10.135 SA 5:10

Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Mülhausen i. Elsaß.

Einige

deutsche und griechische Sagen

im Lichte ihrer ursprünglichen Bedeutung

Von

Prof. Dr. Adolf Faust.

Buchdruckerei Wenz & Peters, Mülhausen i. E.

1898

1898. — Progr. Nr. 538.

MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE
BIBLIOTHEK
WIEN

Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Mülhausen i. Elsaß.

Einige

deutsche und griechische Sagen

im Lichte ihrer ursprünglichen Bedeutung

Von

Prof. Dr. Adolf Faust.

Buchdruckerei Wenz & Peters, Mülhausen i. E.

— 1898 —

1898. — Progr. Nr. 538.

Inst. f. Dt. Volkskunde
F. St. Mythenkunde

Sachbez.:

Inv. Nr.:

I.

Das Märchen von Dornröschen und die Endymionsage.

Die Endymionsage wird in ihrem Kern durch eine deutsche Sage aufgehellt. Von der Deutung dieser deutschen Sage möchte ich ausgehen, weil von hier aus am leichtesten Klarheit über die eigentliche Bedeutung der dem griechischen Sagenkreise angegliederten Endymionsage gewonnen wird. Dornröschen fällt in dem bekannten sinnigen deutschen Märchen in einen hundertjährigen Schlaf: die Deutung dieses Märchens läßt sich mit Hülfe des noch heute gebräuchlichen Wortes Schlafapfel gewinnen, worunter man einen moosartigen Auswuchs am wilden Rosenstrauch begreift. Wenn es richtig ist, daß die Denk- und Anschauungsweise eines Volkes ebenso in dem Befunde seiner Sagen wie in dem Bestande seines Wortschatzes zum Ausdruck kommt, wird man eine Sage, die von einem wunderbaren Schlaf eines Dornröschens handelt, nicht trennen können von einem Sachverhalt, wie derselbe durch die Benennung einer bestimmten, Schlafapfel genannten Erscheinung an dem wilden Rosenstrauch (= Dornrosenstrauch) vorgezeichnet ist; und es steht zu erwarten, daß mit dem Verständnis der Benennung Schlafapfel auch das Märchen von Dornröschen in seiner eigentlichen Bedeutung erschlossen ist. Der Schlafapfel heißt Apfel von seiner Gestalt und Schlafapfel voraussichtlich von einer ihm beiwohnenden einschläfernden Kraft; nur verstehe man diese einschläfernde Kraft und die durch sie erzeugte Wirkung richtig: der Schlafapfel geht aus dem Stiche einer Wespe hervor, bedarf aber zu seiner Bildung einer gewissen Menge des aufsteigenden Pflanzensaftes; den über dem Schlafapfel sitzenden Pflanzenteilen geht dieser Saft verloren; die Triebe kommen so nicht zu völliger Entwickelung, die Knospen verkümmern oder kommen nicht oder doch viel später zur Entfaltung, sodaß diese Blütenknospen, um im Bilde des Märchens zu bleiben, in einen langen Schlaf versenkt erscheinen. So die Anschauung des Volkes in den Tagen, da es die dem Menschenleben entnommenen Begriffe ebenso sinnig als zutreffend auf das Leben der Pflanzenwelt übertrug. Desselben bildlichen Ausdrucks hat sich, indem sie aus derselben Quelle wie das Märchen, nämlich derselben Bildersprache des Volkes schöpfte, die Botanik bemächtigt und nennt unentwickelt bleibende Knospen schlafende Augen (**Leunis**, Synopsis I S. 156). Auf diesem Bilde ist das ganze Märchen von Dornröschen aufgebaut: die durch einen Stich mit einem Stachel (**spinulâ** Stecknadel, Demin. zu lat. **spina** Stachel) eingeschläferte Rosenknospe kann erst nach langem, langem Schlaf, nachdem der durch den Schlafapfel geschaffene Bann gefallen ist, von der Sonne, die in dem Märchen zu einem siegesmutig eindringenden Prinzen wird, zur Entfaltung gebracht werden. Daß man dann später — und hier beginnt der Aberglaube — dem Schlafapfel die Kraft zugeschrieben, er hielte die Kinder, falls man ihnen denselben unter das Kopfkissen legte, solange im Zustande des Schlafes, bis er entfernt sei, ist eine leicht begreifliche Übertragung der einmal als einschläfernd erkannten Kraft des Schlafapfels auf ein verwandtes Gebiet. Noch einen Schritt weiter geht der Aberglaube,

wenn er nicht bloß dem Schlafapfel, sondern auch dem durch diesen eingeschläferten Zweig eine einschläfernde Wirkung zuschreibt; so sticht Odhinn Brynhild mit einem svefnthorn (Schlafdorn), daß sie einschläft, Sæm. zu Sigror. 4. Möglich allerdings auch, daß unter dem svefnthorn der Schlafapfel selbst verstanden war. Jedenfalls zeigt uns der Aberglaube, wie sehr beachtet der Schlafapfel des wilden Rosenstrauches gewesen sein muß und wie weit verbreitet die Vorstellung, daß die oberhalb befindlichen Triebe in Schlaf verfielen. Für die weite Verbreitung dieser Vorstellung spricht auch der für die Zeit um 1270 bezeugte * Spottname sleperose (Schlafrose), offenbar eine Bezeichnung eines in seiner Entwickelung zurückgebliebenen Menschen.

Mit der Deutung des Märchens von Dornröschen sind uns die Voraussetzungen für das Verständnis der Endymionsage gegeben. Daß wir auf richtigem Wege, bestätigt uns gleich der bei Apollod. I 7, 3 angeführte Name der Mutter des Endymion *Καλύκη* d. i. Blütenkelch, Knospe. Für die Beziehungen zum Germanischen ist hier nicht zu übersehen, daß auch die Edda Nepr d. i. Blütenknopf (vgl. Grimm Gramm. III 413) die Mutter der Blütengöttin Nanna sein läßt. Schon hierdurch ist im allgemeinen die eigentliche Bedeutung der Endymionsage vorgezeichnet, und weil dem Endymion ewige Jugend im Zustande eines ununterbrochenen Schlummers verliehen, so kann mit seinem Namen in der Sage nur der Begriff eines Blütenstandes verbunden sein, bei dem die Blütenblätter geschlossen bleiben und sonach scheinbar nie über den Zustand der Knospe hinauskommen. Gemeint ist die Fichte, deren nicht zur Entfaltung kommende Blüte auch sonst erwähnt wird: Plin. nat. hist. XVI 40 neque . . . . pinus ullo flore exhilarantur. Auf die Fichte verweist die Sage, wenn sie den Vater des Endymion *Αἴθλιος* nennt; sie wählt aber diese Benennung nach der in alter Zeit üblichen Verwendung ihrer Zweige zu Siegeskränzen, offenbar weil sie auf den Ehrenplatz, den die Fichte unter den Bäumen einnimmt, aufmerksam machen will und zugleich auch den eigentlichen Sinn der Sage nicht vor aller Augen ausbreiten möchte. Noch deutlicher tritt der Hinweis auf die Fichte in der Benennung des Sohnes des Endymion zu Tage, der nach Schol. Il. B 868 *Φθείρ* d. h. Fichtenzapfen genannt ist. Auch Il. B 868

οἳ Μίλητον ἔχον φθειρῶν τ' ὄρος ἀκριτόφυλλον

wird jetzt verständlich. Der Berg (Latmos?) heißt *ἀκριτόφυλλον* mit Rücksicht auf die zahlreichen *φθεῖρες*, denen diese Eigenschaft eigentlich zukommt. Wie *ἀκριτόφυλλον* nichtgesondertblättrig d. i. mit geschlossenen Blütenblättern zeigt, fielen bereits dem Homer an den Fichtenzapfen die schuppenartig übereinander liegenden Blätter auf, welche keine Sonne zur Entfaltung zu bringen vermochte. Daß aber Homer gerade bei Nennung der Stadt Milet, wo eine Hauptkultusstätte des Endymion war, seine Wahrnehmung mitteilt, ist insofern bedeutungsvoll, als er so Bekanntschaft mit der Endymionsage und deren eigentlichen Bedeutung bekundet.

Endymion ist der Geliebte der Selene: auch hierin spiegelt sich ein gutes Stück sinniger, echt volkstümlicher Denkweise wieder. In der indischen Litteratur werden gewöhnlich Pflanzen, je nach dem sich ihre Blütenblätter bei Tage oder bei Nacht öffnen, Geliebte der Sonne oder des Mondes genannt. Diese Anschauung für die Endymionsage vorausgesetzt, mußte Endymion aus der Wirkungssphäre des Helios losgelöst erscheinen; denn er entzog sich vollständig dem Einfluß seiner Strahlen,

---

* Grimm Myth. III S. 353: Hermannus dictus sleperose. Hamb. liber actorum 127,6 (um 1270).

die doch sonst jede Blüte aufzuküssen vermochten: Endymion mußte einem anderen Banne verfallen erscheinen; nichts war so natürlicher als ihn in Verbindung mit den reinen Strahlen der Selene zu bringen, die wohl um den schönen Baum den feenhaften Zauber ihres keuschen Lichts zu weben verstand, nicht jedoch mit ihren schwachen Strahlen die Blüte zu öffnen und zur Entfaltung zu bringen vermochte. Aber obwohl ohne sieghaften Erfolg wird sie nicht müde, ihr sanftes Licht um die Gestalt ihres in ununterbrochenem Schlummer versunkenen Geliebten zu legen. Gestattet man den durch die Deutung dieses Sagenteils angeregten Gedanken einen weiteren Spielraum, so wird durch dieselbe auch begreiflich, weshalb man die Mondgöttin mit ihrem zwar bezaubernd schönen, aber der Erschaffung neuen Lebens sich verschließenden Lichte sich keusch dachte, im Gegensatz zu dem überall mächtig eindringenden und neues Leben schaffenden Sonnengott.

Die Auffassung, welche die Fichte in der Endymionsage gefunden hat, läßt es auch verstehen, daß sie als der Baum, dessen Blüte allen Lockungen der Sonne zum Trotz stets gleich uneröffnet bleibt, in dem Kultus des keuschen Attis an bedeutsamer Stelle eingefügt wurde. Einem späteren Dichter war es vorbehalten, auch einen Grund für den gemeinschaftlichen Zug ausfindig zu machen, der ein bestimmtes Menschenleben und das Leben der Fichte mit einander verbindet; soll doch der Geist des keuschen Attis nach Ovid in den Baum entwichen sein, Met. X 104 si quidem Cybeleius Attis exuit hac hominem truncoque induruit illo.

II.

Die Laistrygonen.

Homer setzt das menschenfressende Riesenvolk der Laistrygonen nach den nordischen Ländern. Wenn also irgendwo in den homerischen Gesängen herübergekommene Klänge alter deutschen Sagen sich finden sollten, so ist dies für die wundersame Erzählung von den Laistrygonen am ersten zu erwarten. Ich gehe zunächst auf die von Homer mit vieler Anschaulichkeit gezeichnete geographische Lage des Landes ein, in welchem die Sage spielt.

Odyss. ι 81—86

ἑβδομάτῃ δ' ἱκόμεσθα Λάμου αἰπὺ πτολίεθρον,
τηλέπυλον Λαιστρυγονίην, ὅθι ποιμένα ποιμὴν
ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.
ἔνθα κ' ἄυπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς,
τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἀργυφα μῆλα νομεύων·
ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Schon Krates von Mallos (Gemin. elem. astron. c. 5) fand in diesen Versen die kurzen und lichthellen Nächte des Nordens angedeutet; unzweifelhaft mit Recht. Ich frage, wie hätte Homer anschaulicher von diesen Nächten sprechen können? Sollte er etwa das Größenverhältnis der Tages- und Nachtlänge für eine bestimmte Zeit des Jahres zahlenmäßig angeben? Er greift, um eine zahlenmäßige, ihm widerstrebende Rechnung nicht bringen zu müssen, in das Leben hinein, wie es sich unter der veränderten Tageslänge gestaltet oder doch gestalten kann. So spricht er denn von einem Lande, in welchem der Tag so rasch auf den Eintritt der Nacht folgt, daß des Abends der Rinderhirt beim Eintreiben seiner Herde den früh am Tage seine Herde austreibenden Schafhirten zu seiner Pflicht ruft; und wenn Homer dann witzig hinzusetzt, ein des Schlafes nicht bedürfender Mann könnte sich einen doppelten Lohn, den des Rinder- und den des Schafhirten verdienen, so vermehrt er noch die Anschaulichkeit der gegebenen Schilderung und will uns zwingen, das Gesagte auszudenken und mit Staunen dabei zu verweilen. Hier verdient die Bemerkung Herodots Erwähnung, daß es im Norden ein Volk gäbe, das sechs Monate schliefe (IV 25). Auch dieser Bemerkung liegt ein Satz der mathematischen Geographie zu Grunde, daß nämlich am Pol die Nacht ein halbes Jahr dauert; aus diesem Satz sind Folgerungen für das Leben der Menschen in dortiger Gegend gezogen, und in der Form von Folgerungen, wie sie allerdings nur eine spielend sich ergehende Phantasie ziehen kann, hat jener richtige Satz der mathematischen Geographie Eingang in Herodots Geschichtswerk gefunden. Die Notiz Herodots und die obige homerische Stelle lehren uns ein Doppeltes: erstens daß bereits früh Kunde von den klimatischen Verhältnissen des hohen und höchsten Nordens nach Griechenland drang, und daß man das Gehörte mit dem Leben des Menschen zu verquicken suchte und in einer auf dieser Verquickung aufgebauten Formulierung festhielt.

Die Laistrygonen — das dürfte nach der von dem Dichter betonten veränderten Tageslänge in ihrem Lande feststehen — wohnen in einem so weit nördlich gelegenen Lande, daß daselbst die kurzen und lichthellen Nächte auffallen. Die Laistrygonen entsprechen nach ihrem Wesen zumeist den Giganten der Griechen, wie ja auch Homer v. 120 sie mit diesen vergleicht. Jedoch besteht ein Unterschied: die Laistrygonen sind Menschenfresser, die Giganten nicht. Sollte also hier nicht eine fremde Vorstellung miteinspielen und die nach den nordischen Ländern verlegten Riesen nicht auch ein Merkmal einer dort üblichen Vorstellungsweise aufweisen? In der That heißen die nordischen Giganten nach der in der Edda vorherrschenden Bezeichnung iötnar d. h. Fresser. Gerade der Zug der Sage, welcher den Griechen fremd, ist also bei dem Volke, das nach den den Laistrygonen zugesprochenen Wohnsitzen allein in Betracht kommt, in dem Worte, mit dem es seine Riesen benennt, fest eingegraben.

Die Wesenseinheit der griechischen Giganten und Laistrygonen mit den germanischen Riesen läßt sich klar erkennen, wenn wir auf ihre ursprüngliche Bedeutung eingehen. Ich kann Gerhard und Welcker nicht beitreten, wenn ersterer in den Riesen die ersten Vorgänger des Menschengeschlechts und letzterer Urmenschen riesenhafter Natur und Stärke erblickt. So sehr ja auch das Volk in seiner Kindheit geneigt sein mag, Menschen der grauen Vorzeit mit größerer Kraftfülle und stärkerem Willen auszurüsten, so bleibt doch bei dieser Auffassung das Walten der Riesen in der Natur, vor allem in der zu Gewitter und Sturm aufgeregten Natur völlig unerklärt. Mir scheint der Name des wildesten der Riesen *Τυφών* das Wesen derselben zu enthüllen. *Τυφών* kann nicht von *τυφώς* getrennt werden, welches Wort den von der Erde mit großer Gewalt emporfahrenden, Staubwolken

erregenden und Häuser umstürzenden Wirbelwind bezeichnet. Wir begreifen, wenn die Riesen die Winde und Stürme sind, weshalb der Grieche seine Riesen, die Giganten γηγενεῖς d. h. Söhne der Erde nannte; denn die Winde erheben sich nicht selten von den Sitzen der Erde; man begreift auch ihre riesige Gestalt, denn von dem Erdboden sich erhebend schreiten sie über die höchsten Berge hinweg; ja bis zu den Höhen der Himmlischen wagen sie sich Wolken auf Wolken türmend, bis Zeus mit seinem Blitzstrahl sie erschlägt. Ebenso ist Thorr (Gewittergott, eigentlich Donnerer) der größte Riesenfeind, er schlägt ihnen Donnerwunden, sein Hammer hat vielen die Häupter zermalmt; wenn Thorr nicht wäre, sagt ein nordisches Sprichwort, so würden die Riesen überhand nehmen, Grimm Myth. S. 439. Bei unserer Deutung ist es auch verständlich, wenn unter der entfesselten Kraft der Giganten eine Insel unter die Meeresfläche sinkt oder die Klippen in der See verschwinden, Uferstrecken trocken liegen und Flüsse ihren Lauf ändern, Claud. 37, 60 ff. Ebenso ist es verständlich, wenn in der deutschen Sage Riesen wutentbrannt Felsen schleudern, Wasser aus Steinen drücken, Bäume entwurzeln, Tannen wie Weiden flechten und mit dem Fuß bis ans Knie in die Erde stampfen, Grimm Myth. S. 439. Letzterer Zug verdient Beachtung: wir sehen, die deutsche Sage hat nicht vergessen, der Macht, welche ein kräftiger Windstoß auch bis unter die Erdoberfläche ausübt, Erwähnung zu thun, und es verstanden im Rahmen des einmal gewählten Bildes das Beobachtete treffend zum Ausdruck zu bringen. Ein römischer Dichter, Ovid, der sich offenbar der ursprünglichen Bedeutung der Giganten noch bewußt war, gibt denselben hundert Arme (Met. I 183) oder tausend Hände (Fast V 37), offenbar um die überall zupackende Kraft des Windes zur Anschauung zu bringen.

Ein bezeichnendes Beiwort führt der Riese Oegir barnteitr „froh wie ein Kind", Hym. 2. Was wir hier in einem Wort zusammengedrängt sehen, ist des breiteren in der bekannten elsässischen Sage von Burg Rideck zu einer ganzen Erzählung ausgesponnen. Der gewaltige Sturm, welcher seine Kraft an einem pflügenden Bauer und seinem Gespann erprobt, ist unter dem Bilde eines harmlos leicht tändelnden Riesenkindes vorgestellt, welches Bauer und bespannten Pflug, nicht anders als ob dies ein Spielzeug wäre, in die Schürze packt, fortträgt und wieder an die alte Stelle zurückbringt.

Die gewaltige Macht des Windes und der durch denselben erregten Meereswogen ist auch — das verkündet bereits die Sage — von Einfluß auf die Gestaltung der Erdoberfläche gewesen: so sind die insulae Aeoliae im Gegensatz zu den nebenanliegenden insulae Vulcaniae, wie bereits ihr Name sagt, eine Schöpfung des Gottes der Winde. Noch fruchtbarer an derartigen geographischen Spekulationen ist die deutsche Sage: Eine Riesin Hvenild will Stücke von Seeland nach Schonen tragen und gelangt mit einigen, die sie in ihre Schürze nimmt, glücklich hinüber; als sie aber das nächste Mal ein allzugroßes fortschleppt, bricht das Schürzband mitten in der See, sie verliert ihre ganze Last, und so entsteht die Insel Hven. Diese und in derselben Anschauung gehaltene, nach Nebenumständen wohl abweichende Sagen findet man bei Grimm Myth. S. 443 und 444 zusammengestellt.

Oft (vgl. Grimm Myth. S. 450) erzählt die deutsche Sage von zwei Riesengenossen, die auf nebeneinander liegenden Bergen oder zu beiden Seiten eines Stromes hausen und sich gegenseitig Steinhämmer und Äxte oder große Kugeln zuwerfen. Grimm erinnert hierbei mit Recht an Thors Hammer. Die plötzlich geschwungen zu denkende Axt versinnlicht uns offenbar das Aufleuchten des

Blitzes und die rollenden Kugeln das Rollen des Donners. Auch hier kommen wir so mit unserer Deutung der Riesen als Winde durch, indem die Winde recht wohl als die Sturm und Gewitter schaffenden Kräfte vorgestellt sein können; ja auch die immer so bestimmt angegebenen Wohnsitze der Riesengenossen auf nebeneinander liegenden Bergen oder zu beiden Seiten eines Stromes sind bedeutsam, indem hier das Volk für eine bestimmte Gegend seine Beobachtungen über die elektrische Entladung des Gewitters in Gestalt der Sage niedergelegt hat.

Ein selbständiges Gefüge, obwohl ursprünglich in der Hauptsache mit den Giganten wesenseins, bilden die Cyklopen. Auch sie, und insbesondere ihr bekanntester Vertreter, Polyphem, lassen die ursprüngliche Naturbedeutung unverkennbar durchblicken:

I. Zunächst sind die Namen als Benennungen von Winden leicht zu deuten; *Κύκλωψ* hat die gleiche Bedeutung wie *κύκλων* Wirbelwind, *ωψ* ist wie in *κέρκωψ* Ableitungssuffix; *Πολύφημος* bezeichnet den weit rufenden und vergleicht sich mit dem nordischen Riesen Beli d. i. der brüllende.

II. Polyphem und ebenso Poseidon sind die Feinde des Odysseus, welche denselben nicht so bald in sein Vaterland zurückkehren lassen. Die Naturbedeutung des Gottes Poseidon (= Meer) ist über jedem Zweifel erhaben; setzt man noch statt des riesenhaften Polyphem die auch für die nordischen Riesen bereits erwiesene Bedeutung Wind und Sturm, so hat man den Kern der homerischen Sage: Wind (Polyphem) und Welle (Poseidon) sind dem Odysseus zuwider.

III. Polyphem besitzt große Schafheerden: unter den Schafen verstand ursprünglich die Sage Wolken („Schäfchen"), welche von dem Hirten Polyphem d. h. dem Winde auf die Weide getrieben werden.

IV. Die Cyklopen schmieden dem Zeus die Blitze. Es stimmt dies mit den oben erwähnten deutschen Sagen, wonach Riesen sich gegenseitig Steinhämmer und Äxte zuwerfen. Wenn es aber bei den griechischen Giganten und den Riesen der Edda heißt, daß sie von dem Blitze des Zeus und dem Hammer des Thorr erschlagen werden, während die Cyklopen selbst die Blitze schmieden, so liegt gleichwohl derselbe Vorgang in der Natur zu Grunde, nur ist die Auffassung und Erzählung dieses Vorgangs eine andere.

V. Wie Odysseus der kluge, berechnende ist, so ist Polyphem der plumpe, unbeholfene und dumme; so bereits die Auffassung der Odyssee und noch mehr des euripideischen Satyrdramas Cyclops. Auch die deutsche Sage mißt den Riesen Dummheit zu (Grimm Myth. S. 437), offenbar weil der Wind oft genug seine unbändige Kraft eigensinnig störrig anwendet und ohne alle Überlegung plan- und ziellos dieselbe vergeudet. Der kluge Mensch übersieht bald die nur nach einer Richtung wirkende und auf einen bestimmten Raum beschränkte Macht des Wirbelwindes, er weiß sich dem Banne derselben zu entziehen, er macht so die Macht des Windes taub oder, um im homerischen Bilde zu bleiben, blind. Trefflich stimmt mit dieser Deutung der Blendung des Cyklopen, daß derselbe, wie ja das Wort *κύκλωψ* selbst besagt, nach seiner ursprünglichen Bedeutung den Wirbelwind bezeichnet und somit aus der so verschiedenartig gestalteten Natur des Windes gerade die Seite hervorkehrt, die das von der Sage gebrauchte Bild vollauf verstehen läßt.

Nicht erklärt durch die ursprüngliche Bedeutung der Sage wird die Einäugigkeit des Polyphem; dieselbe ist jedoch wohl keine wesentliche und bedeutsame Eigenschaft desselben; wenigstens stellt die bildende Kunst die Cyklopen bald mit einem, bald mit zwei, ja drei Augen dar; in letzterem Falle

außer den beiden etwas zugekniffenen natürlichen Augen noch mit einem großen runden Auge mitten auf der Stirne. Die Einäugigkeit des Cyklopen bei Homer dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, daß dieselbe in einer Blendungsgeschichte, wie sie von dem Dichter zu liefern war, besser zu verwerten war; möglicherweise hat auch ein Mißverständnis, das bei dem Worte κύκλωψ (als „kreisäugig" d. h. Auge im Kreise, in der Mitte habend) mit unterlief, die Vorstellung von der Einäugigkeit erzeugt oder gefestigt. Nicht unmöglich ist es freilich, daß man ursprünglich unter der Einäugigkeit die nur nach einer Richtung wirkende Macht des Wirbelwindes begriff.

Die Sage hat sich nicht damit begnügt, die Winde unter dem Bilde gewaltiger Riesen sich vorzustellen, sondern hat es auch verstanden die geschaffenen Gestalten zu beleben und mit manchem, was Menschenbrust bewegt, auszustatten. Wir haben schon gesehen, daß die Sage öfters den Wind als den kindlich heiteren sein Spiel treiben läßt, oder daß er als ungeschlachter Riese blindlings seine Wut ausübt, so daß der Mensch sich seiner Macht zu entziehen weiß und über den Dummen einen leichten Sieg davonträgt. In dem Charakter der Giganten tritt uns als vornehmlicher Zug wilde Unbändigkeit entgegen, gepaart mit stolzer Überhebung: auf ihre gewaltige Kraft trotzend stürmen sie gegen die Götter selbst an. In anderen Sagen wird das entfesselte Element als der Zerstörer aufgefaßt, so daß das Christentum an Stelle des Riesen den Namen des Teufels treten lassen konnte (vgl. Grimm Myth. S. 459).

Welch reiche Entwickelung nach der intellektuellen und ethischen Seite das Wesen der Winde zeitigte, zeigt uns die vielgestaltete Natur des Hermes, den in seiner ursprünglichen Naturbedeutung erkannt und dessen vieldeutiges Wesen aus seiner Natur als Windgott abgeleitet zu haben das Verdienst Roschers ist. Zu den zahlreichen, in Roschers lichtvoller Abhandlung „Hermes der Windgott" angeführten Benennungen des Hermes möchte ich hier die als ψιθυριστής „Zischler", „Flüsterer", „Ohrenbläser" nachtragen. In dieser Benennung sehen wir die ursprüngliche Bedeutung des Hermes als Windgott gewahrt und zugleich seine Thätigkeit nach der ethischen Seite gedeutet und beurteilt. Hermes wird aufgefaßt als der in der Stille säuselnde Luftzug, der für den Menschen Arges bergend leise sich erhebt, das Gift seines Hauches anderen stärkeren Luftströmungen anbringt und dieselben zum Unheil des Menschen in Empörung bringt. Auf die Benennung des Windgottes ψιθυριστής der Zischler, Verleumder gestützt, deute ich den schwierigen Namen der Λαιστρυγόνες. Alle vom Griechischen aus gemachten Deutungsversuche sind gescheitert, wie dies auch nicht anders zu erwarten war; denn die Λαιστρυγόνες wohnen in den nordischen Ländern Europas, und ihr Name dürfte somit aus der Sprache des dort wohnenden Volkes aufzuhellen sein. Laistrygon ist von laistruga = laistrunga gebildet wie etwa Sahso(n) von sahs; in laistrunga ist das i entweder durch Epenthese aus lastirunga entstanden, oder aber es liegt wie im Gothischen statt la, lah ein Stamm lai vor; laistrungo(n) = λαιστρῡγών bedeutet somit der Lästerer, Verleumder. Das Wort laistrungon hatte aber auch neben dieser Bedeutung — das wird durch seine nächsten Verwandten lat. latro, lett. láju belle und belfere, schmähe, sanskr. râ belle dargethan — die Bedeutung der Beller, so daß es einmal den Wind in seiner eigentlichen Bedeutung bezeichnete, etwa dem nordischen Riesen Beli entsprechend, und ihn auch zugleich gewissermaßen als den Verbeller d. i. Verleumder nach der ethischen Seite lebensvoll ausstattete. Gerade diese doppelte begriffliche Seite machte das Wort geeignet, in der Hand der Sage zu dem Träger von Vorstellungen zu werden, welche sich leicht zu einer ganzen Geschichte zusammenschlossen. In der homerischen Laistrygonie finden wir

denn auch, wie dies nach der Bedeutung des Namens nicht anders zu erwarten, ein Doppeltes unterschieden: die unter dem Bilde von Riesen aufgefaßten Stürme, welche alle Schiffe des Odysseus bis auf eins zertrümmern, und der ihnen angedichtete lästernde Sinn, der nicht eher ruht, als bis sie alle ihre Genossen zum Verderben der Fremdlinge aufgeboten haben.

Od. κ 100—132:

δὴ τότ' ἐγὼν ἑτάρους προΐειν πεύθεσθαι ἰόντας
οἵτινες ἀνέρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες,
ἄνδρε δύω κρίνας, τρίτατον κήρυχ' ἅμ' ὀπάσσας.
οἱ δ' ἴσαν ἐκβάντες λείην ὁδόν, ἦ περ ἄμαξαι
ἄστυδ' ἀφ' ὑψηλῶν ὀρέων καταγίνεον ὕλην.
κούρῃ δὲ ξύμβλητο πρὸ ἄστεος ὑδρευούσῃ,
θυγατέρ' ἰφθίμῃ Λαιστρυγόνος Ἀντιφάταο.
ἡ μὲν ἄρ' ἐς κρήνην κατεβήσετο καλλιρέεθρον
Ἀρτακίην· ἔνθεν γὰρ ὕδωρ προτὶ ἄστυ φέρεσκον·
οἱ δὲ παριστάμενοι προσεφώνεον, ἔκ τ' ἐρέοντο
ὅστις τῶνδ' εἴη βασιλεὺς καὶ τοῖσιν ἀνάσσοι.
ἡ δὲ μάλ' αὐτίκα πατρὸς ἐπέφραδεν ὑψερεφὲς δῶ.
οἱ δ' ἐπεὶ εἰσῆλθον κλυτὰ δώματα, τὴν δὲ γυναῖκα
εὗρον ὅσην τ' ὄρεος κορυφήν, κατὰ δ' ἔστυγον αὐτήν.
ἡ δ' αἶψ' ἐξ ἀγορῆς ἐκάλει κλυτὸν Ἀντιφατῆα,
ὃν πόσιν, ὃς δὴ τοῖσιν ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον.
αὐτίχ' ἕνα μάρψας ἑτάρων ὡπλίσσατο δεῖπνον·
τὼ δὲ δύ' ἀΐξαντε φυγῇ ἐπὶ νῆας ἱκέσθην.
αὐτὰρ ὁ τεῦχε βοὴν διὰ ἄστεος· οἱ δ' ἀΐοντες
φοίτων ἴφθιμοι Λαιστρυγόνες ἄλλοθεν ἄλλος,
μυρίοι, οὐκ ἀνδρεσσιν ἐοικότες, ἀλλὰ Γίγασιν.
οἵ ῥ' ἀπὸ πετράων ἀνδραχθέσι χερμαδίοισιν
βάλλον· ἄφαρ δὲ κακὸς κόναβος κατὰ νῆας ὀρώρει
ἀνδρῶν τ' ὀλλυμένων νηῶν θ' ἅμα ἀγνυμενάων·
ἰχθῦς δ' ὡς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο.
ὄφρ' οἱ τοὺς ὄλεκον λιμένος πολυβενθέος ἐντὸς,
τόφρα δ' ἐγὼ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
τῷ ἀπὸ πείσματ' ἔκοψα νεὸς κυανοπρῴροιο.
αἶψα δ' ἑμοῖς ἑτάροισιν ἐποτρύνας ἐκέλευσα
ἐμβαλέειν κώπῃς, ἵν' ὑπὲκ κακότητα φύγοιμεν·
οἱ δ' ἅλα πάντες ἀνέρριψαν, δείσαντες ὄλεθρον.
ἀσπασίως δ' ἐς πόντον ἐπηρεφέας φύγε πέτρας
νηῦς ἐμή· αὐτὰρ αἱ ἄλλαι ἀολλέες αὐτόθ' ὄλοντο.

Der lästernde Sinn der Laistrygonen ist, wenngleich desselben nicht ausdrücklich mit Worten gedacht, doch durch die ganze Exposition der Handlung durchfühlbar. Erst wird die Schuldlosigkeit

der drei von Odysseus abgeschickten Kundschafter betont: sie treten an die Riesentochter heran, die vor die Stadt zum Brunnen zum Wasserholen gegangen war, und fragen dieselbe nach dem Herrscher und nach dem Volke; im Hause des Herrschers beben sie beim Anblick des entsetzlich großen Weibes zurück — das ist alles, was sie thun und was ihnen zur Last gelegt werden kann, und wie wird ihnen heimgezahlt! Dann fällt der schnelle und häufige Wechsel der Personen auf, welche den Griechen gegenübergestellt werden. Sie begegnen der Riesentochter, diese weist sie nach ihrer Mutter, die Mutter läßt ihren Mann aus der Versammlung rufen, der Mann läßt seinen Ruf durch die Stadt erschallen und bietet das ganze Volk auf. Was die Tochter der Mutter gesagt, was die Mutter ihrem Manne, und was der Mann endlich durch die Straßen der Stadt schreit, sagt uns zwar Homer nicht, braucht es auch nicht zu sagen, die Handlung selbst spricht: es kann nichts anderes gewesen sein, als einem Lauffeuer vergleichbar eine von Mund zu Mund gehende, stets anwachsende Verlästerung der Fremdlinge, die ihren Abschluß in dem Ende mit Schrecken findet. Nur der kluge Odysseus hatte in Vorahnung der Dinge, die da kommen sollten, mit seinem Schiffe außerhalb des Bereiches der Laistrygonen Stellung genommen und entkommt deren boshafter Tücke.

Nicht minder als das hineingelegte ethische Element ist die ursprüngliche Naturbedeutung des Riesenvolks in der homerischen Laistrygonie noch zu erkennen. Besondere Beachtung verdient der Ausdruck *χερμαδίοισιν βάλλον* v. 120, 121. *χερ—μ—άδ—ιον* bringe ich zusammen mit St. *χερ—αδ* Stein, Geröll von Sand und Kies, wie es die Flüsse anschwemmen; letzteres Wort hängt wieder mit sanskr. hradinî Strom und gr. *κα—χλάζω = κα—χλαδ—ιω* plätschern und mithin auch mit *χάλαζα* Hagel, sanskr. hrâduni Unwetter zusammen. So beweist die Sichtung der nächsten Verwandten, daß, wenngleich man zwar zunächst bei *ἀνδραχθέσι χερμαδίοισιν* an Steine zu denken hat, die Bedeutung des Wortes jedenfalls noch eine begriffliche Seite aufwies, welche eine Übertragung auf schwere Hagelmassen leicht zuließ.

Die Interpretation, die man für v. 124 *ἰχθῦς δ' ὡς πείροντες ἀτερπέα δαῖτα φέροντο* „wie Fische sie durchbohrend trugen sie das grausige Mahl davon" gibt, läßt keine Beziehungen zu der ursprünglichen Naturbedeutung der Riesen zu. Jedoch ist die Interpretation aus anderen Gründen zu bemängeln: *φέροντο* auf die Laistrygonen zu beziehen, geht nicht wegen des Standpunkts, den Homer den Laistrygonen zuweist. Von den Bergeshöhen schleudern sie schwere Steinmassen, können also nicht zugleich die umkommenden Griechen unten im Meer als grauses Mahl forttragen. Ferner müßte statt des praes. *πείροντες* der aor. *πείραντες* stehen. Einen durch seine Einfachheit und Natürlichkeit ansprechenden Sinn gewinne ich durch die geringfügige Änderung von *ὡς πείροντες* in *οὓς περ(ι)εόντες*. Diese Konjektur ist möglicherweise kaum als eine wirkliche Änderung zu betrachten, weil es für *οὓς περ(ι)εόντες* dialektisch *ὡς πείροντες** gelautet haben mag und das Eindringen einer dialektischen Aussprache das Verderbnis angerichtet haben dürfte. Das part. *περιεόντες* statt verb. finit. im Relativsatz wie Il. *Θ* 307. „Die Fische aber trugen die umkommenden Griechen, um welche sie gerade waren, fort, ein grausiges Mahl" läuft natürlich auf dasselbe hinaus, als wenn es hieße: „Die Fische, welche gerade herum waren, trugen u. s. w."

So bleibt in der homerischen Darstellung der Vernichtung der Flotte nichts unverständlich. Die Riesen sind die zu ungeheurer Größe angeschwollenen Stürme, die ihr Zerstörungswerk mit

---

* Es würde dann *πείρ* für *περί* stehen, wie etwa *ὑπείρ* für *ὑπέρι* = sanskr. upari.

Hilfe gewaltiger Hagelmassen verrichten; es ist, als ob von den Bergen gewaltige Steine herabgeschleudert würden; die Schiffe werden zertrümmert, die umkommenden Menschen von den Fischen als Beute weggetragen.

III.

Die Chimaira.

In der homerischen Erzählung der Bellerophontie ist über zwei Umstände ein Dunkel gebreitet: über die *σήματα λυγρά* und über die Chimaira. Wir verstehen es nicht, wenn die *σήματα λυγρά* eine in Buchstabenschrift gegebene Weisung enthielten, weshalb Homer, der doch sonst mit der dem Epiker eigenen Umständlichkeit die Geschichte erzählt, nicht den Wortlaut des Briefes selbst angibt; dazu hätte doch bei der Seltenheit und Wichtigkeit, die damals ein Brief hatte, noch eher ein Anlaß, sollte man meinen, vorgelegen, als etwa die Worte der Anteia, mit denen sie vor ihren Gemahl tritt, wörtlich wiederzugeben. Und nun vollends die Chimaira! Sie scheint so sehr eine tolle Ausgeburt einer planlos arbeitenden Phantasie zu sein, daß sie nicht einmal in der Gewandung eines Bildes auf Erscheinungen im wirklichen Leben Bezug zu nehmen scheint; und damit stimmt denn auch die Bedeutung, die das Wort in der späteren Zeit hat und die man bis auf den heutigen Tag mit dem Worte Chimäre verbindet.

Die Chimaira, vorn Löwe, hinten Schlange, in der Mitte Ziege stellt uns ein Phantasiebild vor, wie wir deren viele in Evans' hochwichtigen Veröffentlichungen sehen; auch in diesen sehen wir Tiergestalten häufig nebeneinander, wie sie das wirkliche Leben nicht zusammenstellt, und das Bild ist ebenso wie das der Chimaira als Bild widersinnig, weil es als Bild betrachtet jeden vernünftigen Gedanken ausschließt. Alle, welche die Evansschen Bilder auch nur überfliegen, überzeugen sich sofort, daß die Bilder einem anderen Zweck dienen, daß die Abbildungen nicht die Vorstellungen von den Tieren und Gegenständen selbst in uns wachrufen, sondern nur Worte oder Silben oder vielleicht auch nur Buchstaben vermitteln sollen, die im Gegensatz zu den abgebildeten Tieren und Gegenständen zu einem vernünftigen Ganzen zusammentreten. Sollte vielleicht die Chimaira das Schicksal der mit ihr zum Verwechseln ähnlichen Bilder teilen? Sollte ihre rätselhafte Bedeutung nicht so sich enthüllen? Der Umstand, daß ihrer gerade an der Stelle gedacht, an welcher einzig und allein im Homer von einer Schrift die Rede ist und man die Mitteilung eines schriftlichen Bescheids erwartet, gibt dieser Vermutung Nahrung, und mehr noch die nähere Auskunft, welche Homer über diese Schrift gibt: Proitos zeichnete viel Lebentötendes ein, Z v. 169 *γράψας ἐν πίνακι πτυκτῷ θυμοφθόρα πολλά*. Denn es leuchtet ein, daß die in den Begriff des Phantasiegebildes der Chimaira einbezogenen Tiergestalten des Löwen und der Schlange als *θυμοφθόρα* ihre Stelle finden; insbesondere versinnlicht uns der Löwe die Stärke und den Mut, die Schlange

die List, beide in gleicher Weise unheilvoll für den dadurch bedrohten Menschen. Aber auch das dritte einbezogene Tierbild, die *χίμαιρα*, findet unter den *θυμοφθόρα πολλά* seine Stelle. Wenn durch das Bild des Löwen und der Schlange dem Lykierkönig die Weisung zugeht, den Bellerophontes mit überwältigender Kraft oder mit List und Hinterhalt zu Fall zu bringen, so ist in der dritten Tiergestalt eine andere Möglichkeit, den Bellerophontes aus dem Wege zu räumen angedeutet, ihn nämlich in Sinnenlust zu stürzen und ihn in derselben zu Grunde gehen zu lassen. Die hierbei für *χίμαιρα* angenommene bildliche Bedeutung tritt in aller Schärfe in dem männlichen Vertreter derselben Tiergattung *(τράγος)* hervor. *Τράγος* selbst war an dieser Stelle, wo es sich um die Gefährdung eines Mannes handelt, widersinnig und ist in seiner bildlichen Bedeutung hier durch das andere Geschlecht vertreten. Die Annahme der Identität des Phantasiegebildes der Chimaira mit den *σήματα λυγρά* und die symbolische Deutung der drei Tiergestalten hätte jedoch immer nur den Wert einer bloßen Vermutung, wenn die Sache nicht durch Eustathios und Homer selbst weiter gefördert würde. Nicht bloß behauptet Eustathios, daß die drei Tiergestalten allegorisch gedeutet wurden (zu v. 180), sondern — was bedeutend wichtiger — er behauptet*, daß die drei Tiere als *ξενοδόχοι* aufgefaßt worden sind und zwar als zwei Männer und eine Frau, welche die von ihnen gastlich aufgenommenen Menschen sich und anderen zum Mahle bereiteten; das heißt doch nichts anderes, als die Chimaira bedeutet den Empfang, der dem Bellerophontes in Lykien zuteil werden soll, und die, welche ihm den Empfang bereiten, sind zwei Männer, der Löwe und ein Drache, welche ihn mit Gewalt und List bewältigen sollen, und eine Frau, die *χίμαιρα*, welche durch Sinnenlust zu dem gleichen Ziel zu gelangen sucht. Diese Deutung der drei Tiergestalten der Chimaira ist um so wertvoller, als sie durch die homerische Erzählung der Abenteuer des Bellerophontes geradezu bewiesen wird. Die Gefahren, denen der Empfänger der *σήματα λυγρά* den Bellerophontes entgegenführt, sind abgesehen von der Erlegung der Chimaira, mit der es ja eine besondere Bewandtnis, folgende: erst Kampf mit den Solymern; dieser soll nach des Bellerophontes eigener Angabe der härteste gewesen sein, den er je zu bestehen hatte. Dann zieht Bellerophontes gegen die Amazonen; der Kampf selbst ist hier nicht das Gefährliche; es läßt sich dies aus den Worten des Homer selbst folgern; denn eben hat er den Kampf gegen die Solymer den härtesten von allen genannt; da nun in der fortschreitenden Aufzählung der Gefahren eine Steigerung, jedenfalls keine auffällige Abschwächung statthaben kann, so muß außer dem Kampfe noch auf ein Anderes, Wichtigeres Bezug genommen sein: es ist eben ein Kampf gegen Amazonen. Auch Achill entbrannte ja in Liebe, als er der durchbohrten Penthesileia den Helm abnimmt und ihre Schönheit gewahrt. Als letztes Mittel, mit dem es der Lykierkönig versucht, nennt Homer einen Hinterhalt, den fünfzig Krieger dem heimkehrenden Sieger legen. Die Stichwörter dieser drei Kämpfe des Bellerophontes, erst gegen den tapfersten Feind, dann gegen das Weibervolk der Amazonen und endlich gegen List und Tücke sind genau dieselben, welche sich uns für das dreigestaltete Bild der Chimaira ergaben; und zwar sind es nicht allein die drei nämlichen Punkte, und zwar eigenartig und verschieden genug, sondern auch innerhalb derselben ist dieselbe Reihenfolge gewahrt. Da ist

---

* Zu v. 180: *ἕτεροι δὲ ξενοδόχους εἶναι φασὶ τρεῖς, ἄνδρας μὲν δύο, γυναῖκα δὲ μίαν, τοὺς ἐκείνοις ξενοδοχουμένους εἰς οἰκείαν πανδαισίαν σφίσι τε αὐτοῖς, καὶ ἑτέροις δὲ ὡς εἰκὸς ἀνθρωποφαγικῶς παραβάλλοντας.*

jedes Spiel des Zufalls ausgeschlossen und die durch die Eigenart des Phantasiegebildes der Chimaira und die Ähnlichkeit desselben mit den Evansschen Bilderschriften nahegelegte Vermutung, daß die *σήματα λυγρά* in dem Bilde der Chimaira bestanden, ist damit erwiesen, daß der fernere Verlauf der Begebenheiten, wie Homer dieselben angibt, genau nach den Linien erfolgt, welche durch eine Bilderschrift erst Löwe, dann *χίμαιρα* und zuletzt Schlange vorgezeichnet sind. Recht begreiflich ist es natürlich, daß die Sage an Stelle der Bilderschrift und des Bildes die lebensvolle Gestalt desselben, also jenes dreigestaltete Ungetüm selbst setzte, und daß so Bellerophontes vorgestellt wurde als im Kampfe mit einem wirklichen Ungetüm befindlich und zwar mit einem recht gefährlichen; barg doch dasselbe in seinen Zeichen viele und große Gefahren für den Helden.

Betrachten wir jetzt, nachdem für uns die Gestaltung der *σήματα λυγρά* feststeht, die Bilderschrift in anderer Beleuchtung! Die Evansschen bildlichen Inschriften sind sicher — das zeigt die große Menge der verschiedenartigsten Tiergestalten und Gegenstände, die unmöglich alle symbolische Bedeutung haben können — nicht wie die drei obigen Tiergestalten symbolisch zu deuten, sondern die abgebildeten Tiere und Gegenstände können, weil sie als Bild widersinnig und als Symbole unauflösbar, nur nach dem Lautwert, den ihre Benennungen abwerfen, in Betracht kommen. Unter diesem Gesichtspunkte prüfte ich die Bilderschrift der Chimaira und kam zu folgendem Ergebnis: die Bilderschrift enthält, wenn man das Griechische für dieselbe zu Grunde legt, die Weisung den Bellerophontes zu töten. Dieselbe Bilderschrift ergab jedoch auch für das Lykische eine Auflösung, die einen ganz anderen, dem Bellerophontes günstigen Sinn ergab. Letzterer Auflösung mag wohl Bellerophontes das Wort geredet haben und ihr schließlich zum Sieg verholfen haben; das war dann ein Bezwingen der grausigen Tiergestalten, die vom Standpunkt des Griechen aus betrachtet grimmigen Kampf und Tod in Aussicht stellten.

Die Auflösung für das Lykische ist recht einfach; es stellt sich dabei diese Sprache als eine germanische heraus; eine Thatsache, welche in den lykischen Inschriften eine mächtige Stütze findet. Schon daß in denselben die Lykier sich selbst Tramele nennen und auch die Griechen im Einklang hiermit einen eponymen Ahnherrn der Lykier *Τερμίλης* und einen älteren Namen des Volkes *Τερμίλαι* kennen, ist recht bedeutsam. Hesych glossiert *λύκος* unter anderem durch *καὶ ἡ τῆς θύρας μάνδαλος* (Thürriegel); dieses *λύκος* ist offenbar das altnord. loka Riegel; nun heißt aber auch althochd. dremil Riegel, wozu Grimm Myth. S. 201 auch das altnord. trami oder tramill mit der Bedeutung cacodæmon stellt. Im Germanischen sind demnach loka und dremil (tremil) gleichbedeutend; daher, behaupten wir, auch *Λύκιοι = Τερμίλαι (Τρεμίλαι)*. Über die einzige Lücke in unserer Gleichsetzung hilft uns die Glosse des Hesych hinweg, der für *λύκος* gerade die Bedeutung bezeugt, die nur aus dem Germanischen stammen kann und deren wir für unsere Gleichsetzung bedürfen. Auch das mehrfach inschriftlich bezeugte trbboneme ist sofort als truobinemo Trübsalnehmer kenntlich; und an dieser Deutung ist um so weniger zu zweifeln, als auch in altphrygischen Inschriften ein Wort sikeneman bezeugt ist, das wir Kap. IV als identisch mit althochd. siginemo triumphans nachweisen werden. Auch erkennt man in den häufiger vorkommenden Wörtern trwwa trwwez trwwita, trwwite, trwwitase entsprechende Formen von althochd. triuwa und triuwida. Jedenfalls Grund genug, wenn es sich darum handelt, eine lykische Bilderschrift zu entziffern, an die Heranziehung des Germanischen zu denken. Ins Althochdeutsche übertragen lauten die drei in das Phantasiegebilde der Chimaira einbezogenen Tiernamen, falls man

χίμαιρα durch das etymologisch gleichwertige gimbur* übersetzt und von der veränderten Bedeutung absieht,

lewo gimbur traccho.

Indem nun vor b und p in den lykischen Inschriften nie m steht, ebenso nicht n vor t oder d, abgesehen von einem einmaligen pintraine, während dafür auch pitraine vorkommt, ist man gewiß berechtigt für gimbur gibur zu schreiben. Erwägt man ferner, daß e in althochd. reccho auf ursprüngliches a zurückgeht, was bestimmt auch noch im Gothischen erhalten wäre, wenn das Wort in dieser Sprache belegt wäre, so darf man für

lewo gimbur traccho
lewo gibur traccho

setzen oder mit anderer Wortabteilung

lewogiburt raccho (= reccho)**

d. i. „ein Löwensohn der aus der Fremde kommende Held", gewiß eine für den die Botschaft überbringenden Bellerophontes günstige Auflösung der Bilderschrift. Diese Auflösung ergibt sich ohne weiteres, man braucht nur die drei germanischen Tiernamen herzusagen. Allein durch Homer werden wir bezüglich eines Wortes eines Besseren belehrt. Es findet sich bei ihm die Angabe, daß der Lykierkönig den Bellerophontes als θεοῦ γόνον ἠὺν ἐόντα erkennt. Diese Worte greifen auf die Bilderschrift zurück. Öfters kommt nämlich in den Evansschen Bilderinschriften vor, daß unter mehreren nach derselben Richtung stehenden Tieren eins in gerade entgegengesetzter Richtung steht. Über den Grund kann man nicht in Zweifel sein: der Buchstabenbestand, den der Name des betreffenden Tieres abwirft, ist offenbar in entgegengesetzter Richtung zu lesen. So kann also für lewo auch möglicherweise owel zu lesen sein oder vielleicht, indem man bloß den Stamm des Wortes, nicht auch das Deklinationselement rückwärts liest, welo. Dann gewinnen wir den Text statt

lewogiburt raccho
welogiburt raccho.

In diesem welogiburt erkennt man das homerische γόνον ἠὺν ἐόντα. Greifen jedoch die Worte γόνον ἠὺν ἐόντα auf eine Lösung der Bilderschrift zurück, dann ist es auch wahrscheinlich, daß dasselbe von dem vollständigen Wortlaut θεοῦ γόνον ἠὺν ἐόντα gilt. Zur Vervollständigung des Textes der Bilderschift haben wir auch noch eine Bestimmung der Chimaira heranzuziehen, nämlich die in dem Verse δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο enthaltene. Können wir uns auf diese Schilderung verlassen, so war der feurige Hauch der Chimaira ein Element der Bilderschrift. Das Wort dafür haben wir noch zu den drei Tiernamen hinzuzufügen; es ist dies — in althochdeutscher Lautstufe gegeben — wuot. Wuot das Wehen, dasselbe Wort aber auch im altnordischen ôdhr der Geist mit einem Bedeutungswechsel, wie ihn auch lat. animus gegen

---

* χίμαρος, χίμαιρα die einjährige Ziege, von hima (lat. hiems) Winter, Jahr, was in zend. zima Jahr, in lat. bimus, trimus aus bihimus, trihimus erhalten; eigentlich also das einjährige Junge; daher althochd. gimbur, altnord. gymbr einjähriges Lamm.

** Natürlich wird von dem aufgestellten Text nicht behauptet, daß auch die gewählte Lautstufe für jene Zeit zutreffend gewesen ist; vielmehr ist nur unter Zugrundelegung von überlieferten Worten einer bestimmten Lautstufe gezeigt, daß eine derartige Bilderschrift auf das Germanische verweist.

ἄνεμος zeigt. Ebenso Wuotan das Wehen und Odhinn mehr der alles durchdringende Geistes-hauch, den Worten wuot und ôdhr entsprechend. Das Adjektiv wuot hatte passive Bedeutung und heißt von einem Geiste besessen, ebenso goth. vods δαιμονιζόμενος. Wie diesen Adjektiven das altnord. ôdhr der Geist zur Seite steht, so wird auch für das Althochd. ein Substantiv wuot, für das Goth. vods Geist, δαίμων vorausgesetzt. Diese Bedeutung δαίμων, θεός hat das in der der Bilderschrift der Chimaira angesetzte wuot, sodaß alle Worte des homerischen θεοῦ γόνον ἠὺν ἐόντα in der vollständigen Lösung der Bilderschrift

wuotwelogiburt raccho

gewahrt sind.

Die Bilderschrift, griechisch gelesen, gibt der Absicht des Verfassers derselben entsprechend den für Bellerophontes ungünstigen Sinn. Die Auffindung desselben bietet mehr Schwierigkeiten; die betreffenden Tiere sind nämlich nicht bloß nach ihrem lautlichen Wert für den Aufbau des Textes heranzuziehen, sondern auch ihre Gruppierung ist bedeutungsvoll. Insofern ist für uns, obwohl wir ja die Zeichnung des Bildes selbst nicht haben, die Sache doch erleichtert, als uns in der homerischen Schilderung des Bildes die für die Auffindung des Wortlauts bedeutsamen Bemerkungen gegeben sind. Wir haben uns an die beiden Verse

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα
δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο

zu halten. Nur der erste der beiden Verse muß einer nicht unerheblichen Umformung unterworfen werden. Dabei ist zweierlei zu beachten, erstens brauchen zur Bezeichnung der betreffenden Tiere nicht notwendig die von Homer gewählten Wörter zu stehen, sondern andere Bezeichnungen desselben Tieres sind zulässig; denn die Wörter selbst waren ja nicht in ihrem Wortlaut gegeben, sondern die Tiere selbst durch Bilder verdeutlicht. Ebensowenig braucht man sklavisch an den auf die Anordnung der Tiere Bezug nehmenden Wörtern πρόσθεν, ὄπιθεν festzuhalten. So schreibe ich denn statt

A. προσθε λεων, ὀπιθεν δε δρακων, μεσση δε χιμαιρα
B. προσθε λις δρακαινα ὀπισω μεσα χιμαιρα.

Als zweites ist zu beachten, daß die gelesene Bilderschrift in einem Teile des durch sie gegebenen Wortlauts einen Sinn abwirft, der zwar nicht der endgültig ins Auge gefaßte Text selbst ist, aber eine Bemerkung enthält, welche für den Aufbau des Textes zu verwerten ist. Eine solche Bemerkung entnahm ich dem durch Homer gegebenen Wortlaut προσθε λεων ὀπιθεν, indem ich aus demselben πρόσθ' ἐλὼν ὄπιθεν heraushörte. Danach gestaltet sich die Sache derartig, daß, wie ja angegeben, vorn der Löwe, hinten der Drache und in der Mitte die χίμαιρα, jedoch mit der Maßnahme, daß etwas, was vorn, nach hinten zu nehmen oder — denn πρόσθ' ἐλὼν ὄπιθεν kann ja beides heißen — daß etwas, was hinten, nach vorn zu nehmen ist. Mit Auswertung dieser Weisung wird aus δρακαινα ἀδρακαιν, aus χιμαιρα ἰμαιραχ d. i. rückwärts gelesen — vgl. darüber S. 15 — χαρι αμι. Ferner hat man προσθε λις ebenfalls in Berücksichtigung derselben Weisung προσθ' ἐλὼν ὄπιθεν von der Stelle vorn nach hinten zu bringen, sodaß also aus-

B. προσθε λις δρακαινα ὀπισω μεσα χιμαιρα
C. ἀδρακαιν ὀπισω μεσα χαρι αμι προσθε λις

d. i. *ἄ(ν)δρα καῖν', ὀπίσω μὴ ἔς — ἄχαρι ἄμμι — προσθε λις.* Statt *προσθε* hat man endlich noch *βασι* zu setzen. Dies ist die einzige Änderung, auf die man auf Grund des homerischen Textes nicht so bald verfällt. Denn *βασι* = *βάσει* und *πρόσθε* liegen immerhin begrifflich auseinander. Betrachtet man aber die erhaltenen bildlichen Darstellungen der Chimaira, so liegt dieses *βασι* recht nahe; denn nach denselben ist die Chimaira in dem Hauptteil ein Löwe, namentlich auch in ihrem ganzen unteren Teile. Das danach bereits angezeigte *βασι* ist aber um so mehr zu berücksichtigen, als es sich gut mit *λις* verbindet. Indem wir so noch in C *βασιλίς* statt *προσθε λις* schreiben, erhalten wir als Lösung der Bilderschrift, wie sich eine solche für das Griechische auf Grund der homerischen Schilderung der Chimaira (Z 181 und 182) ergibt, den Wortlaut *ἄνδρα καῖν', ὀπίσω μὴ ἔς — ἄχαρι ἄμμι — βασιλὶς δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο* d. h. „töte den Mann, sende ihn nicht zurück — es wäre uns damit kein Dienst gethan — die Königin schnaubt brennenden Feuers gräßliche Wut". Dieser Text gibt die Erwägungen und trifft die Weisungen, welche Proitos durch Bellerophontes dem Lykierkönig mitzuteilen sich entschlossen haben mag.

Nachdem so die Chimaira in ihrer ursprünglichen Bedeutung klargelegt, werden uns auch einige homerische Bemerkungen in einem ganz anderen Lichte erscheinen, bei denen man wohl das Gefühl haben mochte, daß sie schön gesagt, wenngleich ihr Ausdruck so allgemein gehalten schien, daß man kaum eines bestimmten Gedankens habhaft werden konnte. Ich meine die Stelle Z 171, wo Homer den Bellerophontes *θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπῇ* nach Lykien gehen läßt, und Z 183, wo Bellerophontes *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* die Chimaira besteht. Auch rechne ich hierhin noch die Angabe Homers in betreff der Chimaira Z 180 *ἣ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων*. Die Fülle der durch das Bild der Chimaira angebrachten Gedanken, erst die symbolische Bedeutung der drei Tiergestalten als dreier verhängnisvollen *ξενοδόχοι*, dann der aus derselben Bilderschrift sich ergebende griechische Text, der dem Leben des Bellerophontes ein jähes Ende zu bereiten droht, und der ebenfalls sich ergebende lykische Text, der den Bellerophontes rettet und sein Glück begründet, diese Fülle grenzt ans Wunderbare und Unmögliche: und sicherlich werden keine drei andern Tierbilder oder Gegenstände auch nur annähernd eine gleiche Ernte eintragen. Hier haben wir offenbar ein Stück des Trefflichsten, was Bilderschrift zu leisten vermag, aus einer früheren Zeit durch Homer gerettet. Daß diese Bilderschaft auch auf griechischem Boden heimisch war, wissen wir bereits durch die Evansschen Veröffentlichungen. Mit der Bilderschrift hat es eine besondere Bewandtnis: nicht läßt sich für einen gegebenen Fall mit ein paar abgebildeten Tieren oder Gegenständen immer ein einwandfreier Text erzielen, das Ergebnis ist zumeist nicht von der eigenen Arbeit und dem eigenen Scharfsinn abhängig, sondern da gilt es auszuprobieren, wie einzelne ins Auge gefaßte Bilder in Worte umgesetzt einspielen; daß zwar dabei eine gewisse Findigkeit und Schnelligkeit des Denkens eher das Beste findet, ist ja unzweifelhaft sicher; aber vieles bleibt doch von Zufälligkeiten abhängig. Wenn nun aber, wie in der Bilderschrift der Chimaira, außer dem von dem Verfasser allein ins Auge gefaßten griechischen Text ein anderer in einer anderen Sprache nebenhergeht, so ist dies ein vom menschlichen Thun und Wollen unabhängiges Walten in der Sprache. Man vergegenwärtige sich nun die Lage: Proitos gibt dem Bellerophontes das denkbar schlimmste Geleite mit, gefahrdrohende Tierbilder und zugleich in diesen Bildern eine nicht minder gefährliche Botschaft. Doch entgegen der Absicht des Proitos, und ohne daß dieser eine Ahnung davon, gibt dieselbe Bilderschrift einen Text, der den Bellerophontes rettet und ihm die Wege zu künftigem Glück ebnet. Der

Mensch steht voll Verwunderung vor einem derartigen Zufall, er sieht da das Eingreifen höherer Mächte. Das Geleite, das Proitos dem Bellerophontes mit auf den Weg gibt, ist ein anderes geworden, die Götter wollen die geschmähte Unschuld retten, Bellerophontes zieht *θεῶν ὑπ' ἀμύμονι πομπῇ* in das lykische Land. Deshalb erscheint denn auch Homer die Chimaira, obwohl das Bild von Proitos entworfen, keine Schöpfung menschlichen Geistes, sie mußte als das eigenste Werk der Götter erscheinen: *ἡ δ' ἄρ ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων.* So greifen denn auch diese Worte auf die ursprüngliche Bedeutung der Chimaira zurück, während sie, falls die Chimaira das schreckliche, gefährliche Tier wäre, doch ob ihrer Absonderheit auffielen; wenigstens käme die Beteuerung, daß die Chimaira nicht von Menschen abstamme, sicherlich unerwartet, denn an eine solche Abstammung dächte doch niemand; auch die Bemerkung, daß die Chimaira göttlichen Geschlechtes wäre, entspräche, falls sie ein wirkliches Wesen gewesen wäre, nicht dem Stile des epischen Dichters, der, wenn er überhaupt auf die Abstammung eingegangen wäre, gewiß Vater und Mutter mit Namen genannt hätte.

In gleicher Anschauung bewegt sich der epische Dichter, wenn er sagt, Bellerophontes hätte *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* die Chimaira erlegt. Das Wort *τέραα* ist glücklich gewählt; es können darunter die in den Begriff der Chimaira einbezogenen Tiergestalten (*τέραα* = monstra) verstanden sein, aber zugleich auch — und diese Bedeutung steht hier im Vordergrunde — die durch die Tierbilder verdeutlichten Zeichen, zwar nicht die *σήματα λυγρά* im Sinne des Proitos, sondern die in lykischer Sprache gelesenen Zeichen, in denen Bellerophontes eine ihm von den Göttern gesandte Hilfe erblickt und daher *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* das Abenteuer eigner Art besteht. In ähnlicher Weise wie in der besprochenen Stelle findet sich *Δ 398 θεῶν τεράεσσι πιθήσας* und 10 Verse später *πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν* gesagt. Obwohl auch hier die Unbestimmtheit, in der nur kurzweg von Zeichen der Götter gesprochen wird, befremdet, hat man bisher keinen Versuch gemacht die Art derselben zu ergründen. Nachdem nun für die *θεῶν τέραα* in der Bellerophontes-Erzählung durch die ursprüngliche Bedeutung der Sage eine feste Vorstellung gewonnen ist, glaubte ich die beiden Stellen des 4. Gesanges näher prüfen zu müssen, da offenbar die drei Stellen nicht von einander getrennt werden können und sich für alle drei die Frage ebenso stellt, ob von Zeichen der Götter ganz unbestimmt die Rede sein kann oder ob sie greifbare Gestalt annehmen müssen. Die Prüfung führte zu dem Ergebnis, daß auch für beide Stellen des 4. Gesangs die Götterzeichen in ihrer Art des bestimmtesten angegeben sind, indem in den entscheidenden nomina das betreffende omen, ein unzweideutiges Götterzeichen zu lesen ist. Wir prüfen die Stelle unter diesem Gesichtspunkt auf die *θεῶν τέραα.*

Δ 391—408

οἱ δὲ χολωσάμενοι Καδμεῖοι, κέντορες ἵππων,
ἀψ ἄρ' ἀνερχομένῳ πυκινὸν λόχον εἶσαν ἄγοντες,
κούρους πεντήκοντα· δύω δ' ἡγήτορες ἦσαν,
Μαίων Αἱμονίδης, ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν,
υἱός τ' Αὐτοφόνοιο, μενεπτόλεμος Πολυφόντης. 395
Τυδεὺς μὲν καὶ τοῖσιν ἀεικέα πότμον ἐφῆκεν·
πάντας ἔπεφν', ἕνα δ' οἷον ἴει οἰκόνδε νέεσθαι·

Μαίον' ἄρα προέηκε, θεῶν τεράεσσι πιθήσας.
τοῖος ἔην Τυδεὺς Αἰτώλιος· ἀλλὰ τὸν υἱὸν
γείνατο εἶο χέρηα μάχῃ, ἀγορῇ δέ τ' ἀμείνω. 400
Ὣς φάτο, τὸν δ' οὔτι προσέφη κρατερὸς Διομήδης,
αἰδεσθεὶς βασιλῆος ἐνιπὴν αἰδοίοιο.
τὸν δ' υἱὸς Καπανῆος ἀμείψατο κυδαλίμοιο.
Ἀτρείδη, μὴ ψεύδε' ἐπιστάμενος σάφα εἰπεῖν.
ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι.
ἡμεῖς καὶ Θήβης ἕδος εἵλομεν ἑπταπύλοιο, 405
παυρότερον λαὸν ἀγαγόνθ' ὑπὸ τεῖχος ἄρειον,
πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν καὶ Ζηνὸς ἀρωγῇ·

Man beachte in v. 397 und 398 den Tempuswechsel, erst heißt es *ἴει*, dann *προέηκε*. Tydeus wollte einen von den 50 Kriegern entkommen lassen, und er ließ füglich den *Μαίων Αἱμονίδης* entkommen; und zwar ließ er gerade diesen mit Bedacht entkommen; denn er folgte bestimmten Zeichen der Götter. Wenn der Dichter nicht in Orakeln sprechen will, so muß er diese Zeichen angeben, und er hat sie auch angegeben. Der allein verschont gebliebene Krieger wird von dem Dichter *Μαίων Αἱμονίδης* genannt — ein eigenes Zusammentreffen, sein Schicksal scheint in seinem Namen bereits vorgezeichnet zu sein; denn *Μαίων Αἱμονίδης* stellt sich durch die Kraft seines Namens* als *μὴ αἰῶνα αἷμονα ἴδῃς*, d. h. als ein Mann dar, dem wenn auch unbeabsichtigt der Wunsch: „mögest du nie deinen Leib von tödlicher Wunde blutig sehen" mit auf den Lebensweg gegeben ist. Wenn die Zeichen der Götter für Tydeus in dem Namen des Maion Haimonides lagen, so muß natürlich Tydeus diesen Maion mit Namen gekannt haben. Dies hat aber Homer gerade vorher wahrscheinlich gemacht; denn er läßt ihn eben aus Maions Vaterstadt kommen; dort hatte er alle im Wettkampfe besiegt. Der an erster Stelle genannte Führer der ausgesandten Heeresabteilung dürfte also wohl dem Tydeus bekannt gewesen sein.

Mit Bedacht hat auch Homer den Maion *ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν* rühmend genannt. Seine den Göttern vergleichliche Jugendschöne ist es eben gewesen, was dem in dem Namen enthaltenen Wunsch volle Berechtigung zu verleihen schien. Sie wird wohl auch ihre Wirkung auf Tydeus

---

* Auch ein anderer homerischer Name ebenfalls mit zugefügtem Patronymikon hat bereits von Pythagoras eine ähnliche Deutung erfahren. Pythagoras glaubte bekanntlich, er sei bereits als der homerische *Εὔφορβος*, Sohn des *Πάνθοος* auf der Welt gewesen; er stützte sich dabei auf den von ihm wiedererkannten, im Tempel der Hera in Mykene aufbewahrten Schild desselben. Wie kommt ein Mann wie Pythagoras zu seiner Behauptung, die, selbst wenn wir ihm den Glauben an eine Seelenwanderung zugestehen, doch ob der Bestimmtheit, mit der er von einem vormaligen Leben spricht, gewiß auffällt? Die einfache Annahme, daß der Name des Besitzers und zwar in dem den Besitz anzeigenden Casus auf dem Schilde gestanden hat, läßt uns das Rätsel lösen. Die Aufschrift

εὐφορβου πανθοιδα

deutete Pythagoras als *εὖ φορβοῦ, πᾶν θ(ε)οῦ ἰδ(έ)α*. In diesen Sätzen sah Pythagoras zwei wichtige Lehren seiner Philosophie, und indem ja diese in dem Namen des Euphorbos enthalten waren und der Name wohl mit Rücksicht auf die Lebensanschauungen des Inhabers gewählt sein mochte, kam er zu dem Schluß, daß seine Grundsätze und daher auch wohl er selbst in früheren Jahrhunderten in einem anderen Menschen gelebt hätten, dessen Seele daher mit der seinigen identisch sein müsse.

MUSEUM FÜR VOLKSKUNDE BIBLIOTHEK WIEN

nicht verfehlt haben und in ihm den Entschluß gezeitigt haben, gemäß den Worten, die er in dem Namen des schönen Helden ausgesprochen fand, zu verfahren. Die Worte Homers

Μαίων Αἱμονίδης ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν

als omen verstanden als *μ(ὴ) αἰῶν(α) αἷμον(α) ἴδῃς ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν* „nicht mögest du, weil den Göttern vergleichbar, dein Leben von tödlicher Wunde blutig sehen" sagen uns, was Tydeus sah und was auf Grund des Gesehenen und des bedeutungsvollen Namens in ihm vorging, sodaß wir wohl verstehen können, daß er bei Auswahl des einen, dem er das Leben schenken will, sich gerade für des Haimon Sohn Maion entschied.

In V. 406—8 erzählt Kapaneus, daß sie das siebenthorige Theben genommen, die Zeichen der Götter beachtend. Wie 10 Verse vorher, so müssen auch hier diese Zeichen, wenngleich vielleicht versteckt, so doch bestimmt angegeben sein. An ersterer Stelle lagen dieselben in dem Namen; auch hier ist eine andere Möglichkeit nicht abzusehen. Wir haben uns an den homerischen Wortlaut *Θήβης ἕδος ἑπταπύλοιο* zu halten; eine andere Formulierung dürfen wir nicht annehmen, denn sonst hätte ja Homer gerade den Wortlaut, auf den er zurückgreift, geflissentlich ferngerückt. Wohl aber dürfen wir die Stellung der Wörter in dem homerischen Wortlaut ändern; denn für die Stellung im Epos waren auch metrische Gründe maßgebend. Eine Formulierung *ἑπταπύλοιο Θήβης ἕδος*, welche das Ziel des Zuges ankündigte, gab zugleich dem Feldherrn einen Wink, wie er dieses Ziel erreichen könne. Die ganze Veränderung — denn daß man die Worte anders trennt, auch einmal statt eines einfachen τ ein doppeltes setzt, zählt nicht als Änderung — besteht darin, daß man nur einmal ein ε um eine Stelle rückt. So gewinnt man aus

ἑπταπύλοιο Θήβης ἕδος
πεττὰ πύλοι, ὅθ' ἥβης ἕδος.

πύλος ist etymologisch mit *πόλος* gleichwertig und bedeutet einen rundlichen Körper, vgl. *πόλος* Himmelskugel. Homer* nennt so den Stein, mit welchem Herakles den Hades in das Totenreich wirft. Hier sind unter *πύλοι* die länglich r u n d e n Steine im Brettspiel verstanden, *πεττά* sind die Bretter, auf denen mit diesen Steinen gespielt wird. So ist das Ziel des Zuges *ἑπταπύλοιο Θήβες ἕδος* in der Form *πεττὰ πύλοι, ὅθ' ἥβης ἕδος* zu einem omen geworden, das in treffendem,

---

* Il. E 395—97 *τλῆ δ' Ἀΐδης ἐν τοῖσι πελώριος ἀκρὸν ὀιστόν,*
εὖτέ μιν αὐτὸς ἀνήρ, υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο,
ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν.

ἐν Πύλῳ, wie ein Teil der Herausgeber will, zu schreiben ist wegen *ἐν νεκύεσσι* unmöglich und auch mit Rücksicht auf die alsdann erzielte Ortsbestimmung bedenklich. Mit Aristarch *πύλῳ* gleich *πύλῃ* oder vielmehr, wie es bei Homer heißen würde, *πύλῃσιν* zu verstehen, geht ebenfalls wegen *ἐν νεκύεσσι* nicht, wofür alsdann *νεκύων* stehen müßte. Der Text ist sprachlich und inhaltlich in Ordnung, falls man *πύλος* = *πόλος* die Bedeutung Kugel, Stein gibt: *ἐν πύλῳ ἐν νεκύεσσι βαλὼν* „nachdem er ihn mit einem Stein hinein *(ἐν)* zu den Toten geworfen". In derselben Weise steht die Präpos. *ἐν* wiederholt *ζ 78, ε 260, υ 260* und *ἀνά Ψ 709*. Ja das *ἐν* vor *πύλῳ* kann kaum entbehrt werden, nur so kommt unzweideutig der Sinn heraus „nachdem er ihn **hinein** zu den Toten geworfen." Was nun den Inhalt betrifft, so finden wir denselben genau, wie wir die Stelle bei Homer verstanden, auf einem Skyphos aus Argos wiedergegeben. Herakles hat hier einen **Stein** zum Wurf gegen den Unterweltskönig erhoben (Roscher, Hades S. 1782).

auch von Cäsar in entscheidender Stunde angewendetem Bilde dem Feldherrn die Bedeutung der jüngeren Jahrgänge einschärft. Die hier betonte außerordentliche Wertschätzung der jungen Mannschaft mußte schließlich dem Feldherrn die älteren Jahrgänge geradezu entbehrlich erscheinen lassen, sodaß man denn in Beachtung der gewordenen Zeichen mit einem weniger zahlreichen, aber besseren Kriegsvolk den Zug unternahm. Es dürfte somit *παυρότερον λαὸν ἀγαγόνθ' ὑπὸ τεῖχος ἄρειον* von Homer mit Bedacht neben *πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν* gestellt sein. Ich muß zwar zugeben, daß es nicht so ganz einfach ist, aus den Worten Homers *Θήβης ἔδος (εἴλομεν) ἑπταπύλοιο* und *πειθόμενοι τεράεσσι θεῶν* die Auffindung dieser Götterzeichen zu gewinnen. Allein an jeder anderen Stelle hätte man eher darüber hinweglesen können. Hier aber war 10 Verse vorher ebenfalls von Götterzeichen die Rede, deren Auffindung recht nahe gelegt war. Nachdem man so eine Aufgabe gelöst, konnte der Dichter uns eine zweite ebenderselben Art, nur schwieriger, vorlegen, ohne befürchten zu müssen, es könnte seine Fragestellung vielleicht übersehen oder die Beantwortung derselben ungefunden bleiben.

Mit den *θεῶν τέραα* in *Δ 398* und *408* hat es dieselbe Bewandtnis wie mit den *θεῶν τέραα* in der Bellerophontes-Erzählung. An allen drei Stellen sind die Zeichen ein im Texte Homers vorliegender Wortlaut, der durch seine eigene Gestaltung ein bedeutungsvolles omen einschließt. Durch die Parallelstellen des 4. Gesangs ist es somit klar erwiesen, daß, wer immer in der Bellerophontes-Erzählung die Worte *θεῶν τεράεσσι πιθήσας* setzte, von der ursprünglichen Bedeutung der Chimaira durchdrungen war und in diesem dreigestalteten Gebilde nur bedeutungsvolle Wortbilder sah. Es fragt sich nur, ob Homer derartig in der Sage fertig liegende Ausdrücke in seine Dichtung hinübernahm oder ob er sich noch des eigentlichen Sinnes bewußt war. Das letztere dürfte der Fall sein. Wohl ist die Darstellung der Geschichte bei Homer eine solche, daß die bildliche Vorstellung im Vordergrund steht und der bildliche Ausdruck den eigentlichen Inhalt überwuchert. Allein für den Eingeweihten und Kundigen liegt hinter dem reichen Bilderschmuck der Sage wohlerkennbar eine sich natürlich abspielende Begebenheit, eine wirkliche Geschichte. Die Deutung dürfte bereits so weit gefördert sein, daß wir jetzt, nachdem die einzelnen Teile auf ihr Einspielen in die ursprüngliche Bedeutung der Sage geprüft, das ganze im Zusammenhang durchlaufen und das Wort der Sage und die wirkliche Geschichte neben einander halten können. Bellerophontes, schmählich verleumdet und geächtet und von Proitos zum Überbringer einer Botschaft erwählt, die ihm selbst den Tod bringen soll, geht nach Lykien ab; aber er zieht unter dem untadeligen Geleite der Götter d. h. unter dem Schutze der Götter, welche die Unschuld kennen und zum Siege führen und auch todbringende Zeichen in heilbringende verwandeln können. Neun Tage wird er von dem Lykierkönig bewirtet, am zehnten nach dem Briefe, den er von Proitos, des Königs Schwiegersohn, mitbringt, gefragt. Der Empfänger des Schreibens heißt ihn jetzt die Chimaira töten, ein wutschnaubendes Ungetüm, vorn Löwe, hinten Schlange und in der Mitte Gais; sie stammt nicht von Menschen, von göttlicher Herkunft ist sie. Für den Dichter ist natürlich die griechische Bilderschrift nicht ein totes Bild, das in Worte umgesetzt dem Bellerophontes grimmigen Tod in Aussicht stellt, ihm sind die eingezeichneten Tierbilder lebensvolle Gestalten, die den Bellerophontes mit Kampf und Tod bedrohen. Bei dieser dichterischen Anschauung stehen wir an der Geburtsstätte der Sage d. h. einer von den Linien, wie sie das wirkliche Leben zieht, abweichenden Darstellung. Aber die Erzählung, wie sie jetzt die Sage liefert, hat zwar in ihrem Farbenreichtum selbständigen Wert, aber nicht

alleinigen Wert: dahinter steht von dem Dichter immer im Auge behalten die wirkliche, der Sache zu Grunde liegende Geschichte. Daher heißt es auch, dieses dreigestaltete Ungetüm sei nicht eine Schöpfung von Menschen, sondern göttlicher Abkunft, d. h. soviel Haß und Anfeindung auch die Menschen in diese Zeichen zu bringen gewußt, die Götter stehen darüber: sie können machen, daß die Zeichen sich anders lösen, sie werden die gefährdete Unschuld retten. Man sieht, die der Herkunft der Chimaira dienenden Worte erhalten erst durch die ursprüngliche Bedeutung der Sage ihre Beleuchtung, während sie sonst eben nicht gewählt worden wären; daher sind sie auch mit dem Augenblick fallen gelassen und durch andere ersetzt, in welchem die Sage von ihrem ursprünglichen Sinn sich lossagte und einzig und allein Sage sein wollte (vgl. Hes. th. 319). Bellerophontes wird also geheißen die Chimaira zu erlegen; und er erlegt sie, wie der Dichter sagt, *θεῶν τεράεσσι πιθήσας*, im Vertrauen auf die Götter und mit Hilfe der Götter auf eine glückliche Fügung der Zeichen. Er erlegt die Chimaira sagt, des bildlichen Ausdrucks entkleidet, er nimmt diesem Gebilde jeglichen Schrecken, den es in griechischer Sprache gelesen ihm ankündigte, und stellte eine ihm günstige Lösung in lykischer Sprache fest. Doch trotzdem schickt ihn der schlimmen Deutung der Zeichen folgend der Lykierkönig gegen die Solymer und Amazonen und legt dem heimkehrenden Sieger gefährlichen Hinterhalt. Zwischen die von Bellerophontes dargethane Auflösung des Tiergebildes und die Kämpfe muß also jedenfalls eine von andrer Seite dem König angebrachte und den König überzeugende Auflösung des Tiergebildes fallen, welche dem Bellerophontes ungünstig war und ihn in die gefährlichen Kämpfe jagte. Es ist auch unschwer einzusehen, weshalb hier der Dichter die Erwähnung der anderen dem Bellerophontes ungünstigen Lösung mit Stillschweigen überging und sie eben nur aus der Folge der Ereignisse erschließen ließ. Beides, Erzählung der Geschichte, wie sie sich wirklich abspielte, und die einmal dafür gewählte Gewandung, konnte Homer nicht durchführen; denn er konnte doch, wenn er den Bellerophontes bereits die Chimaira hat erlegen lassen, dieselbe nicht wieder lebendig werden lassen, um einem anderen zu seinem Zweck zu dienen. Hier, wo Geschichte und Sage nicht in die nämliche sprachliche Form gebracht werden konnten, ließ er durch die folgenden Ereignisse das erraten, was er — und das ist das einzige, was er thun konnte — an einer anderen Stelle und in einem anderen Zusammenhange thatsächlich mitteilt. Der Mann, welcher die dem Bellerophontes ungünstige Lösung gibt, heißt Amisodaros; er versteht es die Schrecken des Tiergebildes förmlich zu steigern, *Π 328, 29*

υἷες ἀκοντισταὶ Ἀμισωδάρου, ὅς ῥα Χίμαιραν
θρέψεν ἀμαιμακέτην, πολέσιν κακὸν ἀνθρώποισιν.

τρέφειν ist hier gewählt, weil es auch in übertragenem Sinne gesagt sein kann. Amisodaros nährt noch förmlich diese Schreckgestalt eines Tiergebildes und zwar zum Verderben vieler Menschen, erst nämlich der von Bellerophontes erschlagenen Solymer, dann der Amazonen und endlich der fünfzig Lykier, die dem Bellerophontes auflauern. So gibt die ursprüngliche Bedeutung der Sage auch über Vorhandensein und Wortlaut dieser der Bellerophontes-Geschichte eingegliederten Stelle Aufschluß, während eine Sage, die sich frei ohne Rücksichtnahme auf die ihr zu Grunde liegende Geschichte bewegt hätte, den Stoff anders gestaltet hätte und wohl nicht einen Menschen dieses gefährliche Untier zum Verderben vieler hätte züchten lassen; oder sie hätte sich wenigstens über diese seltene Züchtung ergiebiger ausgesprochen und zwar an der Stelle, wo von dem Wesen und der

Gefährlichkeit des Tiers zu handeln war. Wohl hört der Lykierkönig auf die Zuflüsterungen des Amisodaros, der auch wohl noch, wie wir auf Grund der Eigenart der dem Bellerophontes aufgetragenen Abenteuer schließen dürfen, die drei Tiergestalten symbolisch zu deuten verstand. Als aber Bellerophontes siegreich aus allen Kämpfen zurückkehrt, sieht der Lykierkönig in ihm eines Gottes edlen Sohn und erkennt damit die Lösung der Bilderschrift in lykischer Sprache mit deren eigenen Worten an.

Während so bei Homer die Worte allüberall der ursprünglichen Bedeutung gemäß gesetzt sind, öfters sogar auf Kosten einer natürlichen Darstellung der Sage, ist schon bei Hesiod die ursprüngliche Bedeutung entweder vergessen oder absichtlich fallen gelassen, und was erst nur bildlich gesagt war, hat bei ihm nicht nur selbständigen, sondern alleinigen Wert. Aber selbst in der späteren Zeit haben sich als Erbstücke aus früherer Zeit Formulierungen erhalten, welche die eigentliche Bedeutung der Sage noch erkennen lassen. Als eine solche führe ich aus Apollodor II 3 an *μία γὰρ (Χίμαιρα) φύσις τριῶν θηρίων εἶχε δύναμιν.* Die Formulierung hält sich in dem Rahmen des gewählten Bildes, wonach die Chimaira das bekannte schreckliche Ungetüm ist; zugleich läßt der Satz hauptsächlich dank dem verwendeten Worte *δύναμις* die ursprüngliche Bedeutung durchblicken: ein Satzgefüge, ausgedrückt durch die Wortbedeutung dreier Tiere. Auch die von demselben Apollodor a. a. O. aufbewahrte Kennzeichnung der Chimaira *ἦν γὰρ οὐ μόνον ἐνὶ ἀλλὰ καὶ πολλοῖς οὐκ εὐάλωτον* hält sich ja in der Anschauung, daß die Chimaira ein Tier ist; zugleich wird sie aber auch der ursprünglichen Bedeutung der Chimaira gerecht, indem sie besagt, daß die Bedeutung der Bilderschrift nicht leicht zu erfassen sei; und wenn es dann in Ausführung dieses Gedankens heißt „nicht nur für einen, sondern für viele", so dürfte damit auf die Lösungen in verschiedenen Sprachen angespielt sein.

Jetzt nachdem wir die vornehmlichste That des Bellerophontes, die Erlegung der Chimaira in ihrer ursprünglichen Bedeutung erkannt, begreifen wir auch den für einen Mann des Schwertes auffälligen Stammbaum, den Homer dem Bellerophontes zuweist, *Z 153* ff.

ἔνθα δὲ Σίσυφος ἔσκεν, ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν,
Σίσυφος Αἰολίδης· ὁ δ' ἄρα Γλαῦκον τέκεθ' υἱόν,
αὐτὰρ Γλαῦκος ἔτικτεν ἀμύμονα Βελλεροφόντην.

Es gehörte zur schnellen Auffindung einer günstigen Lösung der Bilderschrift vor allem Findigkeit und Geschicklichkeit. Kein Name war demnach mehr geeignet an der Spitze des Geschlechts des Bellerophontes zu stehen, als der des Aioliden Sisyphos. Und mit Bedacht feiert hier Homer diesen Sisyphos mit den Worten *ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν;* denn auch sein Enkel Bellerophontes hatte ja die ihm Unheil androhenden Zeichen zu seinem Besten zu wenden. Das Kluge, Pfiffige kommt aber nicht bloß in dem Namen *Σίσυφος*, offenbar ein redupliziertes *σοφός*, zum Ausdruck, sondern auch in *Αἰολίδης*, von *αἰόλος* listig abgeleitet. Wenn dann *Γλαῦκος* der Sohn dieses Aioliden Sisyphos genannt ist, ist man jedenfalls versucht, an das mit dem griechischen *γλαυκός* hell etymologisch gleichwertige althochdeutsche glau klug zu denken, so daß alle drei von Homer namhaft gemachten Vorfahren des Bellerophontes nach dem Werte ihrer Namen gerade auf die Eigenschaft verweisen, welcher er allein das Gelingen seiner vornehmlichsten That verdanken konnte, wenn wenigstens sein Kampf und Sieg über jenes gefährliche dreigestaltete Tiergebilde eine siegreiche Lösung der also gestalteten Bilderschrift bedeutet.

Es ist fraglich, ob man den Pegasosmythos bei der Deutung der Bellerophontessage einzubeziehen hat. Homer, der doch die eigentliche Bedeutung letzterer Sage stets vor Augen hat, kennt die Verquickung beider Mythen nicht. Auch ist bereits wohl mit Recht von Mythologen (vgl. Roscher, Bellerophon S. 759) für eine ursprüngliche Naturbedeutung des Pegasos geltend gemacht worden, daß er dem Zeus Donner und Blitz bringt, dann, daß er der Schöpfer der berühmten Quellen Hippokrene auf dem Helikon und in Troizen ist, welche auf einen Schlag mit seinem Huf emporsprangen. Andrerseits scheint die Bedeutung, die das Flügelroß Pegasos bei römischen Dichtern als Dichterroß hat, so recht zu der nachgewiesenen ursprünglichen Bedeutung der Bellerophontessage zu passen; es wäre alsdann das Flügelroß das Symbol der Phantasie. Bei dieser Deutung ließe sich auch die Bändigung des Pegasos durch Athena verstehen, die demselben den Zaum anlegte und es so dem Bellerophontes übergab, Paus. 2, 4, 1. Unter dem von der Göttin Athena gebändigten und gezäumten Flügelroß wäre alsdann die von Besonnenheit und Klugheit geregelte und nicht etwa wild anstrebende oder in der Irre sich ergehende Phantasie zu verstehen. Ein solches Flügelroß wäre allerdings wie nichts anderes in der Welt imstande gewesen, den Bellerophontes zu befähigen die gefahrdrohenden Bilder zu glückbringenden Zeichen umzugestalten. Ebenso begriffe man den späteren Zug der Sage, daß Bellerophontes, übermütig gemacht durch seine Thaten, auf dem Pegasos den Himmel habe ausforschen wollen, sei aber herabgestürzt und auf das nach ihm benannte aleische Feld gefallen, auf dem er dann blind umherirrte. Vielleicht wird mal eine etymologische Aufhellung der Worte Bellerophontes und Pegasos auch über den Zusammenhang beider Mythen mehr Licht verbreiten.

IV.

Germanische Spuren in unmittelbarer Nähe Griechenlands.

Das bemerkenswerteste Ergebnis, das die Deutung der Chimaira zu Tage förderte, besteht unstreitig in dem Nachweis eines durch Bilderschrift verdeutlichten germanischen Wortlauts, den Homer, wie aus der von ihm wörtlich beigebrachten Übersetzung hervorgeht, gekannt haben muß, ja der so alt gewesen sein muß, wie die Bellerophontessage selbst; denn gerade auf der Doppellösung, welche dieselbe Bilderschrift gab, die eine Lösung für das Griechische und eine zweite für eine germanische Sprache, beruht ja das ganze Abspiel der Handlung in der Bellerophontie.

Weiteren ebenfalls von den Griechen gekannten Spuren germanischer Sprache werden wir zunächst nachgehen.

Auf folgende Stelle aus den Rittern des Aristophanes v. 80—84

Νικ. κράτιστον οὖν νῷν ἀποθανεῖν. *Δήμ.* ἀλλὰ σκόπει,
ὅπως ἂν ἀποθάνωμεν ἀνδρικώτατα.

Νικ. πῶς δῆτα πῶς γένοιτ' ἂν ἀνδρικώτατα;
βέλτιστον ἡμῖν αἷμα ταυρεῖον πιεῖν.
ὁ Θεμιστοκλέους γὰρ θάνατος αἱρετώτερος.

geht die Legende zurück, Themistokles habe sich den Tod gegeben, indem er Stierblut trank. Es muß mit diesem Stierbluttrank eine besondere Bewandtnis haben; denn sonst wäre uns eine anscheinend so völlig aus der Luft gegriffene Behauptung, an deren Haltlosigkeit wir auch nicht einen Augenblick zweifeln können, nicht aufbewahrt. Aufklärung über dieses Kuriosum gibt uns eine wörtliche Übertragung ins Althochdeutsche

Themistocles stiurin * bluot tranc

Das Adjektiv stiurin haben wir entsprechend der griechischen Vorlage *ταυρεῖον* und nicht etwa eine Form (Stamm oder Genitiv) des Substantivs gewählt. Man braucht nur die althochdeutschen Wörter zu hören, und sofort ist das ganze Rätsel gelöst. Dieselben Worte heißen auch zufällig — man hat nur in bluot tranc ein einfaches t statt des gedoppelten zu hören — Themistokles rang nach der Blüte des Heldentums. Der Satz

Themistocles stiurinbluot ranc

kann so recht wohl eine Inschrift gewesen, vielleicht auf dem Denkmal, das dem Themistokles nach Herod. I 138 in Magnesia errichtet war.

Für jeden, welcher nicht an dem Sinnlosen und Abgeschmackten Halt zu machen für gut findet, ist damit das Rätsel des griechischen *Θεμιστοκλῆς ταυρεῖον αἷμα ἔπιεν* gelöst; denn die Thatsache steht fest, daß es im Germanischen eine Wortverbindung gab, die einem hochverdienten Manne das größte Lob spendete und zugleich als Zerrbild den Sinn gab „er trank Stierblut". Solche Sätze, deren Wortlaut und zwar noch wie hier im wesentlichen bei derselben Worttrennung verschiedene Texte abwirft, sind in jeder Sprache selten; um so sicherer läßt sich daher, falls uns der eine der beiden Texte als Kuriosum in irgend einer anderen Sprache aufbewahrt ist, auf die Abfassung des Textes in der Sprache schließen, welche in denselben Zeichen außer dem unangebrachten Text auch den guten, erwarteten Text bringt. Wenngleich damit der Stierbluttrank des Themistokles für jeden auf seine eigentliche Bedeutung zurückgeführt sein dürfte, so lasse ich es mir doch nicht entgehen neue Beweiskraft anzuhäufen. Es ist das gefundene Ergebnis um so fester, je mehr der andere, zufällig mit dem Aristophanischen Zerrbild in denselben Zeichen sich begegnende Text nicht etwa bloß in allgemein gehaltenen Redensarten einen großen Mann feiert, sondern insbesondere gerade auf Themistokles zutrifft. Der denkbar günstigste Fall wäre natürlich der, daß wir den Satz selbst bei einem Schriftsteller aus derselben Zeit überliefert fänden. Und er findet sich, wenn auch nicht wörtlich, so doch dem Inhalt nach sich mit ihm deckend in dem Satze, den als den wichtigsten Thukydides an die Spitze des von ihm entworfenen Charakterbildes des Themistokles stellt, I 138: *ἦν γὰρ ὁ*

* Die Adjektivform stiurin selbst ist zwar zufällig nicht belegt, ergibt sich aber mit Sicherheit aus stiur und goth. gait—ein—s, althochd. geiz—in.

Θεμιστοκλῆς βεβαιότατα δὴ φύσεως ἰσχὺν δηλώσας καὶ διαφερόντως τι ἐς αὐτὸ μᾶλλον ἑτέρου ἄξιος θαυμάσαι. Wer den Satz Themistocles stiurinbluot ranc kennt, erkennt sofort in den Worten des Thukydides eine Übertragung desselben; man sieht, wie Thukydides sich abmüht, der paar germanischen Worte mit reicher Bedeutung durch Umschreibung Herr zu werden. Dem in schönem Bilde gesprochenen bluot wird er durch *διαφερόντως τι μᾶλλον ἑτέρου ἄξιος θαυμάσαι* gerecht; *φύσεως ἰσχὺν* und zugleich *βεβαιότατα* liegen in dem einen Worte stiurin; ich schreibe zum Beleg dafür Schade aus: stiuri ahd. F. magnitudo, amplitudo, celsitudo, eminentia, auctoritas, magnificentia, maiestas. Goth. stiurei schw. F. Haltung, sittliche Haltung in usstiurei; das Adjektiv stiuri stark, bedeutend durch Kraft, Menge oder Ansehen, stattlich, prächtig, fortis, magnus, amplus, praestans, sublimis, eminens, magnificus, superbus. Der Begriff des Festen tritt mehr in dem von Schade verglichenen sanskr. sthâvara hervor. Aber ranc kann auch durch *βεβαιότατα (δηλώσας)* mitausgedrückt sein, denn ringan, wringan wird ja auch von der mit dauernder Anstrengung verbundenen Thätigkeit gebraucht.

Es kommt noch hinzu, daß die Worte, welche Thukydides dem Andenken des Themistokles widmet, nicht etwa sogenannte Gemeinplätze sind; denn gerade je mehr sie sich durch ein eigenes Gepräge von anderen bei ähnlichen Anlässen gebrauchten Wendungen abheben, um so mehr verdienen sie Beachtung; und wenn sie dann mit dem Texte Themistocles stiurinbluot ranc inhaltlich zusammenfallen, um so wahrscheinlicher wird es, daß Thukydides diesen germanischen Wortlaut kannte, der also wohl in weiteren Kreisen bekannt sein mußte; und wenn das der Fall, um so wahrscheinlicher auch, daß die Worte die Inschrift des Themistokles-Denkmals auf dem Markte von Magnesia waren. Diese Annahme erklärt alles, erst daß Thukydides in seiner Charakteristik des Themistokles zuerst nach diesem Satze gegriffen und ihn an die Spitze dieser gestellt, dann aber auch, daß der etwas jüngere große Komödiendichter Aristophanes es sich nicht entgehen ließ, ein offenbar schon früh beachtetes Zerrbild dieses Satzes seinen Zwecken dienstbar zu machen.

In Pape Eigennamen finde ich unter *Γλαῦκος* folgende vier sprichwörtliche Redensarten zusammengestellt:

1. *Γλαῦκος φαγὼν πόαν οἰκεῖ ἐν θαλάττῃ.*
2. *Γλαῦκος ἄλλος ἱππόβρωτος.*
3. *Γλαῦκ' ἐπίκουρος ἀνὴρ τὸν φίλον, ἔσκε μαχηταί.*
4. *Γλαῦκος πιὼν μέλι ἀνέστη.*

Es wäre eitel Mühe, wollte man diesen Sprüchen mit den Hilfsmitteln der Sprache, in der sie geschrieben, und den mythologischen Vorstellungen des griechischen Volkes beikommen. Dagegen fühlen wir bereits bei dem Ausdruck *φαγὼν πόαν*, das ja hier die Bedeutung sterben haben muß, daß wir uns nicht in griechischem, sondern germanischem Fahrwasser bewegen. Auch haben wir bereits in der Bellerophontessage für den Namen *Γλαῦκος*, weil *Γλαῦκος* ein Sohn des Schlaukopfs und Enkel des Listigen, nicht die Bedeutung des gr. *γλαυκός*, sondern des hiermit etymologisch gleichwertigen althochd. glau klug wahrscheinlich gemacht. So heißt denn der Spruch *Γλαῦκος φαγὼν πόαν οἰκεῖ ἐν θαλάττῃ* der Kluge wohnt, erst wenn er ins Gras gebissen, nun zwar nicht, wie der griechische Text sagt, im Meere, sondern im Ruhme. Wenn man in der Übersetzung das veraltete Märe anwendet, kann man noch von unserer Sprache aus das Mißverständnis überblicken:

erst wenn er gestorben ist, ist der Kluge in der Märe (griechisch dafür *θαλάττη* Meere!). In einer früheren Sprachstufe unterschied sich das Wort für Meer von dem Worte für Ruhm, Berühmtheit nur in der Quantität eines Vokals, mari mit kurzem a Meer und mari mit langem a Berühmtheit. So geht der griechische Spruch *Γλαῦκος φαγὼν πόαν οἰκεῖ ἐν θαλάττῃ* auf einen germanischen Satz zurück mit dem Inhalt: man muß erst sterben, wenn man gerühmt werden soll. Der griechische Übersetzer hat und zwar wohl absichtlich nebengegriffen; wobei ihn verschiedene Beweggründe geleitet haben können, er wollte vielleicht — denn die Geheimnisthuerei hatte im Altertum einen breiten Boden — eine Wahrheit verschleiern, oder er wollte aus einem allgemein anerkannten Satz Ungeheuerlichkeiten* ableiten und sich interessant machen, vielleicht auch sich lustig machen; denn es hat eben für gewisse Naturen einen besonderen Reiz, einen berühmten Satz herabziehen zu können, einem ob des Inhalts oder der schönen Form hervorragenden Bilde ein anderes etwa in denselben Linien eingezeichnetes Zerrbild entgegenstellen zu können.

Auch *Γλαῦκος ἄλλος ἱππόβρωτος* gibt einen vorzüglichen Sinn, falls wir den Spruch uns in germanischer Vorlage denken und *ἱππο* durch (h)ros wiedergegeben war. In mehreren germanischen Sprachen, so im Altnordischen und auch, wenn auch hier nicht streng durchgeführt, im Gothischen wurde aus T-laut plus t ss, sodaß also für rost eine Nebenform ross vorgekommen sein mag. Dann bedeutet also der in dieser Fassung unmögliche Satz *Γλαῦκος ἄλλος ἱππόβρωτος* „auch ein andrer Tüchtige ist bereits vom Rost aufgefressen worden". In gleichem Sinne bedienen wir uns noch desselben Bildes in verrosten.

Der Satz *Γλαῦχ' ἑπίκουρος ἀνὴρ τὸν φίλον, ἔσκε μαχηταί* hat, wie er griechisch dasteht, einen recht matten Abschluß, dagegen den denkbar wirksamsten, falls wir ihn wieder auf eine germanische Vorlage zurückführen: nur hat man dann *μαχηταί* durch helithor wiederzugeben. Dieses helithor steht mit Annahme des Rotacismus, der übrigens in derselben Form auch im Altnordischen eingetreten, für helithos die Helden, helithor bedeutet aber zugleich auch Höllenthor, und mit dieser

---

* Eine solche finde ich Odyss. *ι 240* ff.

αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑψόσ' ἀείρας,
ὄβριμον· οὐκ ἂν τόνγε δύω καὶ εἴκοσ' ἄμαξαι
ἐσθλαὶ τετράκυκλοι ἀπ' οὐδεος ὀχλίσσειαν.

Ich kann mich mit den 22 Wagen nicht befreunden, die den großen, wuchtigen Thürstein nicht von dem Boden aufhebeln könnten. Dieselben haben auch der Interpretation genug zu schaffen gemacht. Mir scheint statt *δύω καὶ εἴκοσ' ἄμαξαι δύω καὶ εἰ κόσ' ἅμαξαι* zu schreiben: „nicht würden ihn zwei, wenn auch noch so große Wagen, starke, vierrädrige von dem Boden aufheben." *κόσ'* steht für *κοσαί*, hom. Form für *ποσαί*. Die homerische Sprache verlangt zwar die Form mit *π*, die Form mit *κ* weist auf Jonien als Heimat für diesen Teil der Dichtung, wenigstens für die Formulierung *δύω καὶ εἰ κόσ' ἅμαξαι*, die, vielleicht noch bevor die Erzählung in metrische Form gebracht wurde, zu einer mehr oder weniger beabsichtigten Umdeutung oder Mißverständnis *δύω καὶ εἴκοσ' ἅμαξαι* übergeführt wurde. Ein ursprünglicher Text *δύω καὶ εἰ κόσ' ἅμαξαι* gibt einen einfachen und natürlichen Gedanken. Der Stein schloß den Thüreingang, war also der Thür entsprechend länglich. Einen solchen wird man wohl, wenn er von besonderer Größe und Schwere war, quer unter zwei nebeneinander gestellte Wagen gehängt und so weiter transportiert haben. Der Thürstein des Cyklopen war nun, wie es heißt, dafür noch zu schwer. Das ist eine Schilderung, die auf Verhältnissen, wie sie im Leben vorkommen, aufgebaut ist; während der eine Stein und die 22 Wagen sich eben nicht vereinigen lassen.

Bedeutung erzielen wir den wirksamen Abschluß des Gedankens: ein Mann steht dem Freunde bei bis zum Thore der Hölle.

Γλαῦκος πιὼν μέλι ἀνέστη sagte man von Leuten, die für tot ausgegeben worden waren und doch wieder erschienen. Das entscheidende Wort ist hier *μέλι* = honec, in der germanischen Vorlage obigen griechischen Spruchs zugleich auch adjektivische Weiterbildung von hona. Also: Nachdem er, klug wie er war, den Hohn geschmeckt d. h. gemerkt hatte, erhob er sich (während er wohl bisher ruhig und gelassen zugesehen). In derselben Weise hat Lenau in seiner Werbung den Hohn als das letzte, wirksamste Mittel aufgespart.

So sind die vier an den Namen des Glaukos geknüpften Sprüche, die zu dem Wertlosesten und Sinnlosesten gehören würden von allem, was uns überliefert, falls wir bei dem griechischen Text stehen blieben, durch die Übertragung ins Germanische zu dem geworden, was sie als Sprichwörter versprechen, nämlich zu Sätzen, die Zeugnis ablegen von einer scharfen Beobachtung des menschlichen Lebens.

Die bisher nachgewiesenen Spuren germanischen Sprachguts haben nur einen bedingten Wert: denn entweder sind diese Spuren wie bei der Themistokles-Inschrift und den Glaukos-Sprichwörtern nur in dem Abdruck einer fremden Sprache erhalten oder wie bei der Chimaira-Bilderschrift durch Bilder verdeutlicht; in keinem dieser Fälle haben wir demnach in Buchstaben ausgeschrieben den germanischen Text selbst. Wohl haben wir, als es uns darauf ankam, den Nachweis zu erbringen, daß in einer Bilderschrift oder in einigen griechischen Zerrbildern von Sätzen germanische Texte widergespiegelt sind, in die beweglichen Wellen einer in Entwickelung begriffenen Sprache an einer bestimmten, uns zugänglichen Stelle hineingegriffen, um einen für diese Stelle erbrachten Nachweis auch für einen anderen Stand derselben Sprache als möglich darzuthun. Ob nun aber z. B. in dem wirklichen Text der Themistokles-Inschrift es bluot hieß, oder ob statt b, wenn die Lautverschiebung noch nicht stattgehabt, f gestanden hat, ob es uo, o oder ua gelautet, ob das Wort auf t, th oder d endigte, ist unsicher.* Natürlich ändert all dieses an der Thatsache nichts, daß, wie althochdeutsch bluot Blüte und Blut bedeutet, irgend eine ältere Form von bluot dieselben zwei Bedeutungen in sich vereinigte, und nicht wird durch die Unsicherheit der Sprachstufe des Wortlauts der Wortlaut selbst in Frage gestellt.

Wertvoller, weil den wirklichen Stand der Sprache darstellend, müssen uns Inschriften in germanischer Sprache selbst sein: solche sind in der That auf kleinasiatischem Boden erhalten; ich bringe hier die altphrygischen Inschriften zur Besprechung.

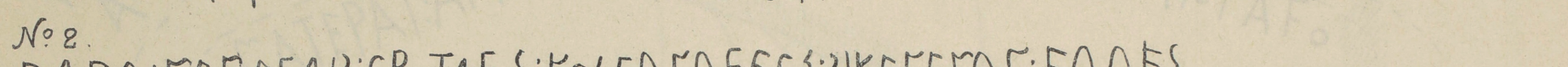
Es wird ja manchem, weil man gewohnt ist, die Germanen erst später in die Geschichte eintreten zu sehen, als ein kühnes Unterfangen erscheinen, in Inschriften, welche so alt sind wie die ältesten in griechischer Sprache, Denkmäler germanischer Zunge erkennen zu wollen; allein die Wortbilder sind zu bestimmt gezeichnet, als daß ein Verkennen möglich wäre. Obwohl ja nach unserer Meinung diesen Wortbildern allein die Entscheidung über Zugehörigkeit der Sprache zusteht, so wollen wir doch gleich hier erwähnen, daß das, was wir hier nachweisen, im Einklang steht mit dem, was der Mann, in dessen Seele sich das Wesen des deutschen Volkes am klarsten spiegelte,

---

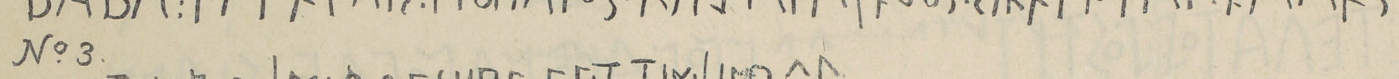
* Nur die Verwechslung von hros und ros (= rost) in dem an 3. Stelle angeführten Glaukos-Sprichwort setzt, falls in hros, was allerdings nicht ganz sicher, h auf vorgerm. k zurückgeht, die (erste) Lautverschiebung voraus.

Tafel 1.

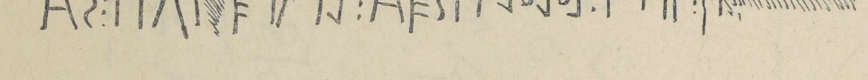
№ 1.



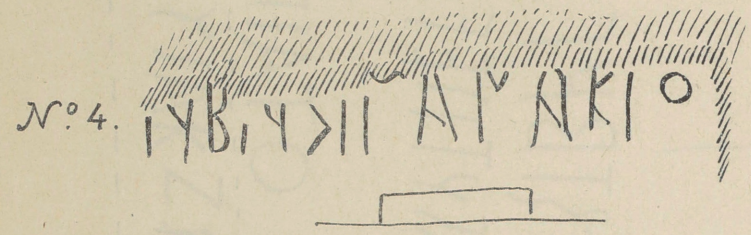
№ 2.



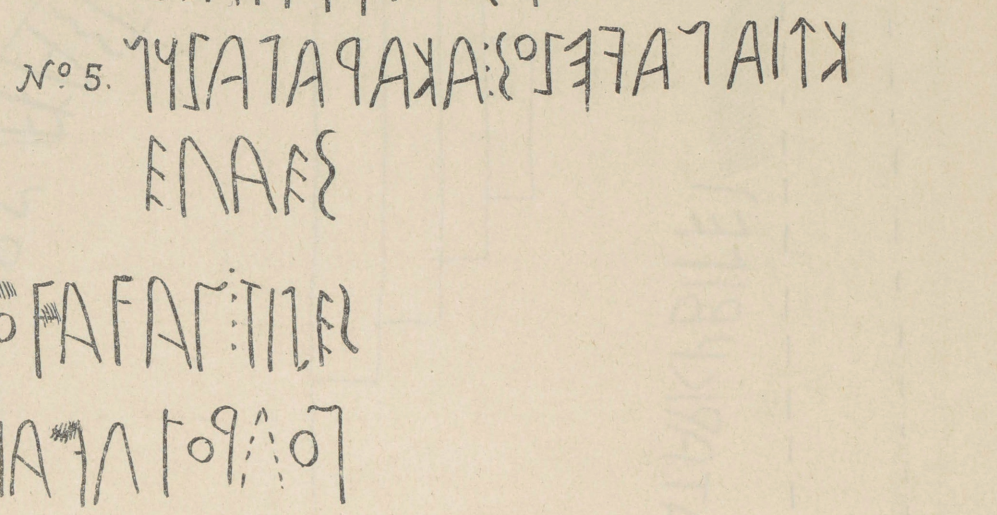
№ 3.



№ 4.

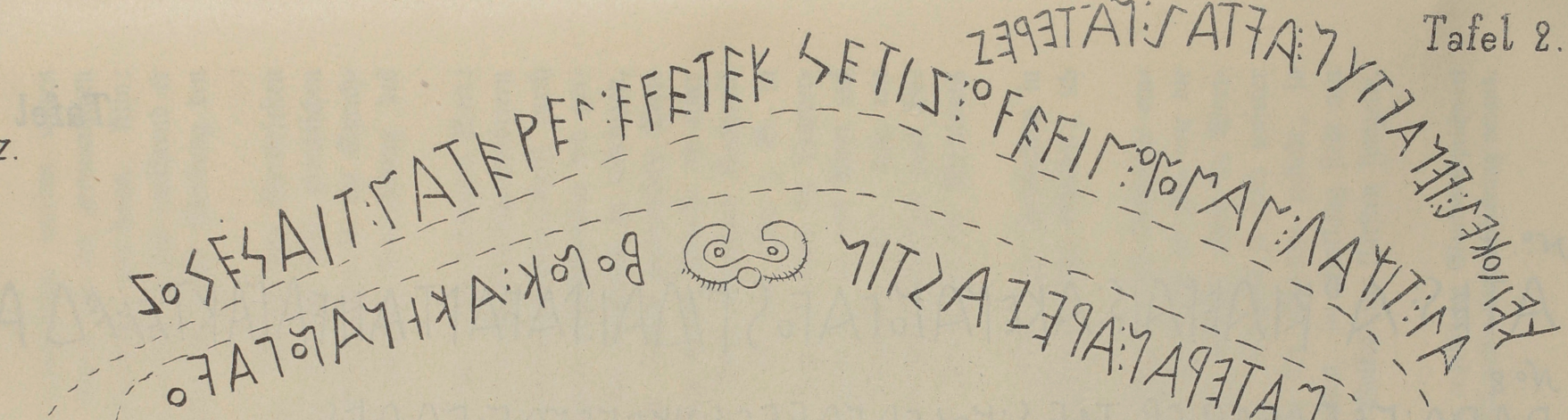


№ 5.

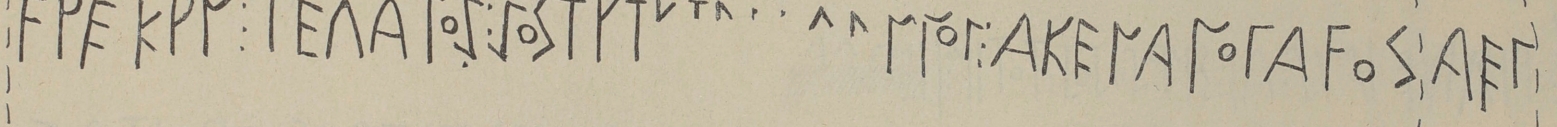


№ 6.

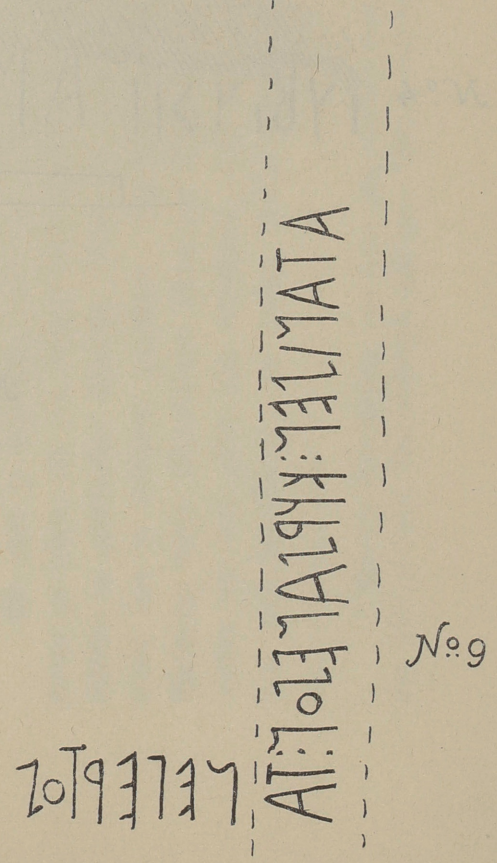
№ 7.



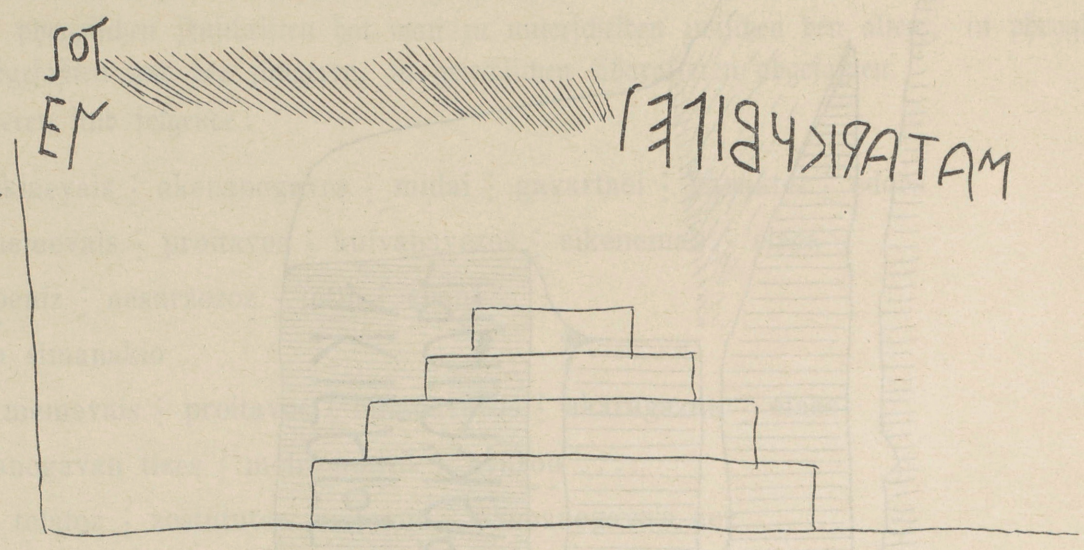
№ 8.



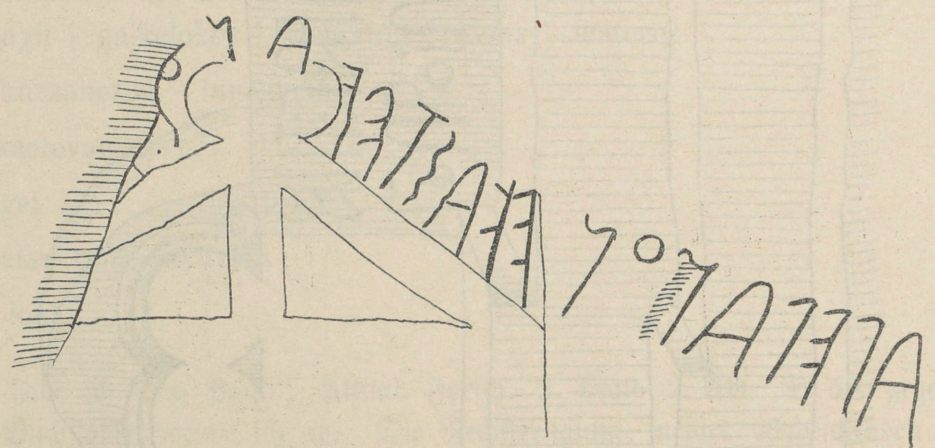
№ 9



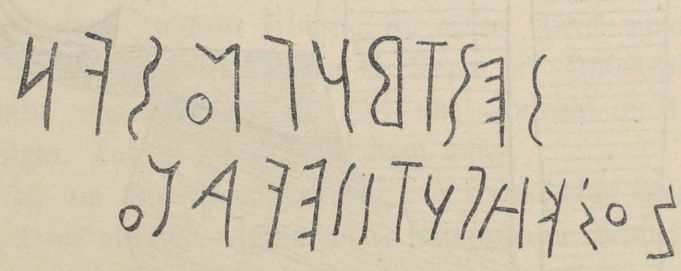
№11.



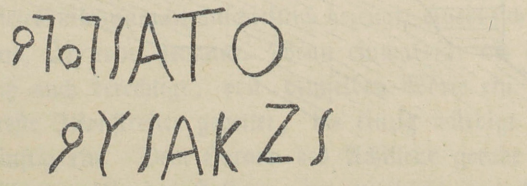
№10.



№13.



№ 15.



Tafel 4.



geahnt hat: Jakob Grimm hat bereits in seiner Geschichte der deutschen Sprache die Ansicht vertreten, daß das Volk der Thraker, von dem ja die Phryger nur ein losgesprengtes Glied waren (vgl. Herod. III 73), unsere Vorfahren einbegriff.

Bei den phrygischen Inschriften hat man zu unterscheiden zwischen den alten, in phrygischen Charakteren abgefaßten und den jüngeren, in griechischen Charakteren abgefaßten.

Die ersteren sind folgende:

1. ates : aokiaevais : akenanogavos : midai : gavartaei : vanaktei : edaes
2. baba : memevais : proitavos : kuivanavezos : sikeneman : elaes
3. as : tuljoeniz : aesurzozoz : totin : epan
4. .. (b)aba simanakio
5. b(a)ba : memevais : proitavos | kuianavezos : akaragazun : elaes
6. ... akinanogavan tizes | molrojamrak : avaron ....
7. vrekun : telatoz : zostututer. memnon : akenanogavo|s aer
8. materan : arezastin obonok akenanogavo|z osesait : materez : eveteksetiz : ovevin : onoman : laχit : ga|kelokez : venavtun : avtaz : materez
9. atanizen : kurzanezon : tanegertoz
10. agegamonekastevanos| ...
11. matar kubigei ..... tozen
12. ata(n)zn matar tuita kivavika
13. mata tatas loka

Den Text habe ich nach Pauli, Altital. Forsch. 2. Band 2. Abt. S. 58 gegeben; nur bei einigen wenigen Buchstaben weiche ich ab. Die Rechtfertigung meiner abweichenden Lesung werde ich bei Besprechung der betreffenden Inschrift bringen. Zu diesem Zweck mußte ich, namentlich aber wegen einiger beigefügten einfachen Linearzeichnungen die Kopie der Inschriften, wie sie Ramsay Journal of the Royal Asiatic Society 1883 S. 120 und Journal of Hellenic Studies 1882 S. 12 gibt, auf den beigefügten Tafeln 1—4 nachfertigen lassen.

Unter den Wörtern, die am unzweideutigsten auf das Germanische hinweisen, greife ich vor allem sikeneman* in Nr. 2 = althochd. siginemo(n) triumphator heraus. Diese Gleichsetzung

---

* Nicht weit von der Stelle, welches dieses sikeneman inschriftlich bezeugt, erhebt sich der Spitze des thrakischen Chersonesos gegenüber das Heroon des Achilleus, *Σίγειον* genannt. Wenn einmal für die dortige Gegend ein germ. sike = sig(is) bezeugt ist, so ist man gewiß auch berechtigt, von demselben Worte ein zweites Mal Gebrauch zu machen, um so für den Hügel, wo der gefeiertste Ilionstreiter gebettet, die einzig würdige Benennung „Siegesmal" zu gewinnen. Noch ein anderes spielt hier günstig ein. Dem Heroon des Achilleus gerade gegenüber lag *Ἐλεοῦς (Ἐλαιοῦς)* mit einer Kultusstätte des Protesilaos, also des Helden, der vielleicht mit Achill am ersten auf eine besondere Auszeichnung rechnen durfte: er war es, der gleich zuerst für das Gelingen des Unternehmens willig sein

ist um so eher angängig, als in vorgermanischer, oder jetzt richtiger gesagt, in urgermanischer Lautstufe das g in althochd. siginemo(n) durch k vertreten war, wie die im Goth. nebeneinander vorkommenden Formen für Sieg sihu und sigis beweisen. Von besonderer Wichtigkeit ist ferner in 6 tizes. Auch dieses kündigt sich in der Bedeutung dieser (Nom.) oder dieses (Gen.) als germanisch an. In keiner der überlieferten phrygischen Inschriften erwartet man mit größerem Recht dieses Wort als in dieser. Das Grab ist nämlich, wie Tafel 4 zeigt, ein Doppelgrab: die beigefügte Zeichnung sieht wie ein doppelter Gedenkstein aus, und zwar ist die Gestalt eines jeden Gedenksteins so geformt, daß man leicht in jedem die Umrisse einer Person erkennt. Ein Verweisen auf diese oder jene Person ist sonach durch sachliche Gründe wahrscheinlich gemacht. Das auf die andere Person verweisende Wort hat man, da am Ende der ersten Zeile dieser steht, am Schluß der zweiten Zeile zu erwarten, wenn wenigstens beide Sätze gleichförmig gebaut sind. Ich sehe noch zwischen dem r und n auf Tafel 4 einen Punkt; derselbe kann weder Interpunktions- noch auch Wortabteilungszeichen sein; denn ein Satzteil oder Wort müßte sonst aus einem n bestehen. So dürfte denn wohl in dem Punkt ein etwas klein ausgefallenes o zu erblicken sein. Das alsdann erzielte avaron heißt der andere; es ist verwandt mit sanskr. avara posterior und apara alius, indem sich ja ava und apa nach Laut und Bedeutung nahe stehen, wie ja auch lat. ab gelegentlich durch au ersetzt ist. Auch in germanischen Sprachen hat sich das dem sanskr. apara entsprechende Wort, allerdings in gesonderter Bedeutung (altsächs. afaro Abkömmling), erhalten; das phryg. avaron hat die ursprüngliche, allgemeinere Bedeutung gewahrt. Noch mache ich darauf aufmerksam, daß tizes dicht neben der einen Figur steht, während avaron, der mehr ab (von der Schrift entfernt) seiende = jener seiner Bedeutung entsprechend möglichst weit von der Figur, auf welche sich das Wort bezieht, gerückt ist. In ähnlicher Weise malt in 9 die Stellung, die dem Worte tanegertoz gegeben ist, förmlich die Bedeutung dieses Worts. tanegertoz ist = althochd. danekerto von dannen gekehrt. Der Steinmetz hat es so einzurichten gewußt, daß, obwohl er für die Niederschrift des kurzen Sätzchens in einer Zeile Raum genug gehabt hätte, gerade in dem Worte tanegertoz seiner Bedeutung entsprechend die scharfe Wendung nach der andern Seite fiel: eine schöne graphische Bestätigung für die Bedeutung, die wir dem Worte nach seinem Lautbestande geben mußten. Auch osesait in 8 ist als germanische Verbalform leicht erkennbar. Erwägt man, daß nach s gern k ausfällt, so sanskr. savja neben lat. scaevus, *συλάω* neben *σκυλεύω*, lat. siliqua neben althochd. sceliva, unser sollen

---

Leben opferte; ihm gebührt so zuerst und vor allem der Preis; und nicht mit Unrecht heißt daher die Stätte, wo er ruht, die ölbaumreiche d. h. die siegespreisreiche. Eleus und Sigeum sind offenbar Benennungen zur Ehrung besonders gefeierter Helden gebildet, so wenig an Bedeutung verschieden, daß die eine sehr wohl die Übersetzung der anderen in eine andere Sprache sein kann. Die hierbei für *Ἐλαιοῦς* angenommene Bedeutung ist anderweitig nachweisbar; so wurde auf Cypern nach Hesych Zeus *Ἐλαιους* genannt, eine Benennung, die sich mit dem römischen Juppiter triumphator inhaltlich deckt. Ins Althochdeutsche übersetzt würde *Ἐλαιοῦς* (triumphator) siginemo lauten, vgl. Schade siginemo victor, triumphator; dies zum Beweise, wie nahe sich die gegenüberliegenden Orte *Σίγειον* und *Ἐλαιοῦς* auch nach ihrer Bedeutung stehen. Der Ort, wohin man die beiden so benannten Siegesmale verlegte, ist treffend ausgesucht: der griechische Schiffer, welcher seiner Heimat zusteuernd aus der Propontis kam und sich bereits durch alle Gefährnisse des Hellesponts durchgearbeitet hatte, sah zu seiner Linken das Siegesmal des Achill, während ihm zu seiner Rechten *Ἐλαιοῦς*, die geweihte Stätte, wo Protesilaos gebettet, schon durch die Kraft seines Namens den Preis des Sieges zu verheißen schien.

aus skulan, ferner sarf neben scarf, so darf man wohl sesait = goth. skaiskaid setzen. Das davorstehende o ist = sanskr. ava (vgl. althochd. uo), bereits alte Nebenform von apa, wie ja auch bereits phrygisch avaron = sanskr. apara alius wahrscheinlich gemacht ist. So ist also osesait = goth. afskaiskaid. Diese Deutung von osesait findet eine neue Stütze in der Thatsache, daß sich ein solches osesait gut mit dem folgenden Worte materez (= lat. matris) inhaltlich zusammenschließt. Mit dem Nachweis von o = goth. af, althochd. aba ist aber auch onoman in 7 = althochd. abanoman als germanisch angezeigt. In Inschrift 12 sind es von 5 nicht weniger als 4 aufeinanderfolgende Worte, welche sich auf den ersten Blick als echt deutsche Worte aus einer Zeit ankündigen, in der sich die erste Lautverschiebung noch nicht vollzogen hatte: matar tuita (goth. thiuth nur noch als Neutrum erhalten) kiva (= althochd. hiwa) viha (= goth. veiha „die gute Mutter, das keusche Weib".

Betrachten wir jetzt die Inschriften im Zusammenhang.

1. ates ⋮ aokiaevais ⋮ akenanogavos ⋮ midai ⋮ gavartaei ⋮ vanaktei ⋮ edaes.

Nur in einem Buchstaben weiche ich von Pauli ab, indem ich aokia statt arkja lese. Ich nehme an, daß der von Pauli als r gelesene Buchstab so, wie er dasteht, vollständig ist; alsdann ist er ein nach der einen Seite etwas geradlinig ausgefallenes o; o steht ebenso hoch in der Linie in 7 in ovevin und onoman, vgl. Tafel 2. In den 2 Fällen, in denen es sonst in 1 vorkommt, beide Male in dem Worte akenanogavos, hat es wegen der Eigenart des vorangehenden Buchstaben besser seine Stelle mehr unten, weil so Raum erspart wurde, gefunden. ates aokja = goth. andaugjo (vgl. auch andaaugi); n fällt stets vor einem Konsonanten aus, so außer in ates in stut für stunt, uter für unter, eveteksetiz für eveteksentiz. evais Gen. Sing. zu goth. aivs nach der J-Deklin. gebildet, vgl. auch goth. aivins. akenanogavos = av-kenano-gavos würde goth. afhinanagaggus von hinnen gegangen lauten. gavartaei 2. Pers. Sing. Imperat. von althochd. gavartên. vanaktei = vannaktei dunkle Nacht, vgl. van niht Beov. 708. edaes oder, wie es in 2 und 5 heißt, elaes geht auf eldaes zurück = goth. aldais. Übersetzt: „Aus dem vor Augen liegenden Wirkungskreis hinweggegangen, erwarte, Midas, des Lebens dunkle Nacht (Nachtseite)."

Von Midas war dieselbe Legende verbreitet wie von Themistokles, daß er sich nämlich den Tod gegeben, indem er Stierblut trank. Jetzt, nachdem sich das Phrygische in der Midas-Inschrift als germanisch herausgestellt hat, ist es auch klar, daß dieser Stierbluttrank mit der Person des phrygischen Königs verknüpft ist; denn durch das Germanische wurde ja das Rätsel dieses ganz absonderlichen Trankes aufgehellt. Auch über einen scheinbar nebensächlichen Umstand in der Darstellung des Kampfes des Bellerophontes gegen die Chimaira wird man jetzt klar sehen. Auf mehreren Vasen unterstützen nämlich asiatisch gekleidete Personen, die von Heydemann als Phryger erwiesen werden (vgl. Roscher, Bellerophon S. 770, 71) den Bellerophontes gegen die Chimaira. Germanische Worte müssen eben dem Bellerophontes zur Verfügung stehen — die bildende Kunst läßt daher Phryger ihm dieselben zuraunen —, wenn er die ihm Gefahr drohende Bilderschrift zu seinem Besten wenden will.

2. baba ⋮ memevais ⋮ proitavos ⋮ kvivanavezos ⋮ sikeneman ⋮ elaes.

5. b(a)ba ⋮ memevais ⋮ proitavos ⋮ kvianavezos ⋮ akaragazun ⋮ elaes.

Der 4. Buchstabe in quivanavezos ist deshalb wohl als v, nicht wie Pauli will, als z zu lesen, weil das Wort doch mit dem an gleicher Stelle stehenden in 5 identisch ist und hier dieses Zeichen fehlt, ein v aber im Lyk. ausfallen kann, nicht aber ein z. Der zweite Buchstabe des nämlichen Wortes kann nur ein dumpfer Vokal u oder o sein. baba = goth. bandva. memevais Gen. Sing. von St. memevi(a) für memergvi(a) stehend, verwandt mit lat. Minerva, memoria, goth. marka . proitavos früh am Tage, bestehend aus proi = *πρωί* althochd. fro, fruo und tavos für daghvos. dhagvos . quivanavezos Gen. Sing. Fem. von quivanav; letzteres besteht aus quivan und av = goth. af; quivan av mit nachgestellter Präposition „abgehauen". sikeneman und akaragazun sind Eigennamen in der Bedeutung triumphator und Rufer (vgl. *Κράγασος* und althochd. (h)ragison). Übersetzt: „Ein Erinnerungszeichen an das früh am Tage abgehauene (hingemähte) Leben des Sikeneman, bez. in 5 des Akaragasun".

3. as ⁝ tuljoeniz ⁝ aesurzozoz ⁝ totin ⁝ epan(ot).

Die punktierten Zeichen sind nicht mit Sicherheit zu erkennen und zumeist nur trümmerhaft erhalten, bieten daher auch andere Möglichkeiten der Lesung. Die Entscheidung habe ich nach dem Sinne getroffen, der auf Grund der vollständig erhaltenen Buchstaben hinreichend gesichert erscheint. as = goth. us, althochd. ar. tuljoeniz von tuljoen = altsl. tholojan abgeleitet; astuljoeniz Erduldnis. aesur schimpflich, gering für aeskur, verwandt mit *αἰσχρός, αἴσυλος (Αἰσχύλος)*, angelsl. aevisc turpis, goth. aiviski Schande. zozoz = goth. svasve; das ursprüngliche s am Ende auch in althochd. sus erhalten. Übersetzt: „Ein Erduldnis (euphem. für Tod) stellt den Geringen sowie den König gleich."

6. akinanogavan ⁝ tizes molrojamrak ⁝ avaron.

Das Zeichen für mr ist eine Ligatur, man sieht deutlich den Ansatz zum r, vollständig zu sehen ist r auf Tafel 3; aber zugleich sieht man, vgl. 6 auf Tafel 2, den Ansatz zu n oder m. gavan in akinanogavan ist das goth. gagga. molro = goth. maurthr, l ist wohl wegen des folgenden r aus r dissimiliert. jamrak = althochd. jamarac. Übersetzt: „Von hinnen gegangen ist dieser, bis zum Tode leidvoll (betrübt) der andere." Der Inhalt wird durch die zwei nebengezeichneten Figuren verständlich.

7 u. 8. vrekun ⁝ telatoz ⁝ zostututer memnon ⁝ akenanogavos aer materan arezastin ôbonok akenanogavoz osesait ⁝ materez ⁝ eveteksetiz ⁝ ovevin ⁝ onoman ⁝ laχit ⁝ gakelokez ⁝ venavtun ⁝ avtaz ⁝ materez.

9. atanizen ⁝ kurzanezon ⁝ tanegertoz.

7 und 8 bilden eine fortlaufende Inschrift, der mit Belassung eines Zwischenraums 9 angegliedert ist, vgl. Tafel 2. Die Zeichen sind nahezu alle gesichert, am unvollständigsten sind die zwei Zeichen m und n in dem Eigennamen memnon erhalten; allein auch hier halte ich die Ergänzung der erhaltenen Buchstabenteile schon allein auf Grund der gesicherten Buchstaben emno, die sich am ungezwungensten zu dem Namen memnon auswachsen, für vollkommen gesichert. Die Nachricht, die uns für Phrygien ein angeblich von Priamos errichtetes Grabmal des Memnon

bezeugt (Roscher, Memnon S. 2654), vor allem aber der sich uns ergebende Inhalt der Inschrift ist für diese Ergänzung beweisend. In dem auffallend großen hufeisenförmigen Zeichen vor bonok mit den zwei o innerhalb erblicke ich ebenfalls ein Schriftzeichen mit der Bedeutung ō. Ältere griechische Inschriften zeigen ein ähnlich gestaltetes ω. vrekun (prekun?) = altn. firihun. telatoz Gen. Sing. von telata für tevata (vgl. slaf aus svaf); tevata = goth. thiuda (älteres thivada?). zo = goth. so. stut = althochd. stuont. uter = unter. aer = goth. air. materan = lat. materia „Inhalt". arezastin besteht aus areza = althochd. ariz, aruz und stin = altnord. stinn-r, was mit *στριφνός* und *στιβαρός* zu vergleichen; auch dürfte wohl goth. stibna als die feste, laute hiermit zusammenhängen. ōbonok 1. Pers. Sing. Präs. zu altn. oponon, althochd. offanon. eveteksetiz Gen. Sing. von evetekset, das für urspr. aivataksant steht; taksant = lat. texent-, althochd. dehsend. ovevin = althochd. wewin Dat. Sing. von wewo. laχit wohl alter Abl. zu goth. ragin. gakelokez jählings (?), Weiterbildung von gake = althochd. gahe. venavtun Dat. Plur. von venavtu-s, mit althochd. weinot das Weinen verwandt. avtaz = *αὖτε*, goth. afta. atanizen in 9 besteht aus ataniz und en = goth. in. atanis Gen. Sing. von atan für vatan, althochd. Wodan, a für althochd. ō, uo auch in materez. Mit diesem atan ist wohl der phrygische Gott Attis, auch Attin genannt, identisch. Attis ist der Geliebte der Berggöttin *Κυβέλη*, deren Name ebenfalls durch das Germanische aufgehellt wird. *Κυβέλη* deute ich gestützt auf Hesych *Κύβελα ὄρη Φρυγίας* als eine Femininform zu althochd. hubel Hügel, Berg. Ebenso kennt die Edda eine Fiörgyn d. i. Berggöttin (vgl. goth. fairguni Berg). Diese Deutung von *Κυβέλη* steht im Einklang mit ihren anderen Bezeichnungen als mater Idaea, *Δινδυμήνη* (altnord. tind-r Felsspitze), *Σιπυλήνη*; zugleich ist damit wieder an einem entscheidenden Wort ein augenscheinlicher Beweis erbracht, daß die Phryger Germanen waren. kurzanezon ist Komp. von kurzan; dieses ist mit *κυρσάνιος*, lacedämonisches Wort für Jüngling, und dem althochd. horsc verwandt. 7—9 lauten übersetzt: „Den Leuten des Volkes, welches unter Memnon stand, bevor er von hinnen gegangen, eröffne ich einen Inhalt wie Erz so hart (und unbeugsam): von hinnen gegangen schied er von der Mutter, die ihm unter Weh das Leben geschenkt, hinweggerissen jählings durch Schicksalsbeschluß wiederum unter Weinen der Mutter." — „In Odhins Haus ist der gar junge Held von dannen gekehrt." Wir haben somit hier einen Inhalt, wie er auf keine Person besser paßt als den in der Inschrift genannten Memnon. In ergreifender Weise ist von dem Schmerze der Mutter die Rede, und bekannt ist ja auch sonst die Totenklage der Eos um ihren so früh dahingegangenen Sohn. Auf die zwei wichtigsten Marksteine im Leben der unglücklichen Mutter wird eindringlich verwiesen: unter Weh hat sie dem Sohne das Leben geschenkt und wiederum unter Weinen muß sie früh sich von ihm trennen.

Die Inschrift ist geeignet, über eine Legende Klarheit zu verbreiten, die sich an die ägyptische Memnonstatue knüpft. Diese Statue sollte, wenn sie von den Strahlen der Sonne des Morgens getroffen wurde, ihre Stimme erheben. In der Inschrift auf dem phrygischen Memnondenkmal ist nun der Stein wie auf manchen Grabinschriften als sprechend gedacht; natürlich spricht er nur, wenn die auf ihm eingegrabenen Zeichen sichtbar werden; das ist aber jeden Morgen bei Sonnenaufgang der Fall. Aus dem Text des phrygischen Memnondenkmals ersieht man so, wie jene von der ägyptischen Memnonstatue erzählte Legende entstehen konnte. Es ist aber kein Zufall, daß man eine solche Legende gerade an eine Statue des Memnon knüpfte: Seine Mutter ist Eos; so oft sie kommt, verkündet der beschriebene Stein von neuem den Schmerz der Mutter. Ob man, nachdem

diese Vorstellung geweckt war, weiter ging und durch einen zweckentsprechenden Bau dieser oder jener Memnonstatue bei leicht sich erhebenden Morgenwinden Töne zu entlocken gewußt hat, ist eine Frage, der wir hier nicht näher zu treten brauchen.

12. ata(n)zn matar tuita kivavika.

ata(n)zn dürfte wohl = atanizen in 9 sein. Übersetzung: „Bei Odhinn die gute Mutter, das keusche Weib."

13 bei Ramsay, vgl. Tafel 3, ist zu lesen:

sestbugnos vus oskaguta evano.

sest = altnord. sess. bugnos Nom. Plur. von bugna st. Fem., verwandt mit altsl. bocan, althochd. bouhhan st. Neutr. vus = althochd. wunsc. oskaguta für avaskagunta 3. Pers. Präs. zu althochd. (ab)scacan abschütteln. Übersetzung: „Die Grabeszeichen zerstörten den Inbegriff des Glücks auf ewig."

Eine Inschrift mit beigefügter Linearzeichnung:

10. agegam oneka stevanos.

a wie in akenanogavos = av, goth. af. gegam = goth. gaggam. oneka = althochd. wonunga. stevanos Gen. Sing. von stevana = althochd. stowunga, mit dem Unterschied, daß letzteres Wort das Ableitungselement g mehr hat. Übersetzung: „Laßt uns weggehen aus dem Hause der Klage!" Im Einklang mit diesem Inhalt steht die beigefügte Linearzeichnung: dieselbe stellt eine Wohnung dar, die zum Zeichen, daß sie zu verlassen ist, in einem Teil zertrümmert erscheint. Bei dieser Zeichnung fiel mir auf, daß die einzelnen Teile genau die Gestalt von Buchstaben haben. Die beiden Linien oben, die eine von rechts nach links, die andere in der entgegengesetzten Richtung geführt, beide mit einem am oberen Ende angefügten Bogen, haben die Gestalt eines n (vgl. n in vanaktei, akenanogavos in 1, in oneka in der zur Erörterung stehenden Inschrift). Das darunter stehende rechtwinklige Dreieck rechts ist ein unverkennbares d; das daneben stehende unvollständige Dreieck zerfällt in die Zeichen i und l. Ich lese alles zusammen nann(a) dil. Das in nann(a) zugefügte an ist in der Buchstabenschrift durch besondere Stellung kenntlich gemacht; denn beide Buchstaben stehen über den beiden n, gerade als ob sie gewissermaßen als ein abschließender Zierat des Giebels zu der Zeichnung gehörten. nanna dil heißt „Nanna sei das Ziel". Die vollständige Inschrift und zwar sowohl Schrift- als Bilderzeichen heißt demnach: „Laßt uns weggehen aus dem (zertrümmerten) Haus der Klage; Nanna sei das Ziel."

Nr. 4, 11 und 13 sind zu lückenhaft und zu unsicher überliefert, und das Ganze zu wenig umfangreich, als daß der Inhalt der Inschriften gesichert erscheint. Nr. 15 auf Tafel 3 zeigt einen abweichenden Schriftcharakter und ist vielleicht gar kein phrygisch.

Auch aus den phrygischen Glossen lassen sich wertvolle Argumente für die Zugehörigkeit der Phryger zu dem Stamm der Germanen gewinnen. Bereits Fick Spracheinheit der Indogermanen Europas hat folgende Worte mit Heranziehung des Germanischen aufgehellt: *Μάνης*, alter König und Ahnherr der Phryger: „der Name entspricht völlig dem germanischen Mannus, wie der

Urahn der Germanen hieß"; ferner *βέκος* Brot durch germanisch bakan, *βριζίσματα* Name eines phrygischen Tanzes und *βερεκύνδαι* Name von Dämonen durch angels. bregdan, den Namen *Βερεκύνται* durch mittelhochd. brëhend splendidus, *ζέτνα* Thor durch angels. geat *, *Κορύβαντες (Κύρβαντες)* durch goth hvairband-s, *μίτρα* durch altnord. motr, *σύκχος* durch skohs.

Diesen von Fick gegebenen Deutungen phrygischer Namen und Glossen ** füge ich folgende hinzu:

ἀργυῖτας τὴν Λάμιαν. *ἀργυῖτα* ist zu zerlegen in arg und goth. vita sch. M. und heißt sonach arges wissend d. i. übelgesinnt. Das überlieferte *σ* am Ende von *ἀργυῖτας* beruht wohl auf Irrtum.

ἁρμάν, ὃ σημαίνει τὸν πόλεμον τῇ τῶν Φρυγῶν διαλέκτῳ, ὡς φησὶ Παλαμήδης ἱστορικός, ὃ τὴν κωμικὴν λέξιν συναγαγών. Et. Magn. s. v. *ἁρμάτειον μέλος.* Hier ist offenbar *πόλεμον* aus *πολέμιον* verschrieben; dann ist aber *ἁρμάν* gleich dem recht gebräuchlichen germ. har(i)man.

ἄττηγος Bock in einem bestimmten Alter: Eustath. zu *ι 222 Ἰωνικοί τινες καὶ ἀττήγους καλοῦσιν ἡλικίαν τινὰ τῶν ἀρρένων (αἰγῶν).* Hiermit vergleicht sich genau in der Bedeutung und auch im wesentlichsten Teile der Form angels. ticcen junges Böcklein.

ἀττάλη φάρυξις ὑπὸ Φρυγῶν Hesych. Dem sinnlosen *φάρυξις* ist jedenfalls *φάρυξ (φάρυγξ)* zu entnehmen. Die Bedeutung von *φάρυξ* Schlund, Schlucht steckt in der That in *ἀττάλη*, das ich zerlege in *ἀτ-ταλ-η*, indem goth. dal, althochd. tal dieselbe Bedeutung Schlucht, Grube zeigt; möglicherweise entspricht *ἀττάλη* ganz genau dem goth. ibdalja *κατάβασις* mit leichtem Bedeutungsübergang; alsdann gingen beide Worte auf eine Grundform abdalja zurück; goth. ib = af, ab auch in ibuks.

βαλήν βασιλεύς Hesych. Indem für *βαλήν* auch die Schreibweise *βαλλήν* vorkommt, liegt die Möglichkeit nahe, daß, wie phrygisch elaes für eldaes steht, so auch *βαλήν* für *βαλδήν* steht; damit ist aber, denn das gr. *β* gibt das germ. v wieder, das germ. valdan, angels. valda sch. M., althochd. walto sch. M., also ein sehr gebräuchliches Wort für Herrscher gegeben.

βάμβαλον ἱμάτιον καὶ τὸ αἰδοῖον Hesych. Beiden Bedeutungen wird das deutsche bambelnd (bammelnd), baumelnd gerecht. Das *ἱμάτιον* muß demnach ein langes Schleppkleid gewesen sein.

γάνος καὶ ἡ ὕαινα ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Βιθυνῶν Hesych. *γάνος* steht für *γάνδος* = altnord. gand-r, Bezeichnung des Wolfs und der Schlange, wohl vom Aufsperren des Rachens.

Der Name einer Stadt *Ἐξαγάνου* (wohl *Ἐξάγανος*) soll nach Stephanos von Byzanz unter *Ἄζανοί* verdollmetscht griechisch *ἐχεναλώπηξ* heißen; ich zerlege *Ἐξάγανος* in *ἔξα* = althochd. egisa monstrum und *γάνος* gleich dem vorigen *γάνος ἡ ὕαινα.*

---

* *ζ* ist hier seinem etymologischen Wert = g. Dadurch scheint mir auch thrak. *ζειρά (εἴτε περίβλημά ἐστιν εἴτε ζῶμα,* Poll. *ι 96* als = altsächs. gerwi deutbar und ebenso *ζιβυ-θίδες αἱ Θρᾷσσαι ἢ Θρᾷκες γνήσιοι* Hesych. Beide Bedeutungen werden nämlich verständlich, wenn man das lückenhafte *ζιβυ-θίδες* als *ζιβυρθίδες* herstellt. *ζιβυρθ* = althochd. giburt; die *ζιβυρθίδες* sind die thrakischen Matronen; dann aber auch die Gebürtigen d. h. Thraker von vornehmer Geburt; denn giburt bedeutet auch die vornehme Geburt.

** Die phrygischen Glossen bei Lagarde gesammelte Abhandl. S. 283 ff.

BIBLIOTHEK

κίμερος νοῦς Hesych. Da wir in den phrygischen Inschriften ein starkes Assimilationsbestreben kennen gelernt, ist es wohl gestattet *κίμερος* = *κίμερκος* = althochd. kimerk (gimerk) zu setzen.

μᾶ πρόβατα Hesych. *μᾶ* = mä (mâ) onomatopoetische, noch jetzt in der Kindersprache in Deutschland gebräuchliche Bezeichnung des Schafs.

μανικὰ ἔργα τὰ λαμπρὰ καὶ θαυμαστά (Plut. Isis et Osiris 24). *μανικά* ist assimiliert aus magnica = althochd. maganic. Derselbe Ausdruck erhalten in altnord. meginverk.

νηνίατος so nach Poll. *δ 79*, nach Hesych *νινήατος νόμος παιδαριώδης καὶ Φρύγιον μέλος*. Nach Fick ist *νηνίατος* von *νηνια* gebildet wie *ἀλαλητός* von *ἀλαλά* und *νηνια* identisch mit lat. nenia. Allein auch lat. nenia ist unaufgehellt. Mir scheint das phrygische *νηνια* und demzufolge auch lat. nenia auf einen germ. Wehruf nainia, mittelhochd. neinâ o ja nicht zurückzugehen. Das ursprüngliche nainia ist am treusten in der lat. Schreibweise naenia gewahrt. Das Klagelied hat offenbar seinen Namen von dem häufig in demselben wiederkehrenden (Einspruch gegen das harte Geschick erhebenden) neinia (mittelhochd. neinâ) erhalten.

σμίνθος ist nach Servius zu Aen. III 108 phrygisch = mus, wogegen Eustathios zu *Δ 34* das Wort für kretisch erklärt. Es ist verführerisch das Wort mit althochd. smiegen „schlüpfend kriechen, bes. einkriechen in ein Loch, wo man sich durchdrücken muß" (so Schade W.) zusammenzubringen; *σμίνθ(ος)* stände dann für smiegend, smiehend, woraus smînd, dann smĭnd wurde. Die Kürzung des Vokals wurde durch die darauffolgenden zwei Konsonanten herbeigeführt. *θ* steht in *σμίνθος* regelmäßig aus indogerm. t verschoben, oder *τ* ist infolge des nachfolgenden *ν* zu *θ* geworden. In dem besonderen Zusammenhang, in dem das Orakel auf dieses Wort verweist, erhält diese Deutung eine mächtige Stütze. Den Teukrern wurde nach Eustathios a. a. O. von Apollon das Orakel, sie sollten sich dort niederlassen, wo ihnen Erdgeborene entgegenkämen; das Orakel erfüllt sich dann in der Weise, daß die Erdgeborenen Mäuse sind, welche hier — und das ist wohl zu beachten — nicht *μύες*, sondern *σμίνθοι* genannt sind. Bei der obigen Deutung von *σμίνθος* wird das Orakel völlig aufgehellt. Dasselbe gibt den wohlweislichen Rat, sich dort niederzulassen, wo die Eingeborenen überaus feige und furchtsam seien; für die Verdeutlichung der Feigheit ist der Vergleich mit den *σμίνθοι* gebraucht; *μύες* an dieselbe Stelle gesetzt, wäre wirkungslos, weil nicht verständlich; denn in *μύες* tritt nicht, wie hier verlangt, der Begriff des sich feige Verkriechens hervor; hier lieferte also eine andere Bezeichnung der Maus, die klar ihre Benennung von dem Verkriechen in Löcher zur Schau trug, dem Orakel einen trefflichen Baustein, den es zwar, um es seinen Befragern nicht gar zu leicht zu machen, nicht selbst in der Fassung des Wortlautes benutzt, sondern durch *γηγενεῖς* ersetzt und zwar deshalb durch *γηγενεῖς*, weil damit zugleich die autochthonen Bewohner des Landes gemeint sein konnten und sonach auch bei *γηγενεῖς* dieselbe Übertragung auf Menschen immerhin möglich war, die das Orakel ja auch bei dem Wort *σμίνθοι* voraussetzt.

tiara (Juv. 6,516 Phrygia vestitur bucca tiara; Servius zu Aen. VI 247 erklärt tiara durch pileum Phrygium) scheint mir identisch mit althochd. ziari, so daß tiara für tiarja steht.

Ich wende mich jetzt zu einer besonderen, in ihrer Eigenart nicht erkannten Klasse von Glossen; dieselben könnte man Bedeutungsglossen nennen; es liegt nämlich bei diesen nicht das fremdländische Wort selbst vor, sondern dessen wörtliche Übertragung ins Griechische und in dem zur Erklärung beigegebenen Wort die Bedeutung, die das Wort in der fremden Sprache angenommen hat. Zu dieser Klasse gehören von den Glossen des phrygo-thrakischen Stamms:

1. *ξενῶνες οἱ ἀνδρῶνες ὑπὸ Φρυγῶν* Hesych. Das Wort *ξενῶνες* trägt unverkennbar griechisches Gepräge, wie es ja auch in dieser Sprache in der Bedeutung Fremdenzimmer vorkommt. Die Glosse des Hesychios kann daher unmöglich sagen, daß *ξενών* ein fremdländisches Wort ist, sondern daß ein phrygisches Wort, wie wenigstens der Grieche meint, Fremdenzimmer heißt, aber *ἀνδρών* bedeutet. In der That trifft das für das Germanische zu, indem etwa altn. gastseli nicht der Raum ist, der für die Fremden ausschließlich bestimmt ist, sondern der Raum, in dem man sich mit den Gästen zusammenfindet und der also genau dem griechischen *ἀνδρών* entspricht.

2. *ναὶ μήν ναί Φρύγες* Hesych. Die Glosse besagt, daß die Phryger bei einer feierlichen Bejahung nicht das einfache ja = *ναί* setzten, sondern noch ein bekräftigendes Wort in der Bedeutung des gr. *μήν* fürwahr hinzufügten.

3. Strabo 296 *εἶναί τινας τῶν Θρᾳκῶν, οἱ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαι δὲ διὰ τιμὴν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν.* Hier ist *κτίστας* in *κτιστὰς* zu ändern. Es ist alsdann *κτιστὴς* die Übersetzung eines im Althochd. einsidelo lautenden germ. Wortes, worauf die ausgiebig gegebene begriffliche Bestimmung von *κτιστης* genau paßt.

4. *ὑπὸ Θρακῶν ὁ μῦς ἄργιλος καλεῖται* Stephanos von Byzanz 11215. Ich halte *μῦς* aus *μυελός* verschrieben: althochd. marg Mark, fette Masse in den Knochenhöhlen, marga, bei Plin. XVII 4 als keltisch angeführt, = althochd. mergil st. Mask. von marg abgeleitet Mergel, fette Düngererde.

5. *ἄκος ἡ θεραπεία παρὰ τὴν ἀκήν. ἐνταῦθα τὸν ἰατρὸν οἱ Φρύγες ἀκεστήν. Ἀρίων* Et. Magn. Die Stelle ist zu verstehen, daß *ἄκος* eine ärztliche Behandlung ist, die ihren Namen von *ἀκή* Stille hat und daß dementsprechend der Arzt phrygisch Stiller hieße; denn offenbar wird durch diese Stille nicht *ἀκεστής*, das ein echt griechisches Wort ist, als phrygisches Wort bezeichnet, sondern *ἀκεστής* ist die wörtliche Übersetzung eines phrygischen Wortes, das eigentlich Stiller heißt, aber die gewöhnliche Bezeichnung des Arztes ist. Ein germ. Wort Stiller in der Bedeutung Arzt ist nicht gerade unwahrscheinlich; wenigstens besitzen wir noch bis auf den heutigen Tag den Ausdruck Blut stillen.

6. *ὀξυάζανθον οἱ ἐν Καρίᾳ καὶ Φρυγίᾳ τὰ ἑμά* Hesych. Es dürfte wohl für das sinnlose *τὰ ἑμά τὰ αἷμα* zu schreiben sein. *αἷμα* von *αἷμος* wie das synonyme *ὁρία* von *ὁρίος; ὀξυάζανθον* ist wohl Übersetzung von hagedorn; hage = *ὀξυ*, letzteres auch in *ὀξύη* Hagebuche, die offenbar nach ihren spitzen, kantigen Früchten benannt ist.

Was den Namen Phryger betrifft, so gibt uns die griechische Form desselben *Φρύγες* die ursprüngliche, von den Griechen festgehaltene Form desselben. Die Phryger selbst nannten sich, indem *φ* nach der Lautverschiebung in *β* übertrat und *υ* wie in *μύτρα* zu *ι* wurde, *Βρίγες*. Mit den *Βρίγες* anfänglich identisch sind die in Macedonien zurückgebliebenen *Βρύγοι*. Das Wort ebenfalls mit Wahrung des ursprünglich u hat man auch noch in der komparativischen Weiterbildung (Brug-teri) Bructeri, so daß also auch der Name des Volks allerdings mit stärkerem Ableitungssuffix versehen als germanischer Völkername nachweislich ist. Fick deutet den Namen *Φρύγες* als homines frugi; ich möchte lieber an germ. burg (berg) denken; alsdann hat man auch zu der Benennung Bructeri eine Parallelbildung in *ὀρέστερος*. Auch der Name der Burgunder hängt dann damit zusammen.

Zwischen dem Altphrygischen und dem Phrygischen der Glossen fällt als Unterschied auf, daß die Inschriften die Lautverschiebung noch nicht kennen, nur die Aspiraten sind bis auf einen Fall laχit geschwunden und an ihre Stelle ist die entsprechende Tenuis getreten, so in tavos (in proitavos) und osesait. Dagegen zeigen die phrygischen Glossen bereits meist die erste germanische Lautverschiebung.

V.

Die Athamassage.

Wenn es richtig ist, daß die Phryger und somit auch die Thraker Germanen waren, so steht, indem dann Germanen und Griechen benachbart wohnten, zu erwarten, daß namentlich auf dem Gebiet der leicht zu Wanderungen geneigten Sage Übertragungen vorgekommen sind und sich sonach, wenn auch nur auf einem Teil des umfangreichen Gebietes der Sage, engere Beziehungen zwischen Deutschen und Griechen nachweisen lassen. Man ist zu einer solchen Erwartung um so berechtigter, als mehrere der alten Sänger Griechenlands Thraker genannt werden, so Eumolpos, Orpheus, Musaios, Thamyris; unter diesen bürgt uns namentlich der gefeierte Name des Orpheus für die tiefgehenden thrakischen Einflüsse, welche auf die griechische Sangesweise und Mythenbildung ausgeübt sein mögen. Als Heimat der thrakischen Poesie gilt Pierien, die Landschaft an der Ostseite des Olymposgebirges. Südlich von dieser Heimstätte fremdländischer Poesie, noch außerhalb des eigentlichen Griechenlands, waren wichtige Teile der Athamassage lokalisiert. Auf sie werden wir daher zunächst verwiesen, wenn wir Umschau halten, welche in germanischer Anschauung wurzelnden Sagen die Griechen zu einer der ihrigen umzugestalten wußten. Schon bei den Namen fällt eine mehrfache Übereinstimmung auf. Die griechische Sage kennt eine Helle, nach der auch bekanntlich der Hellespont den Namen erhalten haben soll: unwillkürlich wird man hier, wenn Hellespont ein Kompositum mit dem ersten Element Helle sein soll, an die zahlreichen Zusammensetzungen im Deutschen mit helle erinnert, z. B. hellegrunt, hellegruoba, hellephat, helleporte u. s. w., wo helle in einem Sinne gebraucht vorliegt, wie er für die Gefährnisse der Meerenge, deren Name als erstes Element ebenfalls Helle hat, recht am Platze ist. Die griechische Sage läßt jene Helle eine Tochter der Nephele sein. Die Edda kennt ebenfalls eine Hel und auch — und dadurch wird die Übereinstimmung mit der antiken Sage doch mehr als auf bloße Zufälligkeit gestellt — eine *Niflhel*. Dazu kommt, daß germanische Wörter und Anschauung den eigentlichen Sinn der antiken Sage erschließen. Helle ist die Tochter des Athamas, dessen Name etwa gleichbedeutend ist mit atmosphärischer Luft. Denn Ἀθάμας mit regelrecht nach germ. Lautverschiebung aus ursprünglichem t verschobenem ϑ ist verwandt mit sansk. âtman, althochd. atam. Daß die Griechen, für

die zwar das verwandte ἀτμός und ἀυτμήν etwas ablag, die Bedeutung von Ἀθάμας noch kannten, läßt der von ihnen als Vater des Ἀθάμας angeführte Windgott Αἰόλος erkennen. Helle, auf ursprüngliches, im Goth. noch erhaltenes halja zurückgehend, bedeutet das dunkle, finstere Reich und in vorliegender Sage, worüber die von der Sage der Helle gegebenen Eltern Ἀθάμας und Νεφέλη keinen Zweifel lassen, die schwarze, schwere Gewitterwolke. Gerade auf deutschem Boden zeigt noch derselbe Name in der Form (Frau) Holle die den eigentlichen Sinn der antiken Sage aufdeckende Bedeutung, indem der deutsche Volksglaube Frau Holle bekanntlich ihr Bett machen läßt, wobei dessen Federn fliegen (Grimm Myth. S. 222), um den Vorgang des Schneiens in kaum noch gefühltem Anklang an altgermanisches Götterleben auszumalen. Grimm S. 222 stellt zwar diese Frau Holle mit der Göttin Holda zusammen, ebenso S. 223 das mit Hexenfahrt gleichbedeutige „Hollefahren", „mit der Holle fahren"; beides sicher mit Unrecht, indem letztere Ausdrücke doch unmöglich von dem altnord. fara til Heljar getrennt werden dürfen, worin auch nach Grimm S. 266 der Name der Hel, althochd. Hellia, Hella vorliegt. Ist aber eine Holle als gleichwertig mit altnord. Hel erwiesen, so wird man auch dieselbe Frau Holle, wenn sie den Menschen das Schauspiel des Schneiens bereitet, um so weniger von der altnord. Hel (der altd. Hellia) trennen können, als im altnord. von einer Niflhel ausdrücklich die Rede. Neben Helle nennt die antike Sage als Kind des Athamas und der Nephele den Phrixos. φρίξος selbst ist unzweifelhaft ein griechisches Wort und bedeutet Schauer; es ist aber, da dem griechischen Worte nicht die von der Sage vorgezeichnete Bedeutung Gewitterschauer eignet, offenbar eine Übersetzung des germ. skur, was bereits in alter Zeit mit Vorliebe für Gewitterschauer Anwendung findet. Auch die Ausmalung, in der sich die Sage besonders gefällt, daß Phrixos und Helle auf einem Widder durch die Lüfte reiten, ist bis auf den heutigen Tag in der Bildersprache des deutschen Volkes festbegründet, da wir noch jetzt gewisse Wolkenbildungen Schäfchen nennen.

Die Sage erwähnt stets das goldene Vließ des Widders. Auch hierfür läßt sich das germanische Wort noch erweisen. Bei Herod. 4,59 wird Οἰτόσυρος als eine skythische Benennung des Apollon aufgeführt; bei Hesych heißt derselbe Gott Γοιτόσυρος. C. I. Gr. 2,6013 θεῷ Σ(ε)λη(νῃ) Οἰτοσκύρᾳ καὶ Ἀπόλλων(ι) Οἰτοσκύρῳ Μίθρᾳ gibt eine Form Οἰτόσκυρος. Aus den verschiedenen Formen Οἰτόσκυρος, Γοιτόσυρος, Οἰτόσυρος läßt sich eine ältere Form γοιτόσκυρος erschließen. Für die Bedeutung ist wesentlich, daß in der angeführten Inschrift nicht allein Apollon dieses Beiwort führt, sondern auch eine Σελήνη οἰτοσκύρα benannt ist. Ich deute daher, indem das Wort auf die Sonne wie auf den Mond paßt, γοιτόσκυρος als goltoskur d. i. goldvließig; und es ist offenbar unter Ἀπόλλων οἰτόσκυρος und Σελήνη οἰτοσκύρα die Sonne und der Mond verstanden, wie dieselben in leichtem Gewölk ihr Licht goldfarben erstrahlen lassen. Als rein griechische Benennung des Ἀπόλλων (γ)οιτόσκυρος kann Ἀπόλλων χρυσοκόμας erscheinen. In der Thatsache, daß das goldene Vließ, das in der Ausstattung der Athamassage unbedingt die erste Stelle einnimmt, in einer germanischen Götterbenennung wiederkehrt, während das griechische Wort dafür, χρυσόμαλλον weder in der Bildersprache des griechischen Volkes noch sonst in der Sprache wurzelt, ist uns eines der auffälligsten Merkmale für die germanische Herkunft der Athamassage geworden.

Auch bei dem ferneren Verlauf der antiken Sage führt uns der Weg über germanischen Untergrund. Nachdem aus der Verbindung des Athamas mit Nephele Phrixos und Helle d. i. die Schauer einer schweren, schwarzen Gewitterwolke hervorgegangen, verbindet sich Athamas mit Ino,

ohne daß jetzt weiter mehr von Nephele die Rede, die ja auch nach dem Sinne der Sage nur noch in ihren Kindern Phrixos und Helle fortlebt. Ino ist das mit griechischer Zunge gesprochene germ. vinno und bedeutet das wilde Rasen des Windes. Es hängt zusammen mit goth. vinno Leidenschaft, althochd. winne Schmerz, winna die wütende, tobende, hellewinna furia. Wenn zwar die Komposition hellewinna nicht direkt mit der Helle und Ino (für vinno) der Athamassage zusammenhängt, so verdient doch die Thatsache, daß diese beiden Wörter helle und winna eine Wortverbindung eingehen, Beachtung, insofern sie zeigt, wie passend dieselben Begriffe auch in der Athamassage nebeneinander geordnet sind. Mit Ino als für germ. vinno stehend hält sich der fernere Gang der Sage im Einklang, indem durch Ino Phrixos und Helle vertrieben werden und Athamos und Ino — und hier bringt der Verlauf der Sage deutlich die Bedeutung des germanischen Wortes zum Ausdruck — rasend werden. Ino stürzt sich ins Meer und wird fortan als hilfreiche Göttin Leukothea verehrt. Der Sinn dieser Namensänderung liegt klar zu Tage: nachdem der Sturm ausgerast und die Schauer der schweren Gewitterwolke vertrieben, tritt bei nunmehr selten reiner Luft völlig heiterer Himmel ein; auch die Wogen des Meeres glätten sich, daher Leukothea von dem bedrängten Seefahrer als heilbringende Gottheit begrüßt wird Man denke nicht, weil die Sage wieder ein unzweifelhaft griechisches Wort *Λευκοθέα* nennt, hier eine selbständige Wortschöpfung griechischer Sagenbildung vor sich zu haben: auch die deutsche Sage läßt Frau Holle als schöne weiße Frau in der Flut (baden und) verschwinden (Grimm Myth. S. 222). Dieses scheinbar wertlose Stück deutschen Sagenbefundes enthält zwei wichtige Angaben; erst, daß Frau Holle in der Flut verschwindet, und dann, daß sie als weiße Frau verschwindet. Durch erstere wird somit, da die deutsche Holle als identisch mit der griechischen Helle erwiesen, wenigstens ein Stück der Athamassage, nämlich der Sturz der Helle in die See auf deutschem Boden heimisch befunden und somit, so klein auch dieses von einem größeren Körper abgesprengte Stück sein mag, auf die Existenz einer germanischen Sage hingewiesen, deren germanischer Ursprung sonst nur durch die Auflösung der in derselben vertretenen Eigennamen und die Eigenart der Bildersprache erschlossen wurde. Wenn dann ferner Frau Holle als weiße Frau in der Flut verschwindet, so weist sowohl die Bezeichnung weiße Frau als auch ihr Verschwinden in der Flut auf Leukothea hin, die sich ja auch, als ihr die Sage noch den Namen Ino beilegte, in die Meeresflut stürzte. Die Sage, wie sie auf deutschem Boden erhalten, strebt größere Kürze an, indem sofort von Holle d. i. der schweren, schwarzen Wolke zu der auf dieselbe folgende Aufklärung geeilt wird, während die Fassung, wie dieselbe durch die antike Sage übermittelt, in Ino d. i. dem rasenden Wind zur Verdeutlichung des stattgehabten Vorgangs ein Zwischenglied einschaltet. Die Sage in der kürzeren Fassung, die auf deutschem Boden erhalten und die nur die Namen Holle und weiße Frau umfaßt, hat ein merkwürdiges Seitenstück auf der Insel Rhodos (Preller Gr. Myth. S. 498), wo eine Halia Leukothea verehrt wurde. Hier hat das germ. halja offenbar deshalb sich in seiner ursprünglichen Reinheit erhalten, weil es in der dasselbe aufnehmenden griechischen Sprache einen Sinn abwarf, der in den Gang der Sage eingestellt werden konnte. Mit der Deutung, wie dieselbe vom Germanischen aus gefunden, steht es im Einklang, daß die Sage schlechthin von *Aia* Land spricht, in das Phrixos d. i. ein Teil der Regenwolke gelangt, während der andere Teil, wie dies uns die Sage in dem Schicksal der Helle zeigt, wieder ins Meer fällt. Dieses Land verlegt die Sage in die Gegenden, aus denen hauptsächlich Griechenland sein Getreide bezog. Wenn dann die Sage meldet, Jason sei

mit den Argonauten ausgezogen, um das goldene Vließ zurückzuholen, so dürfte unter diesem zurückgeforderten goldenen Vließ, so sicher auch unter dem goldvließigen Widder des Phrixos die goldfarben durchschienene Regenwolke verstanden ist, die goldene Frucht der Äcker verstanden sein. Die Brücke der begrifflichen Vermittlung zu schlagen, fällt nicht in das Bereich der Unmöglichkeit. Das Gold der Segenswolke von früher, von Thessalien vergebens erhofft, ist jetzt in einem fernen Lande zu dem Gold der reifen Ackerfrucht geworden. Es hat aber seine besondere Bewandtnis, daß die Frucht des Ackers mit diesem dunklen Ausdruck genannt ist. Es ist eine Eigenart des Märchens wie der Fabel, auch denjenigen, der einzig und allein das Recht des Stärkeren geltend macht, doch auf eine Art von Rechtsboden zu stellen und ihm, so sehr ihm auch thatsächliches Recht abgeht, einen Schein von Recht zu geben. So gewinnt in der von den Brüdern Grimm erzählten Sage „die Treulosigkeit der Sachsen gegen die Thüringer" ein Sachse erst für gutes Gold einen Rock voll Erde, die er dann über eine weite Strecke thüringischen Landes ausstreut; und erst jetzt, nachdem dem Sachsen für seine Rechtsansprüche auf das thüringische Land eine wenn auch noch so schwache Unterlage geworden, läßt die Erzählung den Kampf beginnen, der mit dem Sieg des Stärkeren endet. Ähnlich verfährt die bekannte Fabel vom Wolf und Lamm. So fordert auch Jason im Lande *Aïa*, indem er seine Forderungen mit dem Scheine von Recht und Billigkeit umkleidet, das Getreide als etwas ihm Zustehendes: an seinem heimatlichen thessalischen Himmel habe sich die Segenswolke gebildet, Mißernte sei, weil sie fortgezogen, das Los seines Vaterlandes geworden, und das Land, in welchem sie niedergegangen sei, sei verpflichtet, einen Teil des reichen Segens, den sie dort geschaffen habe, zurückzugeben; an dem Golde der Ähren sei noch deutlich der Goldglanz der thessalischen Segenswolke zu erkennen. In der Erzählung drängt die Sage allerdings die Worte kurz zusammen, indem sie den Jason einfach das goldene Vließ zurückfordern läßt und darunter den Segen versteht, den dieses Vließ in so reichem Maße geschaffen hat. Man begreift aber leicht, daß die Sage dem Jason bei seiner Forderung nicht das Wort Getreide in den Mund legt; denn alsdann wäre bloß der Gegenstand der Forderung angegeben; wenn die Sage aber den Jason das goldene Vließ zurückfordern läßt, so ist dadurch der Gegenstand der Forderung und ihre Begründung zugleich angegeben, der Gegenstand der Forderung, weil das goldene Vließ nunmehr nach durchgemachten Wandelungen zu der goldenen Frucht der Äcker geworden ist; und die Berechtigung der Forderung wird dadurch zu erweisen gesucht, daß das goldene Vließ ja zurückgefordert werden kann; denn es hat sich, später eine Quelle des reichen Erntesegens in einem anderen Lande, an thessalischem Himmel gebildet.

Einen neuen Zug der Sage hat Pindar Pyth. IV 284 geschaffen: nach ihm macht Pelias dem Jason gegenüber als Grund für den zu unternehmenden Zug auch geltend, daß Phrixos wünsche, daß seine Seele aus den Kammern des Aietes heimgeholt werde. Die Sage nimmt für diese Zeit den Phrixos als tot an; und in der That haben ja auch die Gewitterschauer, die Phrixos nach seinem Namen bedeutet, lange ausgerast — aber ihre Seele d h. der Gehalt, der Segen, den diese Gewitterschauer dem fernen Lande gebracht haben, lebt allerdings noch, er befindet sich in den Fruchtkammern des Aietes; den dort aufbewahrten Schatz, die „Seele" der Segen spendenden Gewitterwolke soll jetzt Jason nach Thessalien zurückbringen. So und nur so erklärt sich der von Pindar eigenmächtig geschaffene Zug der Heimholung der Seele des Phrixos. Dieser Zug ist für uns dadurch besonders wertvoll, als er in klarem Verständnis der ursprünglichen Bedeutung der Sage geschaffen oder vielmehr nur nachgebildet ist von einem, der das goldene Vließ der Sage

noch richtig verstand, das, was es war, als auf ihm sitzend Phrixos durch die Lüfte dahineilte, und das, was es geworden war, als Jason es seinem von Hungersnot heimgesuchten Vaterlande zurückbrachte. Die eigentliche Bedeutung der Athamassage war natürlich bereits im Altertum mehr oder weniger verdunkelt. Eine Bezeichnung des Jason als **mercator** bei **Juv. Sat. 6, 135** ist in dieser Beziehung lehrreich: dieselbe zeigt uns, daß hier Jason der Gepflogenheit einer späteren Zeit entsprechend in den getreidereichen Ländern in der Gegend der alten *Αἶα* seine Einkäufe macht, während der Jason der alten Sage einer früheren Zeit angehört, in der man in Jahren der Mißernte Raubzüge in fruchtbare Gegenden unternahm und auch um einen Rechtsgrund nicht verlegen war.

VI.

Die Niobesage und das Märchen von Schneewitchen.

Auch die Niobesage ist ein Stück altgermanischen Erbguts. Den Namen *Νιόβη* deute ich mit Max Müller als Schneegöttin und ziehe, indem nämlich *Νιόβη* für **Niove** steht, zur Aufhellung des vom Griechischen aus unerklärten *οβ* das altnord. **snio-r**, Gen. **sniov-ar** Schnee heran, wie ja auch sonst ganz gewöhnlich im Althochd. ein v vor sich ein u oder o entwickelt. So hat man bereits in der Namensform einen bestimmten Hinweis auf das Germanische. Mit Niobe als Personifikation des Schnees werden die wesentlichsten Züge der Sage verständlich. Wer Stellen wie **Il.** *Ω 614* ff.

νῦν δέ που ἐν πέτρῃσιν, ἐν οὔρεσιν οἰοπόλοισιν,
ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς
νυμφάων, αἵ τ' ἀμφ' Ἀχελώιον ἐρρώσαντο,
ἔνθα λίθος περ ἐοῦσα θεῶν ἐκ κήδεα πέσσει

oder **Soph. Antig. 823** ff. *ἤκουσα δὴ λυγροτάταν ὀλέσθαι τὰν Φρυγίαν ξέναν Ταντάλου Σιπύλῳ πρὸς ἄκρῳ, τὰν κισσὸς ὡς ἀτενὴς πειραία βλάστα δάμασεν, καί νιν ὄμβροι τακομέναν, ὡς φάτις ἀνδρῶν, χιὼν τ' οὐδαμὰ λείπει, τέγγει δ' ὑπ' ὀφρύσι παγκλαύτοις δειράδας*

oder **Quint. Smyrn. I 293** ff. *ὅπαὶ Σιπύλῳ νιφόεντι*
ἦχι θεοὶ Νιόβην λᾶαν θέσαν, ἧς ἔτι δάκρυ
πουλὺ μάλα στυφελῆς καταλείβεται ὑψόθι πέτρης

wer solche Stellen schrieb, begriff noch, sei es nun, daß er sich dessen stets noch deutlich bewußt blieb, oder daß er unbewußt den eigentlichen Gehalt der Sage fühlte, unter dem Namen Niobe die Wasser des Berges selbst, wie sie aus den Felswänden des Berges hervorträufelten, genährt von den zerfließenden Schneemassen, die auf dem Berge gelagert waren. Diese Schneemengen sind in

der Sage als die Kinder der Schneegöttin gedacht, die von den Strahlen des Sonnengottes unerbittlich vernichtet werden. Die Sage weiß auch, indem sie die leitenden Kräfte in dem Walten der Natur mit menschlichem Denken und Fühlen ausstattet, einen Grund für das Vernichtungswerk der Sonne beizubringen. Niobe, die Schneemutter, hoch beglückt durch eine reiche Kinderschar und geblendet durch deren unübertroffen reine Schöne, hatte sich über die Göttin Leto erhoben, die nur zwei blühende Kinder die ihren nennen könne; die Bestrafung dieser Überhebung kann nicht ausbleiben; dazu berufen sind die Kinder der schwerbeleidigten Göttin, unter deren Pfeilen die reiche Kinderschar der Schneekönigin dahinstirbt. So bringt die Sage in die Vorgänge der Natur Leben und folgerichtigen Zusammenhang, indem sie die von ihr geschaffenen Gestalten mit den stärksten Regungen, deren das menschliche Herz fähig ist, behaftet sein läßt. Eines ganz besonderen, von Pherekydes berichteten Zuges der Sage möchte ich noch erwähnen, nämlich daß Niobe nach Norden blickt *, womit stimmt, daß das bekannte Felsbild am Nordabhange des Sipylos sich befindet. Ein solcher Zug der Sage, in dem ein nach seiner Bedeutung so fester Begriff wie Norden einbezogen ist, ist für die Deutung der Sage immer von großem Werte. Nach der gegebenen Deutung kommt dieser Begriff zu seinem vollen Rechte, insofern die Schneekönigin bald auf die Nordseite (Schneeseite) des Berges gedrängt wird, indem der auf den Sonnenseiten gelagerte Schnee von den hier ankommenden Sonnenstrahlen weggetilgt wird.

Es hat vielleicht noch einen besonderen Grund, daß die Sage gerade an dem Sipylos lokalisiert ist. Indem ich wieder das anlautende s für sk nehme, möchte ich in *Σίπυλος* das althochd. skimpal erblicken; hier sind wir in der glücklichen Lage, erweisen zu können, daß das germ. Wort (wohl von den Germanen in Kleinasien) den Griechen zugegangen ist; es beweist dies die Hesychglosse *σιπαλή· ἐπάργεμος (βλοσυρά, δεινή) τουτέστι λεύκας ἐπὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἔχουσα.* Sipylos ist also, wenn wir uns in der Übersetzung an die Erklärung der Glosse halten, der Berg mit den weißen Flecken oder, wenn wir an althochd. skimpal anknüpfen, der glänzend weiß schimmernde. Mit dieser Erklärung des Wortes treffen wir mit Quintus Smyrnaeus zusammen, der I 293 den Sipylos *νιφόεις* nennt, und auch mit Homer, der dem Tmolos, von dem der Sipylos nur ein Teil, dasselbe Epitheton *νιφόεις* gibt Il. *Υ 385*.

So schaut die Niobesage in dem Worte *Νιόβη* und in der Benennung der Stätte, an der sie heimisch war, nach dem Germanischen. Wenn mit ihr ursprünglich wesenseins ein deutsches Märchen sein sollte, so wird man zuerst schon durch den Namen auf das von Schneewitchen verwiesen. Und so weit auch dieses Märchen, wie es Grimm erzählt, und die Niobesage auseinanderzugehen scheinen, so haben doch beide denselben Vorgang in der Natur zum Gegenstand der Behandlung und zeigen auffallende Übereinstimmung der seelischen Regungen, mit denen die als lebensvolle Gestalten gedachten Naturkräfte hier wie dort behaftet sind. Daß Schneewitchen (Schneeweißchen) ebenso wie Niobe eine Bezeichnung des Schnees ist, besagt bereits der Name. Dieser Namensdeutung ist auch der Umstand günstig, daß Schneewitchen zunächst von den betretenen Pfaden der Menschen ab nach dem Berge gedrängt wird, gerade wie es auch von Niobe *Ω 614* heißt *νῦν δέ που ἐν πέτρῃσιν, ἐν οὔρεσιν οἰοπόλοισιν.*

---

* *ῥεῖ δὲ αὐτῆς δάκρυα καὶ πρὸς ἄρκτον ὁρᾷ*, Schol. Hom. *Ω 617*.

Schwerer fällt es uns, in der Stiefmutter Schneewitchens die Sonne wiederzufinden: diese Stiefmutter ist jedoch eine schöne Königin und — und da kommt ein unverkennbarer Hinweis auf die Sonne — hat einen wunderbaren Spiegel, der alles weiß, auch das, was über sieben Bergen ist und vorgeht. Diese Eigenschaft teilt der Spiegel mit *Ἥλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷ.* Die Vorstellung, die Sonne als eine in einem wunderbaren Spiegel sich beschauende schöne Königin zu denken, ist in mehrfacher Hinsicht zutreffend. Der Spiegel ist die von der Sonne spiegelhell erglänzende Atmosphäre, die mit ihrem Schein alles umspannt und daher auch alles weiß. Gelegentliche Spiegelungen in der Atmosphäre, vor allem die nicht gerade selten beobachtete Erscheinung, daß die Sonne ihr eignes Bild in der Atmosphäre als sog. Nebensonne abbildet, mögen Anlaß zu der Idee des Spiegels gegeben oder dieselbe gefestigt haben. Wenn dann in dem Märchen der Spiegel auf die Frage „Spieglein, Spieglein an der Wand, wer ist die Schönste im ganzen Land?" antwortet: „Ihr Frau Königin, seid die Schönste im Land", so läßt das Märchen, wenn es unter der Königin die Sonne begreift, der unvergleichlichen Pracht der Sonne ihr Recht widerfahren. Indem dann das Märchen die ihrer Schönheit sich wohlbewußte Königin mit Wohlgefallen in dem Spiegel sich betrachten läßt, verweist es bereits auf die weiteren Beweggründe für die fernere Handlungsweise der Königin. In der That wird dann auch, als Schneewitchen heranwächst und jetzt der Spiegel der befragenden Königin der Wahrheit gemäß Schneewitchen als die Schönste nennt, die Königin blaß vor Zorn und Neid und ruht nicht eher, als bis das schöne Schneewitchen tot am Boden liegt. Allerdings vernichtet in der Niobesage der Sonnengott sein Vernichtungswerk in raschem, einmaligem Ansturm, während in dem deutschen Märchen, das Rücksicht nimmt auf den rauheren Himmel Deutschlands, der Königin es erst nur gelingt Schneewitchen „einzuschnüren" und erst mit dem dritten Anlauf es wirklich zu töten.

Das deutsche Märchen hat unzweifelhaft mehrere Züge aufgenommen, die unvereinbar mit dem eigentlichen Inhalt der Sage sind und der ursprünglichen Gestalt derselben fremd waren; es ist dies nicht auffällig; denn an dem deutschen Märchen haben in der langen Zeit seines Bestehens bis zu dem Zeitpunkte seiner Aufzeichnung bestimmt auch Jahrhunderte mitgearbeitet, denen bereits die eigentliche Bedeutung des Märchens abhanden gekommen war. Zu den fremden Zügen des Märchens rechne ich gleich die Angabe, Schneewitchen sei so rot wie Blut, so schwarzhaarig wie Ebenholz gewesen. Die ursprüngliche Fassung kannte offenbar nur die dem eigentlichen Inhalt des Märchens Rechnung tragende Angabe so weiß wie Schnee, eine Angabe, auf die wir als ursprünglich einzig vorliegende noch aus dem Namen Schneewitchen schließen können. Hier hat nun in einer Zeit, als die ursprüngliche Bedeutung der Sage schon vergessen war, eine erneute Bearbeitung Wandel zu schaffen geglaubt und es bei Ausmalung der Schönsten nicht bei der weißen Farbe allein bewenden lassen. Auch die Wiederbelebung Schneewitchens und die über ihre Stiefmutter verhängte Strafe kannte die ursprüngliche Fassung des Märchens wohl nicht. Auch hier ist die Hand, die das Märchen in dieser Weise weiterführte, leicht erkennbar. Das Märchen mußte, wenn der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit nicht Lügen gestraft werden sollte, mit dem Siege des Rechts und der Belohnung der Unschuld und auf der anderen Seite mit einer Sühne des Frevels abschließen.

Man denke aber nicht, daß alle Verschiedenheit, wie sie zwischen dem deutschen Märchen und der griechischen Sage besteht, lediglich auf die zeitlich so weit auseinanderliegende Bearbeitung entfällt, indem das deutsche Märchen während seines längeren Fortlebens noch genug neue Wand-

lungen durchzumachen Gelegenheit gefunden hätte. Vielmehr liegt auch abgesehen von der bereits erwähnten Rücksichtnahme auf die verschiedenen klimatischen Verhältnisse noch ein zwingender Grund vor, der die griechische Nacherzählung eines germanischen Märchens ein gutes Stück von der ursprünglichen Fassung desselben abdrängte. Während nämlich den germanischen Stämmen die Sonne als schöne Königin erschien, mußte der Grieche, der sich auf dem veränderten Boden seiner Götteranschauung die deutsche Sage nutzbar machen wollte, statt der Sonne, die er in seiner Sprache und nach seiner Göttervorstellung nur als männlich denken konnte, auf die Mutter der Sonne, Leto zurückgreifen, wenn anders er die Motive, auf die die ganze Handlung der Sage gestellt war, möglichst beibehalten wollte; dabei waren kleine Schiebungen unvermeidlich. Statt der eigenen Schönheit und dem Wohlgefallen an derselben mußte die Schönheit der Kinder und das Pochen auf deren Schönheit treten. Aber der Grundton der entfesselten Leidenschaft blieb derselbe: Schneewitchen fällt der auf ihre Schönheit eifersüchtigen Himmelskönigin zum Opfer, und Niobe büßt mit dem Tode ihrer Kinder, weil sie das Mutterherz der Leto tödlich getroffen hat, da sie die Kinder der Leto den ihrigen nachgestellt. Es war aber nur eine Folge der an bevorzugter Stelle eingesetzten Leto, daß mit ihrem Sohn Apollon in Verkennung der ursprünglichen Bedeutung der Sage auch ihre Tochter, die Göttin des Mondes, in die Sage eintrat und jetzt unter den Kindern der Niobe eine Scheidung erfolgen mußte zwischen Söhnen, deren Vernichtung dem Sonnengott, und den Töchtern, deren Vernichtung der Artemis zufiel. In einem Punkte scheint mir die griechische Sage mehr den ursprünglichen Charakter der Sage zu wahren. Niobe ist eine tragische Figur; wenn auch ein Verschulden ihrerseits angenommen wird, so steht doch ihr unsägliches Leid in keinem Verhältnis zu der Größe ihrer Schuld; in keiner anderen Sage ist ein so nachhaltiger Schmerz einer stets in Thränen zerfließenden Frau zum Ausdruck gebracht. Ein unverschuldetes Leiden stellt aber der Vorgang in der Natur dar, welchen sich die Sage zur Bearbeitung auserkoren: während die Sonne keck angreift und mit unerbittlicher Grausamkeit den Kampf bis zur Vernichtung des Gegners führt, ist der schöne, blendend weiße Schnee der immer gleich geduldige Teil, ohne daß auch nur ein Schein von Unrecht oder kecker Herausforderung auf ihn fiele. In dieser Weise verteilt zwar dem zu schildernden Vorgang in der Natur entsprechend das deutsche Märchen zwischen Schneewitchen und der Königin Recht und Unrecht; es läßt hier leiden, dort freveln, vernichtet aber dann zuletzt den eigentlichen Charakter der Sage, indem es durch Anfügung einer Wiederbelebung Schneewitchens und Bestrafung der Königin einen Ausgleich herbeiführt und das geduldige Leiden zum Siege führt, während die griechische Bearbeitung das unsägliche Leid der ursprünglichen Sage noch mächtig durchklingen läßt und nur eigenmächtig, um die Tragik zu erhöhen, an Stelle des unverschuldeten Leides ein durch eine eigene Verschuldung selbst zugezogenes Leid setzt. Während so der Grieche in der Aneignung eines fremden Stoffes und der Zurichtung desselben für seine Götteranschauung noch zu dramatisieren verstand, hat das Märchen auf deutschem Boden im Laufe der Zeit ebenso wie die Hildebrandsdichtung einen versöhnenden Schluß sich gefallen lassen müssen; wäre es doch sonst ein arger Verstoß gegen den christlichen Glauben an die göttliche Fürsorge und eine ausgleichende Gerechtigkeit.

VII.

Die Ganymedessage.

Auch die Ganymedessage weist mehrfach nach dem Germanischen. *Γανυμήδης*, gebildet wie *Παλαμήδης* von *παλάμη*, hat seinen nächsten Verwandten in dem altf. vanum „hell", „glänzend", vom Licht gesagt, das die Wolken durchbricht Hel. 392, vom Stern der Magier 649, vom auferstehenden Christus 5777, von einem neugeborenen Kinde 168. Wie man sieht, ist der zarte, feine Lichthauch der hervorstechendste Zug des Wortes, auch der Begriff des Überirdischen, Göttlichen tritt deutlich hervor, wie denn auch wanami Hel. 5848 vom Glanz der Engel gesagt ist. Der ewig jugendlich schöne Ganymedes dürfte somit seinen Namen haben von dem feinen, zarten Lichtglanz, wie dieser die Fülle seines Reizes über das jugendliche Antlitz gießt. Das altf. Wort wird auch vom Morgen Hel. 687 gesagt, womit etwa sein Gebrauch von dem Lichte, das durch die Wolke bricht, zu vergleichen sein dürfte. Denselben Gebrauch für das griechische oder vielmehr für das in Kleinasien heimische Wort vorausgesetzt, enthüllt sich die unter dem Bilde des schönen Jünglings vorgestellte Naturerscheinung. Denn die wesentlichsten Züge der Ganymedessage werden verständlich, falls man unter seinem Namen die Morgenröte begreift. Die Morgenröte wird trefflich unter dem Bilde einer ewig jugendlichen Schönheit vorgestellt; der Anblick derselben ist jedoch nur kurze Zeit den Augen der Menschen vergönnt. Der in heiteren Himmelshöhen thronende Zeus raubt denselben. Wie das zu verstehen ist, wird durch die näheren Angaben, die die Sage macht, klar. Es ist ein wesentlicher, von Homer bereits gekannter Bestandteil der Sage, daß Ganymedes Mundschenk der Götter, insbesondere des Zeus wird (*Διὶ οἰνοχοεύειν* Il. *Υ* 234). Bereits aus dem Gebrauch des altf. wanum haben wir gesehen, daß wanum nicht schlechthin den Lichtglanz bezeichnet, sondern das durch die Wolken brechende Licht. Damit stimmt auch die Benennung der Morgenröte als Ganymedes, indem die Morgenröte den schönsten Anblick bietet, wenn die Strahlen der Sonne durch zartes, leichtes Nebelwerk zu brechen haben. Gehen die leichten Nebelgebilde hoch, so kommen sie, nachdem sie des Morgens die herrliche Erscheinung der aufgehenden Sonne verschönert haben, in den eigensten Bereich des Zeus. Dieselben Nebel würden, wenn sie niedergegangen wären, in Gestalt von Tau als willkommene Gabe der Aurora roscida die Erde erquickt und die Pflanzenwelt gelabt haben. So mildern sie hochgegangen die heiße, trockene Himmelsluft; sie sind mit der Sage zu reden zu einer Labung des in hohen Himmelshöhen waltenden Zeus geworden, der schöne Jüngling, der die kostbare Gabe der Labung bringt, ist zum Mundschenk geworden. Über die Art der Entführung berichtet erst der Hymnus auf Aphrodite V. 208, daß ein Sturmwind ihn entführt. Auch dies ist bei der aufgestellten Deutung der Sage zutreffend, indem die Nebelgebilde durch den gern beim Eintritt der Morgenröte sich erhebenden Wind hochgeführt werden. Als Ersatz für den geraubten Ganymedes sendet Zeus dem Vater zur Buße windschnelle Rosse, auf denen die Götter zu reiten pflegen (hymn. in Aphrod. 210 bis 217). Da den Alten bekannt (vgl.

Roscher, Eos 1255), daß frische Morgenwinde gern eine begleitende Erscheinung der aufgehenden Sonne sind, so darf man wohl in den zur Buße gegebenen Rossen in Beachtung ihrer sie als solche von besonderer Art ausweisenden Charakterisierung einen bildlichen Ausdruck für die Morgenwinde erblicken, die die leichten Nebelgebilde hoch gehen lassen, aber die Menschen für den so entzogenen Morgentau mit ihrem erfrischenden Hauch entschädigen. An Stelle des entraffenden Sturmwindes tritt erst später der Adler, wohl ebenfalls nur ein Bild des bis in die höchsten Himmelsregionen aufstrebenden Windes. Wenn Nonnos Dionys. 15, 280 f. den geraubten Ganymedes einen *βουκόλος* nennt, der auf dem Ida die Herden seines Vaters hütete, und wenn Ganymedes in Übereinstimmung hiermit in den bildlichen Darstellungen öfters einen Hirtenstab in der Linken hat, so liegt hier ein älterer, auf Verständnis der Sage aufgebauter Bestandteil vor, indem hier unter den *βόες* genau wie unter den gāvas (Rinder) im Veda von der Sonne rötlich durchstrahltes Gewölk verstanden ist.

Ein fremder Zug in der Sage ist dagegen das erotische Element, offenbar in dem Bestreben eingefügt, dem eigenen entarteten Genußleben durch ein von Zeus selbst gegebenes Vorbild den Schein einer Berechtigung zu verleihen. Die Beinamen des Ganymedes *χαροπός* Theokr. 12, 35 (ebenso *χαροπή* als Beiwort des Eos Apollon. Arg. 1, 1280), *ξανθός* Hymn. in Aphrod. 202, *εὐχαίτης* Kallim. Epigr. 56 sind der gegebenen Deutung nicht ungünstig, die außer diesen bei Roscher, Ganymedes S. 1598 noch aufgeführten *ῥοδοδάκτυλος* (Luc. d. d. 5,4) und urniger (Epigr. d. Anthol. Lat. 2, p. 314 Burm.) sind als Begriffe mit so engbegrenzter, charakteristischer und für die aufgestellte Deutung der Sage genau zutreffender Bedeutung so bezeichnend, daß man annehmen muß, daß der, welcher diese setzte, sich der eigentlichen Bedeutung des Wortes Ganymedes noch klar bewußt war. Urniger wird völlig klar und in seiner Bedeutung dadurch gesichert, daß auf einem Vasenbild der besten Zeit Eos in beiden Händen große Krüge (mit Tau) trägt, von welchen sie einen eben ausgießt (Roscher, Eos S. 1256).

In der Ganymedessage fällt auf das Germanische außer der durch das altsächs. wanum ebenso bestimmt als genau angegebenen Bedeutung des Wortes Ganymedes noch die Vorstellung der Morgenröte als eines Jünglings: während nämlich bei Griechen und Römern die Morgenröte als weiblich erscheint, heißt es im Althochd. mit Vorliebe *der* morgenrot. Auch eignet der Sage mehr die germanische Bezeichnung Mundschenk, als das griechische Wort *οἰνοχόος*, indem man bei letzterem in Bezug auf das erste Element *(οἰνο-)* eine Übertragung anzunehmen hat, um das Wort für den eigentlichen Inhalt der Sage zutreffen zu lassen, während der deutsche Ausdruck Mundschenk die Bezeichnung der Labung wegläßt und insofern für den vorliegenden Fall geeigneter ist; auch scheint mir überhaupt das Einbeziehen eines Begriffs, laute dieser nun Mundschenk oder *οἰνοχόος*, mehr auf Germanentum als auf antike Verhältnisse zu deuten.

Inhaltsverzeichnis.

I. Das Märchen von Dornröschen und die Endymionsage.

II. Die Laistrygonen.

III. Die Chimaira.

IV. Germanische Spuren in unmittelbarer Nähe Griechenlands (altphrygische Inschriften).

V. Die Athamassage.

VI. Die Niobesage und das Märchen von Schneewitchen.

VII. Die Ganymedessage.