen wellend sich rein zu halten von aller Schuld, sofort den Weg des Zeus wandeln zur Burg des Kronos.⁵²⁾

Daß die Wanderung der Seelen ein Hauptdogma der Orphiker

τοὶ δὲ φορμύγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν εὐανδρὸς ἄναξ τέταλεν
ὄλβος·

ὁδμὰ δ' ἐρατὸν κατὰ χώρον κιδναται

αἰεὶ θύα μινυόντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς.

(Virg. Aen. VI, 640 ff.)

Largior hic campos aether et lumine vestit
Purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.
Pars in gramineis exercent membra palaestris,
Contendunt ludo et fulva luctantur arena;
Pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt. —
Stant terra defixae hastae, passimque soluti
Per campum pascuntur equi: quae gratia curruum
Armorumque fuit vivis, quae cura nitentis
Pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.
Conspicit, ecce, alios dextra laevaue per herbam
Vescentis laetumque choro Paeana canentis
Inter odoratum lauri nemus, unde superne
Plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.

⁵⁰⁾ Vgl. Schol. Aristoph. Ran. 158 (fortgesetzte Reihen auch im Todtenreich).

⁵¹⁾ Virg. Aen. VI, 675 ff.

⁵²⁾ Ol. II, 68 ff. (vgl. Ep. II, p. 240):

ὅσοι δ' ἐτόλμυσαν ἐς τρεῖς
ἐκατέρωθεν μέιναντες ἀπὸ πάντων ἁδίκων ἔχειν
ψυχὰν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τυρσῖν.

war,⁵³⁾ ist bekannt. Daß es auch in den Eleufinien festgehalten wurde, kann nicht bloß aus vielen anderen Punkten, sondern muß auch aus der orphischen Umgestaltung derselben geschlossen werden. Insbesondere aber drängt sich dieser Schluß bei einem Bilde auf, das den Sängern geradezu an der Spitze der eleufinischen Reihen erscheinen läßt. In die Ideenreihe, welche durch das Ganze durchgeführt ist, müßte hier geradezu für unvollendet gelten, wenn dieses Dogma hier unbeachtet geblieben wäre. In der That aber hat es hier einen Ausdruck gefunden, wie er nicht passender vom Künstler hätte gewählt, nicht treffender hätte zur Darstellung gebracht werden können. Es sind die Dioskuren, welche hier, die Ideenreihe abschließend, dieses Moment der orphisch-eleufinischen Lehre vertreten.

Vor Allem muß ich mich hier auf die Erklärungen, die ich schon früher von den Dioskuren gegeben, beziehen. Der beständige Wechsel zwischen Auf- und Niedergang, in dem der ganze Mythos dieser Götterjünglinge sich abschließt, galt, wie wir wissen, zugleich als Wechsel zwischen Leben und Tod; und wie Herakles mit seinem Kampf, Sieg und Glück, den Hauptmomenten seines Mythos, so wurden auch sie mit ihrem Lebens- und Todesloose Vorbild der Menschen. Dann aber wissen wir, daß die Dioskuren in Attika nicht bloß besondere Verehrung genossen, daß sie zu Athen einen durch Polygnos und Mikons Kunstwerke geschmückten Tempel, Anaetion, hatten, und daß ihnen hier ein besonderes Fest, Anateia, gefeiert wurde, sondern auch, daß sie ebenso wie Herakles sich in die Reihen zu Eleufis hatten einführen lassen.⁵⁴⁾ Offenbar ist, daß, wenn Göttersöhne, in denen man besondere Wohltäter verehrte, zu Eingeweihten wurden, dieß nicht anders verstanden werden könne, als daß sie in den Reihen selbst eine aktive Rolle spielten. Eine solche wurde, wie wir wissen und das vorliegende Bild ausweist, dem Herakles wirklich zuerkannt: sollte man bei den Dioskuren gerade sich inconsequent geworden sein? Die Rolle aber, welche diesen hier geeignet war, konnte, wenn man bei ihnen ebenso

⁵³⁾ S. Robert Aglaoph. 795 ff.

⁵⁴⁾ Aristid. I, 251: *Ἡρακλεῖ καὶ Διοσκούροις πρώτοις ξένων ἡ πόλις δεικνυσὶ τὰ ἱερὰ*. Xenoph. Hell. VI, 3, 6: *λέγεται Τριπόλεμος τὰ Δήμητρος καὶ Κόρης ἄρρητα ἱερὰ δεῖξαι Ἡρακλεῖ τε καὶ Διοσκούροις*.

wie bei Herakles auf die wesentlichen Züge des Mythos sieht, keine andere sein als die der Palingenesie.

Dieser Rolle entspricht nun auch ganz ihre Darstellung auf dem Bilde. Mit Rücksicht auf ihre stete Wanderung tragen sie beide Reisehüte und Wanderstäbe;⁵⁵⁾ mit Rücksicht auf ihren Wechsel hat der eine zur Ruhe sich gesetzt, während der andere im Begriffe steht, sich zu entfernen. Und nicht ganz zufällig, sondern eben dieser Idee entsprechend scheint gerade neben dem Haupte des letzteren ein Stern angebracht zu sein.

Ist nun aber die Palingenesie nicht schon durch das Auf- und Absteigen der Kora ausgesprochen? Und sollte dieselbe Idee auf dem Bilde doppelt dargestellt sich finden? Wir werden sogleich sehen, wie dieser scheinbare Widerspruch zu lösen sei. Ziehen wir jedoch für die weitere Erklärung noch die dritte Figur der Gruppe, die sitzende Frau, welche dem Brüderpaar sich anschließt, bei. Wir müssen hier jenem Mythos folgen, nach welchem nicht Leba, des Lyndareos Gattin, sondern Nemesis als Mutter der Dioskuren galt.⁵⁶⁾ Dieser Mythos entspricht nicht bloß der orphischen Anschauungsweise, die wir hier vorzüglich im Auge haben müssen, sondern auch der attischen Beziehung unseres Bildes. Dann weist die übereinstimmende Gruppe auf der anderen Seite, wo dem Brüderpaar der Herakliden⁵⁷⁾ die Mutter beigegeben ist, darauf hin, daß wir auch hier eine Mutter zu erwarten haben. Insbesondere aber nöthigt uns zur Annahme der Nemesis die äußere Erscheinung der Figur selbst, die ihr durchaus geeignet ist, und der Ibeengang, der sie mit den übrigen verknüpft. Wichtig vor Allem ist das kurze Schwert⁵⁸⁾ oder vielmehr der Dolch, den sie in ihrer Rechten führt. Sie hält ihn nicht fest,

⁵⁵⁾ Vgl. Odysseus mit dem Wanderstabe auf der Grabstele bei R. Rochette Mon. ined. 1. tv. LXIII (Todeswanderung; vgl. *Ich.* I, p. 67).

⁵⁶⁾ Schol. Eurip. Or. 465. Zu Rhannus soll Zeus in Gestalt eines Schwans die Nemesis befruchtet haben (Schol. Callim. in Dian. 232). So wurden die Dioskuren auf das attische Gebiet gezogen, und dies eben lag im Plan des Künstlers.

⁵⁷⁾ Hier dürfte auch der Umstand zu beachten sein, daß die Dioskuren nicht bloß häufig mit Herakles in ihrem Wirken zusammengestellt, sondern auch als die jüngeren bezeichnet werden. So überträgt Herakles ihnen (Pind. Ol. III, 36) die Aufsicht über die olympischen Spiele; und bei Clemens Alex. (Strom. I. p. 382) heißt es, ihre Erhebung unter die Götter habe 53 Jahre nach der des Herakles stattgefunden.

⁵⁸⁾ Mit dem Schwert erscheint Nemesis Pitture d'Ercol. T. III, tv. 10. Vgl. Müller Arch. 398, 4.

um Gebrauch von ihm zu machen, sondern läßt ihn der Hand entgleiten, als ob sie seiner sofort nicht bedürfte. Diesem Doppelzug entspricht auch der Ernst in ihrem Antlitz gepaart mit Milde, in gleicher Weise ihre ganze Haltung. Man kann zunächst hier an jene Doppelbeziehung im Wesen der Göttin denken, nach welcher sie immer das Recht beschützend einerseits vom Unrecht zurückhält, andererseits es bestraft. So nennt sie schon Hesiod eine Geburt der Nacht und eine Quälerin der armen Sterblichen,⁵⁹⁾ zugleich aber auch eine Begleiterin der Scham, mit der sie wegschwendend von der frevelhaften Menschheit zum Olymp emporsteigt.⁶⁰⁾ Und im orphischen Hymnus heißt es von ihr, daß sie mit scharfem Blicke die Seelen der Menschen durchschauend nur der Gerechten sich erfreue, jedes Hinausschreiten aber über die Schranken des Maaßes ahnde.⁶¹⁾ Beachten wir aber zugleich, daß sie durch den Zusammenhang, in dem sie hier auftritt, in den Kreis der Mysterien gezogen ist, so kann die Erklärung nur mit Rücksicht auf diese zu einem richtigen Schlusse gelangen. Zugleich muß das besondere Verhältniß, in dem sie zu dem Brüderpaar steht, im Auge behalten werden. Die Wanderung der Seelen galt in den Mysterien, in so fern sie orphischen Vorstellungen folgten, einerseits als eine Strafe für Verletzung durch früheren Frevel, andererseits als ein Mittel zur Reinigung durch gerechten Wandel. Nur diejenige Seele mußte wandern, die in vermessener Abgehen von dem ewigen Rechte, trogend der Gottheit, in Schuld sich verstrickt hatte; und die Wanderung mußte dauern, bis die ursprüngliche Reinheit wieder erlangt und der Einfluß des Rechtes hergestellt war. Die Macht aber, welche dieses Hinausgehen über die ewigen Schranken bestraft und durch die Strafe immer wieder zum ursprünglichen Maße zurücklenkt, ist eben die, welche wir durch die Nemesis vertreten sehen. Sie ergreift das Schwerdt, wenn die Seele zur Schuld sich wendet, und versenkt sie in Geburt und Tod; sie läßt es sinken, wenn die Schuld geföhnt ist und die Seele in die Gemeinschaft der Götter zurückgeht. Der vollkommen Reine ist frei von aller Wanderung; der durchaus Schlechte, der bei

⁵⁹⁾ Hes. Theog. 223.

⁶⁰⁾ Opp. et D. 197 ff.

⁶¹⁾ Hymn. orph. LXI: μόνη χαίρουσα δικαίοις — σοὶ γὰρ αἰεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτως ὀρμῇ. Den Eingeweihten aber ist sie ἐπιτάφιος αἰεὶ.

seiner Schuld trotzig beharrt, wird ihrer nicht theilhaftig. Hat aber einmal eine Seele den Wanderstab ergreifen müssen, so genügt nicht eine einmalige Reise durch Leben und Tod; erst nachdem sie diese öfter wiederholt, kann sie zur göttlichen Reinheit wieder empor gelangen. Die Unverbesserlichen erdulden das Schicksal des Tantalos und Sisyphos; die Reuevollen, aber noch nicht Fleckenlosen, steigen in der irdischen Sphäre mit der Persephone auf und ab; die von der Persephone Freigesprochenen⁶²⁾ gelangen ins Elysium, von wo sie mit den Dioskuren die letzte Wanderung antreten und dann in die Lichtsphäre der Götter aufsteigen. Eines besondern Vorzuges aber erfreuen sich die Eingeweihten: für sie bleibt der Tartarus verschlossen; ihnen ist die mittlere Wanderung am kürzesten zugemessen, die letzte zu den Göttern gewiß. Nun sehen wir, in welchem Sinn die doppelte Palingenesie, von der wir oben in Betreff der Persephone und der Dioskuren gesprochen, zu verstehen sei; zugleich, in welchem genauem Zusammenhang die letzte Gruppe des Bildes zu allen übrigen stehe, und wie trefflich vom künstlerischen Standpunkt aus in ihr die Ideenreihe, die mit der Hauptgruppe begann, sich abschließt.⁶³⁾

Noch müssen wir des verschlossenen Parazonions gedenken, das zwischen der Nemesis und einem der Jünglinge sich findet: offenbar diesem, der es abgelegt, angehörend.⁶⁴⁾ Auch dieser Zug deutet auf die Mysterien hin und muß von ihrem Standpunkt aus erklärt werden. Orpheus, sagt Aristophanes, hat uns die Weißen gelehrt und mit den Weißen zugleich die Hände rein zu halten von Mord.⁶⁵⁾ Dieser Mord hatte eine geheimnißvolle, auf den Frevel der Titanen an Zagreus⁶⁶⁾ zurückbezogene Bedeutung: er galt als Befleckung der Seele in thierischer Sinnlichkeit, die Enthaltung von ihm als eine Flucht aus ihr und als eine Läuterung. Frei von Mord ist darum in diesem Sinn die Seele, die sich freihält von dem Verderben der Materie. Indem aber nur,

⁶²⁾ Vgl. Pind. Frag. X, 4 (ed. Dissen).

⁶³⁾ Passend erscheint auch auf dem Bilde die Gruppe der Nemesis über den Richtern, wie die der Megara in näherem Verhältniß zu Orpheus und seinem Gefolge auf der andern Seite steht. Passend auch stehen Nemesis und Megara den beiden Furien im untern Felde gegenüber.

⁶⁴⁾ Die Dioskuren mit Parazonien bei Edhel P gr. 28.

⁶⁵⁾ Aristoph. Ran. 1032: τελευτὰς δ' ἡμῖν κατέδειξε γόρων τ' ἀπέχεσθαι.

⁶⁶⁾ S. oben p. 331 ff.

wer von diesem sich befreit, Reinheit erlangt, so steht dieser Zug in der innigsten Beziehung zu den vielfachen Reinigungen, die als Hauptmoment in den Mysterien galten. Nur die reine, durch keine Disharmonie der Materie mehr getrübe, zum Einklang mit dem Göttlichen wiedergestimmte Seele konnte — so dachten diejenigen, die in Wahrheit sich als Eingeweihte betrachteten — zum Göttlichen zurückgelangen. So deutet jenes abgelegte Parazonion auf einen Zustand der Läuterung hin, zu dem eben, wie man glaubte, das Heil der Weißen führe, und ohne den die letzte Wanderung mit den Dioskuren nicht möglich sei.

Werfen wir nun noch einmal unseren Blick auf die einzelnen Punkte und Beziehungen, die wir entwickelt, zurück, so stellt sich uns das Bild in Wahrheit nach Form und Inhalt als ein in sich abgeschlossenes vollendetes Ganze dar. Insbesondere aber tritt uns die Idee der Seelenführung, wie sie hier behandelt ist, in höchst interessanten und für das religiöse Leben der Alten bedeutungsvollen Zügen entgegen. Hermes, im früheren und gewöhnlichen Glauben vorzugsweise Seelenführer, ist hier nur in der niedersten Sphäre wirksam. Der Zeussohn Herakles aber, den er nach alter Weise führt, ist hier durch seine That als Vorbild selbst Führer im Abgrunde des Todes geworden. Im mittleren Reich des Pluto, wohin alle Seelen, die guten wie die schuldbeladenen, gelangen, bevor das Gericht über sie entschieden, ist es Orpheus, ebenfalls Sohn eines Gottes und von solchen begleitet, die zu göttlichen Ehren erhoben zu demselben Amt der Führung sich ihm anschließen. Er ist aber, wie Herakles durch seine Kämpfe und Siege, so durch seine Lehren und Weißen Führer zugleich im Leben. Die Frommen endlich, welche diesen im Leben gefolgt und im Tode von Triptolemos nach dem Elysiun entsandt worden sind, erhalten auf ihrer Wanderung zur Vollendung und zu den Göttern als Führer die Dioskuren. Alle diese Führungen aber treffen zusammen in Einem Wesen, das sonst neben Orpheus dargestellt sich findet, hier aber durch eine größere Reihe von Personen vertreten wird, in der Telete, der Weihe. Sie ist es, die hier Kraft dem Herakles verleiht, die den Gefang des Orpheus begeistert, die den Dioskuren das Schwert abnimmt und den Wanderstab zur Wohnung der Götter gibt. Aber auch durch sie leuchtet die Fackel der Persephone; durch sie wirken Musäos, Deiope

und Eumolpos; durch sie entscheidet im Todtengericht Triptolemos und wirken im Elysiun die Herakliden. Sie ist es darum auch, durch die auf dem Bilde die Idee der Führung mit der Grundidee zusammentrifft. Nicht auffallen kann es, daß sie, obwohl von solcher Wichtigkeit, hier nicht selbst dargestellt ist; aber der Umstand, daß sie in allen Gruppen durch andere Personen wirksam erscheint, machte ihre besondere Darstellung nicht bloß unnöthig, sondern unmöglich. Ihre persönliche Gegenwart würde für sie selbst eine Schranke gewesen sein.

Z u s a m m e n f a s s u n g .

Zur Erläuterung des vorigen Vasenbildes halten wir es für geeignet, eine kurze Betrachtung der ebenfalls aus den Gräbern von Canosa hervorgezogenen sogenannten Medearase¹⁾ anzuschließen. Hier begegnet uns dieselbe Kunstform, dieselbe Composition, dieselbe Gruppierung der Figuren, so daß man auf den ersten Anblick glauben möchte, mit geringen Modificationen dasselbe Gemälde vor Augen zu haben. Offenbar ist ein gemeinschaftlicher Grundtypus vorauszusetzen, der wieder auf eine Gemeinschaft der zu Grunde liegenden, wenn gleich nach verschiedenen Seiten hin durchgeführten, Idee schließen läßt.

Plutos Ballast ist hier zum Ballast des korinthischen Königs Kreon geworden: statt der Räder, die wir dort gefunden, hängen Schilde von der Decke herab. Im Innern erblickt man an der Stelle des unterirdischen Herrscherpaares Kreon selbst und Kreusa: die letztere, wie sie auf einen Thronstuhl niederfällt in Folge des gifterfüllten Kopfschmuckes, den ihr Medea gegeben; jener, wie er voll Verzweiflung sie mit der Linken umfaßt, während das Scepter setner Rechten entfällt. Die Stelle der Orpheusgruppe zur Linken des Ballastes nimmt alsdann Merope ein, die auf den Eingang zuelt, ein alter Diener, der ihr folgt, und eine Dienerin; die der Richter auf der anderen Seite Hippotes Kreusas Bruder herbeispringend, der Schwester den unheilvollen Schmuck abzunehmen, hierauf die

¹⁾ S. Abbildungen Taf. VI. Millin Tomb. de Canosa pl. VII. Gerhard's Arch. 3. 1847 Taf. III.

Amme, und etwas tiefer, auf eine Hervorragung gestellt, der Schatten des Nietes. In der unteren Figurenreihe erscheint links Medea im Begriffe, einen ihrer Söhne, der sich auf einen Altar gestürzt, mit dem Stahl zu durchbohren, während ein Ephebe hinter ihr die anderen Söhne durch die Flucht zu retten sucht; rechts eilt Jason, das Unheil abzuwehren, herbei und hinter ihm ein zweiter Ephebe: die Mitte aber nimmt, die ganze Figurenreihe beherrschend, auf einem mit Drachen bespannten Wagen, mit Fackeln in den Händen, Diros ein, der Dämon des Wahnsinns. Oben erblickt man da, wo die andere Vase die Herakliden zeigt mit Megara, Herakles selbst, dem Athene als friedliche Göttin ohne Aegis, den Helm in der Rechten, gegenübersteht; auf der anderen Seite sind ebenso wie dort, nur ohne Mutter, die Dioskuren.¹⁾ Links und rechts ist diese Figurenreihe durch eine Säule, auf welcher ein Dreifuß steht, geschlossen.

So führt uns dieses Gemälde ebenfalls eine dreifache Sphäre, wie das andere, vor die Augen, jedoch nicht im Reich der Todten, wie dort, sondern in dem der Lebenden. Was dort der Tartaros, der tiefe Schlund für die Frevler, ist hier die obere Erdsphäre, in so fern sie von der Fluch- und frevelerfüllten Menschheit bewohnt wird; was dort das plutonische Haus mit seiner Umgebung, ist hier der Pallast des irdischen Königs mit seiner Familie; was dort das Elysium, ist hier das selige Reich der Götter in ihrem Verkehr mit den Menschen auf der Erde. Die zu Grunde liegende Idee aber ist diese: Fluchbeladen ist die im irdischen Dasein gefesselte Menschheit; der Fluch treibt sie zur Bethörung, zum Frevel, zum Wahnsinn, und rastet nimmer, fortwandelnd von Geschlecht zu Geschlecht, immer neue Frevel und neuen Jammer erzeugend, bis der letzte Sprößling hinabgewürgt ist. Heil und Rettung bringen nur die Mysterien, in denen auch die erhabenen Vorbilder Herakles und die Dioskuren, die nun als göttliche Wesen verehrt werden, die Weißen empfangen. Wer diesen folgt, wird nicht bloß den Fluch des Todes besiegen, sondern auch siegreich zum Glücke eines göttlichen Lebens aufsteigen.

¹⁾ Als solche bezeichnet sie auch Zahn in seiner Erklärung Arch. 3. p. 41.

Der Gluck geht aus von Aietes, darum steht auch dieser bedeutungsvoll auf einer Erhöhung im Hintergrunde, die ganze Scene des Frevels und des Unglücks überblickend. Das Heil ist geknüpft an die obere Figurenreihe, an Herakles mit Athene und die Dioskuren. Die Säulen mit den Dreifüßen zu beiden Seiten weisen hin auf den heiligen Bezirk ihrer Verehrung, bei Herakles und den Dioskuren insbesondere auf die Göttlichkeit, zu der sie sich aufgeschwungen. In ähnlicher Weise ist dem Herakles auch auf anderen Vasenbildern ein Tempelchen, um seine Erhebung unter die Götter zu bezeichnen, beigegeben. So auf einer Vase, die Welcker in seinen Denkmälern hat abbilden lassen und wo Athene dem Herakles ganz ebenso wie hier, den Helm in der Rechten, gegenüberfigt.¹⁾ In Betreff jener Dreifüße aber dürfte die Vermuthung nicht zu gewagt sein, daß sie auf den apollinischen Dionysos²⁾ und damit auf den orphisch-dionysischen Cult hindeuten. Dieselben Säulen finden sich auch auf der Radmosvase³⁾, und es scheint, daß die sonst hier vermiste Andeutung des Dionysos gerade in ihnen enthalten sei. Auf derselben Vase spielt Demeter und Persephone die Hauptrolle, so daß wir an die bekannte Tempelgemeinschaft des Dionysos mit diesen Göttinnen zu denken genöthigt sind. Wenn wir ferner dieselbe Säule neben Triptolemos⁴⁾ finden, so müssen wir wohl dasselbe Verhältniß im Auge behalten und an jene Verbindung der Demeter, der Kora und des Iacchos in Eleusis denken. Auf unserem Vasenbilde liegt mit Rücksicht auf diese Punkte nichts näher als eine Beziehung auf die in orphischem Einflusse modificirten attischen Eleusinien anzuerkennen, womit auch die Gegenwart der Athene, so wie die Rolle, welche Herakles und die Dioskuren zu Eleusis spielten, trefflich übereinstimmt. Aehnliche Scenen kamen wohl auch in den eleusinischen Dramen vor, und es läßt sich wohl annehmen, daß einzelne Theile der dortigen Ethik in solcher Weise zur Darstellung gebracht wurden.

¹⁾ Welcker Denkm. III, Taf. XX.

²⁾ Die Beziehung der Dreifüße auf Apollo ebenso wie auf Dionysos ist bekannt. Eine gleiche Säule neben Apollo Elite des Mon. céramogr. II, 79. Ebenso auf einem Relief der Gallerie zu Florenz Welcker Denkm. II, Taf. V, 9 (hier von B. auf Dionysos zugleich und Apollo bezogen).

³⁾ Welcker Denkm. III, Taf. XXIII, 1.

⁴⁾ Tischbein IV, 10.

VI.

Der spätere heidnisch-christliche Seelenführer.

Mithraismus. Platonismus. Christenthum.

Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγελίζεσθαι.

Paulus.

Kein Denkmal können wir passender den beiden vorigen hier anschließen als den bekannten Prometheusfarkophag im Museum Capitolinum. ¹⁾ Auch hier sehen wir den Gang der Seele durch Leben und Tod dargestellt; der Standpunkt aber, von welchem der Künstler ausgegangen, eröffnet uns ein zum Theil ganz neues Feld der Betrachtung. Verschiedene Elemente aus verschiedenen Zeiten und Glaubenssphären sind hier verschmolzen; den Brennpunkt dieser Verschmelzung aber bildet an der Hand des Platonismus und der Mithrasreligion das Christenthum.

Die ganze Darstellung zerfällt, wie die des vorigen Denkmals, in zwei Abtheilungen, eine allgemeine und eine besondere: jene, die beiden Seiten des Sarkophages in zusammenhängender Folge einnehmend, enthält das oben ange deutete Drama des menschlichen Daseins nach den bezeichneten Glaubenskreisen, diese, auf dem Deckel

¹⁾ Mus. Capit. IV, tab. XXV. Erklärungen bei Kreuzer Symb IV, p. 455 ff.; Guigniaut Relig. de l'Antiq. IV, 1, p. 252 ff.; Böttiger Ideen zur Kunstmythologie II, p. 363 ff.; Platner Beschreibung der Stadt Rom III, p. 190 ff.; Zahn in den Annales de l'Institut Archéol. Vol. XIX, 1847 p. 306 — 325. Ebendasselbst hat Guigniaut einige Bemerkungen beigelegt, in denen er mit der Zahn'schen Erklärung den Hauptpunkten nach sich einverstanden erklärt. Zahn läugnet alle Einmischung fremder, namentlich christlicher Elemente, und nimmt bloß eine Verschmelzung griechischer und römischer Vorstellungen an. Ausgehend ferner vom Princip der Symmetrie stellt er folgende Gruppierung auf:

A. Formation.

- a) Prométhée forme l'homme, qu' Athéné anime avec le papillon;
- b) Éros et Psyché sont unis dans un amoureux embrassement;
- c) Une des Parques file la trame de la vie, tandis que la seconde marque la destinée de celui qui vient de naître;
- d) Le soleil levant apporte la lumière du jour.

B. Dépérissement.

- a) L'homme git inanimé devant la déesse de la mort, le papillon s'envole loin de lui;
- b) Éros se désole de la perte de sa Psyché, qu' Hermès emporte.
- c) La Parque tient le livre du destin qui vient de s'accomplir;
- d) La nuit s' avance avec son obscurité.

angebracht, die Beziehung desselben auf das hingeschiedene Individuum. Dem Stile nach kann der Sarkophag, wie schon Zoega ²⁾ sich ausgesprochen, in das vierte Jahrhundert heraufgerückt werden; dieser Zeit aber entspricht auch, wie wir zeigen werden, vollkommen der Inhalt der Darstellung. Es mag darum nicht ungeeignet sein, vor Allem einen Blick auf die Glaubensverhältnisse, wie sie damals im römisch-griechischen Reiche sich gestaltet hatten, zu werfen. ³⁾

Mit den neuen Völkern, welche die Römer ihrem Reiche einverleibten, waren sie genöthigt, auch ihre Religionen mitaufzunehmen. Wohl erwägend den mächtigen Einfluß, den diese auf alle Verhältnisse des Staates ausübten, und die Gefahr zugleich, die aus ihrer Verschiedenheit entsprang, waren die römischen Alleinherrscher von Anfang an aufs eifrigste bestrebt, jenes erstere zu bemächtigen und diese dadurch abzuwenden, daß sie dem religiösen Leben, so weit sie es vermochten, eine einheitliche Richtung gaben. Durch die Kraft der Religion sollte die des Staates gehoben, durch die Einheit der Religionen die der Herrschaft gestützt werden. Bedeutungsvoll ist es daher, daß gerade mit der Gründung der Alleinherrschaft die Stiftung des Christenthums zusammenfiel. Bei der überlegenen Macht dieses letzteren konnte es nicht anders geschehen, als daß bald jener Einheitspunkt nur in ihm gefunden werden konnte: doch bevor man ihn wirklich in ihm fand und anerkannte, wurde er bald in diesem, bald in jenem Kreise, bald in einer Verschmelzung von mehreren oder von allen gesucht.

Schon zur Zeit der ersten Kaiser fand ein derartiger Syncretismus statt, daß in ihm die alten Götter kaum mehr zu erkennen waren. Von Hadrian lesen wir, daß er in alle Mysterien sich habe einweihen lassen; und Alexander Severus verehrte neben einander Christus und Orpheus, Abraham und Apollonius von Tyana. Constantin erkannte eine Hauptaufgabe seiner Regierung darin, aus allen Religionen der seinem Reiche angehörigen Völker Eine Religion zu bilden, und wenn nun das Christenthum durch ihn zur Staatsreligion erhoben wurde, so war dieß keineswegs ein reines, sondern ein vielfach mit anderen, namentlich hellenischen Elementen, gemischtes Christenthum — eine Ver-

²⁾ Hr. Brun, *prof. Schriften*, III p. 37 ff.

³⁾ E. Fasault, *Der Untergang des Heidenthums* (1854), p. 5—82.

Schmelzung verschiedener Elemente zu einem Ganzen, dessen Haupt oder vielmehr dessen Seele das Christenthum war. So ließ er nicht bloß christliche, sondern auch heidnische Tempel erbauen, und schloß die Verehrung heidnischer Gottheiten mit Beziehung auf den Gott der Christen keineswegs aus. In der von ihm neugegründeten Stadt ließ er auf dem Martirium ein Bild des Helios mit seinem Gespann errichten und ihm zur Seite die Göttin des Glückes, Tyche, welche ein Kreuz auf dem Haupte trug. Die Porphyrsäule auf dem byzantinischen Forum schmückte er mit einer Statue des Apollo, dessen Strahlenkrone von Nägeln des Kreuzes Christi gefertigt war: sie stellte nach einer zwischen den Strahlen angebrachten Inschrift ihn selbst dar, und er konnte in der That auch kein passenderes Bild für sich wählen, in so fern er unter der Gestalt des leuchtenden Apollo die Strahlen des wahren Lichtes über seine Länder verbreitete. Eine gleiche Verschmelzung wie unter Constantin fand auch unter Julian statt, obwohl durch diesen das Hellenenthum und in diesem vorzugeweise der Neuplatonismus und das Mystikerntwesen aufs Neue zur Geltung kam: wohl erkennend die Gebrechen, an denen das Hellenenthum litt, suchte er ihm durch Aufnahme christlicher Ideen wieder eine neue Stütze zu geben und zog auf diese Weise Christliches hinein in das Heidnische, wie auf umgekehrtem Wege Constantin Heidnisches mit dem Christlichen verbunden hatte. Die bezeichnete Verschmelzung aber erstreckte sich nicht bloß auf einzelne Kreise, sondern ergriff nach und nach mehr oder weniger die Gesamtheit des politischen und religiösen, des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens.

In Betreff des Neuplatonismus (man denke vorzüglich an Männer wie Synesius) und des selbst bis in unsere Gegenden durch die Römer verbreiteten Mithraismus bedarf es bloß einer Andeutung, in welcher näher Berührung, freundlich ebenso wie feindlich, sie während der ersten Jahrhunderte zum Christenthum standen.

War nun solches die Gestalt des damaligen religiösen Lebens, sollte es wohl auffallend erscheinen, wenn ein Denkmal, das ihm entsprang, den Typus desselben trägt? Eine nähere Entwicklung des Einzelnen wird beweisen, daß uns in der That hier ebenso eine Verschmelzung vorliege, wie wir sie in jener Apollostatue und Tyche Constantins gefunden, wie sie und das Hellenenthum Julians, in das die christliche Sündenvergebung und Buße aufgenommen war,

oder aus dem Kreise der Neuplatoniker noch die Schriften des Bischofs Synesius zeigen.

Das Deckelbild stellt den Todten dar, einen auf seinem Lager schlafenden Jüngling: er hält in der Rechten zwei Mohnstengel; neben seinem Haupte sitzt ein Knabe, eine Traube haltend und einen Vogel; zu seinen Füßen blickt traulich ein Hund an ihm empor. Der Mohn, ein heidnisches Symbol, deutet hier auf den Todesschlaf, aus dem neues Leben wiedergeboren wird. Die Traube findet sich auf christlichen Denkmälern ¹⁾ mit Hinweisung auf den Weinstock, mit dem sich Christus vergleicht. ²⁾ Der Vogel kann ebensowohl ein Rabe als eine Taube sein: im ersteren Fall gehört er dem Mithrasismus ³⁾ an und bedeutungsvoll ist alsdann, daß er in die Traube pickt; im letzteren ist er ein christliches Symbol, hindeutend auf den Geist des Christenthums oder die Gemeinde der Christen, oder auf Christus selbst und die Apostel. ⁴⁾ Da auf christlichen Denkmälern die Taube öfter vorkommt in Verbindung mit Trauben, ⁵⁾ so dürfte sie hier dem Raben vorzuziehen sein. Der Hund aber, der in gleicher Weise auf den Mithreen vorkommt, ⁶⁾ ist jener heilbringende Hund, von dem es im Zendavesta heißt, daß dessen Anblick den Todten schütze und den zum Verderben nahenden Darudj Resofsch schlage, mit Hinweisung auf jenen Seelen leitenden Gura, von dem wir schon früher zu sprechen Veranlassung genommen. ¹⁰⁾

So stellt uns schon das Deckelbild eine Mischung in der oben angedeuteten Weise dar; wenden wir uns nun zum Hauptbilde ¹¹⁾ selbst, um zu sehen, welche Resultate uns die Betrachtung der einzelnen Gruppen, die es uns vorführt, erschleße.

Die erste Gruppe zur Linken stellt ein Menschenpaar, ein Männelein und ein Weibelein, in einem Zustande dar, wel-

¹⁾ S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen p. 31.

²⁾ Ev. Joh. XV.

³⁾ So häufig auf Mithreen. Siehe die Abbildungen zu Seels Mithraegeheimnissen, Taf. IX, X, XI, XIII, XIV, XIX, XX.

⁴⁾ S. Münter p. 105 ff.

⁵⁾ S. Münter p. 32.

⁶⁾ Siehe die Abbildungen zu S. M. Taf. IX, X, XI, XIII, XIV, XV, XIX, XX. Vgl. Kreuzer Mithreum p. 39 ff.

¹⁰⁾ Eb. III, p. 322, 323.

¹¹⁾ S. unsere Abbildungen, Taf. 1, n. 8.

der nur einer goldenen Urzeit angemessen ist. Das Männelein hat sich auf eine Erhöhung gestellt, um Zweige oder Früchte vom nahen Baume zu brechen; das Weibelein steht vor dem Baum, dem Zug seiner goldenen Phantasie, wie es scheint, sich überlassend. Man hat hier öfter Adam und Eva im Paradies und den Sündenfall erkennen wollen; allein damit stimmt weder die biblische Urkunde noch die Art und Weise überein, wie die betreffende Scene auf christlichen Denkmälern ¹²⁾ sich dargestellt findet: nach jener greift nicht Adam, sondern Eva zuerst nach dem verhängnißvollen Baume und Verführerin ist die bei unserem Paar nirgends sichtbare Schlange; auf diesen pflegt weder die Schlange noch die Verlockung Adams durch Eva zu fehlen, und der Baum ist in der Regel ein Früchte tragender Feigen- oder Apfelbaum. Andere haben sich im Kreise griechischer Mythen gehalten und bald an Deukalion und Pyrrha, bald an Pandora und Epimetheus, bald an Repräsentanten der Urmenſchheit überhaupt, ¹³⁾ ohne daß bestimmte mythische Personen anzugeben wären, gedacht. Daß die ersteren hier nicht dargestellt sein können, ist augenscheinlich; aber auch die letztere Annahme widerspricht dem aus dem Wesen des Mythos und der Kunst hervorgehenden Streben nach Individualisirung: das Auge der Alten konnte hier entschieden nur bestimmte Individuen sehen. Nach unserem Ermessen läßt sich eine passende Erklärung nur dann finden, wenn die durch den Mithraismus den Römern und Griechen vermittelte persische Vorstellung vom ersten Menschenpaar, seinem Zustand und seinem Loos festgehalten wird. ¹⁴⁾ Das Männelein ist Meschia, das Weibelein Meschiane, und der Baum der gepriesene Hom, ¹⁵⁾ der Lebensbaum, der mit dem Leben alle Fülle des Glückes und des Heiles bringt, der König der Bäume, die erste aller Pflanzen, die vom Urstiere ausgegangen. Von jenem ersten Paare heißt es im Bundeheſch ¹⁶⁾ also: „Ormuzd redet von Meschia und Meschiane. Diesen ward der Himmel bestimmt mit dem Be-

¹²⁾ S. Münter, Sinnbilder und Kunstvorst. d. a. Chr. p. 45. Aringhi 1. 314. II, 87, 2. 49, 8. Bottari Pitture e scult. sagre 1; 15, 31, 37, 40; II, 51, 84, 88, 89; III, 131, 193, 195. Vgl. Zahn Annal. de l'Inst. 1847 p. 321.

¹³⁾ So Zahn p. 323; und Guigniaut 326.

¹⁴⁾ S. Bundeheſch XV.

¹⁵⁾ S. Vendid. Farg. XX. Jeschts Sad. XXV. LXXX. Vispered Card. XIV. Bundehe. XVIII, XXIV, XXVII, XXVIII.

¹⁶⁾ Bundehe. XV.

dinge der Herzensdemuth, des Gehorsams gegen den Willen des Gesetzes, der Reinheit in Gedanken, der Reinheit in Reden, der Reinheit im Thun und Lassen, und daß sie keine Dews anbeten. Durch Beharrung in diesem Geiste sollte der Mann zum Glücke des Weibes und das Weib zum Glücke des Mannes leben. So waren auch ursprünglich ihre Gedanken, so waren ihre Werke. Sie nahen einander und hatten Gemeinschaft. Anfangs sprachen sie: Ormuzd ist's, von dem Wasser und Erde und Bäume und Thiere und Sterne und Sonne und Mond und alles Gute kömmt, was reine Wurzel und reine Frucht hat. In der Folge bemächtigte sich Beetiareh ihrer Gedanken, berückte ihre Seele und gab ihnen ein, Ahriman sei's, der Wasser und Erde und Bäume und alles vorbenannte Gute geschaffen. Dieß glaubten sie und so gelang es Ahriman, sie gleich anfangs zu betrügen durch Irrthümer in der Lehre von den Dews: beide aber, Meschia und Meschiane, wurden durch den Glauben an diese Lüge Darvands.¹⁷⁾ Sie nährten und kleideten sich dreißig Tage lang schwarz. Alsdann gingen sie auf die Jagd und fanden eine weiße Ziege, aus deren Zitzen sie Milch sogem; das war ihnen liebliche Nahrung. — Dem, dessen Rede ganz Lüge ist, zeigte sich, durch jenen Betrug noch verderbter, ihnen zum zweiten Mal und gab ihnen Früchte, die sie aßen, und so verloren sie hundert Seligkeiten, die sie bis jetzt genossen, bis auf eine.“

Mit dieser Schilderung nun stimmt unsere Gruppe aufs genaueste zusammen. Der Künstler hat passend den Moment aufgegriffen, wo das Jünglein des Schicksals zwischen Himmel und Ahrimans Reich, zwischen Reinheit und Schuld, zwischen paradiesischem Glück und dem irdischen Jammer schwebt. Noch sind beide, Meschia und Meschiane, wie Ormuzd sie geschaffen, unbekleidet; noch haben sie die lüsterne Milch der ahrimanischen Sinnenwelt nicht getrunken, noch der trügerischen Rede Beetiarehs nicht geglaubt und die Früchte, die er ihnen bietet, nicht genossen. Aber schon ist in der Seele Meschias der Zweifel rege, ob Ormuzd den Baum des Lebens, zu dem er sich erhoben, oder ob Ahriman ihn geschaffen: begierig streckt er die Rechte aus, um einen Zweig zu brechen, doch in demselben Augenblick zuckt Mißtrauen durch seine

¹⁷⁾ D. h. verstrickt in Schuld und Verderben.

Seele und — er wankt. Meschiane ihrerseits, arglos hinausblickend in die schöne Welt, die vor ihr aufstrahlt im Lichte des Ormuzd, verliert sich im Strom der Gebilde, die ihre Phantasie umspielen: sie will die schönsten wählen, um Meschia zu beglücken, da mischt sich mitten unter sie, mit allem Zauber geschmückt, die ahrimanische Lust, sie wählt — und ihre Seele ist umstrickt.

Wir sehen noch die Fülle des unsterblichen Lebens und das unendliche Glück, zu dem ursprünglich der Mensch bestimmt ist, wir sehen aber auch den Abgrund, in den er stürzen kann, die lauernde Schuld, das ihr folgende Elend, den in den Gaben Ahrimans nahenden Tod: und wir ahnen, wenn wir auf die nächstfolgenden Gruppen blicken, daß das jetzt noch hochbeglückte Paar — sich wirklich in die Tiefe stürzen wird. Der Künstler hat uns die Schuld selbst nicht vor die Augen geführt, gerade dadurch aber, daß er sie nur ahnen läßt, sie viel kunstreicher in die Phantasie des Beschauenden gezeichnet, als er es auf dem Bilde hier vermocht hätte.¹⁸⁾

Wir haben oben auf eine Vermittlung durch den Mithraismus hingewiesen, und nur aus dieser Quelle konnte wohl die bezeichnete Vorstellung einem griechischen oder römischen Künstler zukommen. In den Modificationen aber, welche sie durch die Mithriaka erhalten mußte, ist uns auch der Uebergang zu den mittleren Gruppen, in denen wir entschieden auf platonisch=christlichen Boden geführt werden, gegeben; und dieser Uebergang erscheint um so einfacher und natürlicher, wenn wir zugleich die in den Grundzügen übereinstimmende mosaisch=christliche Vorstellung vom Paradies und die platonische¹⁹⁾ vom ursprünglichen Zusammenwohnen des

¹⁸⁾ Nach Jahns Ansicht ist eine darauf bezügliche Figur zwischen dieser und der folgenden Gruppe durch Nachlässigkeit des Copisten ausgefallen: Prométhée dérobant le feu à Hephestus, pour en faire présent aux hommes qu'il a créés, et qu'il faut reconnaître dans ce couple nu encore à l'état primitif de nature. Er bezieht sich dabei auf das entsprechende Sarkophagerelief im Louvre (Clarac, Mus. de Sculpt. 215, 433): allein gerade diese Abweichung verräth eine unsere Erklärung begünstigende Absicht des Künstlers.

¹⁹⁾ In Betreff der Neuplatoniker vgl. Synes. Hymn. I.

v. 78—85. Ἀγαθὰ γὰρ ἐνθεν ἦδη
βοοῖεν πνεύματος ἀρχὰ
ἀμερότατος ἐμερόσθῃ,
ὁ καταβάτας ἐς ὕλαν
νόος ἄφροιτος, τοκῆων
θεοκοιράνων ἀπορρώξ,
ὀλίγα μὲν, ἀλλ' ἐκείνων.

Menschen mit den Göttern, seiner Verfündigung und seiner Verbannung in die Sphäre des Todes und vergegenwärtigen.

Die nächste Folge der begangenen Schuld nun sehen wir dargestellt in der zweiten Gruppe. Hephästos begegnet uns hier in demselben Geschäfte, in dem wir ihn schon öfter auftreten sahen: er schmiedet mit seinen Gefellen Bande der Materie, in die sofort die schuldbeladene Seele geschlossen werden soll. Diese Bande jedoch sind hier nicht schon der Leib selbst: es sind die Feuerfesseln der materiellen Lust und Qual. Vom platonischen Standpunkte gefaßt, ist es das Netz der Sinnlichkeit, das hier mit der geistigen Seele verknüpft wird²⁰⁾ und diese gleichsam wie mit Fesseln an den Leib schließt.²¹⁾ Die so beschaffene und beschwerte

v. 93—100. ὁ δὲ καὶ ῥεπόντι δεσμῶ
χθονίαν εὔρετο μορφάν,
ἀπὸ δ' ἐστάθη τοκίων.
Ἀνοφερὰν ἤρυσε λάθ' ἄν,
ἀλαωπήσι μερίμναις
χθόνα θ' αὐμάσας ἀτερπῆ,
θεὸς ἐς θνήτ' ἀδεδορκῶς.

²⁰⁾ Vgl. Plat. Πολιτ. IV, p. 439 (b. ἐπιθυμητικόν und d. λογιστικόν-νοῦς).

²¹⁾ Vgl. Plat. Phaed. 83 D.: ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτήν (τὴν ψυχὴν) πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσιν αὐτὰ ἀληθῆ εἶναι, ἀπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῇ. — Synes. Hymn. III.

v. 103 ff. Σὺ γὰρ ἐν κόσμῳ
κατέθου ψυχάν,
διὰ δὲ ψυχᾶς
ἐν σώματι νοῦν
ἐσπειρας, ἀνάξ —
κατέβαν ἀπὸ σοῖ
χθονὶ θητεῦσαι
ἀντὶ δὲ θήσας
γενόμεν δούλα,
ῦλα μὲ μάγοις
ἐπέδθησε τέχναις.

v. 88 ff. Ἡ μὲν ἦδη
ἄνοφερὰν ῦλας
κηλῖδα γέρω
ἔχομαι δὲ πόθοις,
χθονίοις δεσμοῖς.

v. 134 ff. Ἀμμα δὲ κόπον,
χάλασον περόναν
διδύμων πάθεων
οἴσι ψυχᾶς
δολόεσσα φύσις
κάμπτει κατὰ γᾶς.

v. 140 ff. Λός με φυγοῖσαν
σώματος ἅταν
θούρ' ἄλμα βαλεῖν

Seite wird alsdann niedergezogen zur Erde, um hier durch die Geburt in einen irdischen Leib wie in ein Gefängniß einzugehen und in ihm die Lebensbahn der Sterblichkeit zu betreten. Die Liebe ihres Schöpfers verläßt sie auch in ihrem Falle nicht; sie begleitet die Unglückliche und nimmt von ihrem Innersten selbst Besitz, um einerseits sie auf ihrer Wanderung gegen die immer tiefer ins Verderben versenkende Materie aufrecht zu halten, andrerseits durch immer erneute Sehnsucht nach dem Göttlichen, dem sie sich entfremdet, sie zum Wiederaufschwung und zur Rückkehr zu begeistern. Auf unserem Bilde ist dieß durch die zwei derselben Gruppe angehörenden kleinen Figuren, die Gros und Psyche darstellen, ausgedrückt. Beide umarmen sich, und es ist offenbar, daß es sich hier nicht um einen sofort ganz sie trennenden Abschied, sondern um die Besiegelung eines für die Psyche auch in ihrer Verbannung fort-dauernden Bundes handelt. Es ist wohl die letzte Umarmung vor dem Einzug der Psyche in den Leib, aber Gros begleitet sie als Genius, bis sie vom Leibe befreit wieder in seine Arme zurückkehrt. Der gewöhnliche Mythos dieses Paares wird hier vorausgesetzt, aber, wie auch die folgenden Gruppen zeigen, durchaus frei behandelt, frei im Geiste des Platonismus, der hier wie in keinem Zug des Bildes trefflich ins Licht gestellt und mit dem Christenthum vermittelt ist. Dieß lehrt uns zunächst ein Blick auf jene berühmte Stelle in Platons Phädo, wo von dem ursprünglichen Glücke der Seele, von ihrem Herabsinken zur Erde, ihrer Fesselung im Leibe und ihrem Wiederaufschwung gesprochen wird. Wir haben diese Stelle schon im ersten Theile ²¹⁾ ausführlicher behandelt und müssen hier auf die dortige Erklärung verweisen: hinzufügen aber müssen wir, daß nach platonischer Ansicht der im Leibe eingeschlossenen Seele das Schöne, das sie in ihrem seligen Urzustande

ἐπὶ σὰς αὐλὰς,
ἐπὶ σοὺς κόλπους —
v. 157. Νεῦσον δὲ, πάτερ,
φῶτι μιγῆσαι
μηκέτι δύναι
εἰς χθονὸς ἄταν·
ὄψρα δὲ ζωᾶς
ὕλοδιαίτου
δεσμοῖσι μένω,
πραεῖα, μάκαρ,
βοσχοὶ με τύχα.

²¹⁾ Th. I, p. 112 ff.; insbesondere p. 119 ff.

geschaut, keineswegs ganz verloren gehe, daß es in ihr, wenn gleich nur dunkel, als Erinnerung fortlebe, und daß eben die Macht, die sie mit dem Schönen begleite und auf den Stufen dieser Erinnerung quälend und entzückend wieder emporziehe, die Liebe sei.

Bringen wir hiemit jene Stelle in Platons Symposion²³⁾ in Verbindung, wo Gros ein großer Dämon und Vermittler genannt wird. „Das Dämonische, heißt es dort, ist zwischen die Gottheit gesetzt und den Menschen. Und welches ist sein Wirken? Es überbringt ausrichtend den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, von Seite der ersten Wünsche und Opfer, von diesen Befehle und Vergeltungen der Opfer. So die Mitte zwischen beiden einnehmend bewirkt es, daß beide Sphären sich zu einem Ganzen zusammenschließen.“ — „Nimmer aber tritt die Gottheit unmittelbar mit den Menschen in Verbindung, sondern durch dieses eben wird aller Verkehr, ob er im Schlaf oder im Wachen stattfindet, vermittelt.“ — „Gros ist die Zahl der Dämonen und mannigfach ihr Wirken; einer von ihnen aber ist auch Gros.“ Weiter wird er im Einklang mit dieser Auffassung ein Sohn des von der Weisheit stammenden Poros, des Ueberflusses, genannt, der ihn trunken am Geburtsfeste der Aphrodite, der schönsten unter den Göttinnen, mit Penia, der Armuth, gezeugt. Zwischen das Göttliche nämlich und das Menschliche gestellt ist er reich durch jenes, arm durch dieses; voll Begeisterung und Wonne durch das eine, voll Qualen und Entbehrungen durch das andere: immer aber ist es das Schöne, worauf sein Wirken gerichtet ist, im letzten Grund das an sich Schöne, das allein dem Reingeistigen inwohnt. So ist Gros in Wahrheit Philosoph²⁴⁾ und der trefflichste Geleiter und Führer²⁵⁾ der in die niedere Sphäre herabziehenden Seele, aus der sie nur durch die Crotik der Philosophie in ihre Heimath zurückkehren kann.

Ein solcher Dämon nun ist auch der Gros auf unserem Bilde, nach der im Neuplatonismus weiter entwickelten Dämonenlehre der Genius, der sich der Seele bei ihrem Einzug in die irdische Sphäre

²³⁾ Plat. Sympos. c. 23 ff. (202 E. ff.)

²⁴⁾ Plat. Symp. c. 23 (204 E.): *ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλὸν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτὶ φιλόσοφον εἶναι.*

²⁵⁾ Ibid. c. 29: *ὅτι τοῦτου τοῦ πημάτων τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω Ἐρωτος οὐκ ἂν τις θαδίως λάβοι.*

zugefellt; ²⁰⁾ im Sinne des Christenthums, ²¹⁾ das die Engel in geläuterter Auffassung an die Stelle der Dämonen setzt, der Schutzengel, dessen besonderer Obhut die Seele auf ihrer Wanderung durch das gefahr- und leidenvolle Leben vertraut wird. Der Künstler läßt hier die Philosophie mit dem Mythos im Christenthum aufgehen, ohne den Formen von jenen zu entsagen; der mythisch-philosophische Gros bleibt mit all seiner Begeisterung für das Schöne, aber diese Begeisterung wird hier zum Gesetz der christlichen Liebe, das Schöne zur Vollkommenheit, wie Christus sie gelehrt.

Ganz im Einklang mit der vorigen Erklärung stellt nun die dritte Gruppe die Sphäre der Erde dar und in ihr den Einzug der Seele in die irdische Laufbahn durch die Geburt. Die Göttin der Erde ist darum auch die erste Figur, die auf Gros und Psyche folgt. Zwei Genien, entgegengesetzten Richtungen zugewandt, helfen ihr ein großes von Blumen und Früchten strotzendes Füllhorn tragen. Passend ist hiedurch die Fülle der Sinnenwelt, die nun die Seele zu umstricken beginnt, zugleich mit dem steten Wechsel zwischen Kommen und Verschwinden gegenüber dem wechsellosen Sein des Geistigen ausgedrückt. Die Göttin, halb sitzend halb liegend, zeigt selbst durch ihre Stellung ²²⁾ an, daß sie zu erneutem Leben sich aufrichte und wendet sich nach der Seite hin, wo eben das von Prometheus geschaffene Menschengebild ins Leben eingetreten. Ueber ihr fährt Gos, den Aufgang des Lebens andeutend, mit dem Sonnengespann empor, und hinter dieser reitet der greise Okeanos, aus dessen Fluten sie gerade sich erhoben, auf einem pferdeähnlichen Thier, einer Art Pegasus des Gewässers, ²³⁾

²⁰⁾ S. Plotin. Ennead. III, 4: περί τοῦ ἐλληγότος ἡμᾶς ζῶντας δαίμονος. Aber schon Plato spricht von einem solchen Dämon; vgl. Phaed. c. 57: ὁ ἐκείνου δαίμων. ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει. Ausgleichung dieses Zooses (εἰλήχει) mit dem freien Willen der Seele Πολιτ. 618: ψυχὰι ἐφ' ἡμέτεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανάτηόρου· οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρεῖσθω βίον, ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. — 620: κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι. Vgl. in Betreff der Neuplatoniker Creuzer Symb. III, p. 88 ff.

²¹⁾ S. Ev. Matth. XVIII, 10.

²²⁾ Mehr liegend auf der entgegengesetzten Seite des Bildes, wo der Tod dargestellt ist.

²³⁾ Ein solches Thier war ohne Zweifel auch jener Vogelgauk, auf dem Okeanos bei Aeschylos (Prometh. 284 ff.) zu Prometheus daherreitet. Die Annahme, daß hier ein Greif gemeint sei (Schol.), ist grundlos. Dem Dicht-

baher. Wollte man bei dem letzteren an weiter Nichts als an jenes Homerische

(Od. XIX, 4):

Pelios stieg aus den Fluten des schönhinwallenden Stromes

Auf zu bestrahlen die Erde im Pauche der prangenden Frühe —

oder allein an das Element des Wassers, und bei dem Ruder, das er in der Rechten führt, an die durch Prometheus gelehrt³⁰⁾ Schiffahrt denken, so würde man gewiß sehr irren. Die Bedeutung, die ihm hier zukömmt, muß aus dem Wesen desselben geschöpft werden. In dieser Beziehung können wir hier die Worte Brauns anführen, der sehr treffend sagt:³¹⁾ „Mit dem Okeanos tritt der Kreislauf des ewig ausströmenden und ewig in sich zurückwogenden Lebens in das Dasein ein. Dieser Moment ist von einer solchen Wichtigkeit, daß er mit Recht als der Grundmoment aller Lebensbewegung gefaßt werden darf. Mit ihm beginnt der Pulsschlag, der in jeglicher Creatur wiederhallt und, obwohl man nicht erwarten darf, daß die alten Dichter ein solches Universalphänomen bis in alle Einzelheiten hinein genau und faßlich geschildert haben sollten, so lassen doch die Ausdrücke des Homer auf eine Gesamtanschauung schließen, der zufolge das ganze System der die Erde überrieselnden und durchrieselnden Gewässer zu einer concreten Anschauung erhoben ist, die dem Aderngewebe des animalischen Körpers entspricht.“ — „Von dem Augenblicke an, wo sich diese gewaltigen Schlagadern in munterem, nie mehr rastendem Takte bewegen, beginnt der Erdkörper ein höheres Leben. Der zweite Schöpfungsmorgen bricht unter dem Jubel aller Creaturen glanzreich an und die Grenzen des Okeanos sind daher mit Recht die Grenzen des Lebens. Wo dieser Wogenschlag aufhört, da hat auch das leibliche Dasein ein Ende.“ In dieser Bedeutung müssen wir auch hier den Okeanos mit der zum Leben sich aufrichtenden Erde und mit der lebenverkündenden Sonne verbinden. Wir kennen aber noch einen weiteren Zug im Wesen des Okeanos, den der Vermittlung.³²⁾ Wir müssen auch diesen hier und zwar in der Weise aufnehmen, daß wir ihn nicht bloß auf die Verknüpfung der starren

ter lag wohl derselbe Typus wie dem Künstler vor. Welcker (A. Tril. p. 26) denkt an den Pegasus selbst.

³⁰⁾ So Böttiger sich beziehend auf Aeschyl. Prom. 467.

³¹⁾ E. Braun, gr. Mythologie I, p. 84.

³²⁾ Vgl. Eb. II, p. 253.

Materie mit dem Geist durch das in die Mitte tretende physische Leben, sondern auch auf die moralische Ausgleihung der Gegensätze zwischen Materie und Geist beziehen. Dadurch erhält auch das Ruder in seiner Hand eine treffende Bedeutung. Lenkend den Lebensstrom des neugeschaffenen Menschen nach den Gesetzen der Natur hilft er zugleich die Seele lenken nach den Gesetzen des Geistes.³³⁾ Der muschelblasende Triton, der hinter der Erde aufsteigt und dem Okeanos nicht angehört, deutet hin auf das innere Gewässer und auf die Theilnahme, die auch dieses dem kommenden Menschen gewährt. Dadurch wird einerseits der Schauplatz, auf dem dieser sich bewegen soll, neben der Erde ergänzt, andererseits die Bethheiligung des Wassers bei der Bildung des Stoffes, aus welchem der Leib geformt wird, ausgedrückt. Dieser Stoff, der Erde in weiterem Sinne, von der das Wasser nicht ausgeschlossen ist, entnommen, füllt auf dem Bilde den Korb, der entsprechend dieser Auffassung gerade zwischen Prometheus und der Erdgöttin angebracht ist.

Nun folgt Prometheus selbst, der so eben das auf seinem rechten Schenkel aufgerichtete Menschengebilde vollendet. Er berührt mit den Fingerspitzen der Linken sein Haupt, während Athene die Seele in der Gestalt eines Schmetterlings in dasselbe eingehen läßt. Es ist der Augenblick der Geburt, den dieser Akt vergegenwärtigt. Darum stehen hinter Prometheus und seinem Geschöpf, hinweisend auf die mit der Geburt beginnende Schicksalsmacht, Clotho die Spindel drehend und Lachesis mit dem Radius auf die Sternkugel zeigend. Unmittelbar hierauf betritt der Mensch selbst die ihm bestimmte Laufbahn, gestellt neben den Baum des irdischen Lebens, das nun mit allen seinen Genüssen und Kämpfen sich vor ihm entfalten soll. Doch nicht verlassen, nicht ein bloßer Spielball des hier waltenden Wechsels, nicht ein Sklave des ihm zugemessenen Schicksals blickt er hin auf diesen neuen Schauplatz des Daseins: nicht allein bleibt ihm der schützende Einfluß des Genius, der seiner Seele, bevor sie der Geburt zuwanderte, den Kuß der Liebe aufdrückte, sondern es nimmt ihn auch hier dieselbe Göttin, die

³³⁾ Vgl. das Ruder der Tyche (Plutarch. de fort. rom. c. 4). Auf christlichen Sarkophagen (so in den Catacomben zu Rom) aus den ersten Jahrh. kommt öfter ein Schiff vor, die Fahrt der Seele auf dem Strom des Lebens bezeichnend, und ihr Steuern nach dem Port des Heiles.

seine Seele in den Leib einführte, Athene, in ihren besonderen Schutz. Dieß die Bedeutung des Schildes, mit dem sie ihn fast seiner ganzen Länge nach deckt;³²⁾ und damit kein Zweifel sei, welche Art des Schutzes ihm zu Theil werde, steht oben auf dem Rande des Schildes eine Eule so, daß, wenn er sich umwendet, sie ihm gerade in die Augen blickt. Passender konnte die Glaukopis nicht bezeichnet, augenscheinlicher die Absicht ihres Schutzes nicht ausgedrückt werden; und gewiß würde man, wollte man sie hier bloß in der gewöhnlichen Funktion der Beseelung fassen, sehr irren. Während jener Genius mit der Kraft der Liebe die Seele zum Göttlichen zurückzieht, erschließt Athene in ihr die Erkenntniß des Göttlichen, waffnet sie mit unerschütterlichem Muth gegen das Materielle und verschafft ihr, wenn sie würdig ihres Schutzes sich erweist, die Palme des Sieges. Wieder finden wir uns hier durchaus auf dem Felde des Platonismus und zwar in einem Punkte, wo dieser am innigsten mit dem Christenthum zusammenhängt. Wie der Hauch des atheniensischen Geistes am reinsten weht in den Schriften Platos, so steht auch dem Platonismus keine Gottheit näher als die Beschützerin Athens. An die Spitze aller ethischen Bezüge stellt Plato die reine Vernunfterkennung und läßt alle übrigen in dieser sich vollenden;³³⁾ eben diese Erkenntniß aber ist, wenn ein mythischer Begriff an die Stelle eines philosophischen gesetzt wird, durch die Athene vertreten, ja es hat sogar solche gegeben, welche in ihr nur eine Personifikation von jener erkannten. Weiter läßt Plato aus dem zwischen dem Geistigen und

³²⁾ Wie es bei Homer von Teukros heißt und dem thurngleichen Schild des Aias (Il. VIII, 271): *παῖς ὧς ὑπὸ μητέρᾳ δύσκειν εἰς Αἶαντ'· ὁ δέ μιν σάκεϊ χρίπτασκε φαινῶν*. In Bezug auf Athen wird man erinnert an die Stelle bei Aeschylos, wo es von ihr heißt (Eumenid. 955): *Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἄζεται πατήρ*.

³³⁾ σοφία; speciell als Thätigkeit des νοῦς gefaßt *φρόνησις* Vgl. auch Synes. Hymn. I, 29 ff.

*Ἐμὲ δ' ἀπόφρητον εἴη
βιοτᾶν ἄσημον ἔλκειν,
τὰ μὲν ἐς ἄλλους ἄσημον,
τὰ δὲ πρὸς θεὸν εἰδότεα.
Σοφία δέ μοι παρέβη
ἀγαθὰ μὲν νεότερα,
ἀγαθὰ δὲ γῆρας ἔλκειν,
ἀγαθὰ δ' ἀνάσσα πλούτου.
Πενίαν δ' ἄμοχθος οἶσ' εἰ
σοφία γελῶσα, πικραῖς
ἄβατον βίου μερῶναις.*

Sinnlichen wirkenden Muth die Tapferkeit entspringen und bezeichnet diese als diejenige Tugend, welche für jenes immer gegen dieses die Waffe führe. Eben in diesem Sinne sehen wir auch vorzugsweise die Athene wirken; sie ist Kriegerin, nicht auf dem Gebiete der Leidenschaft, sondern auf dem des Geistes, um die Leidenschaft in Fesseln zu legen. Plato knüpft ferner an die Seelenruhe, die aus der Herrschaft des über die Sinnlichkeit siegreichen Geistes hervorgeht, diejenige Tugend, die er Besonnenheit nennt. In Betreff der Athene gibt uns das Ideal des Phidias, in dem die reinste Auffassung und die vollendetste Darstellung der Göttin sich findet, den Beweis, daß gerade diese Besonnenheit ein Hauptzug ihres Wesens war. Den Kreis der Tugenden schließt Plato mit der Gerechtigkeit und bringt durch sie die Alleinherrschaft des Geistes mit der Freiheit der einzelnen Kräfte in Einklang. Blicken wir wieder auf die Athene, so ist in ihr der Begriff der Gerechtigkeit, speciell in so fern sie Schuttgöttin des Staates ist, am reinsten und zwar in einer Weise zur Entwicklung gekommen, wie er am nächsten sich an das Christenthum anschließt. Statt aller weiteren Erörterung genügt hier die Verweisung auf die Rolle, die sie in den Eumeniden des Aeschylos spielt. Als höchste Richterin wird sie hier selbst von Apollo, der den umhergejagten Orestes an sie verweist, anerkannt. Während aber die furchtbaren Göttinnen Rache fordern für den begangenen Frevel, Blut für Blut, setzt sie an die Stelle des alten blutigen Gesetzes das der Liebe, wirft zur Entscheidung den weißen Stein in die Urne und bewirkt die Losspredung des in Demuth ihr sich ergebenden Orestes. Wenn irgendwo im heidnischen Alterthum, so ist hier in diesem Stimmstein der Athene der Zug der Gnade, durch den die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit in Liebe sich umwandelt, angedeutet. Zugleich wird die Göttin hier als Gründerin des heiligsten Gerichtshofes in Athen, dessen Aussprüche nur durch die reinste Humanität geleitet werden sollten, und als Verfühnerin der alten Rachegewalten mit der neuen Verfassung der Milde dargestellt. Durch alle diese Züge, insbesondere durch den letzteren, sehen wir Athene in ethischer Beziehung zu einer Höhe erhoben, über die das Heidenthum überhaupt sich nicht hinausschwang und die wir als nächsten Uebergang zum Christenthum betrachten müssen. Wir sehen in ihr aber auch die reinste Repräsentantin der platonischen Ethik, die uns auf derselben Höhe be-

gegnet, oder vielmehr in dieser den reinsten Ausdruck der Cultur, zu dem der heidnische Geist unter ihrem Schutze sich aufgeschwungen. Betrachtet nun Plato weiter die Philosophie in ethischer Beziehung als eine Erlöserin der Menschen und diese als der Erlösung aus ihrem schuldbeladenen Zustande durchaus bedürftig, so ist offenbar, daß der Platoniker, wenn er aus der heidnischen Religion einen Ausdruck schöpfen wollte, eben wegen des Verhältnisses, das wir nachgewiesen, der Athene dieselbe Heilwirkung zuerkennen mußte. Auch konnte in der That aus dem Heidenthum überhaupt keine Gottheit geeigneter an diese Stelle gerückt werden als die reine aus dem Geiste des Zeus und der göttlichen Weisheit entsprossene Athene, von der es schon bei Pindar heißt, daß sie zur Rechten ihres Vaters ihren Platz habe³⁶⁾, und die bei Aeschylus selbst von sich sagt, daß sie allein die Schlüssel zum Gemach kenne, in dem jener die Blitze verborgen halte.³⁷⁾

Fassen wir nun Athene in diesem Sinne — und es läßt sich nicht leicht absehen, wie eine andere Auffassung sich sollte rechtfertigen lassen, — so ergibt sich auch, wie innig auf unserem Bilde durch sie diese Gruppe mit der vorhergehenden zusammenhängt, wie passend insbesondere sie selbst dem Großen dort gegenüber steht.³⁸⁾

³⁶⁾ Fragm. XI, 9 (Diff.): ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς ἔχει.

³⁷⁾ Aeschyl. Eum. 827: καὶ κληῖδας οἶδα δωματίων μόνη θεῶν, ἐν ᾧ κεραυνὸς ἐστὶν ἐσφραγισμένος.

³⁸⁾ Vgl. hier auch Synes. Hymn. I, 102 ff.:

Ἐνὶ καὶ δεῦρο πρὸς ὄντων
ἀναγνώγιός τις ἄλλα,
ὅτε κυμάτων φυγόντες
βιοτησίων, ἀκηδεῖς
ἀγίας ἐστεῖλαν οἶμους
πρὸς ἀνάκτορον τοκῆος.
Μάκαρ, ὅστις βορρὴν ἔλας
προφυγῶν ἔλαγμα, καὶ γὰρ
ἀναδύς, ἅλματι κοῦφῳ
ἔχρως ἐς θεὸν τιτάνει.

Μάκαρ, ὅστις μετὰ μοῖρας,
μετὰ μοχθούς, μετὰ πικρούς
χθονογηθεὶς μελεδῶνας,
ἐπιβάς νόου κελύφῳ,
βυθὸν εἶδεν θεολαμπῆ.
Πόνος εἰς ὅλαν τανύσαι
κρᾶδιαν ὅλοισι ταρσοῖς
ἀναγωγίων ἐρώτων.
Μόνον ἐμπέδωσον ὀρμᾶν
νοερῆς φόροισιν ὀρμαῖς.

Zugleich ist klar, wie nur so das Ganze in richtiger Proportion sich darstellt, indem nun nicht allein, wie es auf den ersten Anblick erscheinen möchte, das Sein vor und nach dem irdischen Leben, sowie der jedesmalige Uebergang, sondern auch dieses Leben selbst eine entsprechende Vertretung erhält.

Mit der folgenden Gruppe beginnt die zweite Hälfte des Ideenkreises, den uns das Bild vergegenwärtigt. Während in der ersten die Seele aus der himmlischen Region schieb, um die Erde zu bewohnen, schetbet sie in dieser nun von der Erde, um zur seligen Wohnung zurückzugelangen. Dort war das Leben mit Allem, was ihm vorausging, hier ist der Tod mit dem, was ihm folgt, Object der Darstellung. Passend ist daher die erste Figur in der nächsten vierten Gruppe von der letzten in der vorhergehenden, der Athene, abgewandt, und es ist offenbar, daß sie auch dem Wesen nach in einem Gegensatz zu ihr gedacht werden müsse. Man hat sie bald für eine Mnemosyne, bald für eine Personifikation der Todtenklage oder selbst für eine Klagefrau, bald für eine Mors gehalten, ohne genau die Stellung, welche sie hier einnimmt, ins Auge zu fassen. Keine Göttin kann hier mehr am Plage sein als die Venus Libitina. Nur diese bildet einerseits den geforderten Gegensatz zur Athene und tritt andrerseits allein in eine der Idee des Ganzen angemessene Verbindung mit dem Todteneros neben dem Leichnam, der dritten Mōra mit der aufgeschlagenen Rolle und dem aufsteigenden Mondgespann. Auch enthält ihre Darstellung auf dem Bilde nichts, was ihrem Wesen nicht vollkommen entspräche. Was nun zunächst ihr Verhältniß zur Athene betrifft, so vollzieht sie, während diese beseelend wirkt, die Entseelung.³⁹⁾ Sie streckt das Gebilde des Prometheus, das Athene aufgerichtet, wie-

ὁ δὲ τοι πέλας φανέϊται
γενέτας, χεῖρας δ' ὀρεγνύς.
Προδίοισα γὰρ τις ἀκτὶς
καταλάμψει μὲν ἀταρπούς,
πετάσει δὲ τοι νοητὸν
πέδον, καὶ ἄλλος ἀρχάν.

³⁹⁾ In so fern trifft sie zusammen mit der Mors (vgl. Horat. Carm. III, 30, 6: non omnis moriar multaque pars mei Vitabit Libitina), ohne mit ihr, die einen viel engeren Begriff hat, identisch zu sein. Für die Libitina spricht auch Gerhard Prodröm. p. 251. Eine Mors erkennt hier Zahn Annales p. 310; auch stellt er die Figur mit Unrecht dem Prometheus anstatt der Athene gegenüber.

der zu Boden. Jene wirkt mit der Macht des Ewigen, und bemächtigt sich des Unsterblichen; diese mit der Macht des Wechsels, und erfasst das Sterbliche ⁴⁰⁾. Staub und Asche wird darum der Mensch, in so fern er dieser anheimfällt. So sind beide wie das Wesen des unsterblichen Geistes und des vergänglichen Leibes im Menschen selbst sich entgegengesetzt. Trotz dieses Gegensatzes aber sind doch beide wieder in echt platonischem wie in christlichem Sinne durch Einen gemeinschaftlichen Zug des Wirkens verknüpft, durch das Moment der Liebe. Liebend stellt Athene den Belebten unter den Schutz ihres Schilbes; dem Dämon der Liebe selbst, ihrem eigenen Sohne überläßt Venus den Todten. Ja selbst im Leben schon wirkt Athene durch diesen Zug im Einklang mit Venus; denn eben indem sie sich zur Liebe gesellt, treibt sie fort und fort den Geist, auf den Tod zu sinnen. ⁴¹⁾ Umgekehrt aber wirkt auch Venus im Tode übereinstimmend mit Athene, indem sie eben in ihrem Sohne die Liebe bewirken läßt, ⁴²⁾ daß der Mensch zu neuem Leben aufstehe. Ja selbst der Leib, der in Staub zerfällt, wird unter ihrer Macht, eben weil sie ihren Wechsel in Einklang mit dem Wechsellosen setzt, aus dem Staub wieder zu neuer Form sich sammeln. Wie sehr aber nun diese Venus von der Mors, obwohl sie mit dieser in Einem Punkte zusammentrifft, verschieden sei, wie übereinstimmend andrerseits auf dem Bilbe mit Gros, mit dem Gespann des Mondes, dem Symbol des neu aufleuchtenden Lebens, mit der sitzenden Mōra, an deren Wirkungskreis auch sie in gewisser Beziehung Theil nimmt, bedarf kaum noch einer Andeutung.

Gros sofort setzt die umgestürzte Fackel auf die Brust des Todten und über dem Trauerkranz, den er mit der Linken jene umschlingend festhält, flattert die Seele in Gestalt eines Schmetterlings auf. So kehrt hier derselbe Gros, von dem wir oben gesehen, daß er als Genius der Seele beigeleitet wurde und unsichtbar sie durch das Leben geleitete, sichtbar wieder. Die Fackel ihres Lebens in der Hand hat er sie bis zum Grabe geleitet, aber in demselben Moment und an derselben Stelle, wo jene erlischt,

⁴⁰⁾ Daber gehört auch der Libitina vorzugsweise der Leichnam an.

⁴¹⁾ Plat. Phaed. c. IX: κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.

⁴²⁾ Vgl. Sympos. c. XXV: ἀναγκαῖον δὲ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

erweckt er sie, mit dem Wehen der Liebe ihre Schwingen⁴¹⁾ hebend, zu geistigem Leben wieder. Es ist in christlichem Sinne der Todesengel, der liebend dem Hingeschiedenen naht; in platonischem Sinne ist es jener Genius, von dem es im Phädo heißt, daß er unmittelbar nach dem Hinsterven des Leibes der Seele erscheine, um ihr, wie er im Leben ihr zugeordnet war, auch im Tode Führer und Beschützer zu sein.⁴²⁾ Auch kann hier jenes Zuges in der Erzählung des Apulejus gedacht werden, wo Ceros die in der Unterwelt in Schlummer versunkene Psyche durch einen Pfeil, den er aus dem Köcher hervorzieht, wieder weckt und dann zum Throne des Zeus emporfliegt, um von diesem ihre Erhebung und ihre ewige Vereinigung mit ihm zu erbitten.⁴³⁾

Die aufflatternde Seele blickt in die Rolle,⁴⁴⁾ welche die dritte Mōra, die Atropos, die passend erst hier, wo das Reich des Todes beginnt, ihren Platz erhalten hat, auf den Knien vor

⁴¹⁾ Schon im Leben bewirkt Ceros mit Athene oder der "Ερωσ φιλόσοφος, daß der Seele die Schwingen wieder wachsen, und von denselben, welche diesem in Wahrheit folgen, heißt es im Phaedr. c. 37: μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες, δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακὰ ψυχῆς ἐνεργήεντο, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετῇ τελευτήσαντες δὲ δὴ, ὑπόπτεροι καὶ ἐλαφροὶ γεγονότες τῶν τριῶν παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἐν νενικήκασιν, οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνῃ οὔτε θεία μανία δυνατόν πορίσαι ἀνθρώπῳ.

⁴²⁾ Plat. Phaed. c. 57: λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα ἐλήχει, οὕτως ἄγειν ἐπιχειρεῖ. Lessing hat auf die platonischen Ansichten zu wenig Rücksicht genommen, wenn er in seiner Abhandlung (Wie d. A. d. L. g.) in Betreff eben dieser kleinen Gruppe, die er dort hat abbilden lassen, sagt, „daß nach der Denkungsart der Alten der eigentliche Schutzgeist des Menschen den völligen Tod desselben nicht abwartete, sondern sich von ihm noch eher trennte, als in ihm die völlige Trennung zwischen Leib und Seele geschah“ — „und daß folglich auch dieser Genius der eigentliche Genius des eben verschiedenen Menschen, auf dessen Brust er sich mit der Fadel stützt, nicht sein könne.“ — Ganz in derselben Stellung mit gesenkter Fadel und dem Kranz ist der Todtengenius abgebildet auf dem im Vatikan befindlichen Aschengesäß des Severanus und seines Sohnes Biolo (S. Gerhard Arch. 3. 1848, Taf. XXII, p. 339 ff.), und damit kein Zweifel obwalte, daß dieser Todtengenius Ceros sei, hängt über ihm Bogen und Köcher. Uebrigens ist diesem Ceros hier noch ein zweiter auf der anderen Querseite des Gefäßes gegenübergestellt, die Psyche mit der Fadel brennend: hinweisend darauf, daß der Tod nicht bloß ein Sieg der Liebe über die Materie, sondern zugleich eine Läuterung der Seele durch die Liebe sei.

⁴³⁾ Apulej. M. VI.

⁴⁴⁾ Vgl. den Todteneros in der Schicksalsrolle lesend auf einem Smaragdbraser der Stoischen Sammlung (Gerhard über d. Gott Ceros, Taf. V. 9).

sich aufrollt. Sie sieht hier eingeschrieben all ihr Thun und Lassen während des Lebens; und die Mōra ist es, die es ihr vorhält, weil eben durch den Inhalt der Rolle ihr Schicksal bedingt ist. Nichts von Allem, was der Mensch in dieser Welt sich erwirbt und besitzt, nimmt er nach christlichem Dogma in die andere mit sich als seine Tugenden und seine Sünden. Und in Platons Phädo⁴⁷⁾ heißt es: „Nichts Anderes bleibt der Seele, wenn sie vom Leben scheidet, als ihre Bildung und ihre Entwicklung; auch behauptet man, daß diese schon sogleich nach dem Hinsterben, wenn sie die Wanderung dorthin antritt, ihr am meisten Nutzen oder Schaden bringe.“ Was somit in der Rolle der Schicksalsgöttin steht, ist in die scheidende Seele selbst eingeschrieben; es ist die Errungenschaft ihres ganzen Wandels im Leben, der geistige Bau, den sie in sich selbst aus ihrem eigenen Denken und Handeln geschaffen, und der, je nachdem er dem Wesen des Geistes entspricht, ihren Werth bestimmt. Es ist in Wahrheit das Kunstwerk des Lebens, dessen eigene Schöpferin sie ist, und das ihr mit allen Formen des Schönen wie des Häßlichen mitfolgt. Sehr sinnreich ist durch das Blicken der Seele in die Rolle der Zug der Erinnerung ausgedrückt, in der das Bewußtsein jener Formen sich darstellt. Ist ja eben dieß die höchste Bedeutung des Gedächtnisses und der Erinnerung, daß durch sie jener geistige Bau, selbst unabhängig vom Leibe, erhalten und immer wieder dem Bewußtsein zur Beglückung oder zur Erniedrigung vorgeführt wird.⁴⁸⁾

Wir müssen in der Entfaltung dieser Rolle zugleich das Ge-
richt der Seele erkennen, das nach dem Grade ihrer Vollkommen-
heit über ihr weiteres Loos entscheidet. Auch nach Plato wird die

⁴⁷⁾ Plat. Phaed. c. 57: οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς "Αἰδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς. ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκείσε πορείας. Vgl. Gorg. 525: ἐν δὴ ταῖς πᾶσι ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴν γυμνωθῇ τοῦ σώματος, τὰ τε τῆς φρονέως καὶ τὰ παθήματα ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἐκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἀνθρώπος. Vgl. auch Πολιτ. 615: τοὺς μὲν δίκαιους κελύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάπαντας τῶν δεικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τοὺτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν.

⁴⁸⁾ Diese Erinnerung jedoch muß von jener anderen, welche nach platonischer Ansicht der Seele auf ihrer ganzen Wanderung noch von ihrem früheren göttlichen Leben bleibt, unterschieden werden. Wie wenig daher außerdem noch eine Mnemosyne, wie man wollte, mit Rücksicht auf diese letztere hier am Platze gewesen wäre, versteht sich von selbst.

Seele, sobald sie vom Leibe getrennt ist, zuerst von dem ihr zugeordneten Genius vor Gericht geführt, bevor sie die Wanderung nach ihrem künftigen Aufenthalte antritt.⁴⁹⁾ Niemand wird dabei eine augenscheinlichere Darstellung des Gerichtes selbst, das hier nicht am Platze gewesen wäre, vermissen. Fassen wir nun die Atropos, die wir allerdings nicht als Richterin betrachten können, in dem eben bezeichneten Sinne, so ergibt sich leicht, daß durch sie selbst zwar das Gericht nicht vertreten, aber als Nothwendigkeit ausgesprochen ist, ja daß der Künstler aus einer Reihe von Vorstellungen, die ihm gegeben waren, treffend gerade die mittlere am meisten in die Augen fallende herausgriff, es der Phantasie überlassend, von ihr aus die übrigen zu ergänzen.

Die fünfte Gruppe eröffnet Hermes, der über die Erde⁵⁰⁾ hinwegschreitend die nun ihm übergebene Seele an den Ort ihrer Bestimmung bringt. So ist auch bei Plato der Genius, der die Seele unmittelbar nach dem Tode empfängt, von dem Führer,⁵¹⁾ der sie nach Vollziehung des Gerichtes geleitet, unterschieden. Ebenso erhält bei Apulejus, nachdem Ceres die Psyche im Todtenreiche geweckt, Hermes von Zeus, an den jener indessen mit Bitten sich gewandt, den Auftrag, sie in den Olymp abzuholen. Hierauf wird ihr Ambrosia und Nektar gereicht, damit sie fortan unsterblich sei, wie Ceres, und mit ihm in reiner Ehe zum Genuße ewiger Freuden sich verbinde.⁵²⁾ Daß auch der Seele auf unserem Bilde ein ähnliches Loos beschieden sei, läßt sich aus den weiteren Figuren, welche dieser Gruppe angehören, schließen. Prometheus, an den Caucasus festgeschmiedet, wird gerade in dem Augenblick, wo der unheilvolle Geier ihm aufs Neue die Leber zerschneiden will, durch Herakles, der rettend herankömmt, von seinen Leiden befreit. So entspricht diese Gruppe ganz jener zweiten auf der entgegengesetzten Seite des

⁴⁹⁾ Plat. Phaed. I. c.: εἰς δὴ τινὰ τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγόντας διαδικασμένους εἰς Αἴδου πορεύεσθαι.

⁵⁰⁾ Während diese auf der anderen Seite sich zum Leben erhob, neigt sie jetzt sich zum Tode. Auch ist nur noch Ein Genius ihr beigelegt.

⁵¹⁾ Phaed. I. c.: μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου, ὃ δὴ προστάσσεται τοὺς ἐνθάδε ἐκείσε πορεύσθαι. Diese Worte setzen einen allgemeinen, von dem besondern im Vorhergehenden genannten Genius verschiedenen, Führer voraus.

⁵²⁾ Met. lib. VI: Et illico per Mercurium arripi Psychem et in coelum perduci jubet. Porrecto ambrosiae poculo, sume, inquit, Psyche, et immortalis esto: nec unquam digredietur a tuo nexu Cupido, sed istae vobis erunt perpetuae nuptiae

Bildes, wie ein gleiches Verhältniß auch zwischen den beiden mittleren und den beiden äußersten stattfindet. Der dortigen Fesselung durch Hephästos steht hier die Befreiung durch Herakles gegenüber; dem Gros dort mit der kommenden Seele Hermes hier mit der scheidenden. In welchem Sinne nun die That des Herakles zu fassen sei, darüber haben wir früher⁵³⁾ schon mit Angabe der wesentlichen Punkte gesprochen. Während wir aber dort uns an den Geist des Aeschylos halten mußten, sind wir hier genöthigt, dem Geist des Künstlers, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, zu folgen.

Die Erlösung des Menschen wird im Platonismus ebenso wie im Christenthum als nothwendig erkannt. Ohne sie würde er nach beiden immer mehr von Gott sich entfremden und endlich namenlosem Glend anheimfallen. Oben schon haben wir in der Athene eine Erlöserin gefunden in der Weise, wie Plato die Philosophie⁵⁴⁾ eine solche genannt hat. Diese Erlösung jedoch genügt nicht, um den Menschen über alles Leid, das ihm anklebt, frei zu stellen. Zwar wirkt sie, wie das Christenthum, vor Allem mit der göttlichen Kraft der Liebe, sie schirmt im Kampfe mit dem Bösen, läutert durch Erkenntniß und führt durch Frömmigkeit selbst zur Gottähnlichkeit empor; aber noch bleibt die Kluft, die durch den ursprünglichen Abfall zwischen Gott und der Menschheit eingetreten ist, unausgefüllt, noch ist die Schuld, die in Folge dieses Abfalls auf dieser lastet, nicht getilgt, der Stachel des Todes, dem sie verfallen, nicht überwunden, die Versöhnung mit Gott nicht hergestellt. Die Erlösung nun auch von dieser Seite darzustellen, ist, wenn wir consequent dem Ideengang des Ganzen folgen, Zweck dieser Gruppe.

Der Künstler setzt hier an die Stelle von Christus mit Beziehung auf das oben angegebene Erlösungswerk geradezu den Herakles.⁵⁵⁾ Dieß kann um so weniger befremden, wenn man be-

⁵³⁾ S. Th. II, p. 259 ff.

⁵⁴⁾ Phaed. c. 33: γινώσκειν γὰρ οἱ φιλομαθεῖς, οἱ παραλαβούσα αἰτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ δι' εἰργμοῦ διὸ τοῦτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄνια, ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, οἷτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὥς ἂν μέλιστα αὐτὸς ὁ δεδεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι — ἡρέμα παρὰμυθεῖται καὶ λίειν ἐπιχειρεῖ.

⁵⁵⁾ Ueber den Mangel an eigentlichen Christusbildern noch im vierten Jahrhundert S. Münter Sinnbilder und Kunstvorstell. der alten Christen II, p. 1 — 26.

denkt, daß auf christlichen Sarkophagen Christus auch unter dem Bilde des Orpheus⁵⁶⁾ dargestellt sich findet. Wie bei diesem, namentlich aus dem Kreise der Mysterien, in denen er eine so bedeutende Rolle spielte, einzelne Momente aufgegriffen werden konnten, die eine Vergleichung gestatteten, so konnte dies auch, nur in anderer Beziehung, bei Herakles geschehen. Indem der Vater der Götter und der Menschen einer sterblichen Königstochter nahte, um den Herakles zu zeugen, stieg er in ihm selbst zu den Menschen herab, um unter ihnen zu wandeln, für sie zu leiden und die Ursache der Leiden zu besiegen, ihnen ein Abwehrer des Gluckes zu sein und ein Bringer des Heiles.⁵⁷⁾ Er begab sich selbst in das Reich des Todes hinab, um diesen zu überwinden,⁵⁸⁾ gab sich zur Sühne dem Feuertode hin auf dem Berge Oeta⁵⁹⁾ und erhob sich dann als Gott verklart in den Olymp, wo er in der Nähe seines Vaters ewiger Herrlichkeit sich erfreute.⁶⁰⁾ Es ist offenbar, daß diese Züge, obwohl sie weit entfernt sind von dem Werk des wahren Erlösers, zunächst den Künstler, der einmal heidnischer Typen sich nicht entschlagen wollte, veranlassen konnten, dem Herakles, wenn auch nur im Bilde, die oben bezeichnete Stelle einzuräumen. Den Mittelpunkt seiner heilwirkenden Thaten aber mußte er bei dieser Auffassung in der Erlösung des Prometheus, der hier die mit Schuld belastete Menschheit vertritt, und in der Wiederveröhnung desselben mit dem höchsten das All mit Weisheit und Liebe beherrschenden Gotte finden.

Stellen wir nun den Herakles von diesem Gesichtspunkt aus der Athene in der vorigen Gruppe gegenüber, so sehen wir, daß der Künstler eben durch diese beiden die durch Christus vollzogene Erlösung darstellen wollte: vorzugsweise mit Rücksicht auf die Lehre durch die aus dem Geiste des höchsten Gottes entsprossene Tochter, mit Rücksicht auf die That durch den mit einer

⁵⁶⁾ S. Münter I, p. 89.

⁵⁷⁾ Vgl. Th. II, p. 213. 214.

⁵⁸⁾ Vgl. außer der eben cit. Stelle Th. II, 188. 198. III, 412. 415. 421.

⁵⁹⁾ Vgl. Th. II, 265. 287.

⁶⁰⁾ S. Pind. Nem. I, v. 69 ff.

αὐτὸν μὲν ἐν εἰράνῃ καμάτων μεγάλων ἐν σχερρῇ
ἀσυχίαν τὸν ἅπαντα χρόνον ποινὴν λαχόντ' ἐξαιροῖτον
ὄλβιοις ἐν δώμασι, δεξιόμενον θαλερὰν Ἥβαν ἄκοιτιν καὶ γάμον
δαίσαντα, παρ' Αἰὶ Κρονίδεα σεμνὸν αἰνήσειν δόμον.

Sterblichen gezeugten alles Heil des Helbenthums in sich vereinigen-
den Sohn.

Auch mit dem Gros, wie er hier gefaßt wird, steht dieser
Herales, wie Athene, in der innigsten Verbindung. Alle drei setzen
sich in ihrem Wirken die Erlösung des Menschen aus der Noth des
Bösen, die Rückkehr desselben zu Gott, der alles Guten Urquell ist,
die Verherrlichung des Göttlichen zum Ziele: und während Athene zur
Rechten des Vaters ihren Platz erhält,⁶¹⁾ wird Gros in der Woh-
nung der Seligen von demselben Vater mit Psyche, Herales mit
Hebe vermählt.

Die letzte Scene, mit welcher die ganze Figurenreihe wieder
zu ihrem Anfang zurückkehrt, stellt einen Alten dar, welcher auf
der Höhe eines Berges sitzend mit der Rechten ein Füllhorn
hält, mit der Linken aber einen Baum von derselben Art, wie wir
ihn schon bei der ersten Gruppe gesehen, umschlingt. Man hat
früher das Füllhorn unrichtig für eine Schlange gehalten⁶²⁾ und in
dem Alten bald Moses, bald Jehova, bald den Satan, bald den
Atlas, bald den Genius des Berges Caucasus erkannt. Schon die
große Verschiedenheit dieser Erklärungen erregt Zweifel gegen alle,
und wir sehen uns genöthigt, eine befriedigende Lösung geradezu
auf einem anderen Felde zu suchen.

Ueber den Gesichtspunkt, von dem wir ausgehen müssen, kann,
wenn wir die künstlerische Anordnung der einzelnen Gruppen genau
ins Auge fassen, kein Zweifel sein. Wie die vorhergehende Gruppe
mit dem erlösenden Herales der zweiten mit dem fesselnden Hephä-
stos gegenübersteht, und wie ebenso ein entsprechendes Verhältniß in
den mittleren sich findet, so entspricht diese letzte Scene mit dem
Alten der ersten mit Meschia und Meschiane. Wir sind daher schon
durch die Gesetze der Kunst genöthigt, hier ebenso wie dort die Er-
klärung an persische Vorstellungen, wie sie durch die Mithriataka
den Griechen und Römern bekannt wurden, zu knüpfen; aber auch

⁶¹⁾ Pind. Fragm. XI, 9 (Dissen).

⁶²⁾ Zahn hat das Füllhorn aufgenommen, wie auch schon Zoega hier
ein solches erkannt hatte, und sieht mit Visconti und Müller in dem Alten,
worin Guignaut ihm beistimmt „le dieu du mont Caucase.“ Früher hatte
Guignaut hier den „tentateur“ gesehen, und es läßt sich nicht läugnen,
daß Vieles für diese Deutung sprechen würde, wenn die erste Gruppe auf
Adam und Eva bezogen werden könnte, und die Schlange richtig wäre.
Für Moses hat Kreuzer, für Jehova Gessner, für Atlas Foggini gesprochen.

der Ibeengang, den wir bisher verfolgt, läßt uns nur in diesem Kreise einen passenden Schluß finden.

Der Berg, an dessen niederen Vorsprüngen Prometheus gefesselt hängt, ist allerdings der Caucasus; wir müssen aber hier zunächst an den indischen Caucasus oder Paropamisus denken und zugleich beachten, daß dieser, wie auch im gewöhnlichen Prometheusmythus der Berg selbst ein mythischer war, in den Vorstellungen der Perser mit dem Alborbj zusammenfiel. Dieser letztere findet sich auch dargestellt auf den Mittheen in der Weise, daß an seine Höhen Sonne und Mond kreisen und an seinem Fuße vor einer Höhle Mithras das heilige Opfer vollbringt: in der Vorstellung ein wirklicher, in der Wirklichkeit aber ein bloß vorgestellter Berg. Einzelne Theile des Alborbj haben verschiedene Namen, sein Schutzgeist aber ist der mit den heilbringenden Ized Raschne=Rasi und Hom aufs innigste verbundene Ized Barzo oder Vordj. Von den Höhen des Berges herab, wo an heiligen Quellen der gepriesene Hom, der Lebensbaum, wächst, sendet er alle Fülle des Segens den Lebenden auf der Erde zu, aber auch den Todten ist er ein erhabener Beschützer und Geleiter, denn die höchsten Theile des Berges, hinaufreichend in die Sphären der Gestirne, fallen zusammen mit Behescht und Gorotman, wo die seligen Ferners wohnen, wo Ormuzd im Lichte thronet, wo auch der höchste Führer und Vermittler Mithras seinen Sitz hat. Vergleichen wir in Betreff dieses Berges folgende Stellen aus dem Zendavesta und Bundehesch: „Urerst“³³⁾ entstand Alborbj, darauf die übrigen Berge der Erde: erst nachdem sich jener überallhin ausgebreitet, gelangten auch diese zur Vervielfältigung, entsprossen aus der Wurzel Alborbjs.“ „Er“³⁴⁾ ging hervor in fünfzehn Jahren und brauchte achthundert Jahre zum ganzen Wachsthum: in zweihundert stieg er bis an den Sternenhimmel empor, in zweihundert bis an den Kreis des Mondhimmels, in zweihundert bis zur Sonnensphäre und in den letzten zweihundert erhob er sich bis zum ersten Lichte.“ „Lobpreis“³⁵⁾ Ormuzd, in Licht und Glorie glänzend, den Amshaspands, dem ormuzdgeschaffenen Vordj, Vordj Ized genannt.“ „Lobpreis“³⁶⁾ Mithra,

³³⁾ Bundeh. VIII.

³⁴⁾ Bundeh. XII.

³⁵⁾ Siruze (an Ized Barzo).

³⁶⁾ Jescht LXXXIX. Carde 4.

dem ersten der himmlischen Izeds, dem ersten Bewohner des lichterhabenen Goldberges: auf diesem Berge seines Thrones sind Waiden des Ueberflusses!“ „Lobpreis⁶⁷⁾ dem Schutzwächter Mithra, dem Ormuzdgeborenen auf dem hohen durch der Lebendigen Versammlung glanzlichten Berge.“ „Die Sonne⁶⁸⁾ fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordj und leuchtet der Welt. Von diesem Gebirg aus, das Ormuzd zu seiner Residenz geschaffen, herrscht sie über die Welt, die den Weg zu zwei Schicksalen zeigt.“ „Lobpreis⁶⁹⁾ dem Schutzwächter Mithra, den der große Ormuzd zum Mittler auf Albordj geschaffen, zum Heil der zahllosen Ferners der Erde. Dort auf Albordj ist weder dunkle Nacht noch kalter Wind noch Hitze noch Hinzehrung des Todes Frucht, noch Uebel, der Dews Geschöpf; dort darf der Feind sich nicht erheben als herrschender Fürst; dort wandelt der große König, die Sonne, des Friedens und des Lebens Quell — mich der ich rein lebe in dieser ganzen Welt, mich laß gelangen zu diesem Albordj.“ „Auf⁷⁰⁾ dem von der Zeit bestimmten Wege kommen Darvands und Gerechte, die in dieser Welt rein und heilig nach Seele und Leib gelebt haben, bei der von Ormuzd geschaffenen Brücke Tschinevad an. Alsdann kommen die starken heiligen Seelen, die Gutes gethan haben, unter dem Schutze des Hundes der Herden und mit Glanz bedeckt herbei. Die Seelen, welche die Hölle verdient haben, werden in sich selbst Furcht fühlen; die Seelen der Gerechten aber gehen auf diesen erhabenen und schauervollen Berg: sie gehen in Begleitung der himmlischen Izeds über die Brücke Tschinevad, die Schrecken einflößt. Bahman hebt sich von seinem Goldthron und spricht: seid willkommen und gesegnet, reine Seelen, bei Ormuzd, bei den Amšchaspands, beim Goldthron, im Gorotman, in dessen Mitte Ormuzd thront und Amšchaspands und alle Heiligen wohnen.“

In Betreff des Lebensbaumes Hom aber und des mit ihm gleichbenannten Ized lesen wir Folgendes: „Ich,⁷¹⁾ o Zoroaster, bin der reine Hom, der Todzerstörer: wer zu mir redet, wer mich ist und demüthiges Gebet mir opfert, der nimmt von mir die Güter in

⁶⁷⁾ Ibid. Carde 7.

⁶⁸⁾ Vendid. Farg. XXI.

⁶⁹⁾ Jescht LXXXIX. Carde 12.

⁷⁰⁾ Vendid. Farg. XIX.

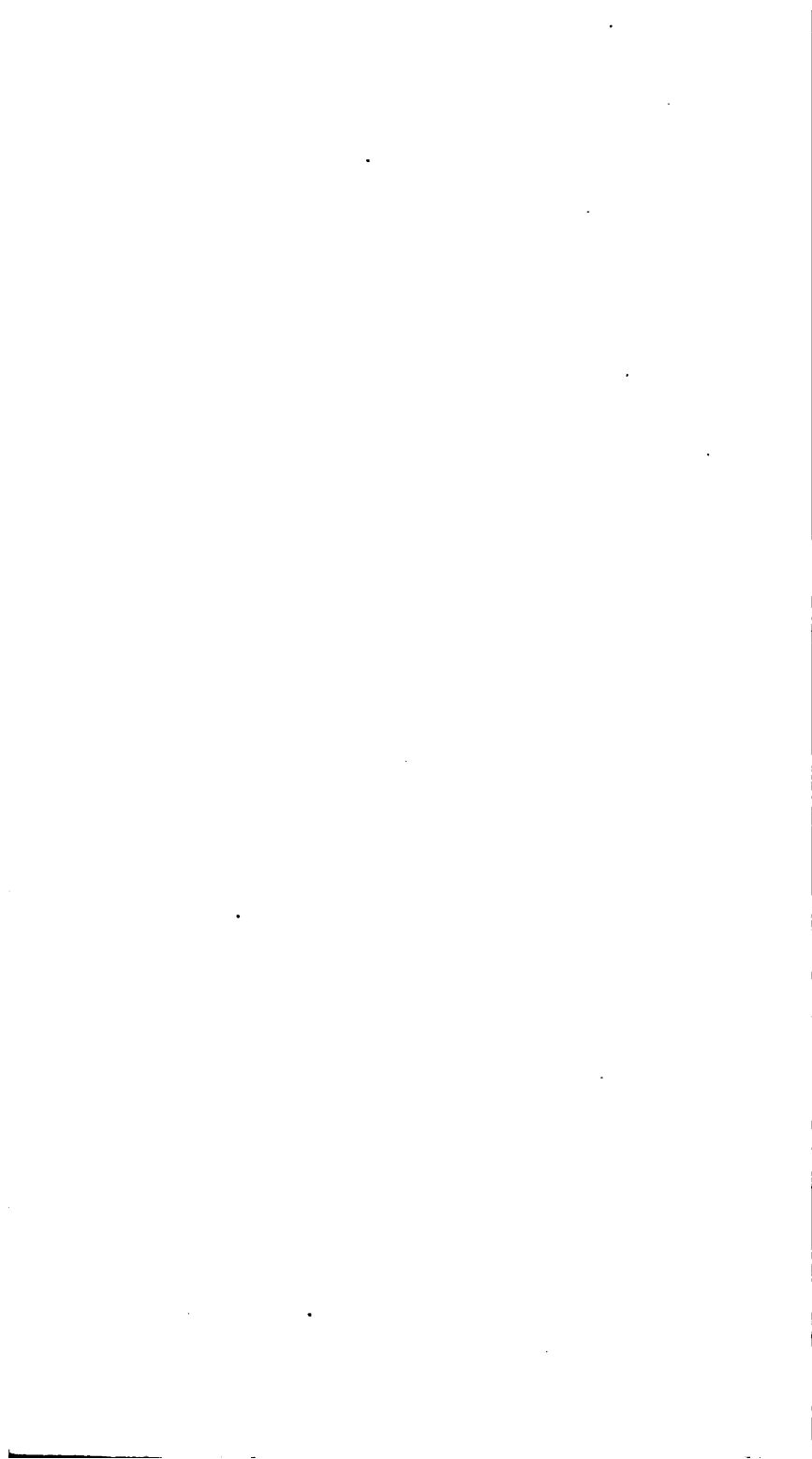
⁷¹⁾ Izeschne Ha IX.

der Welt.“ „O Goldglänzender! dein Name bleibt immer wie er ist, ewig groß und siegesvoll, ewig schön und Urquell der Gesundheit, ewig mit Ueberfluß segnend und gute Gaben austheilend.“ „Die erste Gnade, um die ich, o todzerstörender Hom dich bitte, ist, daß ich gelangen möge zu den herrlichen Wohnungen der Heiligen, die ganz in Licht und Herrlichkeit glänzen.“ „Zum⁷²⁾ Gipfel der Gebirge steigt mein Gebet, auf denen Hom erscheint.“ „O Hom, du Lebens- und Gesundheitsquell, ertheile mir Gesundheit, ertheile mir auch Sieg, o Hom, der du als Sieger Alles schmetterst; ich sehne mich, dir Freund zu sein, denn du bist groß. Dich bete ich an und thue viel Gutes dem, der Freund dir ist und zu dir ruft nach diesem Ormuzdworte: die Reinigkeit der Werke macht würdig des Beheischt.“ „O Hom, goldglänzend, erbarme dich über mich, wenn ich todt bin.“ „Hom, Geschöpf des Himmels, komm selbst, o Quell der Reinigkeit; gib mir, o reiner Hom, du Todzerstörer, in Himmels Höhen, die Wohnungen der Heiligen, der Seligkeiten Lichtkreis.“ „Wer⁷³⁾ vom Wasser dieses Baumes trinkt, wird unsterblich; der todvertreibende Hom wird zur Auferstehung der Todten das Leben geben.“

Fassen wir nun alle diese Momente ins Auge, beachtend insbesondere, daß wir von demselben Gesichtspunkte wie bei der ersten Gruppe ausgehen müssen, so können wir in dem Berg, von dem das Bild uns eine Hervorragung zeigt, nur den eben geschilderten Alborz erkennen, in dem Alten, der mit dem Füllhorn auf dem hervorragenden Theile sitzt, nur den Segen spendenden Izad dieses Berges, Borsz oder Barzo, in dem Baum, den er umschlingt, nur den Lebensbaum Hom. Bei dieser Erklärung werden wir alsdann auch jenen Hund, den wir auf dem Deckelbilde gefunden, und der auf diesem Berge eine so wichtige Rolle spielt, erst in seiner wahren Bedeutung fassen können. Achten wir ferner darauf, daß die beiden Enden des Sarkophagbildes als zusammenlaufend gedacht werden müssen, so sehen wir ganz im Einklang der betreffenden Lehren die heiligen Wohnungen über diesem Berge, wohin die Zukunft den Menschen ruft, mit dem Wohnsitz des Glückes, der ihm ursprünglich angewiesen war, sich zusammenschließen. Blicken wir

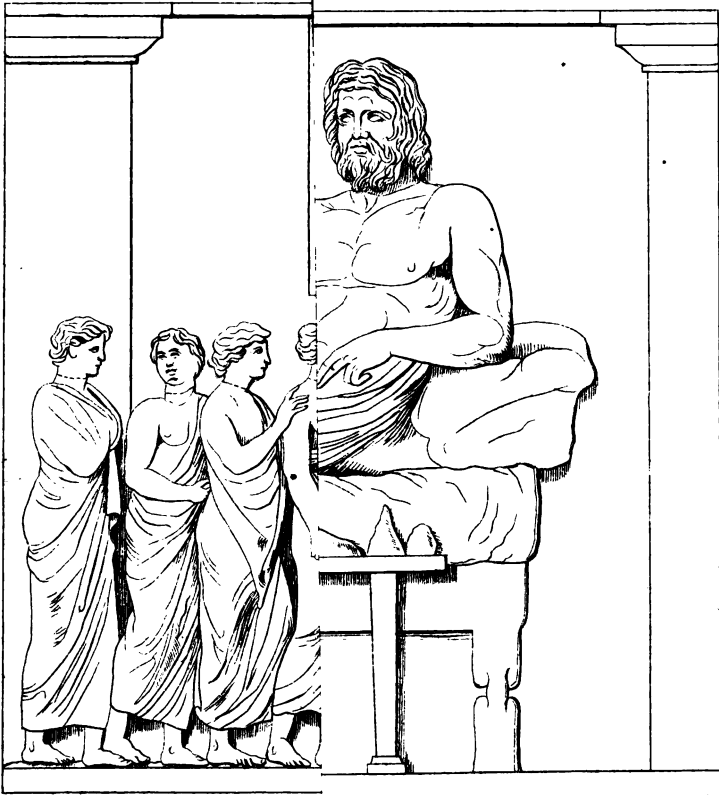
⁷²⁾ Izechne Ha X. XI.

⁷³⁾ Bundeh. XXVII.



1

Taf. III.



Lithogr. von C. Bolin in Freiburg





