

Rohde, Orpheus

Σc

NEUE
HEIDELBERGER JAHRBÜCHER

HERAUSGEGEBEN

VOM

HISTORISCH-PHILOSOPHISCHEN VEREINE

ZU

HEIDELBERG

JAHRGANG VI HEFT 1



HEIDELBERG
VERLAG VON G. KOESTER
1896



151048

Orpheus.

Von

Erwin Rohde.

Orpheus ist in Mode. Man weiss nicht recht, ob man ihm dazu Glück wünschen soll. Gewiss wird durch die gesteigerte Aufmerksamkeit an Thatsachen und Zusammenhängen manches ans Licht gefördert, was bis dahin im Dunkel lag; so haben Arbeiten der letzten Zeit unsere Kenntnis des Orphischen Wesens an einigen Punkten zuverlässig erweitert und vertieft. Aber, wenn nun die Grenze des uns noch Erkennbaren erreicht ist, so steht zu fürchten, dass der lebhafteste Wunsch, noch weiter ins Dunkle vorzudringen und womöglich mit recht Neuem und Unerhörtem zu Tage zu kommen, sich der trügerischen Leuchte jener wilden und schnellfertigen Kombinationsweise bedienen werde, an deren übler Einwirkung diese Philologie *fin de siècle* in mehr als einem ihrer Vertreter erkrankt ist. Die aus solcher Kombination gewonnenen fictiven Werte, behend in Umlauf gesetzt, machen dann dem echten Gold der Überlieferung bedenkliche Konkurrenz; nicht Jeder hat gleich den Prüfstein zur Hand, zu erproben χρυσὸν καθαρῶ βάσανον —

Das Buch¹⁾, das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht als die jüngste Leistung auf diesem viel durchfurchten Boden, enthält eine Anzahl selbständig neben einander stehender Abhandlungen über Gegenstände des Orphischen Religionskreises. Es liest sich nicht ohne Beschwerde. Aus mancherlei Gründen; vornehmlich aber infolge einer sozus. stagnierenden Darstellungsweise, die den fließenden Fortgang der Hauptuntersuchung in kurzen Abständen immer wieder zu hemmen und zu breit ergossenen Teichen abschweifender Betrachtungen und Auseinandersetzungen über fernabliegende Dinge auseinanderlaufen zu lassen liebt.

1) Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion von Ernst Maass. München. 1895.

Auf diese Weise kommt freilich vieles und vielerlei zur Sprache, wovon man nur gerade an dieser Stelle nichts zu hören wünscht; hier und da wird der ermattende Leser durch eine aus emsiger und ausgedehnter Lektüre gewonnene schätzbare Notiz ermuntert; aber die Aufmerksamkeit wird von der Hauptsache abgelenkt; die Teilnahme des Lesers ermüdet, die Verfolgung des logischen Fadens, an dem die Untersuchung läuft oder laufen sollte, wird ihm ohne Not erschwert. Unsere Betrachtung soll sich einzig auf die Behandlung des, unter wucherndem Beiwerk bisweilen kaum noch sichtbaren eigentlichen Themas des Buches richten.

Die Arbeit eröffnet sich mit einem Abdruck und umständlicher Erörterung der aus Wide's Veröffentlichung in den Athen. Mitteilungen von 1894 bekannt gewordenen athenischen Iobakcheninschrift (etwa aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts nach Chr., nach Maass etwas älter). Nicht vor S. 62 gelangt der Verfasser dazu, merken zu lassen, welchen Grund er zu haben meine, diese Inschrift in einem Buche über Orpheus und Orphik zu behandeln. Es heisst in der Inschrift: wenn Verteilungen (wohl von Opferfleisch) stattfinden, sollen sich (ihren Teil) nehmen: *ἱερεῖς* und vier weitere Priester und Beamte des Kollegiums, zwei Götterpaare (d. h. Mitglieder, *οὗς δεῖ διασκευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν*, wie es in der Mysterieninschrift von Andania heisst), zuletzt *πρωτεύρουθμος*. Dieser Ausdruck lässt an einen *ἐξάρχων*, einen *praesul* bei Prozessionen und Tänzen denken, der als Erster die rhythmischen Bewegungen ausführt und die andern zu solchen anleitet, oder, wenn *εὔρουθμος* einen Meister im *ῥυθμός* bezeichnet (dergleichen das Kollegium mehrere haben konnte [gleichwie z. B. ein Pergamenisches Kollegium auf 17 *βουκόλοι* zwei *ὑμνοδιδάσκαλοι* hat: *Hermes* 7, 40], ohne darum, wie Maass spottet, ganz aus Tanzmeistern zu bestehn), der oberste dieser Meister. Hinter den vier Göttern, als den Hauptfiguranten, mag dieser Mann, als der Anführer der dann noch folgenden Schaaren der Tanzenden passend seine Stelle finden. Maass denkt auf eine andere Auslegung; er rät auf eine umschreibende Bezeichnung des Orpheus, der als „erster Dichter, Musiker und Tänzer“ und als Vater des *Rhythmionius* (Anon. de mus., *Gramm. lat.* VI 609, 10), oder, wie Maass „mit Zuversicht“ (aber ganz willkürlich) ändert, des *Rhythmus bonus*, *πρωτεύρουθμος* genannt werden könne. Nur auf Grund dieser kaum auch nur möglichen, durch keinen Schimmer von Wahrscheinlichkeit empfohlenen, ratenden Deutung gilt es dem Verfasser als völlig gewiss, dass die athenischen Iobakchen einen orphischen Thiasos bildeten. Sonst lassen ihre Statuten nichts dergleichen erkennen oder vermuten: es lässt sich vielmehr nicht verkennen, dass das eine der

auf der Inschrift genannten zwei Götterpaare, Palaemon und Aphrodite, nicht eben wie Gottheiten eines speziell orphischen Kultes aussieht; da hilft die Auskunft, dass diese zwei eben nachträglich zu den echt orphischen Göttern des ersten Paares (*Διώνυσος, Κόρη*) hinzugekommen seien.

Weiterhin wünscht der Verfasser glaublich zu machen, dass orphischer Kult in Athen von Staatswegen betrieben worden sei. Plato, *Rep.* 2, 364 B—365 A redet von umwandernden *ἀγύρται, καὶ μάντιες*, die u. a. *βιβλίων ὄμιλον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, καθ' ὡς θυροπολοῦσι, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων* — *εἰσὶ κτλ.* Als die Handelnden und Thätigen werden deutlich überall die p. 364 B genannten *ἀγύρται καὶ μάντιες* bezeichnet. Bezeugt ist nicht im mindesten „ein staatlicher Betrieb orphischen Kultes“ (M. p. 76), sondern lediglich, wie verständige Beurteiler es von jeher aufgefasst haben, eine gelegentliche Zulassung und Verwendung von Orpheotelesten und ihren, von ihnen selbst, nicht von irgend welchen Priestern oder Beamten des Staates zu exekutierenden Sühnungen und Weihen auch im Staatsauftrag (etwa zur Sühnung besonderer öffentlicher *ἄγῃ*, wo sonst die Staaten, Athen u. a. berühmte Sühnepriester, wie den Epimenides, heranzogen; in Sagen den Melampus, oder einen Bakis [*Psyche* 338 f., 357, 2]). — Die Worte des Aristophanes, *Ran.* 1032; des Pseudodemosth. 25, 11 (auch Plat. *Phaed.* 69 C) deuten wohl auf das Ansehen, eine gewisse Popularität der orphischen Weihekulte in Athen, aber durchaus gar nicht darauf, dass der athenische Staat diesen Kultus ausgeübt habe (vgl. Lobeck, *Agl.* 239). Maass freilich behauptet frischweg, „wir wissen“, dass an den kleinen Mysterien in Agra der orphische Zagreus, seine Leiden, seine Zerreiſsung durch die Titanen, dramatisch vorgeführt worden seien (p. 81). Hauptzeuge ist ihm Nonnus, der, *Dionys.* 48, 968 berichtet: die Athener verehren einen dreifachen Dionysos, *Ζαγρέα ἅμα Βρομίῳ καὶ Ἰάκχῳ*. Nun ja, wird man denken, den Iakchos in Eleusis, den *Βρόμιος* an den Dionysien, Lenäen, Anthesterien, den Zagreus in den Kulturen orphischer Genossenschaften. Nein, auch den Zagreus an einem Staatsfeste, fordert Maass. Aber das behauptet Nonnus gar nicht; und dass überhaupt der Poet in seiner vorüberrauschenden Phrase eine sorgfältige, antiquarisch genaue Scheidung zwischen Staatskult und Orgeonenkult machen wolle (und seinen Kenntnissen nach — die sich nur auf das poetisch-mythologische Gebiet erstrecken — habe machen können) — wer soll denn das glauben? Diese von ihm zu seinen Zwecken ungebührlich gepresste Phrase eines ägyptischen Christen aus dem fünften Jahrhundert giebt dem Verfasser das einzige Zeugnis

für das Bestehen eines staatlichen Zagreuskultes nach orphischer Observanz in dem Athen der klassischen Zeit. Er versichert freilich (p. 81 Anm.): „Arrian bezeugt dasselbe, ebenso Steph. Byz.“. Mit Verlaub! Arrian. *anab.* 2, 16, 3 spricht ausdrücklich von Iakchos, der von dem orphischen Zagreus völlig verschieden ist, und dessen Verehrung in Agra und Eleusis noch niemand bezweifelt hat. Stephanus Byz. s. *Ἄγρα* giebt als Inhalt der kleinen, in Agra gefeierten Mysterien an: *μῦθημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον*. Von Zagreus kein Wort, noch weniger von „seinen Leiden, seiner Zerreiſung durch die Titanen“, die Maass kurzweg hier substituiert. Gemeint ist zweifellos, an dieser Vorfeier der eleusinischen Weihen, derselbe Gott, dessen Bild später nach Eleusis feierlich getragen und der dort gefeiert wurde, Iakchos (s. Welcker, *Götterl.* 2, 546; *Psyche* 262).

Mit dem „Zeugnis“ des Arrian und des Stephanus für die neue Lehre ist es nichts. Auch Philostratus (M. p. 84) kann das vermisste Zeugnis nicht liefern. Wenn bei ihm (*v. Apoll.* 4, 21) Apollonius von Tyana im Anthesterion an den *Διονύσια* in das Theater geht, erwartend, dort lyrisch-dramatischen Aufführungen anwohnen zu können, so ist es rein unmöglich, hierbei (mit Maass) an die Festfeier der kleinen Mysterien (die kurzweg *Διονύσια* nie genannt werden konnten) zu denken. Öffentlich, im ungedeckten Theater, in das jedermann beliebig eintritt, sollen die Mysterien agiert worden sein? Und der alles Mysterienwesens überkundige Apollonius soll erwartet haben, an den Mysterien *μονωδίας καὶ μελοποιίας παραβάσεων τε καὶ ῥυθμῶν ὅποσοι κωμωδίας τε καὶ τραγωδίας εἶσιν* aufgeführt zu sehen? Wenn nun statt des Erwarteten die entartete Kunstübung der Zeit ihm *μεταξὺ τῆς Ὀρφείως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας* bakchische Tänze vorführte, so kann sich auch das nicht auf die Mysterien zu Agra — von denen eben gar nicht die Rede ist — beziehen; und wäre in der That, wie Maass wünscht, von diesen die Rede, so wären ihnen ja Vorführungen orphisch-bakchischen Charakters, die Maass ihnen als altes und legitimes Besitztum zuzuweisen wünscht, nur als späte Entartung zugesprochen, die neue Lehre wäre also auch dann gar nicht unterstützt. In Wirklichkeit kann nur an die (entartete) Anthesterienfeier gedacht werden, wie das auch von jeher geschehen ist.

Unter dem, was Maass p. 87 ff. sonst noch vorbringt, um staatliche Feiern orphischen Charakters in Athen zu erhärten, gehört Eurip. *Hipp.* 25 ff. überhaupt nicht hierher; die Phrasen des Himerius, *or.* 3 p. 432 W., beziehen sich auf die Dionysosfeier in Agra, die ja niemand läugnet, aber doch nicht im mindesten auf den orphischen Zagreus; wenn Clemens

Alex. *protr.* p. 21 D. (Sylb.) τὰ ἐν Ἀγρα μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἀλιμοῦντι τῆς Ἀττικῆς flüchtig erwähnt, als Beispiele ganz auf ein enges und obscures Lokal beschränkter Mysterienfeiern, so ist es eine ganz unzulässige Willkür, diesen Mysterien in Agra als Inhalt (mit Maass) zuzuweisen das, was Clemens in dem losen Agglomerat von Excerpten und homiletischen Betrachtungen, aus denen er seine Schrift aufschichtet, viele Seiten früher berichtet hat, an einer Stelle, die mit p. 21 D in gar keinem Zusammenhang steht noch stehen soll, p. 11 D—12 B; wo in der Reihe der mit Mysterien gefeierten Götter auch Dionysos vorkommt, und nun die orphische Form der Erzählung von seinen πάθη skizziert wird. — Dio Chrysost. 12 p. 387. 388 R. redet von den Eindrücken bei einer grossartigen Mysterienfeier (wahrscheinlich der Eleusinischen), von der er das ἐν τῷ καλουμένῳ θροनिσμῷ Geschehende ausdrücklich unterscheidet (dass der θροनिσμὸς den „Akt der ersten Weihe“ bezeichne, wie Maass angiebt, p. 93, ist nur eine seiner Deutung der Stelle dienende Fiction: überliefert ist nichts dergleichen. τεθροनिσμένος ὑμῖν [τοῖς θεοῖς] = τετελεσμένος. *Papyr. Aegypt.*). Der Einzuweihende werde, meint Dio, in den seltsamen Vorgängen der Weihungen Sinn und wohlbedachte Absicht empfinden; und ebenso der Mensch bei Betrachtung der Vorgänge in Gottes Welt. Da nun Origenes *c. Cels.* 2, 10 von τοῖς ἐν ταῖς Βαχυκαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ δειμάτα προεισάγουσαν rede, Proclus (M. p. 95 Anm.) von καταπλήξεις und ἀρρήτων φασμάτων δειξεις an Weihefesten πρὸ τῆς τοῦ θεοῦ παρουσίας, so habe Dio, der freilich gar nicht von einem προεισάγειν redet, dionysische Weihungen im Sinn, und zwar entweder in Agra oder in Eleusis begangene. Wenn auch die Konklusionen einer so wundersamen Logik ebenso gültig wären, wie sie verblüffend sind: was ergäbe sich denn selbst dann aus ihnen für das, worauf es hier allein ankommt, für orphische Staatsfeiern in Agra? Diese, immer noch mit nichts nachgewiesen, liegen dem Verfasser nun schon so schwer in Gedanken, dass, wie Proclus (in Tim. 330 B) nur den Vers: Κύκλου τε λῆξαι — als Gebet der παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρη τελοῦμενοι erwähnt, er alsbald von den Mysterien zu Agra redet, wo doch Proclus ganz unfraglich an die Weihungen orphischer θίασους denkt, deren μύσται bekanntlich, so gut wie dem Dionysos, seiner Mutter, der χθονίων βασίλεια, geweiht wurden.

So viel, oder so wenig, von den orphischen Mysterien, die der Verfasser vom athenischen Staate in Agra möchte gefeiert wissen. Es fehlt jeder, auch nur irgendwie von ferne scheinbare Beweis für diese Behauptung. Und wenn man von verblassten Worten zu deutlichen Vor-

stellungen vordringt, so ergibt sich vollends das Udenkbare dieser Annahme. Wer sich Inhalt, Umfang und Ziele der rechten Orphik, ihre durchaus auf allegorisches Verständnis angelegten Mythen, ihre Lehren und Satzungen, ihre Weisungen für die Askese in einem völligen *βλοσ Όρφικός*, ihre Verheissungen, die bis zu endlicher Vergottung der Menschenseele hinaufführen, — wer sich dies alles anschaulich vor Augen stellt, dem muss der Gedanke wahrhaft monströs erscheinen, dass all dieses, in den Mysterien zu Agra aller Welt eingeflösst, nur eine Vorstufe zu der grossen Weihe in Eleusis, deren viel bescheideneren Sinn und Inhalt wir ja auch genügend kennen, habe bilden können, und die Vorstellung, dass die orphischen und die eleusinischen Weihen, die einander nicht ergänzen sondern ausschliessen, im athenischen Staatscult auf- und übereinander getürmt worden seien, als ein ungeheuerlicher Unsinn gelten. Es ist nicht unwahrscheinlich (aus Gründen, die hier nicht entwickelt werden sollen), dass die Staatsmysterien und die Mysterien der orphischen Conventikel einige Fühlung miteinander (wahrscheinlich erst in späterer Zeit) gewonnen haben: um die Aufnahme des eigentlichen Inhalts der orphischen Heilslehre (etwa auch nur des allegorischen Mythos von der Zerreiessung des Zagreus, der alles übrige nach sich ziehen musste) in die Staatsmysterien kann es sich dabei nicht gehandelt haben. Das wäre einer Zersprengung des ächten und wesentlichen Gehaltes der eleusinischen Mysterien gleichgekommen; auch giebt nie und nirgends ein antiker Zeuge Nachricht oder eine Andeutung davon, dass von den spezifisch orphischen Mythen und den Lehren orphischer Theologie irgend etwas in Eleusis Fuss gefasst habe. Die Entlehnungen, so weit sie stattfanden, können nicht über Äusserliches und Nebenwerk hinausgegangen sein. Dass aber nun gar, zu irgend einer Zeit, die unermesslichen Schaaren der im Laufe der Zeit in Agra in die kleinen Mysterien des Staates Eingeweihten sich mit den Lehren und Weisungen der orphischen Erlösungsreligion durchdrungen hätten, die orphische Lehre also ein Stück des *Credo* ungefähr aller Athener, und wie vieler Griechen (und Römer) sonst, gebildet habe — man braucht das nur auszusprechen, mit dem vollen Bewusstsein dessen, was es zu bedeuten hat, um zu sehn, dass es niemals war, niemals hat sein können¹⁾. Es fehlen denn auch — zum Glück — in dem

1) Um nur eine schwache Probe der Unmöglichkeiten, die diese neue Lehre hervorruft, zu geben: soll man denn glauben, dass alle in die athenischen Staatsmysterien Eingeweihten nach orphischer Religionsvorschrift sich aller Fleischnahrung ihr Leben lang enthalten haben? Maass, dem bei dieser Vorstellung doch wohl

geistigen Nachlass des Griechentums alle Spuren einer solchen Ausbreitung und Popularisierung dieser mystischen Sektenlehre.

„Orpheus ein griechischer Gott“ überschreibt sich das zweite Kapitel (p. 129 ff.). Hier ist nun die Rede von den Sagen, die Orpheus am thrakischen Pangaion, sein Grab in Leibethra lokalisieren. Der Verfasser sucht dieses Leibethra auch am Pangaion, in einzelnen Fällen vielleicht mit Recht¹⁾. Dann von den Sagen, die von der Zerreiſung des Orpheus durch Thrakerinnen am Hebros erzählen, und wie darnach sein Haupt und seine Leyer nach Lesbos geschwommen sei, oder (das Haupt) nach der Mündung des Meles, wo Orpheus erst mit heroischen, später mit göttlichen Ehren verehrt worden sei. Diese Geschichten können doch nicht zur Erhärtung eines anderen als thrakischen Ursprungs des Orpheus dienen. Andere Sagen lassen ihn stammen aus oder sich aufhalten in Dion, genauer in der benachbarten *κώμη* Pimpleia, unterhalb des Olymp, dicht bei der Meeresküste in Pierien. In Dion war des Orpheus Grab, in Leibethra sein hölzernes Bild, das vor Alexanders des Grossen Aufbruch nach Asien schwitzte. (Plut. *Alex.* 14. Dass nicht das pangäische L. gemeint ist, wie Maass p. 147 annimmt, sondern das berühmte pierische L., zeigt der Parallelbericht des Arrian 1, 11, 2. S. Knapp p. 6, 1 [verzerrt Pseudocallisth. 1, 42]). Auch diese Lokalisierung will jedenfalls O. zum Thraker machen. *Περὶα καὶ Ὀλυμπος καὶ Πίμπλια καὶ Αεὶβηθρον τὸ παλαιὸν ἦν θράκια χωρία καὶ ὄρη.* Strab. 10, 471. (S. Knapp, *Orpheusdarstell.* p. 6. Ausdrücklich *Hygin.*, *fab.* 14 init.: *Orpheus Thrax ex urbe Pimplea* [? *flevia* ist überliefert] *quae est in Olympo monte ad flumen Enipeum.*). Maass (p. 146) macht aus diesem Bericht Folgendes: „nach einer verbreiteten Ueberlieferung wird Orpheus der Olymp, der thessalische Götterberg, als Aufenthalt angewiesen —; so erfreut er wie Apollon die olympischen Götter.“ Das Letzte ist

ungemütlich zu Sinn werden mochte, beschränkt die *ἀπογῆ ἐμφύχων* für Orphiker nur auf den „heiligen Monat“ (p. 87 u. ö.). Aber zu dieser Einschränkung hat nur er selber sich die Vollmacht erteilt; die antiken Berichte beschränken die Fleischenthaltung der Orphiker zeitlich durchaus nicht; die Orphiker waren völlige Vegetarianer (aus religiösen Gründen), ganz wie Empedokles, wie die meisten Pythagoreer (wahrscheinlich schon Pythagoras selbst), wie später Apollonius von Tyana u. A.

1) S. 136 Anm. hat M. darin Recht, dass bei Macrob. *Sat.* 1, 18, 1 meine Vermutung, dass statt *Ligyreos* zu schreiben sei *Ligyriscos* (*Psyche* 314, 2) unhaltbar ist. Sein: *Libethrios* könnte leidlicher scheinen; doch wäre es nicht wohlgethan, so beiläufig durch eine Buchstabenänderung ein Dionysosorakel in Leibethra in die Welt zu setzen, von dem man sonst nichts hört. Das pierische Leibethra hatte jedenfalls kein eigenes Orakel: es bezog Orakel anderswoher *ἐκ θράκης*: Paus. 9, 30, 9.

seine eigene freie Erfindung: kein antiker Zeuge sagt dies oder etwa ähnliches. Es hätte Orpheus, der gar nicht auf dem Olymp, sondern tief unten an dessen unterstem Fuss sich aufhält, auch schwer werden sollen, die auf den unsichtbaren höchsten Gipfeln des Berges thronenden Götter durch sein Spiel zu „erfreuen wie Apollon“. Aber diese seine eigene freie Phantasie genügt dem Verfasser, um fortzufahren: „gibt es einen schlagenderen Beweis, dass Orpheus griechischer Nationalität nicht nur, dass er in gewissem Sinne ein apollinisches Wesen war?“ Ja, wenn es dafür keine schlagenderen Beweise gibt als diese „verbreitete Ueberlieferung“, die den Orpheus zum Thraker, in althrakischem Lande wohnhaft, mit Apollo ganz ausser aller Verbindung stehend, macht, und durch eine einfache rhetorische Frage nicht in ihr eigenes Gegenteil umgestülpt werden kann, — dann steht es freilich schlimm mit der Theorie von Orpheus, dem griechischen, apolloartigen Gott. Dies ist in der That eine charakteristische Probe der Art, in der der Verfasser für seine Thesen „Beweise“ findet oder macht. Mit diesem „schlagenden Beweise“ gilt ihm die hier aufgestellte These als vollkommen gesichert. In Wahrheit fehlt ihr jedes Fundament. Griechischem Ursprung kommt jedenfalls O. nicht näher, wenn in dem Stammbaum des Homer und Hesiod, den Hellanicus (und Pherekydes) anfertigten (s. *Rhein. Mus.* 36, 386 f., 395) als sein Vater Oiagros (stets als Thraker gedacht), als seine Grosseltern Pieros und *Ὀμφη Μεδώνη* (Eponyme der Gegend von Methone an der Grenze von Pierien) genannt werden (M. p. 153 ff.). Eher könnte verwendbar scheinen die (möglicherweise auf Phanodemos zurückgehende) Angabe, dass Leos von Hagnus in Attika, der seine Töchter für das Vaterland sich opfern liess, Sohn des Orpheus gewesen sei (M. 129). Für gewöhnlich haben freilich die Rechenpfennige der Genealogen keinen ernsthaften Kurs; diesmal muss — *car tel est Notre plaisir* — eine dorther stammende Angabe ächtes Gold der Überlieferung sein. Orpheus ist also in Attika „zu Hause“. Es steht aber nirgends geschrieben, dass jener Orpheus, Vater des Leos, nicht einfach der berühmte *Ὀρφεὺς ὁ θραξ* war und sein sollte. Den Thraker zum Vater eines attischen Heros zu machen, konnte den Genealogen wenig Bedenken erregen; so nennen sie die auch für Athen sich opfernden attischen *Ἰακυνθίδες* Töchter des Hyakinthos, und zwar ausdrücklich *Ἰακύνθου τοῦ Λακεδαιμόνου* (Harpocrat. s. *Ἰακυνθίδες*; Apollodor. III 212 Wagn.). Gerade die attischen Schriftsteller, Aeschylus, Euripides, der Verfasser des für Athen bestimmten *Ψήσος*, desgleichen Plato, auch die attische Kunst, kennen Orpheus nicht als einheimischen Heros, sondern durchaus

nur als Thraker. — Es bleibt für den Griechen Orpheus kein Zeugnis übrig als das — des *liber monstrorum*. Dieser (Haupt. *Opusc* 2, 229) berichtet: *Orpheus citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia*. Der wackere Mönch, der (etwa im 8. Jahrhundert) das Büchlein zusammenschrieb, dachte hierbei ohne Zweifel an den *pius Aeneas*; der Verdacht liegt sehr nahe, dass der Name des Virgilischen Helden sich ihm untergeschoben habe, statt desjenigen der Stadt Ainos: dort, am Ausfluss des Hebros, in altthrakischer Gegend (*θηρηκῶν ἀγός, ὅς ἀρ' Αἰνόθεν εἰληλούθει* Π. Δ. 520 *Ῥήσοις, Αἰνειῶν πάλιμος* Hipponax, fr. 42) war ja ein Hauptsitz des Orpheus. Maass (142 ff.) denkt an die Stadt Aineia auf der nordwestlichen Ecke der Chalkidike, und nimmt diese Nachricht ungemein wichtig; aus ihr allein eruiert er seinen „minyschen Gott“ Orpheus, mit dem er fortan hantiert. (Die Bewohner von Aineia seien nach „einer Vermuthung, einer sehr ansprechenden“ eine Art Arkader gewesen; Arkader oder, so „dürfen wir ruhig sagen“, Minyer. Den „Gott“ giebt unser Verfasser aus eigenen Mitteln zu; der *liber monstrorum* ist hieran noch unschuldiger als an dem Übrigen¹⁾).

Dieser „Minyergott Orpheus“, der auf den doch wirklich unerlaubt dünnen und kränklichen Kombinationsbeinchen, auf denen er steht, nicht weit kommen wird, ist, nach p. 147, apollinischer Art, dabei aber dennoch (p. 150) „ein echt chthonischer Gott“; zu Dionysos hat er von Hause aus keine Beziehung. In der That heisst ja Orpheus der Kitharode (und eben als Kitharode) bisweilen ein Sohn nicht des Oiagros, sondern des Apollo (s. Klausen, *Orpheus* [E. und Gruber] p. 11; Maass 148). Damit ist ihm Beziehung zu dionysischen Orgien noch keineswegs abgesprochen (so wenig wie etwa dem Melampus, dem *Ἀπόλλωνι φίλυτος*. S. *Psyche* 339 f.) in einer Zeit die von einem Widerstreit des Apollo und Dionysos nichts mehr weiss, den Apollo (besonders den delphischen) vielmehr als Patron des (ekstatischen) Dionysoskultes kennt. Insbesondere orphische Poesie und Theologie weiss nur von inniger Eintracht des Apoll und Dionys. Dagegen wirklich in einen Gegensatz zu dionysischem Orgiasmus setzte den Apollo-Helios-Diener Orpheus (übrigens den thrakischen Orpheus, nicht einen „griechischen Gott“ Orpheus, den es nie gegeben hat) Aeschylus in den *Βασσαυρίδες*. Ob das eine Konstruktion des Dichters war, durch die das in älterer Sage überlieferte Schicksal des O., seine Zerreiſsung durch die dionysischen Maenaden, erklärt werden sollte (nach Analogie der Zerreiſsung des Lykurg, des Pentheus)? Oder

1) Himerius *or.* 5 p. 482 f. (s. M. 143) will nichts weiter sagen als: Orpheus hätte von Rechtswegen in Thessalonike zu Hause sein sollen.

ob wirklich alte, vielleicht älteste Gestaltung der Orpheussage den Orpheus nur als *φορμικτῆς, ἀοιδῶν πατήρ*, ganz apollinischen, antidionysischen Charakters kannte, den erst spätere Sagen mit seinem Gegenfüßler, einem hieratischen O., Stifter dionysischer Orgien, vertauschte (man sieht freilich nicht, wodurch bewogen) oder verschmolz? (So ungefähr denkt sich Klausen p. 21 die Sache.) Eine ganz reinliche Scheidung zwischen den beiden Orphei ist schon darum nicht möglich, weil die Sagen von der Hadesfahrt, von der Zerreißung des O., die, als Parallelen zu bekannten dionysischen Sagen, deutlich auf Zusammenhang mit dionysischem Kult hinweisen, sich gerade an den nicht-hieratischen, den apollinischen Kitharoden Orpheus geheftet haben. Lassen wir's also bei der Frage. Es scheint allerdings Leute zu geben, bei denen Solche, die in *tenebrae* dieser Art, in denen (wenn wir einmal die Wahrheit gestehen wollen) kein Mensch irgend etwas deutlich sehen kann, den Lynkeus spielen, und den Naiven zuversichtlich und bestimmt erzählen, was sich da alles im Dunkeln rege, bewundernde Hochachtung genießen.

Bei Maass giebt es also in uralter Zeit — nicht einen apollinischen Kitharoden Orpheus (auf den doch höchstens irgend eine Art von Überlieferung führen könnte) sondern einen „minyschen Gott“ Orpheus. Dieser genoss in ältester Zeit einen Kult, der mit Dionysischem noch ganz unverbunden war. Spuren solcher ältesten Orphik ohne Dionysos-Zagreus findet er (p. 162 ff.) — man sollte 's nicht denken — bei dem Scribenten, der, etwa im ersten Jahrh. vor Chr., der Phintys eine Schrift *περὶ γυναικῶς σωφροσύνας* unterschob: denn dort (Stob. *Flor.* 74, 61) werden pythagoreischen Frauen *ὄργιασμοὶ καὶ ματρωασμοὶ* verboten. Was in aller Welt soll daraus für Orphik, und gar für eine urälteste Orphik folgen? Hat es denn wirklich schon so unkundige oder unklare Leute gegeben, die das Pythagoreerthum auch in orgiastischem Kult den orphischen *θίασοι* nacheifernd sich gedacht haben, oder gemeint haben, alles was pythagoreisch (und pseudopythagoreisch) sei, müsse auch orphisch sein, und umgekehrt? — Herodot soll (M. 164 ff.) von einer Orphik ohne Dionysos wissen, 2, 81, wo er nach M.'s (leicht als unrichtig zu erweisender) Auslegung die *Ὀρφικά καὶ Βακχικά* nicht verbinde, sondern unterscheide. Das Argument hätte nur dann einen Sinn, wenn angenommen wird, dass noch zu der Zeit, als Herodot schrieb, in den Anfängen des peloponnesischen Krieges, die Verbindung der Orphik mit „dionysischer Religion“ nicht vollzogen war. Immer noch nicht, nachdem doch ein Jahrhundert vorher Onomakritos, der Archeget der athenischen Orphik, *Διανύσφ συνέθηκεν ὄργια* (Paus. 8, 37, 5) und von

der Zerreiſſung des Dionys durch die Titanen gedichtet hatte. Herodot erläutert (nach der richtigen Erklärung) den Inhalt der Ὀρφικά durch den Zusatz καὶ Βακχικά; unterschiede er aber auch Ὀ. von Β., was hätte denn das weiter zu besagen, als was kein Kundiger je geleugnet hat: dass ausser und neben dem orphisch-dionysischen Kult es auch anderen und sehr mannichfach gestalteten Bakchoskult und dionysische Orgien gab, die als Βακχικά (in genere) neben den Ὀρφικά genannt werden konnten? — So wenig Dionysoskult beschränkt war auf die Orphiker, ebensowenig waren die Orphiker in ihrem Kult beschränkt auf Dionysos (ich weiss von niemanden, der sich das eingebelehrt hätte). Maass (166) schliesst, in der Art zu argumentieren, gegen deren Überraschungen wir nun schon abgehärtet sind: weil O. auch Stifter von Kulturen der Kore, der Demeter, der Hekate heisse, so habe er ursprünglich mit Dionysos nichts zu thun.

Schliesslich macht sich der Verfasser daran, den Entwicklungsgang der orphischen Religion, den er mit voller Gewissheit „zu erkennen im Stande ist,“ abzumalen (p. 168 ff.) Erst gab es einen reinen Kult des griechischen, minyschen Gottes („und Propheten“ 168) Orpheus; schon neben ihm die Lehre von dem Göttlichen im Menschen, der Unsterblichkeit der Seele, die Sage von der Zerreiſſung des Gottes durch „irgend welche böse Feinde“, welche die Zerteilung des einen Gotteswesens durch die Welt der Erscheinungen bedeuten sollte. Also diese theologische, spekulative Dichtung der Orphik (s. *Psyche* 412) bestand, lange vor aller Theologie, in rein griechischer Volkssage. Und die greuliche, kannibalische Symbolik von der Zerreiſſung des lebendigen Leibes begegnet uns nicht, wie sonst immer, im Sagenkreis des thrakischen, ekstatischen Dionysos (bei Lykurg, Pentheus, dem thrakischen Orpheus, dem Zagreus selbst), in der Kultpraxis thrakischer Dionysosorgien (bei der Zerreiſſung des Stieres; *Psyche* 303; 307; 411), sondern in ungemischt griechischer, nicht dionysischer Religion urältester Zeit! — Diese uralte, mit dionysischem noch unvermischte, griechisch-orphische Unsterblichkeitslehre (von deren Dasein vor der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts nirgends das geringste zu spüren ist) übernahm Pythagoras und seine Schule; sie fügten aber selbständig die Seelenwanderungslehre hinzu (man erwarte keinen Beweis für diese grundfalsche Behauptung). Mittlerweile waren, und seit langem, die Minyer mit ihrem Gotte Orpheus an die thrakische Küste gelangt (p. 157 ff.) Dort trafen sie eine der ihrigen unglaublich ähnliche Religion an. Zuvörderst die Geschichte von dem Gott-heros Zalmoxis, welche einfach „die Orpheusgeschichte“ ist (p. 158. In Wahrheit ist freilich alles hier und dort verschieden. S. über Zalmoxis *Psyche* 319 ff.) Dann

aber Kult und Kultsage des thrakischen Dionysos. Auch hier Zerreiſſung des Gottes, hier durch die bösen Titanen (also auch die sind spezifisch thrakisch), die den Leib des Gottes fressen, dann durch den Blitz des Zeus verbrannt, aus ihrer Asche das Menschengeschlecht hervorgehen lassen. Diese thrakischen Dionysosagen sind der urgriechischen Orpheussage „vollkommen gleichartig“ (p. 170); beide sind aus „identischen Elementen“ zusammengesetzt (p. 157). In Thrakien verschmolzen nun die minysche Orphik und die dionysische Religion der Thraker. Der minysche Gott „Orpheus ward zum Propheten des thrakischen Dionysos, aber widerwillig (!)“ (p. 158); und von da an gab es eine dionysisch-orphische Religion. (In der praestabilten Harmonie zwischen der neuerfundenen orphischen Minyerrigion und der thrakischen Dionysosreligion findet P. Knapp, *Ueber Orpheusdarstellungen* [Progr. Gymn. Tübingen 1895], in welcher Schrift eine Reihe durchweg treffender Einwendungen gegen diese neuen Konstruktionen der Orphik vorgebracht werden, mit Recht „einen der schwächsten Punkte der neuen Auffassung“ (p. 9). Es kann freilich auf einen schwachen Punkt mehr oder weniger nicht ankommen, wo alle Punkte von gleicher Schwäche sind). Nachher, heisst es weiter, habe sich orphisch-pythagoreisches und orphisch-dionysisches vermischt; zuletzt sei Plato darüber zugekommen.

Es kann Niemanden angeraten werden, für diesen Roman (den man wohl kaum auch nur „gut erfunden“ nennen kann) die einfache, mit einfachen Mitteln zu gewinnende Wahrheit preis zu geben: dass die orphische Religionsbewegung eine rein griechische ist, von Griechen, für Griechen, nach griechischen Seelenbedürfnissen durchgeführt, aber durchgeführt auf dem Boden des thrakischen Dionysoskultes und seiner Mythen, seiner Impulse, seiner Ahnungen und fast schon Lehren. Dass es thrakischer Kult war, dessen bewegende Gedanken hier, in Verflechtung mit ächt griechischer Sage und griechischen Religionsstrebungen, zu einer aus Symbolen und unverhüllten Lehren gemischten Theosophie ausgebildet wurden, kündigt sich noch in der Figur des Trägers aller hier gespendeten Offenbarung, des Orpheus, an, den diese theologische Poesie durchaus als thrakischen Sänger, Propheten und Hierophanten fasst, mag im übrigen seine Gestalt und sein Wesen in älterer Sage welches Aussehen immer gehabt, welche Wandlungen immer durchgemacht haben (das ist für diesen Zusammenhang eine durchaus untergeordnete Frage). Vor dieser Vereinigung griechischer Theologie mit thrakischem Dionysoskult, und ohne sie, (und also auch vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts) hat es eine Orphik nie gegeben. Das Werden und Hervorspringen und

die ersten Schritte dieses Religionsgebildes sind uns, anders als bei anderen, gleich dieser nicht gewordenen, sondern gestifteten Religionen unerkennbar; es würde aber unsere Erkenntnis nicht fördern, wenn wir, wo das Brot ächter Ueberlieferung fehlt, ihr die Steine selbstersonener Konstruktionen und Fabeln aufdrängen wollten.

Cap. III (p. 173 ff.) „Aus dem orphischen Hymnenbuch“. Über den synkretistischen Charakter der in den „orphischen“ Hymnen angerufenen Göttergesellschaft (die doch noch Niemand verkannt hat) wird, nicht sonderlich aufklärend, geredet; auch über die hohe Altertümlichkeit der in diesen Hymnen nachgebildeten Weise der *ὑμνοὶ κλητικοί*. Den in dem schulmeisternden Tone, in dem zu reden der Verfasser hier und anderswo für geziemend und geschmackvoll hält, hart angelassenen „Philologen“ war die Art dieser *ὑμνοὶ* nicht so unbekannt und unverständlich wie hier vorausgesetzt wird. Einige gute Bemerkungen, von denen der Verfasser hätte lernen können, giebt z. B., auch die orphischen Hymnen nicht vergessend, Bergk, *Gr. Litt.* 1,326 ff. — In *hymn.* 24, 12; 76, 10 weisen, meint M. 184/5, die Worte: *Καλλιόπη σὸν μητρὶ* darauf hin, dass Orpheus selbst als Sprecher dieser Hymnen gedacht sei. Unbedingt sicher ist das nicht: warum soll nicht der orphische *μύστικος* oder *βουκόλος*, der hier redet, sagen können: „mit Kalliope der Mutter“, scil. unseres Orpheus? Keinenfalls folgt aber, dass *h.* 1,9 (wo *κόρυον* gewiss auf Hekate, nicht, wie M. will, auf Persephone geht) 10; 31, 6 f., der redende *βουκόλος* Orpheus sein müsse, der (anders als Dionysos selbst) nie *βουκόλος* heisst, obwohl Maass das wieder und wieder versichert. Wäre die Deutung richtig, so müsste in allen Hymnen der für sich selbst (z. B. 41, 10: *ἔλθεῖν ἐναντήτων ἐπ' ἐνιέρω σεο μύστη*) oder für die Gemeinde der *μύσται*, *νεόμυσται* Betende Orpheus sein: was ganz undenkbar ist.

Cap. IV (p. 205 ff.) „Die Niederfahrt der Vibia“. Mit der Orphik haben die hier weitläufig erörterten Darstellungen und Beischriften des Grabmals des Sabaziuspriesters Vincentius und der Vibia (in Rom) nichts zu thun; wiewohl p. 224 ein Zusammenhang der Sabaziusmysterien mit der Orphik behauptet wird. Dieser soll aus einer Betrachtung des Virgilischen *Culex* (p. 224 ff.) erhellen. Der *Culex* hat darum mit orphischer Poesie und Lehre noch nichts zu thun, weil in der *Nekyia* dieses Gedichtes unter vielen anderen Gestalten und Geschichten auch (rein dichterisch und nicht im mindesten theologisch aufgefasst) die Sage von Orpheus und Eurydice erwähnt wird (V. 268 ff.) Aber der Verfasser wittert auch hier Orphisches. Der (nicht einmal irgend wahrscheinlich) von ihm auf Reinigungen der Seele im Hades bezogene

Vers 376 f. giebt ihm Veranlassung, von antiken Berichten von einem Fegefeuer zu reden; auch diese Vorstellung soll aus „orphischer Ueberlieferung“ stammen. „Das beweist das gewichtige Zeugnis des Plutarch (*de ser. num. vind.* 564 E ff.)“ heisst es p. 232. Wieso denn Zeugnis? Plutarch deutet mit keinem Worte an, dass in seiner eschatologischen Schilderung am Schluss jener Schrift irgend etwas aus orphischer Quelle stamme (auch da nicht, wo er wenigstens von Orpheus und seiner *κατάβασις* ein Wort sagt, p. 566 c.). Vollends den Klearch von Soli wegen eines Wortes in dem Überrest seiner Erzählung von der ekstatischen Vision des Kleonymos (bei Procl. in Plat. Remp. p. 17 Pitr.) zu „einem der frühesten Gewährsmänner des orphischen Fegefeuers“ zu machen, mit dem Verfasser, dazu gehört schon ein hoher Grad von Hellsichtigkeit — oder Verblendung. Nicht die entfernteste Hindeutung auf orphische Quellen findet sich in dem Bericht des Proclus aus Klearch. Beide, Klearch und Plutarch, gehen ja offenbar in den Bahnen des Plato und dessen eschatologischer Erdichtungen weiter. Wenn also in Zukunft jede der aus den verschiedensten (zum Teil auch wirklich orphischen) Elementen gemischten, in der Hauptsache doch aus eigener Phantasie der Dichtenden geflossenen eschatologischen Schilderungen philosophisch-theologischer Art bei griechischen Autoren ohne alles Weitere, ohne Begründung, Rechtfertigung, Einschränkung als orphisch angesprochen werden darf, so muss das vor Allem von Platos drei Darstellungen des Jenseits gelten. Da wäre ja Stoff genug, um, vermittelt der „vorsichtigen geschichtlichen Analyse“ (in deren Ausübung Maass [p. 189] sich selbst den Kranz zuerkennt) ganz nach Wunsch die widersprechendsten Bestandteile für den wüsten Hexenkessel zu gewinnen in dem sich, bald siebzig Jahre nach Lobecks luftreinigender Kritik, ein gräuliches Gemisch aufs Neue als der *ρυξεών* der wahren Orphik zusammensudeln zu wollen scheint. Es hat freilich auch nach Lobeck nie ganz an sinnigen Gemütern gefehlt, die es sich, zur eigenen Erbauung, nicht rauben lassen wollten, dass alles Orphische konfus und so ziemlich alles Konfuse orphisch sein müsse. — Dass nun im Culex, in dem kein Wort und kein Gedanke aus orphischen Kreisen stammt, die so natürliche Erwähnung der Alcestis unter den treuen Frauen (V. 262) aus orphischer Dichtung übernommen, und also auch die Abbildung der treuen Alcestis neben der Vibia auf deren Monument einer von der Orphik beeinflussten Kunst entlehnt sei — dies und alles was daran sich von homiletischen Ausführungen anschliesst (p. 242 ff.)

— *in vento et rapida scribere oportet aqua.*

Cap. V (p. 249 ff.). Es wird, in Nachahmung bekannter Vorgänger, die *Apocalypsis Pauli*, eines der blödesten Produkte der apokalyptischen Litteratur der Christen (verfasst am Ende des vierten oder am Anfang des fünften Jahrhunderts) auf angebliche orphische Bestandteile in ihrer Schilderung der Höllenstrafen angesehen, ohne dass etwas Glaubliches oder der Rede Wertes sich ergäbe. — Die Aufzählung grässlicher Strafen und Verstümmelungen, zu deren Genuss Apollo bei Aesch. *Eum.* 185 ff. die blutgierigen Erinyen von seinem reinen Tempel fortzueilen heisst, sollen nicht, wie bisher noch jeder Leser verstanden hat, am Hochgericht und bei Folterstätten vor sich gehend zu denken sein, sondern in der Unterwelt und dann natürlich von dem Dichter abermals — orphischer Poesie entlehnt sein (Zeugnis müssen wieder die vielgequälten christlichen Apokalypsen geben, denen, wer will, Orphisches überall aufhängen darf). Hätte Aeschylus an den Hades gedacht als die Stätte, *ὄν καρανιστήρες ὀφθαλμωροῦχοι δίκαι σφαγαί τε, σπέρματός τ' ἀποφορῶν παίδων κακοῦται γλοῦνις* u. s. w., so hätte er dies mit deutlichen Worten hinzugesetzt; ohne solchen Zusatz konnte jeder Hörer (wie bisher auch jeder Leser) gar nicht anders, als bei diesen (von dem Verfasser übrigens an drei Stellen durch willkürliche Änderungen erst für seine Zwecke brauchbar gemachten) Versen an die Orte auf der Erde zu denken, an denen solche Dinge eben wirklich vor sich zu gehen pflegten. Und an nichts anderes hat der Dichter selbst gedacht; von der widerlichen Vorstellung, dass er sich, gleich irgend einem orphischen Busspaffen, an der Ausmalung grässlicher Sündenstrafen im Jenseits habe delectieren wollen, soll sein Andenken rein bleiben.

Nach einigen Bemerkungen zu Pindar *Ol.* II folgt ein letzter Abschnitt, überschrieben „Philetas“ (p. 278 ff.). Für die anmutige Erzählung von Aristaeus und seinen Bienen, mit der Virgil die *Georgica* abschliesst, soll Philetas die Quelle sein. Antigonus, *mirab.* 19 sagt, nachdem er von dem *παράδοξον* der Entstehung von Bienen aus in die Erde eingegrabenen Ochsenleichen erzählt hat: *ᾧ καὶ φαίνεται Φιλητᾶς πρὸς ἔχειν, ἰκανῶς ὧν περιέρχεται προσαγορεύει ὄν αὐτὰς „βουγενεῖς“, λέγων βουγενεῶς φάμενος προσεβήσασο μακρὰ μελίσσας¹⁾*. Hätte auch Philetas

1) Die Überlieferung scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. *φάμενος* auf dieselbe Person wie *προσεβήσασο* zu beziehen, mit Maass (p. 295), ist kaum recht möglich. Es müsste dann sein Objekt im vorhergehenden Satzteil (und Verse) gehabt haben und konnte, von diesem abgerissen, zwischen zwei Worte des zweiten Satzteils nicht so sinnlos hineingesprengt werden, wie man bei dieser Erklärung annehmen müsste. *φάμενος* kann, wenn es richtig überliefert ist, nur auf einen dritten bezogen

jenen miraculösen Vorgang erzählend auseinandergesetzt, so wäre noch kein Grund zu glauben, dass Virgil seinen Bericht von dem im Altertum sehr bekannten und sehr häufig erzählten Ereignis gerade aus Philetas entlehnt habe. An den Wortlaut jenes Verses des Philetas klingt nichts bei Virgil an; und die Situation ist eine ganz andere bei Philetas, wo Jemand kurzweg „zu den stiergeborenen Bienen“ tritt als bei Virgil, wo Aristaeus (*Georg.* 4, 553 ff.) die im Haine liegen gelassenen Stierleichen wieder aufsucht, und nun erst — wovon er bis dahin keine Ahnung hatte — verwundert wahrnimmt, dass aus ihnen Bienen hervorschwärmen. Der Unterschied ist sehr begreiflich: Philetas hatte überhaupt gar nicht gleich Virgil — was der Verfasser ohne weiteres annimmt — erzählt von dem Vorgang oder einem einzelnen Beispiel dieser Bienenentstehung. Antigonus redet ja ganz deutlich; er schliesst auf Ph.'s Kenntnis von jenem Paradoxon daraus, dass dieser die Bienen *βουγενέας* benenne (*προσαγορεύει*). Das ist seine Gewohnheit, Dichterworte anzuführen, in denen das von ihm eben berichtete *παράδοξον* nicht erzählt, sondern als bekannt vorausgesetzt und, anspielend, nur kurz berührt wurde: s. cap. 7 (Homer) 8 (Philetas) 45 (Kallimachus) 127 (Philoxenus). Es ist durch Antigonus' Redeweise geradezu ausgeschlossen zu glauben, dass Philetas jenes Mirakel erzählend berichtet habe. Gar nichts anderes liegt also vor, als dass Philetas irgendwo in gelehrter Anspielung die Bienen *βουγενέας* genannt hatte. Hieraus, und hieraus ganz allein folgt, wenn wir den Verfasser hören, dass das Gedicht des Philetas für Virgil die Quelle seiner ganzen langen, reich geschmückten Erzählung von Aristaeus war, von seinem Bienenverlust, seinem Hinabsteigen zu seiner Mutter Cyrene in deren Wellenschloss, der Fesselung des Proteus, dessen Erzählung von Orpheus und Eurydice, dem auf Anraten der Mutter dargebrachten Opfer für die Nymphen und Orpheus, der Wiederentstehung der verlorenen Bienen aus den Ochsenleibern. Flotter kann freilich, auf weniger als gar keinem Fundament, eine „Quellenforschung“ nicht durchgeführt werden. Der Verfasser fordert denn auch den Leser auf, seine grosse Freude über diesen seinen „Fund“ zu teilen (p. 294). — Weil nun bei Virgil von Orpheus und Eurydice erzählt wird, so „wird“, decretiert Maass p. 296, „Philetas in Zukunft unter die orphischen Dichter zählen“. Philetas gewiss nicht, von

werden: „indem er sagte: „Du bist zu den β. μ. geschritten“. Das hat etwas Albernens. Es wird wohl ursprünglich gehiessen haben: *βουγ. φθάμενος π. μ. μ.*: (den andern) zuvorkommend gingest du mit langen Schritten zu den Bienen. Homerisch: *ὡς ἦλθεν φθάμενος* u. dgl.

dem als der Quelle des Virgil gar nicht die Rede sein kann; aber an Virgil selbst würde das hängen bleiben, wenn anders die Verkehrtheit, einen Dichter, der irgend etwas, ohne jeden Anflug orphischen Glaubens und orphischer Gesinnung, von Orpheus berichtet, unter die „orphischen Dichter“ zu zählen, Mode werden sollte. Das wollen wir uns aber doch nachdrücklich verbitten.

Im „Anhang“ werden ausser einer Stelle des Tibull (1, 10, 37 f., die M. ganz unwahrscheinlich auf Reinigungen im Hades deutet) und einer nun vielleicht richtiger verstandenen Stelle in dem Rheaepigramm aus Phaestos (Athen. Mittheil. 1893, 272) zwei Plutarchea behandelt. Plutarch bei Hippolyt. *ref. haeres.* p. 144 Mill. erzählt von einem seltsamen Bildwerk in der Vorhalle eines Tempels der *Μεγάλη*, d. i. der Ge, zu Phlya in Attika: ein priapeischer geflügelter Greis verfolgt eine *γυνή κυνοειδής*; jenem war beigeschrieben: *φάος ρυέντης*, dieser *περρηφικόλα*. Da die Lykomiden in Phlya, bei irgendwelchen Gentilsacra, angeblich Hymnen des „Orpheus“ sangen, so gilt dem Verfasser dieses Heiligtum der Ge ohne Weiteres als orphischem Kult geweiht, obwohl nirgends auch nur das überliefert ist, dass die Lykomiden in dem, an allerlei Götterkulten besonders reichen Phlya (s. Paus. 1, 31, 4) gerade mit der *Μεγάλη* irgend welchen Zusammenhang gehabt haben. Unter dem *φάος ρυέντης* vermutete (nur weil Phanes — aber doch nicht er allein! — auch geflügelt ist) schon Ten Brink eine Bezeichnung des orphischen *Φάνης*; Maass macht ausserdem aus dem *ρυέντης*: *ερίέντης*. *Ἐριέντης* *Ἀφροδίτης* *ἐπάνομον*, sagt Hesych. Obwohl er selber bezeugt, dass er den Sinn des Beiwortes nicht deuten könne, hält M. dieses Beiwort der Aphrodite für geeignet, auch als Beiwort des Phanes zu gelten. Den Phanes schildern uns die Orphiker als ein mit vielen Tierhäupteru versehenes, vieräugiges, geflügeltes, mannweibliches Wesen, *αἰδοῖον ἔχοντα ὀπίσω περὶ τὴν πυγὴν*, dabei jugendlich schön, *ἄβροδος Ἐρωος* zubenannt. Diese komplizierte, gewiss nicht greisenhafte Erscheinung sollen wir wiederkennen in dem simpeln geflügelten Greis auf dem Bilde zu Phlya: ein Greis müsse es sein, belehrt uns Maass, weil Phanes „zuerst von allen Wesen entstanden“ sei. Wer von alledem etwas glauben kann, dem mag wohl auch die Emendationskunst munden, durch die der Name der *γυνή κυνοειδής* (welches Nyx sei) aus *περρηφικόλα* hergestellt wird zu *ερίεντου κόρη* (p. 303)!

Zuletzt soll das, seit Wytttenbach allgemein dem Plutarch zugeschriebene (eine viel verwendete Äusserung über Mystervorgänge enthaltende) Stück eines Dialogs zwischen dem Bruder des Plutarch, Timon,

und Patrokleas, Plutarchs Schwiegersohn (die beide, nicht nur, wie Maass angiebt, Patrokleas, als Dialogfiguren auch sonst bei Plutarch vorkommen: *de sera num. vind.* u. ö.), das bei Stobaeus, *Flor.* 129, 28 als *θεμιστίου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς* überliefert ist, dem Themistius vindiciert werden (p. 303 ff.). Wer die Art sowohl des Plutarch als des Themistius kennt, und daran jenes Bruchstück misst, wird das unglaublich finden und es bei Wytttenbachs Entscheidung bewenden lassen¹⁾. —

Von den neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Orphik hat keine sich bei näherer Betrachtung als ächt bewährt; nicht eine. Wir werden uns ohne sie behelfen müssen. Bleibt gleich vieles dunkel in diesem Bereiche der Religionsgeschichte, so sollen uns wenigstens Irrlichter nicht foppen und vom sicheren Wege seitwärts locken. Das verhüten zu helfen, sind diese kritischen Bemerkungen geschrieben.

1) Stobaeus hat wirklich eine, nicht dialogisch gehaltene Schrift des Themistius *περὶ ψυχῆς* benutzt: denn *Flor.* 11, 43; 69, 22; 115, 28; 120, 25 an der Richtigkeit der Überlieferung des Lemma: *θεμιστίου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς* zu zweifeln, ist kein hinreichender Grund vorhanden. Aber dem Excerpt 120, 28 hat der Schreiber — vielleicht durch das kurz vorher stehende Lemma *θεμιστίου ἐκ τ. π. ψ.* 120, 25, verführt — eine unrichtige Ueberschrift gegeben.