

Sitzungsberichte
der
Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
Jahrgang 1916, 2. Abhandlung

Archäologische Miszellen

von

Carl Robert

Vorgelegt am 6. Mai 1916

München 1916
Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth)

Kleobis und Biton.

Es war eine freudige Überraschung, als es vor sechs Jahren dem Scharfsinn und der Beharrlichkeit Anton von Premersteins gelang, die auf die beiden Plinthen der delphischen *ἀνδριάντες* des Polymedes von Argos verteilte Inschrift zu entziffern und zu ergänzen und dadurch den abschließenden Beweis für die Vermutung Homolles zu erbringen, daß die beiden Statuen dieselben sind, die bei Herodot I 31 als die Bilder des argivischen Brüderpaares Kleobis und Biton erscheinen (Österr. Jahresh. XIII, 1910, S. 41 ff.):

A [*Κλέοβις καὶ Βί*]τον τὰν ματάρα

B ἐάγαγον τῷ δυγῶι.

Πολυ]μέδες ἐποίηε χαργεῖος

so lautet die Inschrift nach Premersteins Lesung, die nur an einer einzigen Stelle nicht ganz sicher ist. Statt *δυγοι* kann nämlich auch *δυιοι* gelesen werden, und Pomtow, der den Stein nach Premerstein nachgeprüft hatte, konnte den von diesem an der Spitze der vorletzten senkrechten Hasta (zwischen *v* und *o*) gesehenen hakenförmigen Ansatz, der den Buchstaben zu einem Gamma machen würde, nicht erkennen und hielt nur *δυιοι* für möglich, will aber mit anderer Buchstabenabteilung *τοῖδ' υῖοί* lesen (Arch. Anz. 1911, S. 50, A. 1; Dittenberger, Syll. I³ 5). Daß dies nicht angeht, braucht kaum gesagt zu werden. Denn erstens, wenn in *χαργεῖος* der Hauch graphisch ausgedrückt ist, müßte er es auch in *θυιοί* sein. Wenn Pomtow dieser Schwierigkeit durch Hinweis auf die Labyaden-Inschrift (Dittenberger Syll. II² 438) zu begegnen sucht, wo an einer einzigen Stelle (Z. 133 = c 9) in *λόδ' ο τεθμός* der Hauch

ebenfalls nicht ausgedrückt und davor elidiert ist, so vergißt er, daß eine Inschrift aus dem Ende des fünften Jahrhunderts für eine aus der Mitte des sechsten schon an sich wenig beweisen kann, vollends nicht eine, die wie die Labyaden-Inschrift, durchweg das ionische Alphabet anwendet und nur aus dialektischen Gründen die Zeichen für den Hauch und das Vau beibehält. Zweitens aber könnte in einer Prosainschrift hinter dem Demonstrativpronomen der Artikel nicht fehlen, es müßte unbedingt *τοῖδε τοὶ ἑυιοί* heißen. So stehen also in der Tat nur *τοὶ δυιοί* und *τῶι δυγῶι* (= *τῶι ζυγῶι*) zur Entscheidung. Was für die letztere Lesung spricht, ist schon von Premierstein so klar entwickelt worden, daß ich eigentlich seine Argumente nur wiederholen kann. Erstens wäre der Diphthong *υι* in *δυιοί* nicht zu erklären; zweitens wäre ein solcher Zusatz wie „die beiden“ in der knappen lapidaren Fassung ebenso überflüssig, wie der Zusatz *τῶι δυγῶι* bedeutsam ist. Endlich wenn ein Mann wie Premierstein den hakenförmigen Ansatz an der fraglichen Hasta gesehen hat, so sollte das eigentlich allein schon ausreichen; aber es kommt hinzu, daß noch ein anderer ihn gesehen hat, und zwar zu einer Zeit, wo die Inschrift noch leichter lesbar war, als heute, nämlich Herodot oder vielmehr der oder die Erfinder der von ihm verwerteten Novelle; denn auf dieses *τῶι δυγῶι* gehen doch letztlich die Herodoteischen Worte: *ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην* zurück.

Den Wortlaut der Inschrift also hat Premierstein, wie ich glaube, endgültig festgestellt, aber die übrigen nun auftauchenden Fragen hat er kaum gestreift, und Pomtow hat sie gar nicht berührt. Denn was hat es mit der von Herodot erzählten Legende in Wahrheit für eine Bewandtnis? Wie und wo ist sie entstanden? Wer waren Kleobis und Biton in Wirklichkeit? Premierstein scheint die Geschichte im wesentlichen für historisch zu halten; denn er glaubt es dem Herodot, daß die Argiver die Stifter der Bildsäulen waren, wovon doch die Inschrift kein Wort enthält, und fährt dann fort: „Als unmittelbaren Anlaß für diese Weihung könnte man allenfalls vermuten, daß die Argiver in Delphi nachgefragt hatten, ob

der Tod der beiden Brüder im Heraion eine Sühne heischende Entweihung sei, und daß das Orakel dies verneinte. In Delphi nun, angesichts dieser Bildwerke, wird Herodot die Geschichte der zwei durch Körperkraft und kindliche Liebe ausgezeichneten Jünglinge, die selbstverständlich auf Argos zurückging, sich haben berichten lassen.“ Wilamowitz hingegen schreibt Aristoteles und Athen I, S. 269, Anm. 16: „Auch Kleobis und Biton hatten in Delphi Statuen, und ihre Geschichte, die auch einen Zug aus der Sage von Trophonios und Agamedes enthält, stammt wohl aus Delphi oder ist von dort doch dem Herodot zugekommen.“ Scheiden wir die Frage nach der Heimat der Novelle zunächst aus, so scheint mir im übrigen der hier vertretene Standpunkt der einzig richtige. Die Geschichte ist nicht historisch, sondern lediglich aus den Statuen und ihrer Inschrift herausgesponnen, wie die des Tellos aus seinem Grabmal (Wilamowitz a. a. O.). Daraus ergibt sich für die Methode der Untersuchung, daß bei der Interpretation der Inschrift die Erzählung des Herodot vollständig ausgeschaltet werden muß, um so mehr, als sie sich zum Teil mit der Inschrift schlecht verträgt. Denn wenn Argiver die Statuen geweiht haben, wie kommt es, daß diese in der Inschrift nicht als die Stifter genannt sind? Wie kommt es, daß der Dialekt und das Alphabet nicht argivisch, sondern phokisch sind? Denn dies hat Premierstein im Verein mit Kretschmer festgestellt, und Pomtows pure Negation will dem gegenüber wenig besagen. Sehr seltsam wäre auch, hätte sich die Geschichte so abgespielt, wie Herodot berichtet, daß der Name der Mutter in der Inschrift nicht genannt ist oder daß sie nicht wenigstens als Herapriesterin bezeichnet wird. Und wenn Kleobis und Biton Argiver waren, warum fehlt hinter ihrem Namen das Ethnikon, das doch bei dem Künstlernamen steht? Und warum werden ihre Statuen nach Delphi geweiht, und nicht ins Heraion von Argos, wo sich doch die Geschichte abgespielt haben soll?

Um zu positiven Resultaten zu gelangen, müssen wir von den Worten *ἑτάραρον τῷ θυγῶι* ausgehen. Wer wird im Alter-

tum auf einem Wagen gefahren? Doch nicht die Priester — wenigstens wüßte ich nicht, wo das sonst bezeugt wäre — sondern die Götter oder ihre Bilder. Man denke an die Stiftungslegende des Asklepioskultes in Sikyon, Paus. II, 10, 3 *φασὶ δέ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων δράκοντι εἰκασμένον, τὴν δὲ ἀγαγοῦσαν Νικαγόραν εἶναι Σικωνίαν Ἀγασικλέους μητέρα, γυναῖκα δὲ Ἐχετίμου*. Und in dem Bericht über die Stiftung des athenischen Asklepieions heißt es *ἦγα]γεν δεῦρο Τηλ[έ]μαχο[ς* IG II 1649, vgl. A. Körte, Athen. Mitt. XVIII, 1893, S. 249. Und so wird denn auch die auf einem Wagen gefahrene Mutter der delphischen Inschrift nicht die Mutter des Kleobis und Biton sein, in welchem Falle, wie bereits bemerkt, ihr Name kaum fehlen könnte, es wird eine göttliche Mutter, eine *Μάτηρ* sein, welche wird sich wohl kaum mit völliger Sicherheit bestimmen lassen. Ein Kult der großen Göttermutter läßt sich für Delphi nicht belegen. Am nächsten liegt wohl der Gedanke an Leto. Aber auch Demeter, die nach dem Zeugnis Polemons (bei Athen. X, p. 416 C) in Delphi als *σπερμοῦχος* verehrt wird, kommt in Betracht.

Kleobis und Biton hätten demnach den Kult einer *Μάτηρ* in Delphi eingeführt, und wenn hinter ihren Namen das Ethnikon fehlt, so erklärt sich das, ebenso wie das phokische Alphabet und der phokische Dialekt, daraus, daß sie eben Delpher waren.

Wie aber konnte die Legende aus diesen Delphern Argiver machen? Von vorne herein ist klar, daß dies nicht in Delphi, sondern in Argos geschehen ist, und dort wird auch, wie schon R. Schubert, Geschichte der Könige von Lydien, S. 78 vermutet hat, Herodot die Geschichte gehört haben, bevor er in Delphi die beiden Statuen sah. Die argivische Heimat des Künstlers Polymedes, die natürlich für die Heimat der Gelehrten nicht das Geringste beweist, mag bei der Übertragung mitgewirkt haben, aber der Ausgangspunkt ist sie schwerlich gewesen. Über diesen kann ich nur eine unsichere Vermutung äußern, da das Alter des Bildwerks, um das diese sich dreht,

nicht feststeht. Auf dem Markte von Argos stand nämlich die Statue eines anderen Biton, eines Mannes, der einen Stier auf den Schultern trug; die Lokallegende erzählt, er habe bei einer Panegyris dieses dem Zeus bestimmte Opfertier von Argos nach Nemea getragen.¹⁾ Ließe sich nachweisen, daß diese Statue älter war, als die Zeit des Herodot, so läge der Ursprung der Legende klar zu Tage. Denn was konnte für die Argiver näher liegen, als den Biton von Delphi mit dem Biton von Argos zu identifizieren? Dann mußte natürlich auch Kleobis zu einem Argiver, und die göttliche *Mήτηρ* zur Mutter dieses Brüderpaares werden. Daß diese Brüder ihre Mutter auf einen Wagen gezogen haben, entnahm man der mißverstandenen Inschrift, und hier tritt denn auch der Parellismus zu der legendarischen Tat des anderen Biton klar zu Tage. Beide Male handelt es sich um ein Kraftstück, das einer Kulthandlung zu Liebe ausgeführt wird. Das Motiv, daß die Mutter das hohe Amt der Priesterin in dem benachbarten Heraion versah, bot sich ganz von selbst dar, und daß das selige Ende der beiden dem des Agamedes und Trophonios nachgebildet ist, haben schon viele beobachtet.

Aber leider ist das Fundament dieser Hypothese unsicher. Der älteste Zeuge für die Statue des argivischen Biton ist der von Pausanias als sein Gewährsmann angeführte Lykeas, Verfasser einer poetischen Exegese von Argos,²⁾ von dem nur feststeht, daß er nach dem Tode des Königs Pyrrhos geschrieben hat, also selbst wenn er, wie wahrscheinlich, der hellenistischen Periode angehört, ein für unseren Zweck viel zu junger Zeuge. Andererseits steht aber auch nichts im Wege, den argivischen Biton bis ins sechste Jahrhundert hinauf zu rücken. Von den beiden Kraftmenschen, von denen ein ähnliches Bravourstück

¹⁾ Pausan. II, 19, 5: *ἐνταῦθα κεῖται δὲ εἰκὼν Βίτωνος, ἀνὴρ ἐπὶ τῶν ὤμων φέρων ταῦρον· ὥς δὲ Λυκέας ἐποίησεν, ἐς Νεμέαν Ἀργείων ἀγόντων θυσίαν τῷ Διὶ ὃ Βίτων ὑπὸ ῥώμης τε καὶ ἰσχύος ταῦρον ἀράμενος ἤνεγκεν.*

²⁾ Vgl. Kalkmann, Pausanias der Perieget, S. 145 f.; Gurlitt, Pausanias, S. 191.

erzählt wird, Milon von Kroton und Pulydamas von Skotussa gehört wenigstens der erste dieser Zeit an, und aus derselben Periode besitzen wir das einzige Parallel-Bildwerk zu der Statue des Biton, den Kalbträger von der Akropolis.

Die von Herodot überlieferte Legende von den frommen Brüdern ist dann auf dem Markt von Argos in späterer Zeit durch ein Relief verherrlicht worden (Paus. II, 20, 3), das Herodot offenbar noch nicht gekannt hat, und in der Kaiserzeit haben die Argiver nicht versäumt, sie auf ihre Münzen zu setzen.¹⁾ Auch über das auf diese Legende bezogene Sarkophagrelief in Venedig²⁾ sei hier ein vorläufiges Wort gestattet, obgleich ich nächstens in anderm Zusammenhang ausführlich darüber sprechen muß. Diese in jeder Hinsicht unmögliche Deutung geht auf Lorenz Beger (Spicilegium, p. 146 ss.) zurück, der das früher in Rom befindliche Relief aus dem Pighianus kannte und nach diesem publizierte. Aber weder im Pighianus noch in seiner Vorlage, dem Coburgensis (Fol. 65, Nr. 233, Matz), ist von einem Wagen das Geringste zu entdecken; auch sind die Rinder nicht angejocht, sondern schreiten frei einher, von den beiden Knaben an einem Stricke geführt. Vor der Frau befindet sich eine Art von Gitter und vor diesem die Kuppe eines Felsens.³⁾ Erst in Venedig hat man die Platte, indem man sie vollständig überarbeitete und oben und unten einen Streifen ansetzte, der Deutung Begers, die man indeß dort schwerlich aus diesem selbst, sondern aus Mont-

¹⁾ Arch. Ztg. XXVII, 1869, Taf. 23, 9.

²⁾ Die besten, aber keineswegs ausreichenden Abbildungen sind die in den Archäologisch-epigraphischen Mitteilungen aus Österreich VII, 1883, Taf. III und in der wissenschaftlichen Beilage zum Jahresbericht über das Joachimsthal. Gymnasium 1909 (Dütschke, Zwei römische Kindersarkophage). Mit der älteren Abbildung in der Archäolog. Ztg. XXI, 1863, Taf. CLXXII hat es eine eigentümliche Bewandtnis; sie ist nämlich nicht, wie im Text S. 17 angegeben wird, nach einer Photographie gezeichnet, sondern gibt den antiken Teil nach dem Pighianus und nur die modernen Streifen oben und unten nach der erwähnten Photographie.

³⁾ Vgl. die in der vorigen Anmerkung erwähnte Abbildung in der Archäolog. Ztg.

faucon I, p. 58 s. gekannt haben wird, willkürlich assimiliert. Man brachte unter dem Gitter ein Rad an, legte den Rindern ein Joch auf und erreichte dadurch wenigstens so viel, daß der in der ersten Szene dargestellte Vorgang mit der Erzählung Herodots eine ganz entfernte Ähnlichkeit erhielt.

Das Urbild der Chimaira.

*πρόσθε λέων ὀπίθεν δὲ δράκων μέσση δὲ χίμαιρα
δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.*

Wer kennt nicht die berühmten Iliasverse, und wer hätte sich nicht aus seiner Knabenzeit die Anschauung bewahrt, daß hier die Chimaira so geschildert wird, wie sie uns in zahlreichen Bildwerken, vor allem in der berühmten Bronze von Arezzo, vor Augen steht? Und doch ist dem nicht so. Mustern wir alle erhaltenen Darstellungen der Chimaira, von den ältesten wie den Gemmen des siebenten Jahrhunderts (Furtwängler, Taf. V, 16, 18) und der argivischen Lekythos (Amer. Journ. IV, 1900, pl. IV) an, der Reihe nach durch, so finden wir nirgends ein Gebilde, das vorne Löwe, hinten Schlange und in der Mitte Ziege wäre, sondern wir finden als unwandelbaren Typus eine Löwin mit Schlangenschwanz, aus deren Rücken ein Ziegenkopf hervorwächst. Hat also der Verfasser jener Verse diesen Typus vor Augen gehabt, so hat er sich mindestens etwas ungeschickt ausgedrückt. Haben aber umgekehrt die Künstler die Iliasstelle oder die ihr zu Grunde liegende Volksvorstellung verbildlichen wollen, so haben sie sich vielleicht aus künstlerischen Gründen eine starke Abweichung erlaubt. Jedenfalls paßt auf diesen bildlichen Typus der Chimaira die vortreffliche Kritik der Iliasscholien B T Z 181 so als ob sie darauf gemünzt wäre: *εἰ τὸ πλεόν καὶ ἐμπρόσθιον μέρος εἶχε λέοντος, ἔδει αὐτὴν λέοντα καλεῖσθαι.*¹⁾ *ἦν οὖν τὸ πᾶν χίμαιρα, ἀφ' οὗ καὶ ὠνομάζετο, κεφαλὴν δὲ εἶχε λεαίνης, οὐρὰν δὲ δράκοντος.* Gewiß, wenn man sie genau nach dem Wortlaut von Z 181 darstellen wollte, mußte man eine Ziege mit Löwenkopf und Schlangen-

¹⁾ Daß auf einem etruskischen Spiegel (V 73) die Chimaira nur als Löwe gebildet ist, ist wohl nur ein zufälliges Zusammentreffen.

schweif bilden, konnte sich höchstens nach dem Muster der Kerberos und des Orthos erlauben, den Schlangenteil in den Kopf auslaufen zu lassen. Also kein dreiköpfiges Wesen, sondern eins mit einem oder höchstens zwei Köpfen, unter denen sich aber ein Ziegenkopf nicht befand. Und so fährt denn jener Kritiker fort: *τοίνυν πῦρ εἰσάγεται ἀναπνέουσα διὰ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος*, d. h. er verbindet *ἀποπνείουσα* nicht mit *χίμαιρα* in V. 181, sondern mit *ἡ δέ* in V. 180, wozu V. 181 die Apposition bildet. Hätte er Recht, so würde also dem Verfasser jener Iliasverse ein ganz anderes Bild von der Chimaira vorschweben, als wir es aus den Kunstwerken kennen. Dann schließt der Kritiker mit einem Tadel gegen Hesiod: *Ἡσίοδος δὲ ἠπατήθη τρικέφαλον αὐτὴν εἰπών*, ein Tadel, der nur dann gerechtfertigt wäre, wenn Hesiod die Iliasstelle benutzt hätte. Nun ist allerdings die Stelle durch Interpolation von Z 181, 182 später verdorben worden, aber die echten von der Ilias durchaus unabhängigen Verse geben eine durchaus korrekte Schilderung des bildlichen Typus, Theog. 319 ss.:

*ἡ δὲ Χίμαιραν ἔτικτε πνέουσαν ἀμαιμάκετον πῦρ,
δεινὴν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε.
τῆς δ' ἦν τρεῖς κεφαλαί, μία μὲν χαροποῖο λέοντος,
ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφις κρατεροῖο δράκοντος.*

Denn daß diese drei Köpfe etwa aus demselben Hals herausgewachsen wären, liegt durchaus nicht in den Worten. Die Ilias hingegen hat entweder eine andere Vorstellung von der Chimaira oder sie drückt sich ungeschickt aus. Aber auch an einem sprachlichen Bedenken fehlt es nicht. V. 181 ist, wie bereits bemerkt, Apposition zu *ἡ δέ* in V. 180. Was also dasteht, heißt eigentlich: „Die Ziege, d. h. nur das Mittelstück war eine Ziege, das Vorderteil das eines Löwen, das Hinterteil das einer Schlange.“ Wird sich ein Dichter, der sich nicht in einer Zwangslage befindet, so ausdrücken? Diese Zwangslage wird aber dadurch erzeugt, daß *Χίμαιρα* sowohl das ganze Ungeheuer als einen Teil von ihm bezeichnet. Das ginge noch an, wenn die Ziege das Vorderteil der Mischbildung wäre; so

aber ist das Vorderteil ein Löwe und die Ziege sitzt in der Mitte. Wie kommt man dazu, müssen wir da mit dem Kritiker fragen, ein solches Gebilde eine Ziege zu nennen und nicht eine Löwin? Diese Schwierigkeit schwindet, wenn man sich entschließt, die V. 181, 182 als einen späteren Zusatz auszumergen. Dann würde die Stelle lauten V. 179 ss.:

*πρῶτον μὲν ῥα Χίμαιραν ἀμαιμακέτην ἐκέλευσεν
πεφνέμεν· ἥ δ' ἄρ' ἔην θείον γένος οὐδ' ἀνθρώπων,
καὶ τὴν μὲν κατέπεφνε θεῶν τεράεσσι πιθήσας.*

Mir scheint, daß die Darstellung dadurch an Geschlossenheit gewinnt. Auch das Mißverhältnis zu der Schilderung der beiden anderen Abenteuer wird auf diese Weise gemildert. Der Kampf mit den Solymern wird nämlich mit zwei Versen, der mit den Amazonen mit einem einzigen abgetan; der Besiegung der Chimaira hingegen werden in dem überlieferten Text 5, nach der Athetese 3 Verse gewidmet.

Eine schwache Spur davon, daß die Verse auch schon von einem antiken Grammatiker athetiert worden sind, könnte man in den Scholien Townl. zu *II* 328, der anderen Iliasstelle, an der die Chimaira erwähnt wird, zu finden versucht sein. Dort wird der Mythos rationalistisch erklärt: *ὅτι οὐ πέπλασται τὰ περὶ τὴν Χίμαιραν πίστιν ἐπιτίθησι διὰ τοῦ χρόνου* (eine Generation vor Sarpedon) *καὶ τοῦ θρέψαντος* (Amisodaros). *ἴσως οὖν ἐν αἰπολίῳ χίμαρος τραφεὶς ἠγριώθη· οὐδὲ μὴν ἑτεροφυῆς ἦν, ὥς Ἡσίοδος ἔπλασεν.* Warum wird hier nur Hesiod abgelehnt, und nicht auch die Verse Z 181, 182, in denen die Chimaira doch auch als *ἑτεροφυῆς* bezeichnet wird? Hielt der Autor vielleicht diese Verse für interpoliert? Aber freilich hätte ihn der Vers Z 180 *ἥ δ' ἄρ' ἔην θείον γένος οὐδ' ἀνθρώπων* belehren müssen, daß auch nach der Ilias die Chimaira keine gewöhnliche Ziege war, und so wollen wir diese Spur auf sich beruhen lassen.

Der Grund der Interpolation ist klar. Der bildliche Typus der Chimaira sollte in den Iliastext eingeschmuggelt werden. Da nun aber bei diesem der der Ziege entlehnte Teil hinter

den beiden übrigen zurücktrat, entstand die Disharmonie, von der wir die ganze Zeit sprechen. Daß die Verse an sich vortrefflich sind, ist natürlich kein Beweis für ihr Alter.

Ist das Erschlossene richtig, so ergibt sich zweierlei. Erstens das Bild, das sich der Verfasser der Verse Z 179. 180 von der Chimaira machte, war ein anderes als das uns aus der Kunst bekannte. Zweitens dieser künstlerische Typus ist unabhängig von dem Chimairamythos entstanden, geschweige denn, daß dieser Mythos erst aus dem bildlichen Typus entwickelt sein könnte. Um mit dem letzteren zu beginnen, so haben hier schon Milchhöfer (Anfänge der Kunst 82 f.) und Furtwängler (ebd. 83 A. 1, Antike Gemmen III S. 72) das Richtige gesehen. Auf einem aus Kreta stammenden Inselstein des Britischen Museums ist ein Löwe dargestellt, hinter dessen Rücken eine Ziege empor springt. Indem man diese beiden hier noch getrennten Tierkörper zu einem einzigen verband, entstand jenes Mischwesen,¹⁾ das, zur Erhöhung des Schreckhaften nach dem Muster des Kerberos noch mit einem Schlangenschwanz ausgestattet, als Abbild der Chimaira betrachtet und verwandt wurde, ähnlich wie die Löwenjungfrau als Sphinx (Oidipus II, 17 ff.) und der Vogel mit Mädchenkopf als Sirene (Franz Müller, Odyssee-Illustrationen 32 ff.).

Wie stellt sich aber der Verfasser von Z 179. 180 die Chimaira vor? Nicht, wie der oben zitierte Scholiast meint, als Ziege mit Löwenkopf und Schlangenschwanz, denn diese Bildung ist ja erst aus dem interpolierten V. 181 erschlossen. Aufschluß gibt vielmehr V. 180:

ἦ δ' ἄρ' ἔην θείον γένος οὐδ' ἀνθρώπων.

¹⁾ Die ähnliche Mischbildung auf einer protokorinthischen Lekythos Amer. Journ. of Archaeology IV, 1900, pl. V, ein Löwe, aus dessen Rücken ein bärtiger Männerkopf herauswächst, hat mit der Chimaira schwerlich etwas zu tun; nicht sowohl weil der ihn bekämpfende Hoplit nicht auf dem Pegasos sitzt, sondern weil kein Teil des Gebildes der Ziege entnommen und der Menschenkopf männlich ist. Will man eine Deutung wagen, so könnte man etwa an den „Herakles von Megara“ Alkathoos denken (Dieuchidas Schol. Apoll. I, 519, Paus. I, 41), obgleich in unseren

Wie sollte man bei einem Wesen, das aus Teilen verschiedener Tiere zusammengesetzt ist, auf den Gedanken kommen, daß es von Menschen erzeugt sei? Auch der Einwand, daß es sich lediglich um den polaren Gegensatz handele, verfängt nicht. Einen solchen polaren Gegensatz soll man erst einmal an einer Stelle der homerischen Gedichte nachweisen. Und wäre *θείον γένος οὐδὲ πελώρων* nicht noch in höherem Grade ein polarer Gegensatz? Nein, wer so schrieb, für den mußte in der Bildung der Chimaira auch ein menschliches Element vorhanden sein, noch mehr dieses menschliche Element muß sehr stark hervorgetreten sein. Also war das Urbild der Chimaira eine Mischung von Mensch und Ziege, entweder eine Ziege mit Menschenkopf nach Analogie der Sphinx und des Acheloos oder eine Frau mit einem Ziegenhaupt. Da nur diese zweite Bildung etwas Furcht erweckendes hat, dürfen wir sie als die wahrscheinlichere ansprechen. Welch große Rolle in der minoischen Kunst diese tierköpfigen Dämonen spielen, ist bekannt, und auf den Siegelabdrücken aus Zakro finden sich solche beiderlei Geschlechts¹⁾ mit Ziegenköpfen und Flügeln. Ist es dazu zu verwegen, in dem weiblichen Vertreter dieses Typus das Urbild der Chimaira zu sehen? Dieser ist in die griechische Heldensage übergegangen, während sein männliches Gegenstück früh in Vergessenheit geriet.

Die Entwicklung der Chimaira stellt sich somit folgendermaßen dar. In der kretisch-mykenischen Epoche kannte man ein dämonisches Wesen mit einem Ziegenkopf, die Chimaira. Diese Bildung schwebt dem Dichter der Iliasverse Z 179. 180. 183 vor; es wird, wie er uns erzählt, von Bellerophon getötet. Gleichfalls auf mykenischer Grundlage entwickelt sich ein aus Löwe, Ziege und Schlange bestehendes Mischwesen, das all-

Quellen nichts davon steht, daß der von ihm getötete kithaironische Löwe auch einen Menschenkopf hatte.

¹⁾ Männlich *Journal of hell. stud.* XXII, 1902, pl. VII, 34, 36, 37, weiblich ebd. 35, 38, 39. Auch der sog. Minotauros *Annual of the Brit. School.* VII, p. 133, Fig. 45. *Journ. of hell. stud.* XXII, 1902, pl. VI, 17 18 scheint mir eher einen Bocks- als einen Stierkopf zu haben.

mählich als Chimaira betrachtet wurde und jenes Urbild verdrängte. Diesen neuen Typus beschreibt Hesiod Theog. 319 bis 322, wobei er aber die Iliasstelle insofern benutzt, als er aus dem Epitheton der Chimaira Z 179 ἀμαιμακέτην (vgl. II 329) πνέουσας ἀμαιμάκετον πῦρ macht. Je populärer dieser Typus ward, um so mehr mußte man seine Erwähnung in der Ilias vermissen. Man fügte also dort die Verse 181, 182 ein, wobei Hesiods πνέουσας ἀμαιμάκετον πῦρ zu δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο umgemodelt wurde. Endlich, aber wahrscheinlich in beträchtlich späterer Zeit, wurden dieselben beiden Verse auch in die Theogonie 323, 324 interpoliert.

Polos.

Für den bald reifen-, bald zylinderförmigen Kopfschmuck der griechischen Göttinnen hat sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr die Bezeichnung Polos eingebürgert, für die vor einem Jahrhundert namentlich Böttiger eingetreten war (Amalthea III, 157). Die Herkunft und Entwicklung dieses Kopfschmuckes hat kürzlich Valentin Kurt Müller in seiner Dissertation: Der Polos, die griechische Götterkrone, Berlin 1915 sorgfältig behandelt, aber die Berechtigung dieser Benennung zu beweisen und ihre Bedeutung zu erklären ist ihm nicht gelungen. Was zunächst auffallen muß, ist, daß sich das Wort in diesem Sinne nur bei Pausanias findet. Zwar haben O. Jahn und U. von Wilamowitz es auch in der Beschreibung, die die Iliasscholien Z 92 von dem troischen Palladion geben, herstellen wollen, wo A B T ἐν δὲ τῇ κεφαλῇ πόλιν haben, während bei Eustathios πῖλον steht, was Maaß aufgenommen hat; wie ich glaube, mit Recht. Die pilosförmige Helmkappe ist ja satksam bekannt, und es beweist zwar nichts, ist aber doch immerhin ein hübsches Zusammenreffen, daß auf einer tarentinischen Vasenscherbe im Hallischen archäologischen Seminar, die den Frevel des Aias an Cassandra darstellt, das troische Pálladion solchen pilosartigen Helm trägt. Von den drei Stellen nun, an denen Pausanias das Wort gebraucht, ist die eine ein religionsgeschichtlicher Exkurs; natur-

gemäß muß man von diesem ausgehen, und es empfiehlt sich, ihn ganz hierher zu setzen. Anlaß zu ihm gibt dem Verfasser das alte Kultbild der Tyche zu Pharai IV, 30, 4: *πρῶτος δὲ ὧν οἶδα ἐποιήσατο ἐν τοῖς ἔπεσιν Ὅμηρος Τύχης μνήμην· ἐποιήσατο δὲ ἐν ὕμνῳ τῷ ἐς Δῆμητρα ἄλλας τε τῶν Ὀκεανοῦ θυγατέρας καταριθμούμενος, ὡς ὁμοῦ Κόρηι τῇ Δήμητρος παίζοιεν, καὶ Τύχην ὡς Ὀκεανοῦ καὶ ταύτην παῖδα οὔσαν· καὶ οὕτως ἔχει τὰ ἔπη·*

*ἡμεῖς μὲν μάλα πᾶσαι ἂν' ἱμερτὸν λειμῶνα,
Λευκίππη Φαινὼ τε καὶ Ἥλέκτρῃ καὶ Ἰάνθῃ
Μηλόβοσίς τε Τύχῃ τε καὶ Ὀκυρόῃ καλυκῶπις.*

πέρα δὲ ἐδήλωσεν οὐδὲν ἔτι, ὡς ἡ θεὸς ἐστὶν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ ἰσχὺν παρέχειται πλείστην, ὥσπερ γε ἐν Ἰλιάδι ἐποίησεν Ἀθηνᾶν μὲν καὶ Ἐννὼ πολέμουντων ἡγεμονίαν ἔχειν, Ἀρτεμιν δὲ γυναικῶν ὠδῖσιν εἶναι φοβεράν, Ἀφροδίτῃ δὲ τὰ ἔργα μέλειν τῶν γάμων. ἀλλ' οὗτος μὲν οὐδὲν ἄλλο ἐποίησεν ἐς τὴν Τύχην· Βούπαλος δέ, ναοὺς τε οἰκοδομήσασθαι καὶ ζῶια ἀνὴρ ἀγαθὸς πλάσαι, Σμυρναίοις ἄγαλμα ἐργαζόμενος Τύχης πρῶτος ἐποίησεν ὧν ἴσμεν πόλον τε ἔχουσαν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῇ ἐτέρᾳ χειρὶ τὸ καλούμενον Ἀμαλθείας κέρασ ὑπὸ Ἑλλήνων. οὗτος μὲν ἐπὶ τοσοῦτο ἐδήλωσε τῆς θεοῦ τὰ ἔργα· ἦισε δὲ καὶ ὕστερον Πίνδαρος ἄλλα τε ἐς τὴν Τύχην καὶ δὴ καὶ φερέπολιν ἀνεκάλεσεν αὐτήν.

Kalkmann führt das alles auf ein mythologisches Handbuch zurück, das auch Plutarch in de Rom. fort. 4 benutzt habe (Pausanias d. Perieget 216 f.). Gurlitt entgegnet mit Recht, daß die Benutzung eines solchen Handbuchs nicht erwiesen sei (Pausanias, S. 150 und 188 f.), und in der Tat, wer weiß nicht, welche große Rolle bei Pausanias Homer spielt, wie er ihm als höchste und unfehlbare Autorität gilt?¹⁾ So führt er ihn auch hier als ältesten Gewährsmann für die Göttin Tyche an; aber Homer hat unterlassen, sie zu charakterisieren, von ihrer Macht und ihrem Wirkungskreis, ihren ἔργα zu sprechen; dies

¹⁾ Vgl. Pausanias als Schriftsteller, S. 25 ff. und 103 f.

blieb — und hier setzt offenbar die Benutzung einer schriftlichen Quelle ein — dem chiotischen Bildhauer Bupalos vorbehalten. Dieser hat sie durch Attribute charakterisiert, die auf ihre *ἔργα* hinweisen; in der Hand das Segen spendende Horn der Amaltheia deutet ihre Macht auf Erden, auf dem Haupt eine das Himmelsgewölbe symbolisierende Krone ihre Macht am Himmel an. Hier könnte man nun in der Tat an eine mythologische oder richtiger religionsgeschichtliche Quelle denken, und wird unwillkürlich an Apollodor¹⁾ erinnert, der die Hörner des Pan als Sonne und Mond und sein geflecktes Fell als das Himmelsgewölbe deutete. Aber doch besteht ein wesentlicher Unterschied: Apollodor erklärt die Bildung des Gottes selbst, der Gewährsmann des Pausanias ein Kultbild. So würde man vielleicht geneigt sein, eine exegetische Quelle anzunehmen, wenn nicht der folgende Satz eine ganz andere Perspektive eröffnete. Auch Pindar, so versichert Pausanias, habe der Tyche als Attribut den *πόλος*, das Himmelsgewölbe gegeben, denn er nenne sie *φερέπολις*. Diese Erklärung des Epithetons ist aber notorisch falsch; es bedeutet vielmehr die den Staat tragende d. h. schützende und behütende, wie es auch Plutarch de Rom. fort. c. 10, p. 322 richtig aufgefaßt hat: *τὴν τε Τύχην καὶ οἱ μετ' ἐκεῖνον (Numa) ἐθαύμασαν βασιλεῖς ὡς πρωτόπολιν καὶ τιθηνὸν καὶ φερέπολιν τῆς Ῥώμης ἀληθῶς κατὰ Πίνδαρον.*²⁾ Aber wenn es eine Statue der Tyche gab, die einen *πόλος* trug, so erhielt diese falsche Deutung scheinbar eine Stütze und somit stammt die Darlegung aus einem Pindarkommentar, oder richtiger gesprochen, aus einer kommentierten Ausgabe jenes Gedichts, mag es nun, wie man früher glaubte, ein Hymnos auf Tyche, oder, wie Otto Schröder annimmt, ein anderes Poem gewesen sein, in dem der Tyche nebenbei Erwähnung geschah. Aus diesem Gedicht ist nun

¹⁾ Das Material jetzt am bequemsten in Wendels Theokrit-Scholien, p. 28 s.

²⁾ Vgl. Oppian Hal. I, 197 *βασίλῃα φερέπολιν*. Hutten, der in seinem Dialog Fortuna § 96 die Pausaniasstelle benutzt, macht *φερέπολον* aus *φερέπολιν*.

auch das entnommen, was in dem ersten von Homer handelnden Teil Pausanias scheinbar aus eigenem Wissen von der Macht der Tyche sagt: *ὥς ἡ θεός ἐστὶν αὕτη μέγιστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ ἰσχὺν παρέχεται πλείστην* d. h. eben die *ἔργα*, die Pausanias und sein Gewährsmann bei der Statue des Bupalos durch das Horn der Amaltheia und den Polos ausgedrückt glauben; denn das erste Satzglied paraphrasiert den bei Aristides II, 334 Dind. erhaltenen Vers desselben Pindarischen Gedichts: *ἐν ἔργοισι* (= *ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι*) *δὲ νικᾷ Τύχα, οὐ σθένος*, das zweite die von Pausanias selbst an späterer Stelle VII 26, 8 ausführlicher zitierten Worte: *Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν*. Die Übereinstimmung zwischen Plutarch und Pausanias, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, erklärt sich also nicht, wie Kalkmann wollte, aus der Benutzung desselben mythologischen Handbuchs — aus einem solchen brauchte doch der Chaironeer seine Pindarkenntnis wahrhaftig nicht zu schöpfen — sondern daraus, daß beide auf dasselbe Pindarische Gedicht anspielen, das der eine ohne Kommentar, der andere in einer kommentierten Ausgabe las.

Aber läßt sich dieser Exkurs über Tyche von dem ganz gleichartigen über die Chariten IX, 35 trennen? Sind nicht beide durch die Erwähnung des Bupalos miteinander verklammert, und hatte nicht Kalkmann doch recht, wenn er ein mythologisches Handbuch als Quelle annahm? Ich habe das früher bis zu einem gewissen Grade selbst geglaubt und als drittes gleichartiges Stück das Aristophanes-Scholion Av. 573 hinzugefügt, wo der Vater des Bupalos, Archermos, als der Künstler genannt wird, der der Nike zuerst Flügel gegeben haben sollte (Archäol. Märch. 118 f.). Jetzt glaube ich, daß sich auch für diese beiden Traktate als Quelle ein Pindar-Kommentar wahrscheinlich machen läßt. In dem Abschnitt über die Chariten ist von Eteokles als dem Stifter ihres orchomenischen Kultes, von ihrer Zahl und ihren Namen, von ihrer Bekleidung oder Nacktheit die Rede. Das ganze liest sich wie ein Kommentar zur XIV. olympischen Ode, und ist es zufällig, daß unsere sehr

dürftigen Scholien zu dieser Ode am Anfang fast dieselben Worte enthalten, mit denen das Pausanias-Kapitel beginnt? Schol. ταύταις δὲ Ἑτέοκλος ὁ Κηφισοῦ τοῦ ποταμοῦ πρῶτος ἔθυσεν, ὥς φησιν Ἡσίοδος; Paus. τὸν δὲ Ἑτεοκλέα λέγουσιν οἱ Βοιωτοὶ Χάρισιν ἀνθρώπων θῦσαι πρῶτον. Als Quelle des Aristophanes-Scholions kommen nicht nur die Kommentare zu den Epinikien, sondern, wie der Traktat über Tyche lehrt, auch die zu anderen Gattungen in Betracht. Immerhin wird auch in den Epinikien Nike zweimal erwähnt: Nem. V 42 Νίκας ἐν ἀγκώνεσσι πίπνων und Isthm. II 26 χρουσέας ἐν γούνασιν πίπνοντα Νίκας. Geradezu einladen zu einer Erörterung der Frage nach der Beflügelung der Nike mußten aber die Schlußworte der IX. Pythischen Ode: πολλὰ δὲ πρόσθεν περὰ δέξατο νικᾶν, wozu unsere Scholien nur trocken bemerken: περὰ δὲ νίκης περιφραστικῶς τὴν νίκην. In den Aristophanes-Scholien wird als Gewährsmann Karystios von Pergamon zitiert. Es muß dahin gestellt bleiben, ob dieser von dem Pindar-Kommentator benutzt worden ist oder ob er selbst der Verfasser des Kommentars war, was man ihm, da er auch über διδασκαλίας und über Sotades geschrieben hat, wohl zutrauen kann.

Sei dem wie ihm wolle, jedenfalls hat dieser Pindar-Kommentator, um seine falsche Erklärung von φερέπολις zu stützen, den Kopfschmuck der Tyche des Bupalos für ein Abbild des Himmelsgewölbes, des πόλος, erklärt. Irgend etwas muß er also doch mit diesem gemein gehabt haben. Wie aber ein hoher Zylinder das Himmelsgewölbe versinnbildlichen soll, ist unerfindlich, selbst wenn sich diese Bedeutung für πόλος nachweisen ließe, was nicht der Fall ist; denn an den von Kurt Müller beigebrachten Stellen bedeutet das Wort die Zylinderachse, nicht den Zylindermantel.¹⁾ Bedeutsam ist nun, daß auch die beiden andern Statuen, bei denen Pausanias diesen Ausdruck gebraucht, dem sechsten Jahrhundert angehören; es sind dies die Aphrodite des Kanachos in Sikyon II, 10, 5 und die

¹⁾ Über die von K. Müller gründlich mißverstandene Stelle in Aristophanes' Vögeln V. 179 ss. s. Hermes XL, 1905, S. 479 f.

dem Endoios zugeschriebene Athena Polias in Erythrai VII, 5, 9. Bei Statuen des sechsten Jahrhunderts ist aber die hohe zylinderförmige Krone verhältnismäßig selten, der übliche Kopfputz, namentlich auch bei den Frauenstatuen der Künstler von Chios, ist die schmale Stephane, die mit Rosetten geschmückt ist. Diese Rosetten konnte ein religionsgeschichtlicher Symboliker wohl für Sterne und daher die Stephane für ein Abbild des Himmels halten.¹⁾ Man wird einwenden, daß ein schmaler Streifen noch weniger als ein Zylinder das Himmelsgewölbe symbolisieren könne, es sei denn daß damit der Wendekreis gemeint sei, woran aber schwerlich gedacht werden darf. Und doch empfanden die Alten anders. Auf der bekannten schwarzfigurigen Vase mit Herakles und Atlas (Journ. of hell. studies XIII, 1892, pl. III) ist das Himmelsgewölbe gleichfalls als ein schmaler Streifen dargestellt, der mit Sternen und dem Halbmond besetzt ist.²⁾ Man wird einwenden, daß hier der Rest des Himmelsgewölbes als unter dem oberen Ornamentstreifen verschwindend gedacht ist; aber das Wesentliche ist, daß auf diesem Bildwerk die unteren und die seitlichen Begrenzungen gerade Linien bilden. Und wenn dem Apollodor ein Horn die Sonne symbolisieren konnte, warum nicht dem ihm geistesverwandten Pindar-Kommentator ein gerundeter Streifen das Himmelsgewölbe? Auf die Dekoration kam es diesem mehr an als auf die Form.

Somit ist *πόλος* keineswegs ein terminus technicus für einen bestimmten weiblichen Kopfputz. Ein Grammatiker hat diesen nur irrtümlicher Weise für ein Symbol des *πόλος* ausgegeben, Pausanias aber in seiner effekthaschenden Weise setzt das Vergleichsobjekt als Bezeichnung des Gegenstandes selbst ein und nennt, um mit seiner Gelehrsamkeit zu prunken, auch in zwei anderen Fällen die rosettengeschmückte Stephane Polos. Das ist eine Spezialität des Sophisten von Damaskos, die ihm

¹⁾ Ähnlich schon Gerhard, Ges. Abh. II, 104 ff.

²⁾ Vgl. auch die dort p. 11 n. 20 von Eugénie Sellers erwähnte Vase Gazette des Beaux Arts 1890, p. 132.

nachzumachen andere Schriftsteller zu geschmackvoll waren. Denn, um ein verwandtes Beispiel aus ganz anderer Sphäre anzuführen, wenn Kratinos in der *Θοᾶιται* (fr. 71 K) von Perikles sagt *τῶιδεῖον ἐπὶ τοῦ κρατίου ἔχων*, so wird man doch deshalb nicht Odeion als terminus technicus für den korinthischen Helm gebrauchen. Aus der archäologischen Terminologie muß also die Bezeichnung Polos, so bequem sie war, verschwinden.
