

*avec l'assurance de ma considé-  
ration la plus distinguée*

*S. Eitrem*

*Eitrem*

## DIE VIER ELEMENTE IN DER MYSTERIENWEIHE

VON  
S. EITREM

V

In den folgenden Abschnitten bringe ich einige Bemerkungen vor, die meistens nur indirekt mit der Elementenlehre in der Mysterienweihe in Verbindung stehen, aber doch die große Rolle beleuchten, welche diese Elementenlehre in den religiösen Gedanken der Alten gespielt hat. Hoffentlich werde ich später Gelegenheit finden, diese Bemerkungen zu supplieren und den Faden der Untersuchungen, besonders betreffs der Spätantike, wieder aufzunehmen.

Wie kein anderes Volk haben bekanntlich die Perser den Naturelementen göttlichen Charakter verliehen. Sie opferten, wie sich Herod. I 131 mit Recht ausdrückt, zuerst und vor allem ihrem „Zeus“, dann ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Den ganzen κύκλος τοῦ οὐρανοῦ nannten sie „Zeus“, und sie hielten die Griechen, welche ihren Göttern Menschengestalt verliehen, für Toren<sup>1</sup>. Der Himmel mit den beiden großen Himmelskörpern schieben sich ganz natürlich der eigentlichen Elementenreihe voran<sup>2</sup>. Die Behauptung, daß dieser Bericht Herodots von

<sup>1</sup> Ähnlich Xen. Kyr. VIII 7, 3; Diog. Laert. V 6; Strab. XV 732, vgl. Clemen, Fontes rel. Pers. 5, 20, 75, 84 u. ö., RGVV XVII 1, 102 f., 153 f. S. überhaupt F. Cumont, Textes et monum. I 96 ff. u. Index u. „Éléments“. Über die Ansätze zur Elementenlehre bei den Indern handelte Oldenberg, die Weltanschauung der Brahmanatexte 57 ff. Die Nachwirkungen der iranischen Elementenlehre hat Reitzenstein aufgeklärt, zusammenfassend in Sybels Hist. Zeitschr. Bd. 126, 11 ff.

<sup>2</sup> Wenn Zarathustra — wie die alten Chinesen — Feuer, Erde, Pflanzen, Metall und Wasser aufrechnet und die Pflanzen als „Leben“ personifiziert,



jonischer Philosophie oder empedokleischer Elementenlehre beeinflußt wäre, wird wohl niemand mehr aufrechterhalten. Mit der Verehrung der Elemente bei den Persern hängt es auch zusammen, daß ihre Könige den besiegten Völkern als Symbole der Unterwerfung Erde und Wasser abforderten<sup>1</sup>. Die Elementenverehrung bei den Persern ist aber zunächst ein Resultat des Kultus, d. h. der priesterlichen Reflexion, die sich an die rituell festgelegte Gottesverehrung angeschlossen und daraus den Kultus der „reinen“ Elemente abstrahierte. Dadurch ist der indogermanische Feuerkultus (Herdkultus) bei den Ariern<sup>2</sup> zu einem Kultus des „reinen“ Feuers geworden. Und die anderen Elemente folgten mit. Aber anthropomorphe Götter werden natürlich die Arier wie alle indogermanischen Völker von alters her gehabt haben, trotz Herod. I 131.

Es ist in diesem Zusammenhange von Interesse, die Überlieferung über die Gottheiten ihrer ethnisch Verwandten, vornehmlich der Skythen, zu betrachten. Auch bei ihnen trat der Kultus des Feuers hervor (über die Sauromaten vgl. Clem. Al., Protr. V 65, 1). Weitere Schlüsse dürfen wir aus Herod. IV 131<sup>3</sup> ziehen: das Perserheer des Dareios befindet sich im Skythenlande in großen Schwierigkeiten, und die Skythen suchen ihn so lange festzuhalten, bis sie ihn gänzlich vernichten können. Unter diesen Umständen schicken die Könige der Skythen an Dareios einen Herold, der einen Vogel, eine Maus, einen Frosch und fünf Pfeile dem Perserkönige als Gaben überbringt — sie befehlen dem Herold, nach der Überbringung sich so schnell wie möglich zu entfernen. Dareios und sein Schwiegervater sind über die Deutung uneinig — aber beide gehen sie von der Voraussetzung aus, daß die Maus die Erde und der

---

scheint die Pflanzenwelt hier die Luft (Wind) = Leben zu vertreten. Über Baum = Luft, s. o. Symb. Osl. IV 43; auch Cumont möchte jetzt, wie er mir brieflich mitteilt, auf dem Mithrasrelief, Textes et monum. II 311, nr. 193 a, den Baum = Aër interpretieren.

<sup>1</sup> Vgl. Deinon fr. 9 (Clem. Al., Protr. 5, 65, 1) θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ ὕδωρ νομιζόντες. Wasser vom Nil und Ister wurde mit anderem Gute zusammen nach der königlichen Schatzkammer gebracht, οἷον ἐκβεβιωμένων τὸ μέγεθος τῆς ἀρχῆς καὶ τὸ κυριεῖν ἀπάντων, wie sich die Gesandten ausdrückten, Deinon bei Plut. Alex. 36.

<sup>2</sup> Vgl. Ed. Meyer, G. d. A<sup>2</sup> I 2, 826.

<sup>3</sup> In der Hauptsache stimmt dazu Pherekydes bei Clem. Al. Strom. V 8, 44, wo doch der Pflug hinzutritt.

Frosch das Wasser (oder, wie Gobryas deutet, die Sümpfe) andeuten. Den Vogel deutet Gobryas auf den Himmel (Dareios auf das Pferd) und die Pfeile auf die bogenschießenden Skythen<sup>1</sup>. Dareios gibt später (Kap. 134) zu, daß Gobryas mit seiner Deutung recht habe: es wäre eine sarkastische Drohung von seiten der Skythen gemeint; in seiner Siegesgewißheit aber bezog Dareios den Vogel auf die skythische Reiterei statt auf die Luft. Die Maus und der Frosch (statt z. B. Schlange und Fisch) passen zu dem höhnischen Charakter der Sendung der Skythen, die zweifelsohne davon ausgingen, daß die Perser mit ihrer Elementenverehrung diese tiersymbolische Rätselsprache richtig auszulegen im Stande wären. Mit ihren Pfeilen werden die Skythen wohl gemeint haben, daß sie durch ihr Bogenschießen den Persern die Besitzergreifung ihrer „Elemente“ verwehrten (wenn sie nicht damit die Sonnenpfeile = Feuer andeuteten). Die Skythen sind offenbar in der Abstraktion der Elemente nicht so weit fortgeschritten wie die Perser. Aber man bemerkt schon die Ansätze dazu: ihr Stammesvater, Skythes, wäre von der Tochter des Flußwassers, des Borysthenes, oder von dem Schlangenweibe, der Ἐχιδνα, die in einer Höhle hauste, geboren (Herod. a. O.). Die Echidna nennt Diodor II 43 — jedenfalls in Übereinstimmung mit griechischer mythologischer Denkweise — einfach „erdgeboren“<sup>2</sup>. Auf diese Weise hätten die Skythen sehr wohl sagen können, daß sie sowohl vom Wasser wie von der Erde stammten.

Das skythische Pantheon umfaßt dementsprechend sowohl Himmel (Papaïos = Zeus) wie Erde (Api = Ge), außerdem eine Herd- oder Feuergöttin (Tabiti = Hestia)<sup>3</sup>, wozu die königlichen Skythen auch einen Wassergott (Thagimasadas = Poseidon) hinzufügten. Wenn wir noch<sup>4</sup> Sonne („Apollon“) und Mond (vielleicht „Aphro-

<sup>1</sup> Die Deutung des Gobryas lautet: ἦν μὴ ὄρνιθες γενόμενοι ἀναπτῆσθε ἐς τὸν οὐρανόν, ὡς Πέρσαι, ἢ μύες γενόμενοι κατὰ τῆς γῆς καταδύητε, ἢ βάρτραχοι γενόμενοι ἐς τὰς λίμνας ἐσπηδήσετε, οὐκ ἀπονοστήσετε ὀπίσω ὑπὸ τῶνδε τῶν τοξευμάτων βαλλόμενοι.

<sup>2</sup> Die Sagenvarianten besprochen von Aly, Volksmärchen etc. bei Herod., S. 113 ff. Über die schlangenfüßige Erdgöttin der Skythen vgl. Rostovzeff, *Iranians and Greeks* 107.

<sup>3</sup> Vgl. Vasmer, *Iranier in Südrussland* 16 f. (Jacobsohn, *Ztschr.* vgl. Spr. 54, 258).

<sup>4</sup> Die Massageten haben nur dem Sonnengotte geopfert. Vgl. übrigens Ed. Meyer, *G. d. A.*<sup>2</sup> I 2, 822 f.

dite Urania“) hinzunehmen dürfen, dann ist die Übereinstimmung mit der arischen Religion noch deutlicher. Welche Rolle im besonderen das Feuer bei den Skythen spielte, geht aus der Legende über die Herkunft der vier goldenen Fetische hervor, die sie verehrten, und deren Kultus dem Könige seine königliche Würde sicherte (Herod. IV 5). Sie wären vom Himmel ins Skythenland gefallen, niemand aber vermochte sie wegen des Feuers, das jedesmal beim Annähern aus ihnen aufloderte, anzufassen, bis der rechte — der dritte und jüngste der Söhne des Urahen Targitaos — herantrat. Dann erlosch das Feuer, und er konnte die Fetische anfassen<sup>1</sup>. Darauf nahm er sie — Pflug<sup>2</sup>, Joch, Axt (σάγαρις) und Schale — nach Hause. Man möchte dies geradezu eine Feuerprobe nennen, die den König als den rechten Besitzer erwies<sup>3</sup>. Der Vorgang ist dem klassisch-griechischen μύθρους ἀΐρειν völlig parallel. Daß das Märchenmotiv (darüber s. Aly a. O. 116) hier eine kultische Realität verbirgt, ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Die Fetische wurden auch immer vom Könige mit großen Opfern „gesühnt“, und derjenige, der sie verwahrte, mußte während des Festes unter freiem Himmel schlafen, wahrscheinlich um auf diese Weise das „Feuer“ der Fetische rein zu erhalten. Dies Ehrenamt war sehr prekär: der Verwahrer der Fetische mußte binnen Jahresfrist sterben, was vielleicht sekundär zu einem jährlichen Abwechseln im Amte umgebogen worden ist. Auch bei den Persern waren Feuerkultus und Königswürde aufs engste verknüpft<sup>4</sup>, und zu guter letzt finden wir eine ähnliche Auffassung auch in der römischen Serviussage und was sonst damit zusammenhängt.

<sup>1</sup> Auch beim Gottesurteil, das Heliod. X 8 erwähnt, dürfen nur die Hände eines „reinen“ Kindes das Kohlenbecken berühren.

<sup>2</sup> Bei den skythischen Nomaden fällt ein Pflug-Fetisch sehr auf. Vielleicht war das ἄροτρον als Symbol der Fruchtbarkeit einmal ins Skythenland importiert worden.

<sup>3</sup> Über das Feuerordal, sowohl aus Indien wie Iran bekannt (vgl. ob., Symb. Osl. IV 56, 1), s. die Verweise bei Gruppe, Hdb. 877. Zum Ganzen Glotz, L'ordalie 107.

<sup>4</sup> Vgl. die Zoroaster-Legende (Stellen z. B. bei Cook, Zeus II 33 f.). Zur Servius-Legende vgl. meinen Aufsatz in der „Festskrift for A. Torp“ (1913), 79; dazu noch Val. Max. I 6, 2; Vell. Pat. II 59, 6; Herodian I 7, 5 (vgl. Peter, H. R. F.<sup>2</sup> I S. 248, fr. 23).

Eine eigentümlich skythische Sitte war es, die Opfertiere zu erwürgen (Herod. IV 60), welcher Opferbrauch den Griechen sonst nur aus der Sage von Aspalis bekannt sein dürfte<sup>1</sup>. Vielleicht geschah dies, damit die beim Opfer entweichende „Hauchseele“, die *anima*, die Luft nicht verunreinige. Dies würde wenigstens mit persischer Sitte, die Elemente durch Leichen nicht zu verunreinigen, und mit ihrer kultischen Verwendung des Feuers ganz gut stimmen. Ein eigentliches Opferfeuer haben auch die Skythen nicht gekannt.

## VI

Auch die Griechen besaßen von alters her Ansätze zu einer Elementenlehre in volkstümlichen oder kultischen Gebräuchen, in allgemeinen Redewendungen, endlich in uralten kosmogonischen Anschauungen. Schon für die indogermanische Vorzeit dürfen wir voraussetzen, daß Himmel (Luft), Erde, Wasser (Meer) göttliche Potenzen ersten Ranges waren; man erinnere sich auch, welche Rolle Wasser und Feuer in Hochzeitsriten damals spielten.

Es wäre aber verlockend, mit Altkreta zu beginnen<sup>2</sup>, und schon in dieser vorgriechischen Kultur die Spuren einer Auffassung des Weltbaus, die sich mehr oder minder bewußt nach den Naturelementen orientierte, nachzuweisen. Dies bleibt freilich mehr als unsicher. Ebenso wenn wir nach dem Sinne der gewiß uraltertümlichen *Ephesia grammata* fragen<sup>3</sup>. Die Worte bedeuteten ursprünglich kein beabsichtigtes Abracadabra. Diese *ἄσημα ὀνόματα* stammen gewiß aus einer ungriechischen Kultsprache. Die alten

<sup>1</sup> Ant. Lib. 13; Stengel, Opferbr. 125, 2.

<sup>2</sup> Vgl. Evans, *Palace of Minos* I 635, Fig. 470. Evans interpretiert die minoischen Zeichen auf der bronzenen Votivtafel aus der Psychro-Grotte so, daß der Baum die Erde, die Taube die Luft, der Fisch das Wasser symbolisiere. Er macht auf die 3-fache Erscheinung der in Rede stehenden Gottheit aufmerksam; damit könnte man vielleicht den Libationstisch mit 3 Höhlungen ebd. beziehen, aber für die Dreizahl der Libationen sind ja auch viele andere Erklärungen möglich.

<sup>3</sup> Über die *Ephesia grammata* handelten zuletzt Kuhnert in der *Realenc. u. W.* und übersichtlich Hopfner, *Offenbarungszauber* I, § 759 ff. Hinzu kommt Ziebarth, *Neue att. Fluchttafeln in Gött. gel. Nachr.* 1899, 105 ff.; Wünsch (und Hoffmann), *Rhein. Mus.* LV 62 ff.; 232 ff. Die Hauptstelle ist Clem. Al., *Strom.* V 8 Stähl. (mit Parallelen und Literaturangaben), dazu Hesych s. v.

griechischen Gelehrten versuchten sie auch als Glossen zu deuten, freilich mit wenigem oder ganz unsicherem Erfolg, weil sie teils mit Etymologien aus dem Griechischen operierten, teils den Niederschlag bestimmter philosophischer Lehrsätze darin suchten. Aber darin stimmen merkwürdigerweise die meisten überein, daß sie die vier (fünf) Naturelemente hier wiederfinden. In der ersten Reihe dieser Grammata erklärte der Pythagoreer Androkydes bei Clem. Al., mit *σκιά* operierend, *ασκι* als Dunkel, *κατασκι* als Licht, *λίξ* als Erde. Dann erklärte man *τετραξ* als Jahr (*διὰ τὰς ὥρας*; von Wunsch ebenfalls zu *τέσσαρα* gestellt, *τετραξ* nimmt auch die 4. Stelle in der Formel ein, und, wenn nicht ursprünglich, deutet es jedenfalls eine Hellenisierung der Formel an), *δαμναμενευς* (auch aus den späteren griechischen Zauberformeln wohl bekannt) als Sonne — endlich *αισια* (ein deutlicher Palindrom) als *ἡ ἀληθῆς φωνή*<sup>1</sup>. Besser belegt werden die Wörter der zweiten Reihe: *βεδου ζα(μ)ψ χθωμ πληκτρον σφιγξ· κναξζβιχ θυπτης φλεγμο δρωψ*. Mehrere Wörter tragen offenbar davon das Gepräge, daß sie den Griechen mundgerecht gemacht worden sind, und außerdem hat man die Reihe so geformt, daß die fünf ersten Wörter, ebenso wie die vier letzten, sämtliche Buchstaben des späteren allgemein rezipierten griechischen Alphabets enthielten<sup>2</sup> (man bemerke die Vokalenreihe *ευ, αω, ηο, ι-αι, υη, εο, ω*). Aber für *βεδου* in der Bedeutung Wasser wird sowohl „Orpheus“ wie *ὁ θύτης Δίω* angeführt, außerdem wird *βέδου* als Luft (d. h. wohl dicke Regenluft) aus makedonischer Kultsprache belegt. Wenn auch die Pythagoreer Süditaliens ihre wohl von den Orphikern inspirierte Lehre von den Elementen in die Formel hineininterpretiert haben mögen, werden wir jedenfalls annehmen müssen, daß sie sichere Anhaltspunkte dafür hatten. Die Formel ist wahrscheinlich uralt und mag der religiösen Formelsprache eines nicht griechischen Volkes entstammen. Mehr darf man vorläufig nicht sagen.

<sup>1</sup> „Die wahre Stimme“ — der Ausdruck scheint, mit Anknüpfung an *αἴσιος*, aus orientalischer Mystik zu stammen, man akzentuiere die *ἀλήθεια* oder die *φωνή* (λόγος).

<sup>2</sup> Lobeck, *Aglaoph.* 1331; Clem. Al. § 8: (zu *κναξζβιχ* etc.) *αἰνίσσεται, οἴματι, τὴν ἐκ τῶν τεσσάρων καὶ εἴκοσι στοιχείων ψυχῆς γαλακτώδη πρώτην τροφήν.*

## VII

In der Geschichte der Elementenlehre machte der Agrigentiner Empedokles Epoche. Alle Forscher scheinen darüber einig zu sein, daß die Mysterien seine Auffassung beeinflußt und befruchtet haben, daß seine ethische Haltung überhaupt von den orphischen Mysterien und dem Kultus der pythagoreischen Kreise bestimmt ist<sup>1</sup>. Insbesondere darf man behaupten, daß die Vorstellung von einem Sündenfall der Seele, von einem Gericht nach dem Tode, von Buße und Befreiung, vom „Kreise der Wiedergeburten“ direkt den orphischen Mysterien entstammt.

Welchen tiefgreifenden Einfluß aber schon früher die grübelnde Mysterienethik auf die aufblühende Philosophie ausgeübt hatte, zeigt unter den jonischen Hylozoisten (oder „Archologen“, wie man sie geradezu nennen möchte) zur Genüge Anaximander. Durch sein *ἄπειρον* hatte er den Sprung ins Metaphysische gewagt, aber man wird nicht verkennen, woher er den Gedanken an die „Strafe und Buße, welche alle Dinge einander zahlen nach der Ordnung der Zeit“<sup>2</sup>, entnommen hat. Hier führt er einen alten folgenschweren Mysteriengedanken einfach ins Kosmische über. Die Ursünde, sozusagen durch die individuellen Sünden immer aufs neue dokumentiert, erheischt Strafe oder Sühne und Erlösung. Ins Mythologische hatte schon der Pandora-Mythus die Vorstellung von einer angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen verlegt oder, besser, umgebogen. An ähnliche Gedanken schließt auch Heraklit an, wenn er von einem Weltgerichte durchs Feuer spricht: *πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται* (Fr. 66), wo auch die Dike die Lügner und ihre Zeugen „anfaßt“ (Fr. 28)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Joël, *Gesch. der ant. Philos.* I 543: „Sowohl Elementenlehre des Naturgedichts wie Unsterblichkeitslehre des Sühngedichts stammen aus demselben Drange nach dem Ewigen — objektiv in den Elementen, subjektiv in Seele und Gottheit.“

<sup>2</sup> Diels, *Vorsokr.* I, S. 15; *Χρόνος* (nicht *χρόνος*) schreibt richtig Dörfler, *Wien. Stud.* 38 (1916) 220.

<sup>3</sup> Aber Fr. 26 (Clem. Strom. IV 134) gehört kaum hierher. Es wird sich auf die Relativitätslehre Heraklits beziehen, und dürfte so gelaute haben: *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φῶς ἄπτεται· ἀποθανὼν ζῶντος*, *ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνῶτος· εὐδὼν ζῆγρηγορότος*, *ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος*: wie der Mensch bei Nacht sich ein Licht anzündet, so macht er, wenn er stirbt („er zündet



Dann tritt Empedokles auf, diese merkwürdige, verspätete Übergangsfigur zwischen einer mysteriös aufgeregten Zeit und der Epoche des schon überall siegreichen Rationalismus<sup>1</sup>. Zugleich Mager und Philosoph, Kathart und Arzt, Ekstatiker und Theologe, Mystiker und Physiologe verkündet er unter der Maske des Mystagogen seine neue Lehre. Nach dem Zeugnis des Diodoros aus Ephesos hätte er den Anaximander nachgeahmt, *τραγικὸν ἄσκῶν τῦρον καὶ σεμνὴν ἀναλαβῶν ἐσθῆτα* (Diog. Laert. VIII 70). „Wie ein König“ trat er auf. Über dies „königliche Auftreten“ liegen aber weitere Details vor. Wir hören, nach dem Berichte Favorins (ebd. § 73), daß er in wallendem Lockenschmuck, in purpurnem Kleide erschien, einen goldenen Reif (*στρόφιον*) im Haar, kupferne Sandalen<sup>2</sup> an den Füßen, außerdem *στέμματα Δελφικά* in den Händen tragend. Geradezu als feierlich und ernsthaft blickender Hierophant will er folglich den Menschen das Erlösungsevangelium offenbaren. Aber auch als einen Mysten, oder vielleicht als einen Mager, hat man ihn dargestellt: eine Statue des „verhüllten Empedokles“ existierte in

---

das Licht des Lebenden an“), so macht er, wenn er schläft („er zündet das Licht des Wachenden an“). Der Tod, wie der Schlaf, bringt ein neues „Leben“. Diels (Vorsokr.<sup>3</sup> S. 90, Anm.) sieht hierin eine Anspielung auf die Mysterien. Aber wir hören nichts davon, daß der Neophyte bei der Wiedergeburt sich selbst ein Licht „am Lichte Gottes“ (wie sich Diels übrigens so schön ausdrückt) anzündet, obgleich es an und für sich gewiß ein bedeutungsvoller Mysterienritus wäre. Die „Auferstehung“ (*ἐπανόστασις*), die Heraklit Fr. 63 erwähnt, wird wohl vor „dem unterweltlichen Zeus“ stattfinden (*ἐνθα δ' ἔονται*). Daß aber die so Auferstandenen die Wächter „auch der Toten“ werden und sich ihrer annehmen, wird wohl wiederum ein, sonstwo freilich (so viel ich weiß) nicht belegbarer Mysteriengedanke gewesen sein. Ähnliche Gedanken kennen wir aber aus dem Vorstellungskreise der katholischen Kirche.

<sup>1</sup> Vgl. Rohde, *Psyche*<sup>5</sup> II 172.

<sup>2</sup> Dies ist etwas mehr als die kupferbeschlagenen Sandalen, von denen wir sonst Kunde haben (s. Art. *solea* in Daremb.-Saglio, *Dict. des ant.* IV 2, S. 1389; Hes. Suid. Poll. s. *Ἀμυκλῆδες*). Man möchte versucht sein, damit die *χαλκίπους* Erinys (So. El. 491), die Empusa mit dem ehernen Bein zu verknüpfen. Das Zweigespann bei Hom. (Il. VIII 41, XIII 23), die *χαλκίποδες ἔπιω*, wird wohl urspr. auch etwas mehr als bloße Metapher (*ἰχθύποδες* erklärt der Schol.) sein. Irgend eine rituelle Bedeutung wird wohl in den kupfernen Sandalen des Emp. stecken (im Wetterzauber des Salmoneus spielt das Kupfer eine wichtige Rolle). Schuhe zu tragen war in Eleusis den Mysten wenigstens nicht verboten (Pringsheim, *Beitr.* 15).



Megara. Die vier Elemente sind es vor allem, welche er überall, in dem Werden und Vergehen der Welt wie in dem Geschehe der Menschen, wiederfindet. Ja, seinen eigenen Tod — weder über diesen noch über sein Grab wußte man übrigens Bestimmteres zu sagen — hat die Legende damit verknüpft. Denn in einem der vier Elemente findet er, wenn wir die verschiedenen Berichte genauer ansehen (s. Diog. Laert. V 69 ff.), sein Ende. Entweder stürzt er sich nämlich ins Feuer des Aetna, oder er verunglückt in den Meereswogen, oder er fällt vom Wagen auf die Erde, oder er erhängt sich. Die Erhängten rufen aber — nach bekanntem Aberglauben — Sturm hervor<sup>1</sup>, und dies paßt ja sehr gut zu einem *καλοσάνεμος*, der über alle Elemente, auch über die Winde, herrschen wollte. In diesem Zusammenhange versteht man die Pointe bei Horaz, A. P. 465 (vgl. Kiessling-Heinze z. St.):

*deus immortalis haberi  
dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam  
insiluit.*

Seine göttliche Natur fand man besonders durch sein Wirken als Arzt bestätigt.

Der Heilgott, Asklepios, hatte selbst Verstorbene vom Tode auf-erweckt, deshalb war er vom Blitze des Götterkönigs erschlagen worden. Desgleichen fabelte man auch von Empedokles: er hätte Toten das Leben wiedergeben können (sekundär wurde dies zur Geschichte vom Auferwecken einer Scheintoten)<sup>2</sup>. Deshalb (oder weil er die Selinuntier von *λιμός* und *λοῖμος* befreit hätte — an Apollon *λοίμιος*, der gerade in Selinunt verehrt wurde, anknüpfend<sup>3</sup>) hätte er göttliche Ehren empfangen oder beansprucht. Endlich setzte man sein Ende mit dieser seinen ärztlichen Wirksamkeit direkt in Verbindung, indem man davon fabelte, daß er vor den Augen der Verehrer verschwunden (d. h., nach Rohde, lebend entrückt) wäre.

<sup>1</sup> Negelein, Ztschr. f. Volksk. XII 24; Rendel Harris, Folklore XV 427 ff., 431.

<sup>2</sup> Man knüpfte an die *τριακάς* an (Diog. L. VIII 61), weil der 30. Tag für die Totenseele ein kritischer, im Totenkultus ein bedeutsamer ist.

<sup>3</sup> Die *δυστοκία* der selinuntischen Weiber schrieb man bezeichnenderweise einem der Elemente zu, dem schlechten Wasser des Flusses oder dem bösen Winde (der Wind schwängert nach bekanntem Aberglauben sowohl Weiber wie Tiere).

„Das himmlische Licht und der Glanz der Fackeln“ (Diog. L. § 68), welches anlässlich des letzteren Ereignisses erwähnt wird, sieht aus als eine direkte Reminiscenz an den höchsten Weihegrad der Mysterien. Jedenfalls wollte man den Tod des Propheten und des Magers mit der allgemeinen Auffassung, die sich betreffend den Charakter des viel bewunderten Mannes verbreitet hatte, in Übereinstimmung bringen.

Woher Empedokles die nächste Veranlassung zu seiner Elemententheorie nahm, ist wohl immer noch eine strittige Frage<sup>1</sup>. Daß er das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Heraklit einfach hinübernahm und dazu als viertes Element die Erde hinzufügte, ist eine ganz mechanische Auffassung, die keine Rücksicht auf das mantische Wesen des agrigentischen Mystikers nimmt. Man wird von vornherein annehmen müssen, daß, wie seine Ethik, so auch seine Auffassung des Weltbaus und des Weltengeschicks, zudem seine Anthropogonie mit den Anschauungen, die in Mysterienkreisen wohlbekannt sein dürften, auf irgend eine Weise zusammenhängt. Der unendliche, beseelte Urstoff der Orphiker, das Chaos, hat vermutlich die vier Elemente, noch ungeschieden, in sich enthalten (Fr. 55/6, Kern<sup>2</sup>).

Empedokles, der sonst vielfach Volksanschauungen wieder zu Ehren bringt<sup>3</sup>, hat doch die Schöpfung des Menschen aus Wasser und Erde<sup>4</sup> durch eine mythische Person oder Gottheit, die ihm

<sup>1</sup> Vgl. über die Fünffzahl der Elemente (der „Glieder“, der Söhne, der Hülle des Ormuzd) Reitzenstein, Iran. Erl. 162.

<sup>2</sup> Vgl. Dörfler, Wien. Stud. XXXVIII (1916) 200; Ziegler, Neue Jahrb. XXXI (1913) 564 f.

<sup>3</sup> Der Einfluß der volkstümlichen Mythen und Anschauungen auf die aufkeimende Philosophie wird treffend von O. Gilbert, Die meteor. Theor., hervorgehoben.

<sup>4</sup> Man möchte vermuten, daß ursprünglich ein einfach poetisches, vielleicht schon populär gewordenes Gleichnis der Empedokleischen Gleichsetzung des Laubs mit dem „Haare“ zu Grunde läge (Fr. 82 D., darüber vgl. Gomperz, Gr. Denker<sup>2</sup> I 196), s. Opferritus 373, und vgl. noch „Ähren“ = „Haar“ bei Tib. II 1, 48 *deposuit flavas annua terra comas* (sc. Ceres), Prop. IV 2, 14. Das schöne Bild bei Ov. met. XI 45 ff., wo beim Tode des Orpheus die trauernden Bäume die Blätter herabfallen lassen, erhält erst seinen Wert, wenn man sich an das Haarscheren bei Todesfällen erinnert. Die Stoiker erklärten „die Locken Heras“ (Il. XIV 175 ff.) geradezu als das neue Laub der Bäume in der Frühlingszeit, Herakl. Probl. Homer 39. Dieselbe Vor-

sonst aus griechischen Sagen geläufig war, aus seiner Anthropogonie ausgeschaltet. Dagegen läßt er die „Liebe“ die stoffliche Zusammensetzung auch des Menschen, die er sogar zahlenmäßig und proportionaliter zu fixieren bemüht war, vollziehen. Aber seiner κρᾶσις haben wohl die Orphiker mit ihrem κρατήρ ζωογόνος (fr. 104, Kern) vorgearbeitet<sup>1</sup>. Denn dieser Κρατήρ kann doch kaum auf eine andere κρᾶσις anspielen als eben die mystische Mischung der „Elemente“ als Grundlage aller — sterblichen und unsterblichen — Lebewesen. Daß man in dieser Poesi κεραννύναι von der begrifflichen „Mischung“ der versch. Gottheiten gebraucht hätte, ist ganz unglücklich<sup>2</sup>. Und wenn

stellung treffen wir endlich auch in der Edda wieder. In der ebenda geschilderten Weltschöpfung wird aus dem Fleische Ymes die Erde geschaffen, aus seinem Blute die Wogen, aus seinem Gebeine die Berge, und aus seinem Haare das Gesträuch, Grimnismál 40.

<sup>1</sup> Daß die Welt durch κρᾶσις (μῆξις) oder σύγκρασις zustande gekommen ist, ist ja nach Emped. (s. Index von Kranz, für die Stoiker vgl. Adlers Index) bis in die Spätzeit ein häufig anzutreffender Ausdruck, z. B. Philo, Leg. all. III 31, 96 (I p. 134 Cohn) εὐρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν (τοῦ κόσμου) τὸν θεόν, ὅψ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη.

<sup>2</sup> Die Mischung der Elemente taucht in ganz eigentümlicher Fassung in den „orphanischen“ Lithika 700 ff. auf. Hier begegnen wir der κρᾶσις der Zaubersstoffe in, wie es scheint, deutlicher Anlehnung an eine Elementenlehre. Die Stelle möge hier in Zusammenfassung angeführt sein. Es gilt Wahrsagung durch Anwendung von Schlangen. Auf „blutlosen Altären“ vollzieht man die Spende, indem man diese durch einen Hymnos an die Sonne und die Erde begleitet. Darauf wird Blutstein (Hämatit) verbrannt, um die Schlangen herbeizulocken. Drei Jünglinge teilen mit einem Schwert eine Schlange in 9 Teile: davon werden 3 der Sonne, 3 der Erde, endlich 3 der personifizierten Θεοπροπίη geweiht — alles in einem irdenen Topf (Lebes), der auf einem Tripus steht, zusammengekocht; Öl und Wein kommen hinzu. Man wirft Salz und δριμύς κόκκος darauf. Dabei werden alle Götter angerufen, jeder mit seinem geheimen Namen (μακάρων ἄρρητον ἕκαστον ὄνομα, später definiert als μυστικὸν ἐπώνυμον); die Megaira wird abgebeten. Z. 729 wird dann das Zusammengekochte beseelt: ἐς δ' ἄρα τοὺς γε πνεῦμα διπλετὲς ἔνδον ἄγειν ἱερὰς ἐπὶ μόλρας. Das Schlangenfleisch wird gegessen „direkt vom Tripus“, das Zurückbleibende in die Erde verborgen. Darauf Libation aus Milch, Wein, Öl, Honig (hier wohl abschließend den Totenseelen oder Lokalgenien hilastisch dargebracht). Bekrönt mit einem Kranz aus Öl geht man bedeckt nach Hause, ohne sich umzusehen, und zu Hause räuchert man endlich für sämtliche Götter. Die Anrufung aller Götter (hier wie vorher) erinnert an die iranische Theogonie, die bei jedem pers. Opfer rezitiert wurde.

Emp. anthropozentrisch das menschliche Blut als die vollkommenste Mischung der vier Elemente, als die eigentliche Vernunft, ansieht, dann greift er doch wiederum zurück sowohl auf die populäre Auffassung des Blutes = Seele und Leben, wie auf die orphische Lehre, daß die Menschen aus dem Titanenblute entstanden wären<sup>1</sup>, wie der „neue Dionysos“ aus dem von Zeus verschlungenen Herzen entstand: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα (Fr. 105).

Vor allem schließt sich Empedokles in seiner Auffassung des Geschicks des menschlichen „Daimon“ und in seiner Seelenwanderungslehre populären Mythen an. Alle möglichen phantastischen Gestalten taumeln in seinen Gedanken um (aber um auf die Idee zu kommen, daß die Glieder der Körper ursprünglich jedes für sich existierten, brauchte er sich nur in der Fabrik eines Koroplasten oder in irgend einem Heiligtume einer Heilgottheit umzusehen): Seelenvögel, Baumnympfen, in Delphine, in Wehrwölfe verwandelte Menschen u. dgl. m. waren ja jedem Griechen von alters her geläufig. Ebenso die Metamorphosen von einem Geschlecht ins andere (Kaineus, Iphis u. a.<sup>2</sup>). Auch Mischbildungen wie Kentauren, Flußgötter, Hippalektryonen, Tragelaphoi, Chimaira, zumal die Skylla usw. konnte Empedokles, seiner Lehre nach, erklären. Aber wenn die aus der Mythologie bekannten Metamorphosen eben nach Elementen geordnet aufgerechnet werden, wie in den Sagen von Thetis, Nemesis zu Rhamnus, Dionysos<sup>3</sup> — ja, wenn die Betreffenden geradezu als Feuer auflodern, ins Wasser zerfließen, dann sieht man, wie

<sup>1</sup> Vgl. über die pythagoreisierende Medizin Rohde, *Psyche*<sup>5</sup> II 157. Ebd. hebt Rohde die Übereinstimmung zwischen Empedokles und Zeno, der die ψυχή für die gleichmäßige Mischung der vier Elementarqualitäten ansah, hervor (über Philolaos ebd. S. 169).

<sup>2</sup> Als Theseus auf den Rat des delphischen Orakels hin der Aphrodite eine Ziege opferte, wurde diese zum Bock („Aphrodite Epitragia“, Plut. *Thes.* 18).

<sup>3</sup> Vgl. ob., *Symb. Osl.* IV 45. Es wäre noch Verschiedenes hinzuzufügen. Wenn Acheloos mit Herakles ringt, um in den Besitz Deianeiras zu gelangen, verwandelt er sich in Schlange (= Erde?) und Stier (= Wasser?), Soph. *Trach.* 6 ff., 504 ff. Beim Nahen des drohenden Kronos hat sich Zeus selbst in eine Schlange, seine Wärterinnen in Bärinnen verwandelt (Epimenides im *Aratscholion* 46, fr. 23 Diels, vgl. Pohlenz in *Neue Jahrb.* 1916, 570). In der Gigantomachie kämpfen Panther (wie gewöhnlich statt des Löwen) und Schlange neben Dionysos: diese Tiere wohl als Repräsentanten des Feuers und der Erde. Direkte Weiterbildung der antiken Anschauungen

diese mythologischen Phantasmen (die zu guter letzt vielleicht doch teilweise in rituellen Realitäten einer Mysterienweihe wurzeln) die wundervoll gestaltungsfähige Phantasie des Empedokles beeinflusst haben. Er vermag persönlich zu erleben, zusammenfassen, verallgemeinern, kosmogonisch erklären und eschatologisch prophezeien, was schon den mythischen Einzelwesen in Ausnahmefällen passiert war. „Sowohl Knabe wie Mädchen, Strauch und Vogel und meer-enttauchender, stummer Fisch“ (Fr. 117)<sup>1</sup>. Empedokles hat wirklich „die Elemente durchwandelt“, wie es noch von Mysten der Spätzeit heißt (Apul., met. a. St.). Er hat „sich in den verschiedenen Elementen gefühlt“, er hat die elementaren Lebensformen — auch geschlechtlich — durchgemacht, die Elementarwesen, in welche sich der vollendete Mager — doch wohl nach dem Vorbilde der Mysten, und dementsprechend vieler Mysteriengottheiten — verwandeln zu können behauptete. Einen trefflichen Kommentar bietet eben aus der späten theurgischen Literatur Jamblichos, de myst. III 4<sup>2</sup> πολλοὶ γὰρ καὶ πυρὸς προσφερομένου οὐ καίονται, οὐχ ἀπτομένου τοῦ πυρὸς αὐτῶν διὰ τὴν θείαν ἐπίπνοιαν . . . αἱ τε ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσὶν ἀνθρώπιναι, τὰ τε γὰρ ἄβατα βατὰ γίνεται θεοφορούμενοι καὶ εἰς πῦρ φέρονται καὶ πῦρ διαπορεύονται καὶ ποταμούς διαπερῶσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Κασταβάλλοις ἰέρεια . . . (§ 5) καὶ ἦτοι τὸ σῶμα ἐπαιρόμενον ὁρᾶται ἢ διογκούμενον ἢ μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον ἢ τάναντία τούτων περὶ αὐτὸ φαίνεται γιγνόμενα. Dies entspricht dem Mysterium der Wiedergeburt, die in Poim. XIII 11 (vgl. XI 2, 20<sup>3</sup>) zusammengefaßt wird: ἐν οὐρανῷ εἶμι, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι,

---

werden wir vermutlich in den Verwandlungen Odins zu sehen haben: dieser nordische Exponent des Seelenkultus und der Magie vermag, wenn er schläft und seinen „hamr“ verläßt, sich in „Vogel, Tier (welches? wohl einen Repräsentanten des Feuers), Fisch und Wurm“ zu verwandeln.

<sup>1</sup> Joël, a. O. S. 517 will auch das Feuerelement wiederfinden, nI. in der Verwandlung in Knaben und Mädchen, „weil es ja Feuerbewohner nicht gibt, wenigstens in den für Empedokles gerade nach dem Wärmegrad verschiedenen Geschlechtern. Denn die Körperstoffe sind ihm ja nur verschiedene Umkleidungen der Menschenseele (Fr. 126, 147).“ Dies heißt wohl, zu schematisch zu verfahren; es mußte ja dem Empedokles ganz natürlich fallen, die Verwandlung in Menschen zu erwähnen, zudem war jedenfalls das Feuer in allen Umwandlungen konstant.

<sup>2</sup> Vgl. ob., Symb. IV 53 f.

<sup>3</sup> W. Scott, Hermetica II S. 391. Reitzenstein, Ir. Erlös. 165.

ἐν ἀέρι· ἐν ζώοις εἰμι, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί<sup>1</sup>, πρὸ γαστρού, μετὰ γαστέρα· πανταχοῦ. Man möchte geradezu vermuten, daß schon damals in irgend welchen Mysterien (zunächst den orphischen mit ihrem Κρατήρ) die mysteriöse Wiedergeburt des neuen Menschen, sein elementarer Aufbau in einem dafür eingerichteten, in verschiedene Räumlichkeiten getrennten Lokal vor sich ginge. Schon der Πεντέμυχος (Ἐπτάμυχος) des Pherekydes mit seinen μυχοί und βόθροι καὶ ἄντρα, in welchen die fünf Weltstoffe sich befanden, legt die Vermutung nahe, daß es sich um tatsächlich existierende getrennte Kulträume handelt (vgl. θύραι καὶ πύλαι, Fr. 6 Diels: διὰ τούτων ἀνιπτομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις). Auch nach Plut. Prot. p. 320 haben die Götter die Menschen γῆς ἔνδον gebildet (ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίζαντες καὶ τῶν ὕσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται).

Merkwürdig ist Fr. 115 D. (Hippol., Ref. VIII 29), wo das Geschick des sündigen „Dämons“ geschildert wird: in dreimal zehntausend Horen (das ergibt μύρια ἔτη, wenn ὥρα = Jahrzeit) „wechselt er des Lebens mühselige Pfade“, um in dieser langen Zeit in allen möglichen sterblichen Geschöpfen wiedergeboren zu werden. Die Rolle, die dabei die vier personifizierten Elemente spielen, fällt nicht auf, wohl aber der persönliche Abscheu, den die Elemente an dieser Jagd auf den „Gebannten und Irrenden“ (φυγάς θεοῦθεν καὶ ἀλήτης) an den Tage legen:

αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει,  
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γὰρ δ' ἐς αὐγὰς  
ἡέλιου φάεινοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβραλε δῖναις·  
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.

Diesen Widerwillen der einzelnen Elemente gegen die Seele (nicht des einzelnen Elementes gegen das zunächst folgende<sup>3</sup>) wird man kaum verstehen können, wenn man nicht die Reinheit der Elemente, welche die Befleckung durch den Sünder fürchten und ver-

<sup>1</sup> Gerade der Verwandlung des Emp. in die beiden Geschlechter entsprechend.

<sup>2</sup> Die Hypothese, daß es sich um das Pentagramm (Heptagramm) handele (R. Eisler, Weltenmantel 337), so bestechend sie ist, ist wenig glaublich; einen spitzen Winkel möchte man doch kaum einen *μυχός* nennen.

<sup>3</sup> Schon Theagenes von Rhegion (ἀκμή um 525 v. Chr.) faßte übrigens die Götterkämpfe in Il. XX als die gegenseitige Feindschaft aller Elemente auf.



abscheuen, in Rechnung zieht. Damit berühren wir den Kernpunkt der empedokleischen „Reinigungslieder“, die eben, auch durch rituelle Reinigungen und durch vorbeugende Askese, den Urzustand des in Sünden und Zeitlichkeit verstrickten „Dämons“ nach bestem Vermögen wiederherstellen, den göttlichen Ursprung und das göttliche Ziel des in den menschenumgebenden Erdstoff Gehüllten<sup>1</sup> predigen wollen (Fr. 146 f.). Die Elemente sind folglich in ihrem Urzustande rein. Wenn aber die sündigen Seelen in den Elementen in den Gestalten aller möglichen vergänglichen Geschöpfe erscheinen, dann werden die Elemente immer aufs neue durch diese Seelen verunreinigt. Die irrende Seele, die der *μανία* des *Νεῖκος* traute (Z. 14, *ἔρις* Fr. 124), sucht in ihrer Verblendung vergebens in einem der Elemente Ruhe. Auch die Elemente haben einen Willen, eine Sehnsucht nach Reinheit: eben das *Νεῖκος* verabscheuen sie. Dieser Gedanke des Agrigentiners fällt mit uralten und verbreiteten Mysteriengedanken, die doch wohl im altpersischen Kultus der reinen Elemente wurzeln, zusammen: die „Urseele“ (der Urmensch) und die Urelemente sind, wie gesagt, eben beide gleich „rein“ und ewig, erst die Sünde und die Sünder sind es, die beide beflecken. Dieser Parallelismus hat bekanntlich überhaupt in der Mysterienlehre Epoche gemacht: der Lichtwelt, dem Lichtmenschen (dem Lichtgott) und den Lichtelementen entsprach die hylische Finsternis mit dem hylischen (psychischen) Menschen und den entsprechenden dunklen (sündhaften) Elementen<sup>2</sup>. Die konsequente Durchführung dieser „pneumatischen“ Lichtwelt gipfelt in dem mysteriösen *ὕγρο-πυρινοψυχρόν πνεῦμα* (Pap. Paris. 1118), dem „naß-heiß-kalten Luft-hauch“<sup>3</sup>. Man erinnere sich der schon von Herakleitos erwähnten „nassen Seele“. Wenn auch Empedokles diese Zweiteilung nicht durchgeführt hat — sonst hätten wir wohl davon in unseren Quellen erfahren —, haben wenigstens die Späteren seine vier reinen Urelemente (und entsprechend reinen Sinnesorgane — denn „Gleichartiges wird von Gleichartigem wahrgenommen und empfunden“, wie Emp. meinte) in dem Urzustande der Reinheit, in dem reinen Urmenschen postuliert. In dieser Richtung wird man wohl auch

<sup>1</sup> ἀμφιβρότην χθόνα, fr. 148 D. (τὸ τῆ ψυχῆ περιχέμενον σῶμα).

<sup>2</sup> In dem Manichäismus, dem hier der Zoroastrismus vorarbeitete; s. überhaupt Reitzenstein, *Die hellenist. Myst.rel.*<sup>2</sup> 91 ff.

<sup>3</sup> S. Symb. Osl. IV 49, vgl. Reitzenstein, *Mysterienrel.*<sup>2</sup> 121. 169.



den Streit zu lösen haben, ob Empedokles die Götter und die Seelendämonen aus den Elementen gebildet (gezeugt) sein ließ<sup>1</sup>, oder ob er sie sich als ewig, nicht aus den Elementen gezeugt, vorstellte<sup>2</sup>: die Sünde hat sowohl die Elemente wie die elementaren Seelendämonen, die ursprünglich zeitlos existierten, auf katastrophale Weise verunreinigt und sie in die jetzt vom „Streit“ beherrschten Elemente „hineingejagt“, oder in die Materie versenkt, wie sich spätere, ruhiger abwägende Mysterienterminologie ausdrückte.

## VIII

Daß die Elemente im Urzustande „rein“ waren, dürfen wir als eine uralte Mysterienlehre annehmen. Auch im Kultus war die rituelle Reinheit der zu verwendenden Elemente oder Ingredienzien eine unabweisliche Forderung oder eher Voraussetzung. Daß die Sünde die Elemente verunreinigt, ist ein Gedanke, den wir in der griechischen Literatur aller Wahrscheinlichkeit nach mindestens bis auf Empedokles zurück verfolgen können. Später kann ein Clem. Rom., Rec. V 27, geradezu behaupten, daß die vier Elemente durch die Verbrechen der Menschen verdorben wären. Dieser Gedanke taucht besonders in der späteren Literatur mysteriösen Charakters und bei den Theurgen häufig auf und wird verschiedentlich akzentuiert. Bei Epiphanius, Haer. 21, 4<sup>3</sup> erfahren wir (Lehre der Simonianer), daß es die Seelen seien, die durch die Mystagogie gereinigt werden, während der Körper zu Grunde gehe. In Pist. Soph. 380/7 hören wir ebenfalls, daß die Seele gereinigt werden muß. Damit ist keine Strafe gemeint, ib. p. 388. Dagegen heißt es ebd. p. 300, daß die Mysterien der Taufe zu einem großen Feuer werden, das die Sünden „verbrennt“, und in Jambl., De Myst. V 12: ὡςπερ οἱ θεοὶ τῷ κεραυνίῳ πυρὶ τέμνουσι τὴν ὕλην . . . οὕτω καὶ τὸ μιμούμενον παρ' ἡμῶν πῦρ τοῦ θεοῦ πυρὸς τὴν ἐνέργειαν ἀναίρει τὸ ὑλικὸν πᾶν ἐν ταῖς θυσίαις τὰ τε προσαγόμενα τῷ πυρὶ καθαίρει καὶ ἀπολύει τῶν ἐν τῇ ὕλῃ δεσμῶν . . . καὶ ἡμᾶς . . . ἀπολύει τῶν τῆς γενέσεως δεσμῶν καὶ ἀφοιμοῖ τοῖς θεοῖς.

<sup>1</sup> O. Gilbert, Religionsphilosophie 221.

<sup>2</sup> Rohde, Psyche<sup>5</sup> II 183. Wie die Reinigung der Seele durch Elemente in der Mondsphäre vollzogen wird (Plut., De facie lunae p. 943, Ps. Apul. Ascl. 28), darüber handelt Cumont, After Life 186 f.

<sup>3</sup> S. ob. Symbol. Osl. IV 53. Anrich, Das ant. Myst. usw. 98 ff.

War dies die Lehre der altgriechischen Mysterien? Wir wissen, wie Empedokles ihren Gedanken gewendet, die materielle Existenz der aus der Zeitlichkeit und den Elementen geretteten, von den Sünden gereinigten Seele gestrichen hat. Aber ursprünglich werden wohl die Mysterien ganz naiv und optimistisch die weitere Existenz des Körpers, in dem elementaren Wiederaufbau des Mysten gereinigt und vollendet, vorausgesetzt haben.

Es ist sehr interessant, denselben Gedanken, daß die Verbrecher die Elemente verunreinigen und für die weitere Benutzung unbrauchbar und gefährlich machen, auch außerhalb der eigentlichen Religion zu verfolgen. So lesen wir in Ps. Quint., Decl. IV 5 (von einem *a mathematico praedictus parricida*): *melius quidem fuerat hunc spiritum aut in ipsa maternorum viscerum sede comprimere aut, ut primum contactu suo caelum terrasque polluerat, festinata morte comprimere*. Wie natürlich solche Gedanken dem antiken Menschen waren, können wir auch sagengeschichtlich belegen. Man verwendet die reinen Elemente, um das *μύσος* der Befleckung zu tilgen. Als die Amazonen von ihren Pferden gefressen worden waren, reinigte Achilleus nach Philostr. Heroic. p. 331 (p. 219 Kays.) die Insel auf folgende Weise: *κάθαρσιν τῆς νήσου ποιεῖται βῆαδιαν κορυφὴν γὰρ τοῦ πόντου ἐπισπασάμενος ἀπένιψε τε καὶ ἀπέκλυσε ταῦτα*. Wenn Alkmaion seine Mutter ermordet hatte, siedelt er sich an der Mündung des Acheloos an — *ἐν γῆ νεωτέρα τοῦ ἔργου*, Philostr. ebd. p. 327 (aber allerdings wurden umgekehrt die Echinaden nach anderer Überlieferung eben dadurch befleckt). Man darf auch vermuten, daß eben dieselbe Anschauung der Sage vom Zeuskinde und der Amaltheia zu Grunde liegt, Hyg. f. 139: sie hängt den kleinen Zeus („um ihn vor den Nachstrebungen des Kronos zu schützen“) an einem Baume auf, *ut neque caelo neque terra neque mari inveniretur*. Den bösen Blick des Verbrechers und zugleich die Verunreinigung der Elemente will wohl auch der König Ptolemaios abwehren, wenn er den spartanischen König Kleomenes, der Aufruhr gemacht und sich selbst getötet hatte, in Leder eingenäht aufhängt (Plut. Kleom. 38 *προσέταξε τὸ σῶμα τοῦ Κλεομένουσ κρεμάσαι καταβυρσώσαντες*)<sup>1</sup>. Als unterweltliche Reinigung der

<sup>1</sup> So wird man auch den ähnlichen Zug, dem wir in dem norw. Märchen von dem in die „Nageltonne“ eingeschlossenen Peik begegnen, zu deuten haben (Reidar Kristiansen, Norske eventyr, 1921, nr. 1542).

Seelen kennen wir diesen ins Kriminalrecht hinübergangenen Zug aus dem 6. Buche der Aeneis.

Eine andere Wendung derselben Anschauungen ist der Aberglaube, daß ein Verbrecher durch seinen Atemzug alles, besonders was auf dem Felde und in den Wäldern wächst, verderben kann (s. z. B. Saxo I 48 f., wo ein Weib einen „Niding“ verflucht: alle Elemente sollen ihm ungehorsam und widerspenstig sein, er werde gescheut werden wie ein von der Pest Besessener, „alles soll hinwelken und darüber klagen, daß dein Atem es berührt habe“)<sup>1</sup>.

In diesem Zusammenhange möge die *Culleus*-Strafe der Römer erwähnt sein<sup>2</sup>. Der *parricida* wurde (ursprünglich?) mit zugedecktem Kopfe<sup>3</sup> in den Fluß oder das Meer gestürzt, oder er wurde — gewöhnlich — in einen Ledersack gesteckt und so im Wasser ertränkt. Die Strafe ist, wie allgemein angenommen wird, uralte (vielleicht schon aus indogermanischer Zeit stammend). Aber hier soll vor allem die Deutung der Strafe, welche Cicero *pro Rosc. Amer.* 70 zum besten gibt, näher betrachtet werden<sup>4</sup>. Cicero preist die

<sup>1</sup> Vgl. Vilh. Grönbech, *Vaar Folkeæt i Oldtiden* II 172. Dazu Vert., *Opferitus* S. 213. Auch der Blick des Zauberers zerstört die Fruchtbarkeit der Felder, „versengt das Gras“ (weil ja Auge = brennendes Feuer), *Laksdöla saga* 135, *Heimskr.* I 145.

<sup>2</sup> Die betreffende Literatur bei Hitzig, *Art. Culleus* in der *Realenc.* Die Einsackung auch im alten Ägypten, Maspéro, *Contes populaires* 94 (le général Égyptien frappa à la tempe le vaincu du Joppe, et celui-ci tomba sans connaissance devant lui — il le mit dans le grand sac qu'il avait fait préparer avec des peaux etc.). Man vergleiche noch die Geschichte (d. h. das Märchen) von Gunhild aus Finnmarken in *Harald Haardraades Saga* 33, wo den beiden schlafenden Finnen zwei Schläuche aus Seehundsfell über den Kopf gezogen werden, ehe sie Gunhild töten läßt (natürlich damit ihr sterbender Zauberblick keinen unheilsamen Einfluß auf die anderen ausübe).

<sup>3</sup> *Cic. de inv.* 2, 149: *Malleolus iudicatus est matrem necasse. Ei damnato statim folliculo lupino os obvolutum est et soleae lignae in pedibus inductae sunt, in carcerem ductus est.*

<sup>4</sup> *Sen. de ben.* I 23, wo er dem jungen Nero empfiehlt, so selten wie möglich hart zu strafen, um nicht eben dadurch die Verbrechen hervorzurufen, erinnert an Solons Äußerung, die eben *Cic. a. O.* anführt, *summa enim prudentia altissimi viri (in casu Solon) et rerum naturae peritissimi mauerunt velut incredibile scelus et ultra audaciam positum praeterire*

Weisheit der römischen Vorfahren, die ein *supplicium in parricidas singulare* ausgedacht haben: *nonne videntur hunc hominem ex rerum natura sustulisse et eripuisse, cui repente caelum, solem, aquam terramque ademerint, ut, qui eum necasset, unde ipse natur esset, careret iis rebus omnibus, ex quibus omnia nata esse dicuntur*. Im Folgenden wird supplierend ausgeführt, wie ein so schwerer Verbrecher die wilden Tiere, denen man ihn sonst hätte vorwerfen können<sup>1</sup>, nur noch wilder gemacht hätte, und wie er, wenn er nackt in das Meer geworfen worden wäre, nur hätte auch das Meer besudeln können. Endlich kommt Cicero, das Motiv der moralischen Verunreinigung verlassend, wiederum auf die Elemente als das gemeinsame Eigentum aller Menschen zurück und parallelisiert *anima* und *caelum*, *ossa* und *terra*, indem er noch hinzufügt, daß sonst die Meereswogen alles (auch die schwersten Befleckungen) abwaschen können, und daß die Felsen doch sonst Ruhe der Toten bedeuten (er denkt wohl hier an die Stelen oder die Steinwände der Gräber oder an Gräber in den Felsenhöhlen). Wie man sieht, gibt Cicero hier eine ganz durchgeführte Charakteristik des Zusammenhangs, der zwischen den Elementen der Physik (*rerum natura*) und dem moralgebundenen Leben der Menschen existiert. Die Elemente sind rein und dürfen von den verbrecherischen (sagen wir: sündhaften) Menschen nicht verunreinigt werden. Alles, auch wir selbst, stammt von den Elementen ab, ein *parricidium* trifft gewissermaßen das Leben der Allnatur, die Elemente selbst, *ex quibus omnia nata esse dicuntur*<sup>2</sup>. Das fast persönliche Auftreten der Elemente, die Abscheu, die sie an den Tag legen, wenn der Verbrecher sich in ihrer Mitte befindet, erinnert gewissermaßen an die betreffende Stelle bei Empedokles (Fr. 115 D.): *ita moriuntur, ut eorum ossa terra non tangat;*

---

*quam, dum vindicant, ostendere posse fieri*. Geht die Solon-Reminiszenz bei beiden Verfassern in demselben Zusammenhange auf dieselbe oder ähnliche Quelle zurück? Auch bei Oros. V 16 findet sich anlässlich der *culleus*-Strafe der Hinweis auf Solon (siehe Landgrafs Ausg. der Rosciana, 2. Ausg., S. 146 ff., wo die Belege zusammengestellt werden).

<sup>1</sup> Diese Strafe wird tatsächlich als Alternative angeführt bei Mod. Dig. 48, 9, 9. . . . *deinde in mare profundum culleus iactatur — hoc ita si mare proximum sit: alioquin bestiis obicitur secundum divi Hadriani constitutionem*.

<sup>2</sup> Etwas anders wendet Val. Max. I 1, 13 den Gedanken an *parricidium*: *quia pari vindicta parentum ac deorum violatio expianda esset*.

*ita iactantur fluctibus, ut numquam abluantur; ita postremo eiciuntur, ut ne ad saxa quidem mortui conquiescant*<sup>1</sup>.

Was die ursprüngliche Meinung der Strafe betrifft, haben schon die Alten sie ungefähr richtig erklärt: sie bezweckt zugleich Strafe und *procuratio prodigii*. Vor allem gilt es, den gefährlichen Blick des Verbrechers den Blicken anderer zu entziehen. Deshalb hat man ihm sogleich, nachdem über ihn das Urteil gesprochen worden ist, einen Schlauch aus Wolfshaut über den Kopf gezogen (Cic. de inv. II 149 *ei damnato folliculo lupino os obvolutum est*). Daß man Wolfshaut verwendet, setzt uns zugleich auf die Spur, die richtige Erklärung für die vier mitgegebenen Tiere zu finden. Denn unter diesen ersetzt der Hund offenbar den Wolf. Sie sind alle ausgesprochen apotropäischen Charakters<sup>2</sup>. Wir begegnen ungefähr denselben Tieren neben vielen anderen später auf den Amuletten, die das böse Auge abwehren sollen<sup>3</sup>. Sie stürzen auf das böse Auge los, gerade wie sie den im Sack eingeschlossenen Verbrecher bedrohen. Ganz deutlich ist der Sinn der dem Verbrecher untergelegten „hölzernen Sohlen“. Denn die sind ja dazu bestimmt, zu verhindern, daß der Verbrecher den Erdboden berühre, d. h. verunreinige; sie bilden eine rituelle „Isolierlage“<sup>4</sup>. Ähnlichen

<sup>1</sup> Schönberger, Tulliana 149, hat die Empedoklesstelle als direkte Quelle für Cicero vermutet (Landgraf a. O. 154); aber man denkt eher an eine Mittelquelle. Hier bietet sich wohl Poseidonios von selbst. Wir wissen ja (s. Norden, Vergils Aen. VI, S. 23 ff.), wie Cicero später in seinem Leben eschatologische Lehren eben seines Lehrers Poseidonios in Tusc. I 42 f. wiedergegeben hat. Hier wird die Reinigung der Seele, d. h. ihrer nichtirdischen Teile, in den Elementen des Grenzgebietes zwischen Erde und Äther, im Mondbezirke, vollzogen. Aber die ganze Vorstellung gründet sich auf die Sympathie zwischen Menschen und Welt, Natur und Einzelwesen — wenn man will, Makrokosmos und Mikrokosmos: die vier Elemente des Menschen, seine eigenen vier Elemente, hat der Verbrecher schon besudelt, und dadurch werden die vier reinen Elemente der Natur bedroht. Auch bei Cic. n. d. II 83 ff. (vgl. W. Jäger, Nemesios von Emesa 127 ff., Reinhardt, Kosmos. Sympathie 183 f.) finden wir nicht den direkten Anschluß, den wir suchen. Hier mögen andere nachforschen (vgl. Rudberg, Forsch. zu Pos. 40).

<sup>2</sup> Wir brauchen folglich nicht an eine von Schlangen gefüllte Höhle o. dgl. zu denken (vgl. Petrusapokal., wo in einer Höhle Schlangen die Mörder beißen).

<sup>3</sup> O. Jahn, S. Ber. sächs. Ges. der Wiss. 1855, 28 ff.

<sup>4</sup> Darüber s. Opferritus 375 ff., 394. Ebenda hätten auch die *κόθορνοι*, die man dem Dionysos-Stiere auf Tenedos unterlegte (Ael. n. a. XII 34), erwähnt werden sollen.

EPIC FRAGMENT FROM THE PAP. OSL.

BY  
S. E.

The following fragment which is to be edited in Pap. Osl., fasc. 2 well deserves the attention of scholars. It has been deciphered by Mr. Leiv Amundsen and myself, assisted by Dr. Hans Holst (1<sup>st</sup>—2<sup>nd</sup> cent. A. D.). I should be very glad if we could get further help in supplying and restoring the remains as well as in identifying the poem, if possible, before the final publication.

] μὲν Ἀργείων [ ]  
κατ' Αἴγυπτον . . .  
ἐν ζῶσιν καὶ ἐν ἀψύχοισιν  
]αὶ τε θεῶν εἰ  
5        τερεινας διὰ τοῦτο  
καὶ α . . [ . ] ες Νεῖλ[ο . . . ] ὦ ε .  
]οι μοι ι[ . ] γὰρ ετεκμ . σαν . ὀμ  
]αι δ' Ἑλληγνες εφη μη σι παρες  
π? ]ρώτα λεων ἕτεροι Δαναοὶ ἐλθ  
10        . ἐξ ἄλλω[ν] πέμπτ[ο]ς συν . . .  
κιμος λάοισι συν . . . πιπ[ . ] . . .  
ἐπ' α[ι]ῶνα, προλιποῦσα δὲ τ . . .  
εἰς Ἀχέροντα καὶ εἰς φθιμμένους  
ιπαις τοῦτοι προλιπῶν . . δῆλω .  
15        ος ὕβριστής καὶ ἀτάσθαλος ἐν κα  
.. ισπ . σ . [ . ] . [ . ] . . . . ιφ . . . .  
ἐνναέτει δὲ φ . ης μνησ . . . ν  
  . οι, πλείστους δὲ φυγῆ κατα . .  
ἀκλαύτους ἀτάφους [τ]ε τανυπτερ[υγ] . .  
20        ησ . . σουσιε . . ψαμ . . . . .  
  . . . . . τα . λιτῆ δὲ μαχ .

Charakter hat übrigens auch die Kuhhaut, auf welcher im Mittelalter der hinzurichtende Verbrecher zum Richtplatze geschleppt wird; sie soll doch wohl verhindern, daß der Verbrecher überhaupt mit dem Erdboden in Berührung komme (vgl. noch das *Διὸς κώδιον*, auf welchem der Mysterie vor der Einweihung tritt<sup>1</sup>). Sowohl die hölzernen Sohlen wie der Schlauch, der das Wasser vom Verbrecher ausschließt, hat dem antiken Menschen eine Deutung an die nicht zu verunreinigenden Elemente ganz besonders nahe gelegt. Endlich, wenn der Verbrecher mit „roten (*sanguineis*) Stäben“ gepeitscht wird, dann gehört ja die *μαστιγωσις* zu den am meisten bekannten kathartischen Riten; hier aber ist freilich die Bestrafung das Wesentlichste (eine *κάθαρσις* an solch einem heillosen Verbrecher hilft ja sowieso nichts). Die *κάθαρσις* wird durch die rote, apotropäische Farbe verstärkt<sup>2</sup>.

---

#### ZUSATZNOTEN

*Symb. Osl. IV 44*, Anm. 2: Zu Dem. encom. 24 vgl. auch Schol. zu Arat S. 335, dazu Reinhardt, Kosmos u. Sympathie 294 (den Hinweis verdanke ich Herrn E. Peterson).

*Ib. S. 46*: Zu den 4 Dimensionen des leuchtenden „Hauses“ vgl. Pap. Paris. 1105: καὶ ὄψη τὸ φῶς τοῦ λύχνου καμαροειδῆς γινόμενον; das Licht der Lampe kommt den Mysteren „wie eine Kammer“ vor.

*Ib. S. 54*: „Der Mysterie schaudert vor Kälte“ usw., vgl. Emp. Fr. 115 D.: ἄμα τῷ ῥησισθῆναι ἀσυνήθει ἀέρος φύξει ἐκλαυσεῖ τε καὶ ἐκώκυσεν.

*Ib. S. 55*: Zu dem Hinstrecken des Mysteren auf dem Boden machte mich Herr A. D. Nock brieflich auf die Darstellung des neulich entdeckten Mithräums in Capua aufmerksam, Notizie degli scavi 1924, 374, Abb. 16.

*Ib. S. 56*, Anm. 5: E. Norden behandelt die Stelle Aen. VI 740 ausführlich in der Einleitung seines Kommentars, S. 28.

*Ib. S. 57*: Einen interessanten Niederschlag der mysteriösen Auffassung von den 4 Elementen als reinigend und heiligend finden wir in Philo, vit. Mos. II 7, wo es von der Übersetzung der LXX heißt: καθίσαντες δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ μηδενὸς παρόντος ὅτι μὴ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς ὕδατος ἀέρος οὐρανοῦ, περὶ ὧν πρῶτον τῆς γενέσεως ἔμελλον ἱεροφαντήσειν . . . καθάπερ ἐν-θουσιῶντες προεφῆτεον.

---

<sup>1</sup> Samter, Familienfeste 63, 93, 101 f.

<sup>2</sup> Verf., Opferritus 378 (in der Petrusapokalypse von Akhmim 33 schlagen sich Männer und Weiber zur Selbstzüchtigung mit „Stäben von Feuer“, aber diese sind verschieden von den „roten Stäbchen“ in der Culleus-Strafe).