XIII.

Erysichthon.

Die schöne Sage vom frevelhaften Thessalerfürsten Erysichthon und seiner hingebenden Tochter Mestra ist zuletzt von O. Crusius behandelt worden in einem Aufsatz ¹⁾, der deswegen nicht weniger verdienstlich ist, weil er zu weiteren Folgerungen anregt, durch welche die Aufstellungen seines Verfassers theils ergänzt, theils — hoffentlich — berichtigt werden. Da das Material daselbst in wohl erschöpfender Vollständigkeit angeführt ist ²⁾, darf ich mich begnügen, hier nur diejenigen Stellen herauszuheben, die den folgenden Ausführungen zur Grundlage dienen. Unter diesen Stellen ist aber keine so wichtig, wie die Darstellung Ovid's, von der ich deshalb ausgehe.

1. „Der Wandelwesen — erzählt Achelous den bei ihm eingekehrten Heroen ³⁾ — giebt es zwei Arten. Die einen sind für ewig in ihre neue Gestalt gebannt, die anderen haben das Recht (*ius est*), mancherlei Gestalten anzunehmen. Zu letzteren gehört Proteus . . .“ Das Beispiel beweist, daß Ovid mit dieser zweiten Classe nicht etwa die Götter meinte, deren Verwandlungsfähigkeit ein directer Ausfluß ihrer Allmacht ist, sondern diejenigen Wesen, die, im übrigen auf eine beschränkte Machtsphäre

¹⁾ In Roscher's Lexikon der Mythologie I Sp. 1373 ff.

²⁾ Hinzuzufügen hätte ich nur Ov. Ibis 423 f. *Utque pater solitae varias mutare figuras Plenus inextincta destituare fame* (Ovid fügt hier zu seiner Darstellung in den 'Metamorphosen' einen wichtigen Zug hinzu, auf den wir zurückkommen werden); und Paradoxogr. Rohdii XXXIII Παρ' Ὀμήρῳ Πρωτεύς εἰς πάντα μεταμορφοῦτο, καθὰ Θέτις παρὰ Πινδαρόν καὶ Νηρέως παρὰ Στράβωνος καὶ Μήστρα. Hier ist namentlich die Zusammenstellung mit Proteus interessant. Uebrigens sind καθὰ Θέτις und Μήστρα sichere Conjecturen E. Rohde's für καθάτις und μήστρα.

³⁾ Metam. VIII 728 ff.

angewiesen, zu ihrem Schutz die Gabe der Metamorphose besitzen. Diese Classe ist freilich sehr klein; außer Proteus und Acheloo selbst ließe sich noch etwa Nereus und Thetis nennen; außerdem Periklymenos der Argonaut, dem diese Gabe aber von Poseidon verliehen ist. Diesen Wesen wird nun von Ovid hinzugesellt „die Tochter des Erysichthon und Gattin des Autolycus“, Mestra. „Ihr Vater war jener Götterverächter, der den Hain der Ceres mit der Axt zu schänden wagte. Es stand daselbst eine mächtige Eiche, der Lieblingsbaum der Dryaden, ein Heiligthum für alle Menschen, nur für Erysichthon nicht. Dieser befahl einst seinen Sklaven, den Baum umzuhauen; und da sie zögerten, dem gottlosen Befehle nachzukommen, ergriff er selbst die Axt mit den Worten: 'und wäre sie nicht nur der Liebling einer Göttin, sondern selbst eine Gottheit, dennoch soll sie mit ihrer Krone die Erde berühren'. Beim ersten Streich werden die Blätter und Zweige fahl, und rothes Bluth springt hochauf aus der Wunde; beim zweiten Streich läßt sich eine Stimme aus dem Baume hören, die dem Frevler baldige Strafe weissagt, weil er die Lieblingsnymph der Ceres getödtet. Aber Erysichthon kennt weder Erbarmen noch Furcht, und endlich, nach vielen Streichen, fällt der Baum zu Boden. Trauernd über die Schändung des Haines und den Tod der Schwester⁴⁾ begeben sich die Dryaden zu Ceres und bitten um die Bestrafung des Erysichthon. Die Göttin willfahrt ihren Bitten; sie sendet eine ihrer Nymphen zur Fames mit dem Befehle, den Schuldigen durch Hunger zu tödten. Des Nachts kommt Fames in der Windsbraut zum Hause des Erysichthon geflogen, sie umfaßt den Schläfer, verpestet ihm Mund, Brust und Leib⁵⁾ mit ihrem Hauch, und Hunger strömt durch alle seine

⁴⁾ V. 777 ff.: *attonitae Dryades damno nemorumque suoque, Omnes germanae, Cererem cum vestibus atris Maerentes adeunt.* So wird jetzt insgemein gelesen. Und doch ist 1) der Gegensatz *nemorumque suoque* unpassend, da der 'Schaden des Haines' die Nymphen nur insofern betrüben konnte, als es auch ihr Schaden war. 2) der Zusatz *omnes germanae* gleichfalls unpassend, da er nicht besagt, daß sie Schwestern der Getödteten waren. Auch beruft man sich mit Unrecht auf den Marcianus; dort ist das *q*; von *suog*; in rasura, und da der Laurentianus *suorum* hat, so ist es klar, daß auch der Marcianus ursprünglich diese Lesart bot. Für *omnes germanae* bietet ferner der sonst unbedeutende Barberinianus *et nece germanae*, was eine ebenso leichte wie ansprechende Conjectur ist. Es ist daher im Anschluß an Heinsius, der indessen ohne Noth *germanae* in *germana* ändert, zu lesen: *damno nemorumque suorum et nece germanae.*

⁵⁾ Gelesen wird jetzt (V. 819) *faucesque et pectus et ora.* Hierbei ist auffällig 1) die Wiederholung desselben Begriffs — denn *fauces* will hier doch dasselbe besagen, wie *ora* — und zwar mit Einschließung eines anderen Begriffs, *pectus*; 2) das Fehlen des Hauptbegriffs; der Magen, der doch der eigentliche Sitz des Hungers ist, ist gar nicht genannt. Nun hat der Berolinensis *pectora* statt *pectus*; es ist demnach wahrscheinlich, daß *ora* weiter nichts ist, als die mißverständliche

standene Correctur von *pectus* (*pectus*) — der Plural wäre hier

Adern. Er träumt von reichbesetzten Tischen und müht umsonst mit der wesenlosen Speise seine Kinnladen ab. Kaum erwacht, bestellt er Schmäuse auf Schmäuse, um den Heißhunger zu stillen, doch vergebens; gleichwie das Feuer⁶⁾ nur um so wüthender rast, je mehr Balken es verzehrt hat, so macht den Erysichthon jede genossene Speise nur noch hungrier. Bald hat er seine ganze Habe aufgezehrt; nur die Tochter ist ihm noch geblieben. Endlich verkauft er auch sie. Aber das stolze Mädchen will keine Magd sein; am Meeresufer betet sie zu Neptun, er möge sie in Erinnerung an die erste Liebesgunst, die sie ihm gewährt, von ihrem Herrn befreien. Die Bitte wird erhört; plötzlich steht sie als Fischer auf dem Strande, und der erstaunte Herr erkundigt sich bei ihr selber, ob sie nicht seine Sklavin gesehen hat. Sie antwortet, niemand, so wahr ihr Neptun helfen möge, sei seit längerer Zeit auf dem Strande gewesen, außer ihr selbst⁷⁾. Der Herr geht getäuscht von dannen, sie aber kehrt

allerdings echt ovidianisch —, welche das ursprüngliche Wort verdrängt hat. Nun wird der Begriff 'Magen' verlangt, und wir können nur ein zweisilbiges Wort brauchen, das mit einem Vocal anfängt: das läßt uns keine Wahl. Ich schreibe daher: *faucesque et pectus et alcum*.

⁶⁾ Im Text geht noch ein anderes Gleichnis voraus (V. 835 f.). *Utque fretum recipit de tota flumina terra Nec satiatur aquis peregrinosque ebibit amnes*... Man fragt sich erstaunt, wo die *peregrini amnes* herkommen, nachdem die *flumina de tota terra* aufgenommen sind. Nun könnte man freilich den Vers retten, indem man statt *amnes* — im Anschluß an Pind. Pyth. VI 10 *ὄμβρος ἐκαιτός* — *imbres* schriebe; aber das Gleichnis ist überhaupt unpassend. Erysichthon ist nicht nur unersättlich, sondern jede genossene Speise vermehrt seinen Hunger (cf. V. 834); daher wird er passend mit dem Feuer verglichen; das Meer dagegen ist nur unersättlich. Und wenn man nun bedenkt, daß der erste Vers fast wörtlich wiederkehrt IV 440 *utque fretum de tota flumina terra, Sic omnes animos locus accipit ille*, so wird es sehr wahrscheinlich, daß das Gleichnis hier interpolirt ist von einem mit Ovids Art wohl bekannten Leser. — Bei Kallimachos freilich ist das Gleichnis vom Meere ganz richtig angewandt (Hymn. VI 90). *τὰ δ' ἐς βυθὸν οἷα θαλάσσης Ἀλεμάτως ἀχάριστα κατάρροεν εἶδατα πάντα*.

⁷⁾ Der Text ist hier durch eine offenbare Dittographie entstellt. Auf die Frage des dominus antwortet Mestra (V. 864 ff.): *Quisquis es, ignoscas; in nullam lumina partem Gurgite ab hoc flexi studioque operatus inhaesi. Quoque minus dubites, sic has deus aequoris artes Adiuvet, ut nemo iamdudum litore in isto, me tamen excepto, nec femina constitit ulla*. Es ist wohl klar, daß die beiden Antworten sich gegenseitig ausschließen; wenn der Fischer seine Augen gar nicht vom Meere abgewandt hat, so konnte er nicht wissen, ob außer ihm noch jemand auf dem Strande gewesen ist, oder nicht. Es sind eben zwei Antworten, die jede einzeln durchaus befriedigend sind, deren zweite jedoch viel scharfsinniger und ovidianischer ist, als die erste. Da wir nun wissen, daß die 'Metamorphosen' nicht auf Grund des Handexemplars Ovid's herausgegeben worden sind, sondern auf Grund von Copien, welche seine Freunde zu verschiedenen Zeiten genommen hatten (Trist. I 7, 13 ff.; Th. Birt's gegentheilige Ansicht [antikes

in ihrer ursprünglichen Gestalt zu ihrem Vater zurück. Wie aber Erysichthon an seiner Tochter diese kostbare Eigenschaft bemerkt hatte, verkaufte er sie wieder und immer wieder, und immer kehrte sie — bald als Stute, bald als Vogel, bald als Kuh, bald als Hindin zu ihm zurück⁸⁾. Aber auch diese Listen konnten dem Aermsten nicht dauernd helfen; der Hunger wüthete ärger als je, und er mußte ihn mit seinen eigenen Gliedmaßen stillen.

2. Vergleicht man diese Darstellung mit der zweiten ausführlichen Fassung des Mythos, die wir besitzen — dem sechsten Hymnus des Kallimachos, in dem Crusius mit Recht die authentische Wiedergabe der triopischen Lehre erblickt, — so bemerken wir folgende vier Hauptdifferenzen: 1) der von Erysichthon umgehauene Baum ist bei Kall. nur ein Lieblingsbaum der Demeter, nicht der Lebensbaum einer Dryade⁹⁾; 2) von einer Sendung an Fames weiß Kall. nicht; die Göttin straft den Frevler unmittelbar; 3) Erysichthon ist bei Kall. sehr jugendlich und hat keine Tochter; die Mestraepisode giebt Kall. daher nicht; 4) bei Kall. schließt die Erzählung damit, daß Erysichthon zum Bettler wird; daß er sich selbst aufgegessen habe, sagt er nicht.

Was zunächst diesen letzten Zug anbelangt, den Ovid allein bietet, so wäre es ja wohl die nächstliegende Vermuthung, daß er der — vielleicht bewußten — Materialisirung einer Metapher seine Entstehung verdanke¹⁰⁾; einer genaueren Prüfung hält jedoch diese Vermuthung nicht Stich.

Buchwesen S. 347], die Ovid zum Lügner stempelt, wird keinem Unparteiischen einleuchten), so liegt die Vermuthung nahe, daß Ovid erst *quisquis es — inhaesi* geschrieben hatte und später das geistvollere *quisquis es, ignoscas; sic has deus — constitit ulla* an dessen Stelle setzte; der Herausgeber fand in seinen Exemplaren beide Fassungen und verband sie durch das ungeschickte *quoque minus dubites*; letzteres kommt übrigens nicht gerade selten bei Ovid vor, cf. Met. II 44; VIII 620. In unseren Ausgaben sollte freilich nur die zweite Fassung stehen.

⁸⁾ In den Ausgaben lesen wir (V. 873) *Nunc equa, nunc ales, modo bos, modo cervus abibat*. Aber daß außer der Gattung noch das Geschlecht verändert würde, kommt bei Metamorphosen nicht vor, und *cervus* ist kein Epicoenum. Auch muß Mestra zu ihrem Vater zurückkehren, nicht nur ihren Herrn verlassen. Es ist daher zu schreiben: *modo cerva redibat*.

⁹⁾ Das muß ich auch Gercke (*Alexandrinische Studien* Rh. M. 42, 624 f.) gegenüber aufrechterhalten, dessen entgegengesetzte Auffassung auf einem Mißverständnis von V. 39 beruht: *da singt sie, die zuerst getroffene, den anderen einen Trauergesang. Kallimachos hat hierbei in etwas eigenthümlicher Weise Baum und Nymphe identificirt*. Dieser Gedanke wird dann weiter entwickelt; schließlich erweist es sich, daß der pathetische Eingangsvers des Liedes von Daphnis bei Theokrit (I 66) *πᾶ ποτ' ἄρ' ἦσθ', ὅνα Δάφνις ἔταξεο, πᾶ ποτα, Νύμφα* eine launige Selbstironie ist. Daß unter dem 'bösen Liede' (*καὶ πόν μέλος*) die Axtschläge selbst und das Knarren des stürzenden Baumes gemeint sind, müßte sich eigentlich von selber verstehen.

¹⁰⁾ Eine solche ließe sich bei Kallimachos finden. V. 103 *νῦν δὲ*

Es muß der vergleichenden Rechtswissenschaft vorbehalten bleiben, die uralten Weisthümer des griechischen Volkes, mit ihrer Mischung von abstoßender Barbarei in der Verwirklichung und wunderbarer Gedankentiefe in der Conception, an der Hand verwandter Erscheinungen bei anderen Völkern zu beleuchten; doch darf es auch die Philologie als ihre Pflicht betrachten, diese Weisthümer von der durchsichtigen Mythenhülle, in der sie meist schlummern, zu befreien und ihren Sinn, soweit es in ihren Mitteln liegt, zu erläutern. In unserem Falle handelt es sich um ein Verbrechen gegen die Gottheit, das durch eine furchtbare Strafe gesühnt werden soll; so wenig es hinsichtlich der Nothwendigkeit einer Sühne einen Zweifel geben darf, so sehr steht es auch fest, daß die Strafvollziehung keinem Menschen obliegt; im übrigen lassen sich zwei concurrirende Auffassungen unterscheiden. Entweder ist es die gekränkte Gottheit, die auf dem geradesten Wege den Frevler straft; Zeus durch seinen Donnerkeil, Apollon durch seine Pfeile, Demeter durch Hunger, Aphrodite durch Entziehung des Liebesreizes; diese Auffassung finden wir durch Kallimachos vertreten. Oder aber die Gottheit läßt den Frevler selbst die Strafe vollziehen — wobei es kraft der Einheit, der Solidarität, so zu sagen, des οἶκος keinen Unterschied ausmacht, ob er sein Liebstes schlägt, wie Herakles oder Lykurgos, oder durch sein Liebstes geschlagen wird, wie Pentheus, oder endlich durch seine eigenen Hände zu Grunde geht. In diesem Falle beschränkt sich die Einwirkung der Gottheit darauf, im Schuldigen die zur Vollziehung der unnatürlichen That erforderliche unnatürliche Geistesverfassung zu erzeugen; als Mittelglied zwischen Schuld und Strafe — die letztere materiell gefaßt — tritt der Wahnsinn auf.

Kommen wir nun auf diesem Wege der ovidianischen Auffassung um eine gute Strecke näher, so bedarf es zu ihrer völligen Aufhellung noch eines weiteren Momentes. Dem gesammten primitiven Strafrecht liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Strafe mit demselben Werkzeug und auf dieselbe Weise zu vollziehen sei, wie das Verbrechen vollzogen wurde; dies Princip, dessen Anwendung in den einzelnen Fällen zu einer reichentwickelten

κακὰ βούβρωστις ἐν ὀφθαλμοῖσι κάθηται hat schon früher Anstoß erregt; man conjectirte ἐν στομάχοισι, θαλάμοισι, σπλάγχνοισι; zuletzt behauptete man sich bei der Erklärung Meineke's, daß unter βούβρωστις metonymisch Erysichthon selbst zu verstehen sei. Dagegen spricht jedoch der vorbildliche Vers Ω 532 καὶ ἡ κακὴ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἑλάνει sowie das Epitheton κακά; der Vater konnte sein Kind wohl unglücklich (δελαιον βρέφος V. 101) nennen, nicht aber schlecht. Der Sinn verlangt κατέσθαι: 'wäre er doch gestorben und meine Hände hätten ihn bestattet, statt daß ihn jetzt der böse Wolfshunger vor meinen Augen verzehrt!' Danach möchte der ganze Vers zu schreiben sein ἢν δ' ἔ κακὰ βούβρωστις ἐν ὀφθαλμοῖσι κατέσθαι; das ἔ ist durch das homerische Vorbild und durch Pind. Ol. IX 14 αἰνήσεις ἔ καὶ νῖόν gerechtfertigt.

Symbolik geführt hat, ergibt, in unserem Falle angewandt, unter Berücksichtigung der eben entwickelten Auffassung den klaren Rechtsspruch: Erysichthon muß im Wahnsinn dasselbe Eisen, mit dem er den heiligen Baum gefällt hat, gegen sich selber kehren, muß die *innumeri ictus* an seinem eigenen Leib empfinden bis zum letzten, der sein Leben endet.

Daß dieses nicht eine bloße Construction, sondern in der That eine althellenische Auffassung ist, sind wir in der glücklichen Lage an einem höchst merkwürdigen Beispiel nachzuweisen; es gehört in die Blüthezeit der griechischen Legende, vielleicht in dieselbe Zeit, der wir auch die legendarische Ausgestaltung der Erysichthonsage verdanken. Ich meine den Tod des spartanischen Königs Kleomenes. Dieser wurde nach seiner Rückberufung wahnsinnig; man band ihn deshalb an einen Pfosten an. Durch Drohungen wußte er sich von einem Heloten eine *μάχαιρα* zu verschaffen; was nun folgte schreibe ich mit Herodots Worten nieder: *Κλεομένης δὲ παραλαβὼν τὸν σίδηρον ἄρχετο ἐκ τῶν κνημῶν ἐς τοὺς μηρούς, ἐκ δὲ τῶν μηρῶν ἐς τὰ ἰσχία καὶ τὰς λαπὰρας, ἐς ὃ ἐς τὴν γαστήρα ἀνέκειο, καὶ ταύτην καταχορδύνων ἀπέθανε ἰρόπῳ τοιοῦτῳ*. So wird sich auch Ovid, vom Essen abgesehen, den Tod Erysichthons gedacht haben. Ueber den Grund des Wahnsinns giebt Herodot vier Versionen an, von denen drei im Götterzorn übereinstimmen, zwei in der Schändung eines Haines die Ursache derselben finden und eine geradezu auf Demeter als die beleidigte Göttin hinweist: *ὥς μὲν οἱ πολλοὶ λέγουσι Ἑλλήνων, οἱ τὴν Πυθίην ἀνέγνωσε τὰ περὶ Ἀημάρητον λέγειν γινόμενα, ὥς δὲ Ἀθηναῖοι μῦθοι λέγουσι, διότι ἐς Ἑλευστῖνα ἐσβαλὼν ἔκτειρε τὸ τέμενος τῶν Θειῶν, ὥς δὲ Ἀργεῖοι, οἱ ἐξ ἰροῦ αὐτῶν τοῦ Ἀργου Ἀργείων τοὺς καταφυγόντας ἐκ τῆς μάχης κατακτείνων κατέκοπτε καὶ αὐτὸ τὸ ἄλσος ἐν ἀλογίῃ ἔχων ἐνέπρησεν¹¹⁾*. Die vierte, rationalistische Deutung (Säuererwahnsinn) steht c. 84.

Wir haben demnach Grund anzunehmen, daß das Selbstzerfleischen des Erysichthon ein echter Zug der Sage ist; daraus

¹¹⁾ Hdt. VI 75. Von diesen Versionen kann die attische recht wohl auf den Athener Dikaios zurückgehen, von dessen nahen Beziehungen zu Demarat, Eleusis und — auf welchem Wege auch immer — Herodot wir VIII 65 erfahren; deshalb ist es noch lange nicht nöthig, von Trautwein's phantastischer Untersuchung (Hermes 25, 527 ff.) auch nur ein Wort weiter zu glauben. Theilweise ist sie sicher falsch; die Heroisirung VI 69 (wo die *Ἡρακλέους γοναὶ* fast wörtlich auf dessen Nachkommen übertragen werden) konnte dem Demarat nur als Ktisten von Teuthrania zu Theile werden; der Bericht darüber kann demnach unmöglich auf Dikaios, den persönlichen Bekannten des Vergötterten zurückgeführt werden. Das ist vielleicht der stärkste Beweis zu Gunsten der vielfach vertretenen Ansicht, daß Herodot bei den Demaratiden in Teuthrania Erkundigungen einge-
zogen habe.

folgt allerdings weiter, daß bei Ovid zwei Fassungen contaminirt vorliegen. Die eine, der ersten von den beiden obenentwickelten Auffassungen entsprechende, ist die kallimacheische; darnach stirbt Erysichthon durch Hunger, nachdem er sein ganzes Vermögen verpraßt. Die andere entspricht der zweiten Auffassung; darnach zerfleischt er im Wahnsinn seinen Leib. Zu einem ähnlichen Resultat bezüglich der ovidianischen Darstellung werden wir auch weiterhin gelangen. —

Wohl aber könnte bei der zweiten Abweichung von Kallimachos, der Sendung der Fames, am ehesten Materialisirung einer Metapher angenommen werden. Crusius meint freilich, ein Hellenist könnte diesen Zug vorgebildet haben, und verweist auf sonstige Personificationen in der epischen Poesie der Griechen. Nun sind allerdings Personificationen jeder Poesie eigen; es läßt sich jedoch zwischen dem griechischen und dem römischen Epos im Verhalten zu ihnen ein großer Unterschied wahrnehmen. Ich möchte hier an die treffenden Worte J. Burckhardt's erinnern, die freilich die Personificationen in der gothischen Malerei zum Gegenstande haben, auf das römische Epos aber um so besser passen, da jene factisch, wenn auch mittelbar, durch diese beeinflußt worden ist: *Die Kunst wird die Allegorie nie ganz entbehren können . . . , allein sie wird in ihren Blüthezeiten einen nur mäßigen Gebrauch davon machen Hauptsächlich aber wird sie derartige Gestalten abgesondert darstellen und nicht in historische Scenen hineinversetzen*¹²⁾. Treffender konnte der Unterschied zwischen der griechischen und der römischen Behandlung der Personification nicht ausgedrückt werden. Der Grieche stellt sie abgesondert dar, so homer die Litai, Kallimachos den Phthonos; der Römer 'versetzt sie in historische Scenen hinein', so Ovid die Fames. Und wenn nach Burckhardt *ohne den tiefen Ernst Giotto's solche Scenen profan und langweilig wirken würden*, so können wir sagen, daß es des ganzen hinreißenden Pathos Ovid's bedarf, damit das Auftreten der Fames uns nicht wie ein starkes Absurdum vorkomme. Einige Beispiele mögen das erläutern. Ceres schickt eine Oreade zur Fames, 'denn das Geschick erlaubt nicht, daß Ceres und Fames zusammenkommen'. Wir staunen über diese Machtbeschränkung der Göttin, von der wir doch wissen, daß sie einst *saeva vententia glebas Fregit aratra manu, parique irata colonos Ruricolosque boves leto dedit, arcaque iussit Fallere depositum, vitiatque semina fecit*¹³⁾ — bis wir uns besinnen, daß Ceres hier zu einem Begriffe zusammengeshrumpft ist und aus der Göttin

¹²⁾ *Der Cicerone* II⁴ 507. Es ist somit nicht erst Marcius Capella der 'Ahn' der mittelalterlichen Allegorie. — Ich wiederhole, daß hier nur die epische Poesie gemeint ist; die dramatische, die über ganz andere und reichere Mittel verfügte, ist anders zu beurtheilen.

¹³⁾ *Metam.* V 477 ff.

der Fruchtbarkeit, die als Göttin ihre Gabe auch versagen kann, die Fruchtbarkeit selbst geworden ist, die freilich mit dem Hunger nicht zusammenzukommen pflegt. Die Schilderung der Fames ist in ihrem Realismus grausig schön, als Emblema wäre sie vollkommen; aber diese Ausgehungerte tritt zusammen auf mit Personen, die durchaus willensfrei sind, und unwillkürlich übertragen wir diese Willensfreiheit auch auf sie; wenn wir sie auf dem Caucasus *unquibus et raras vellentem dentibus herbas* sehen und neben ihr die Oreade, die sogleich die schauerliche Stätte wieder verlassen wird, begreifen wir nicht recht, warum denn die Fames an den Ort gebannt ist; und wenn wir gar erfahren, daß sie mit dem Winde in's fruchtbare Thessalien geflogen ist, können wir kaum die profane Frage unterdrücken, was sie denn abhält, dort ihren quälenden Hunger zu stillen. Jedenfalls werde ich wohl Recht haben mit der Behauptung, daß diese Behandlung der Personification specifisch römisch ist; sollte wirklich ein Hellenist die Sendung der Fames vorgebildet haben, so geschah es wohl nur in der Form einer Metapher 'Demeter schickte einen quälenden Hunger über Erysichthon'.

Daß der erste Zug, die Einflechtung der Dryade 'sagen-echt' sei, gebe ich Crusius unbedingt zu; am nächsten steht ihm wohl die Legende von Anagyros¹⁴). Doch scheint mir der Ausdruck 'Nymphenmärchen', den er gebraucht, unzutreffend; die moralisirende Tendenz, die sich in diesen Sagen offenbart, ist dem Märchen fremd. Ich bleibe bei dem Ausdruck 'Legende', den ich anderswo¹⁵) dafür vorgeschlagen habe. Auch scheint mir der Umstand, daß *das triopische Fest in erster Linie den Nymphen galt*¹⁶) für unsere Frage kaum einen Werth zu haben; wäre unsere Legende wirklich Bestandtheil des triopischen Mythos gewesen, so hätte sie Kallimachos in seinem Hymnus auf die triopische Göttin gewiß nicht ausgelassen.

3. Es bliebe noch der dritte Zug nach. Daß die Verbindung der Erysichthonsage mit dem Mestramärchen unorganisch ist, leuchtet ein, so schön auch der Gedanke ist, daß die hingebende Liebe der Tochter den Frevel des Vaters wieder gut macht. Aber nicht erst Ovid hat die zwei Bestandtheile mit einander verschmolzen; Lykophron und Nikander gingen ihm darin voran. Es entsteht nun die Frage: soll man in der Mestraepisode eine ganz junge und zufällige Ausschmückung der Sage erblicken, oder aber ein ursprüngliches, selbständiges Märchen? Crusius entscheidet sich für die erste Auffassung; die diplomatische Kritik wäre dafür, und sachliche Gründe unterstützten diese Ansicht. Was

¹⁴) Suidas *Ἀναγνώσιος δαίμων, ἐπεὶ τὸν παροικοῦντα προσβύτην καὶ ἐκτέμνοντα τὸ ἄλσος ἐτιμωρήσατο Ἀνάγρως ἥρως* Cf. Kock, CAF. I p. 402.

¹⁵) Märchenkomödie S. 37.

¹⁶) Crusius a. O. 1381, Z. 40.

nun die erstere anbelangt, so scheint es allerdings, daß wir über Mestra kein Zeugnis besitzen, das älter wäre als die Alexandriner; aber selbst dann wäre es ja nicht das erste Mal, daß die Alexandriner zuerst eine echte Sage ans Tageslicht gezogen. Wir werden jedoch sehen, daß thatsächlich schon bei Hellanikos die Kenntniss nicht nur des Mestramärchens, sondern auch seiner Verbindung mit der Erysichthonsage vorauszusetzen ist. Unter den sachlichen Gründen führt Crusius zuerst den Namen an, den er Mnestra schreibt ('die Vielumworbene') und von dem er meint, er habe sich aus der Auffassung des Märchens entwickelt, von der wir eine Spur bei Palaiphatos finden¹⁷⁾; nach dieser Auffassung hätte der Thessaler Erysichthon sein Vermögen verschwendet, bis ihm nichts nachblieb, als die Tochter. Diese jedoch wäre sehr schön gewesen und hätte viele Freier angezogen, die ihrem Vater bald Pferde, bald Kühe u. s. w. geschenkt hätten. Daraus hätte sich die Fabel entwickelt, als hätte sich Mestra in alle diese Wesen verwandelt. Daß jedoch diese euhemeristische Umdeutung des Märchens nicht dessen ursprüngliche Fassung sein kann, leuchtet ein, und an der ursprünglichen Fassung findet der Name Mnestra keine Stütze. Uebrigens ist diese Orthographie nicht richtig; die Form Mestra wird durch die überwiegende Mehrzahl der Stellen geschützt, und die Analogie von Klytaimestra, Hypermestra¹⁸⁾ beweist, daß diese Form die ursprüngliche ist. — Der zweite sachliche Grund — das Hemiobolion des Pases und die thessalischen Hexen — ist nicht beweiskräftig; die Analogie ist sehr vag, und der Aberglaube, der diesen Fabeleien zu Grund liegt, gewiß alt. Am wenigsten kann ich zugeben, daß für die *ergötzliche Erfindung, daß der hungrige Vater seine Tochter verkauft — wohl auch in Thiergestalten, obwohl das in den Zeugnissen nicht klar ausgesprochen ist*¹⁹⁾ — die attische Komödie (Arist. Ach. 136 ff.) verantwortlich gemacht werden könnte. Gerade dieser Zug ist, wie wir sehen werden, ursprünglich; daß er ergötzlich sei, hat Ovid gewiß nicht geglaubt; bei ihm ist die Situation durchaus ernst²⁰⁾. Nun kann man immerhin einräumen, daß die Ko-

¹⁷⁾ Westermann's Mythographi S. 287.

¹⁸⁾ Ueber diese cf. Pappageorg Berl. phil. Wft. VI 291 f. und im Aufsatz *Κλυταιμῆστρα ὀφεί Κλυταιμνήστρα*.

¹⁹⁾ Bei Nikander und Ovid ist im Gegentheil gesagt, daß Mestra in ihrer ursprünglichen Gestalt verkauft wurde und die fremde Gestalt nur annahm, um zu entfliehen. Doch lassen die unten S. 150 ff. anzuführenden Parallelen die Crusius'sche Annahme immerhin als möglich erscheinen.

²⁰⁾ Couat freilich — in seiner sonst durchaus verdienstvollen *poésie Alexandrine* S. 289 — setzt den Ovid dem Kallimachos gegenüber sehr herab; *tandis que le héros de Callimaque est intéressant, celui d'Ovide est ridicule*. Ich will gern Kallimachos Gerechtigkeit widerfahren lassen und finde, daß gerade Couat ihn zu streng beurtheilt; in unserem Falle scheint mir jedoch die Superiorität Ovid's evident,

moedie, speciell die Märchenkomoedie sich dieses Zuges wohl hätte bemächtigen können, es wäre für sie ein sehr dankbares Motiv gewesen; ob sie es gethan hat, wissen wir nicht ²¹⁾).

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß die Mestraepisode jungen Ursprungs sei; daß sie alt ist, beweist 1) der Name ihres Vaters, 2) ihr eigener Name, 3) der Inhalt dessen, was von ihr erzählt wird. Beginnen wir mit dem Namen des Vaters unserer Helden.

Bei Ovid heißt er freilich Erysichthon; da aber Kallimachos die authentische Fassung der Sage bietet und bei ihm Erysichthon keine Tochter hat, so würde jeder andere Name, der uns für Mestras Vater überliefert worden wäre, *ceteris paribus* größeren Anspruch auf Authenticität haben. Also der Name Aithon, der schon bei Hellanikos ²²⁾ als zweiter Name des Erysichthon erscheint: 'Ελλάνικος ἐν πρώτῳ Δευκαλιωνείας Ἐρυσίχθονά φησι τὸν Μυρμιδόνος, οὗ ἦν ἀπληστὸς βορᾶς, Αἰθωνα κληθῆναι. Indessen stehen die Chancen für Aithon noch viel günstiger; sowie dem Kallimachos, der die Tochter nicht kennt, auch der Name Aithon fremd ist ²³⁾, ebenso erscheint in denjenigen Zeugnissen, in welchen von der Tochter die Rede ist, Aithon als der überwiegende, wenn nicht als der einzige Name des Vaters. So 1) bei Lykophron ²⁴⁾: . . . ἥτ' ἀλκαῖσι ταῖς καθ' ἡμέραν βούπειναν ἀλθαίνεσκεν ἀκμαίαν πατρός, ὀθνεῖα γαιτομοῦντος Αἰθωνος περὶ, wo indessen, wie Crusius zugegeben werden muß, der gelehrte Dichter durch das Epitheton γαιτομοῦντος seine Bekanntschaft mit dem Namen Erysichthon zu verstehen gegeben hat; 2) bei Nikander ²⁵⁾: καὶ Ὑπερμήστραν πικρασκομένην ἐπὶ γυναικὶ μὲν ἄρασθαι τῖμον, ἄνδρα δὲ γενομένην Αἰθωνι τροφὴν ἀποφέρειν ἰὼ πατρὶ. Hier ist von Erysichthon keine Rede 3) die Scholien zu Lykophron. Hier heißt der Mann freilich Erysichthon; aber am Schluß der Erzählung bemerkt der Scholiast ausdrücklich: ὁ δὲ Ἐρυσίχθων Αἰθων ἐκαλεῖτο διὰ τὸν λιμόν. Einzig bei Palaiphatos und dem von ihm ab-

und Crusius, der die Erzählung Ovids 'prächtig' findet, ist darin gewiß meiner Meinung.

²¹⁾ Wohl aber das Satyrspiel; mit Recht fassen Urlichs und Crusius (a. O. 1373 f.) den 'Aithon' des Achaïos als unseren Helden auf. Man beachte, daß nach dem folgenden gerade Aithon der Vater der Mestra ist.

²²⁾ Athen. X p. 416 B = Müller FHG. I p. 48 fgm. 17.

²³⁾ In V. 67 f. χαλεπὸν τε καὶ ἄγριον ἔμβαλε λιμὸν αἰθωνα κρατερὸν eine Anspielung auf den Namen Aithon zu suchen, wäre verfehlt; mit Recht weist Schneider z. d. St. auf das Epigramm bei Aischines κ. Κτησ. 184 λιμόν τ' αἰθωνα κρατερὸν τ' ἐπάγοντες Ἀρηα, unde in usum suum convertit Callimachus λιμὸν αἰθωνα, sed κρατερὸν abusus est. ²⁴⁾ V. 1394 ff.

²⁵⁾ Anton. Lib. 17 (Nicandrea p. 54 Schn.).

hängigen Apostolios²⁶⁾, sowie beim Scholiasten zur Ilias²⁷⁾, hat sich Erysichthon als der Name des Vaters behauptet; doch haben diese späten Zeugnisse gegenüber Lykophron und Nikander keine Bedeutung. — Also ist Mestra eigentlich Tochter des Aithon, während Erysichthon eigentlich keine Tochter hat. Die Gleichung Erysichthon = Aithon ist dann und dort entstanden, wo die beiden Sagen contaminirt worden sind; daraus folgt umgekehrt, daß überall dort, wo uns diese Gleichung begegnet, die contaminirte Sage vorauszusetzen ist. Also auch bei Hellanikos.

Wie ist nun der Name Aithon zu erklären? *Οἱ ἤν ἀπληστοὶ βορᾶς*, meint Hellanikos, wurde Erysichthon so genannt — und mit Hellanikos stimmen alle Erklärer überein, in alter wie in neuer Zeit. Hellanikos ist zu entschuldigen, denn ihm war Erysichthon eine historische Person, die wohl einen Spitznamen erhalten konnte; wie denken sich aber unsere Erklärer den Hergang der Sache? Ferner hat man außer Acht gelassen, daß wenn auch ein starker Hunger wohl *λιμὸς αἰθων*²⁸⁾ genannt werden kann, *αἰθων* an sich darum noch lange nicht 'Hunger' bedeutet; noch viel weniger kann aber ein hungriger Mensch *αἰθων* heißen, eher noch *αἰθόμενος*²⁹⁾. Habe ich oben mit Recht ausgeführt, daß Aithon als Vater des Mestra von Erysichthon überhaupt zu trennen sei, so ist die Erklärung des Hellanikos — der ohnehin in *etymologicis* keine Autorität ist — damit bereits widerlegt. — Wir müssen uns daher nach einer anderen Erklärung umsehen. Zum Glück besitzen wir ein kostbares Zeugnis des Suidas³⁰⁾, aus dem wir lernen, daß *Aithons Vater Helios* war. Und nun erklärt sich der Name von selbst; wie so häufig, hat die Mythologie die personifizierte Eigenschaft des Gottes (*αἰθων Ἥλιος*) zu seinem Kinde gemacht. Nach Beispielen brauchen wir nicht weit zu suchen; es genügt, an die beiden Heliosstöchter Lampetie und Phaethusa zu erinnern, die schon Homer kennt³¹⁾, an Phaethon (*Ἥλιος φαέθων* A 735), dessen Entstehung durch Ablösung des gleichlautenden Epithetons des Helios schon von Stephani und Roscher bemerkt worden ist³²⁾, Aigle (cf. *ἡέλιου αἶγλης* δ 45), Pasiphae (cf. *πασί-*

²⁶⁾ Paroemiogr. II p. 420. ²⁷⁾ Schol. Vict. Z. 191, p. 175 Bekk.

²⁸⁾ Cf. Kallim. a. O. V. 68.

²⁹⁾ Cf. Apoll. Rh. I 1245 *λιμῷ δ' αἰθόμενος*.

³⁰⁾ S. v. *αἰθων* ὁ βίαιος λιμὸς, ἀπὸ Αἰθωνος Ἥλιον τινός, ὃς τὸ Δήμητρος ἔλκος κατέκοψε καὶ τιμωρίαν ὑπέστη ἄξιον καὶ διὰ τοῦτο ἐλλίπωνται εἶναι. Mit Recht nimmt Crusius diese Genealogie in Schutz, da nach etlichen Zeugnissen Erysichthons Vater Triopas Sohn des Helios sei (Diod. V 61). ³¹⁾ μ 132.

³²⁾ s. Rapp's Artikel 'Helios' in Roschers Lexikon, in dem jedoch der Heliossohn Aithon fehlt. Ueber die Bedeutung von Aithon cf. Ameis zu σ 372.

παῖς als Epitheton der Sonne Orph. *hymn.* VII 14) u. s. w. Interessant ist namentlich die Entstehung der Phaethonsage: ursprünglich ein Epitheton des Helios, wurde Phaethon später schlechtweg für Helios gesetzt³³⁾; zuletzt machte die Sage aus ihm dessen Sohn.

Somit stellt sich uns Mestra als Sonnenenkelin, oder vielmehr — da ja Aithon = Helios ist — geradezu als Sonnentochter dar. Wie ist nun ihr Name *Mestra* zu erklären? Schon Preller und H. D. Müller³⁴⁾ haben ihn richtig von μήδομαι (cf. μήστρω) abgeleitet. Somit ist Mestra = 'die Weise', und diese Etymologie, die nach H. D. Müller *die Deutung nicht weiter fördert* — weil er die contaminirte Sage nicht in ihre Elemente zerlegt hat — beweist unzweideutig, daß Mestra identisch ist mit Medeia. Zunächst sind die Namen identisch; auch Medeia ist, nur mit anderem Suffix, von μήδομαι herzuleiten. Zweitens ist Medeia die παμφάρμακος der griechischen Sage und Mestra wird vom Scholiasten zu Lykophron ausdrücklich φαρμακίς genannt³⁵⁾; überhaupt wird niemand verkennen, daß diese beiden Gestalten durchaus wesengleich sind. Drittens ist Medeia Sonnenenkelin, oder vielmehr, da ihr Vater Aietes eigentlich nur ein Apellativum des Sonnenlandes Aia und somit = Helios ist, geradezu Sonnentochter, und dasselbe haben wir von Mestra nachgewiesen³⁶⁾.

Wenden wir uns nun zum Inhalt der Erzählung von Mestra, so hat Crusius zunächst mit Recht behauptet, daß wir es bei Ovid mit einer contaminirten Darstellung zu thun haben. Nach V. 730, 738 f. hat Mestra das 'Recht' sich wie Proteus, in beliebige Gestalten zu verwandeln; dazu stimmt die Erzählung V. 848. 870 gar nicht. Hier weiß Mestra nichts von ihrem 'Recht', sie wendet sich an ihren Geliebten Neptun mit der ganz allgemeinen Bitte '*eripe me domino*', und erst an der Frage ihres Herrn merkt sie, daß sie verwandelt sei. Daß ihr damit das Recht, sich zu verwandeln, verliehen wäre, steht nicht da, es handelt sich augenscheinlich nur um eine einmalige Verwandlung. Trotzdem heißt es weiter, Mestra habe *transformia corpora* besessen, der Vater habe sie oft verkauft, sie aber sei stets unter verschiedenen Thiergestalten zu ihm zurückgekehrt.

³³⁾ Verg. Aen. V 105; daher Ecl. VI 62 *Phaethontiadās* = die Heliaden.

³⁴⁾ Preller Gr. M. I 638; H. D. Müller Myth. I 36.

³⁵⁾ V. 1393 *εἶχε δὲ οὗτος θυγατέρα Μήστραν φαρμακίδα*.

³⁶⁾ Kaum verschieden von Mestra ist auch Agamede oder Perimede, ἡ τόσα φάρμακα ἤδει, ὅσα τρέφει ἐνδοῖα χθόν (A 741), die Tochter des Augeias, also Sonnenenkelin, oder vielmehr, da Augeias gleich Aithon nur Epitheton des Helios sein kann, Sonnentochter. Daß Augeias aus dem thessalischen Ephyra ins eleische verpflanzt sei, scheint unzweifelhaft; so wird man auch die Andeutungen O. Müllers (Orchom. 256; 268; 355) verstehen dürfen.

Das stimmt wieder durchaus zu V. 730 und 738 f. — Was nun die übrigen Zeugnisse anbelangt, so sprechen von der Verwandlungsfähigkeit der Mestra Lykophron (bei dem sie *παντόμορφος βασίλεια* heißt) und sein Scholiast (*Μήστραν φαρμακίδα, ἥτις εἰς πᾶν εἶδος ζῴου μεταβάλλειτο*), der Paradoxogr. Rohd. (s. o. S. 137) sowie Palaiphatos; von einer einmaligen Verwandlung, wie es scheint, Nikander. Welche von den beiden Auffassungen ist nun die ältere? Die zweite hat ein erotisches Element zur Voraussetzung, die Liebe Poseidons zur Mestra, und charakterisiert sich schon dadurch als die jüngere: daß die erste Auffassung die ursprünglichere ist, beweist der Name Mestra, der bei ihr, sowie bei Medeia eben in dieser ihrer Zauberkraft seine Begründung hat. Wir werden demnach von derjenigen Auffassung ausgehen, nach welcher Mestra von Haus aus die Transformität besitzt.

Wie verwendet sie nun diese Gabe? Sie läßt sich als Sklavin verkaufen, verändert dann ihre Gestalt und kehrt zu dem, der sie verkauft hat, zurück. Das Ganze hat nun, wie H. D. Müller bemerkt, keinen Sinn; aber daraus zu folgern, daß es eben deshalb mit der Erysichthonsage ursprünglich eine Einheit gebildet hätte, ist nicht erlaubt. Wir haben ja gesehen, daß das Mestramärchen mit der Erysichthonsage contaminirt worden ist; dabei mußte es natürlich alle Züge einbüßen, die sich mit dieser Sage nicht vertrugen; so vor allen Dingen die Person des Verkäufers, an dessen Stelle eben Erysichthon getreten ist.

4. Es ist jedoch vor allen Dingen zu beweisen, daß wir es hier in der That mit einem Märchen zu thun haben. Der Beweis kann nur in der Weise geliefert werden, daß wir aus der Märchenliteratur anderer Zeiten und Völker die analogen Fälle zusammenstellen. Dies soll in der folgenden — gewiß sehr unvollständigen — Uebersicht geschehen. Die Parallelmärchen lassen sich, soweit sie mir bekannt geworden sind, in drei Gruppen einteilen.

A. Als den ältesten Vertreter der einen Kategorie haben wir das uralte aegyptische 'Märchen von den zwei Brüdern' anzusehen. Der Held desselben, Bitiu, ist durch den Verrath seiner Gattin, der Göttertochter, um sein Leben gekommen; durch seinen älteren Bruder Anupu auf wunderbare Weise wieder belebt, geht er darauf aus, sich für das Unrecht, das ihm angethan war, zu rächen. Er verwandelt sich in einen Stier und läßt sich von seinem Bruder zum Hofe des Königs bringen, an dem seine treulose Gattin weilt. Der König freut sich über das schöne Thier und gibt dem Bruder viel Gold und Silber dafür³⁷⁾. — Die Verwandlung ist einmalig, Bitiu kehrt

³⁷⁾ Das Märchen ist oft publicirt, ich benutze die handliche Aus-

zu seinem Bruder nicht zurück; das Märchen verfolgt eben ein anderes Ziel, es will den Helden an den Hof des Königs bringen, damit er dort seine Gattin für ihren Treubruch strafen könne: daher ist der ältere Bruder hier Nebenperson. Die Verwandtschaft jedoch des Motivs mit dem Mestramärchen ist unverkennbar.

B. Noch größer freilich ist dessen Verwandtschaft mit der folgenden Gruppe, deren ältester Vertreter das Einleitungsmärchen des mongolischen Ssiddi-kür ist, welches seinerseits, nach Benfey, *auf der ältest-erreichbaren Gestalt der Vêtâlapañcaviṅgati*, eines *ursprünglich buddhistischen Werkes* beruht. Hier sei es mit Benfey's Worten mitgeteilt. Der Zauberlehrling hat sich vor seinen Zaubermeistern in Gestalt eines Pferdes geflüchtet, sein dummer Bruder verkauft dieses Pferd den Zauberlehrern selbst, die ihn verfolgen; diese erkennen es als Zauberpferd und wollen es schlachten; da verwandelt es sich in einen Fisch, die sieben Magier verwandeln sich nun in sieben Reiher; als sie ihn eben fangen wollen, wird er zu einer Taube, sie zu sieben Habichten; da flüchtet er sich in Nāgasena's (des großen buddhistischen Weisen) Busen. Nun kommen die Magier als sieben Bettler und bitten ihn um seinen Rosenkranz; das Täubchen sagt ihm, er solle ihn hingeben, aber die Hauptkugel in seinen Mund nehmen ³⁸⁾; Nāgasena wirft ihnen nun die Kugeln hin; diese werden zu Würmern; die sieben Magier verwandeln sich sogleich in Hühner und picken sie auf. Da läßt Nāgasena die Hauptkugel fallen; diese wird ein Mensch und tötet die sieben Hühner, die sich alsdann in Menschenleichen verwandeln. — Auch hier ist der verkaufende Bruder als Nebensache behandelt; der Zauberlehrling kehrt zu ihm nicht zurück, und damit fehlt die Hauptähnlichkeit mit dem Mestramärchen; dem ist jedoch nicht so in den verwandten europäischen Märchen ³⁹⁾.

gabe von Maspéro, *les contes populaires de l'Egypte ancienne*, (Paris 1882) S. 22. Derselbe Gelehrte führt S. XIV der Einleitung die Parallelen aus der modernen Märchenliteratur an. Auch in ihnen wird das Verwandlungsmotiv festgehalten; nur verwandelt sich der Held in ein Roß, nicht in einen Stier.

³⁸⁾ Man sieht nicht ein, warum die Bettler um den Rosenkranz bitten, wenn der Lehrling in der Taube steckt. Offenbar hat die Taube ihrem Beschützer gleich zu Anfang die Weisung gegeben und sich dann in einen Rosenkranz verwandelt.

³⁹⁾ Benfey, dem ich das Ssiddikürmärchen entnehme (Pantschantantra I 410 ff.), ist freilich geneigt, in diesem resp. dessen buddhistischer Vorlage den Archetypus sämtlicher europäischer Parallelmärchen zu sehen; darnach würde die größere Ähnlichkeit, welche gerade die letzteren mit dem Mestramärchen aufweisen, auf einen bloßen Zufall zurückzuführen sein. Diese Anschauung Benfey's hängt wieder mit seinem bekannten Principe zusammen, wonach Indien das Vaterland des Märchens ist, welches die buddhistische Propaganda und die mongolische Invasion nach Europa gebracht habe. An diesem Prin-

Von diesen hat Benfey selbst einige angeführt⁴⁰⁾; jetzt lassen sich noch andere heranziehen⁴¹⁾. Für uns ist am wichtigsten die neugriechische Version; leider befindet sich diese in einem recht trostlosen Zustande, doch bietet sie kaum nennenswerthe Unterschiede von dem russischen Märchen, welches seinerseits in verschiedenen Fassungen aufgezeichnet ist. Von diesen ist wohl die interessanteste folgende. Eine alte Person möchte ihren Sohn in eine solche Lehre geben, daß er nichts zu arbeiten hätte, dagegen gut essen und trinken und sich sauber kleiden könnte. Da die Nachbarschaft sie deshalb verspottet, geht sie mit dem Sohn in die Fremde. Nach längerem Wandern kommen sie zu einem Grabe; sie setzen sich darauf, und die Alte gibt vor Erschöpfung den Laut 'och' von sich. Plötzlich erscheint ein Greis, der sich als der 'Och' zu erkennen gibt. Er will ihren Wunsch erfüllen; nach sieben Jahren soll sie herkommen und ihren Sohn aus der Schülerschaar heraus erkennen. Sie kann es — da er ihr den Sohn stets in fremder Gestalt zeigt — erst das dritte Mal, nach voraufgegangener heimlicher Unterweisung durch den letzteren. Von hier an wird das Märchen unserem Mestramärchen ähnlich. Der Sohn hat die Gabe der Transformativität mit heimgenommen; er verwandelt sich in ein stolzes Roß, die Mutter verkauft ihn, behält aber den Zaum und mit ihm die Seele des Jünglings, so daß er zu ihr zurückkehrt. Dieselbe List gelingt ihr noch einmal; das dritte Mal ist aber Och selber der Käufer; er gestattet natürlich nicht, daß die Alte den Zaum mitnimmt; so verliert sie den Sohn. — Der dritte Theil des Märchens geht Mestra nichts an; der Jüngling rettet sich durch Flucht, wird von Och verfolgt, beide nehmen verschiedene Gestalten an, zuletzt kommt der Jüngling als Ring in den Besitz der unausbleiblichen Königstochter, die er denn auch heimführt, nachdem er durch eine dem Ssiddikürmärchen ähnliche List sich Och's entledigt hat.

cipe selbst dürfte namentlich seit E. Rohde's Darlegungen (Verhandlungen der 30. Vers. d. Philol. in Rostock 1875 S. 55 ff.) kaum mehr festzuhalten sein; aber auch abgesehen davon steht der Annahme eines hellenischen Ursprungs des Ssiddikürmärchens nichts im Wege. Ein Märchen dieser Sammlung leitet Benfey selbst (a. O. XXII) mit *vollständiger Sicherheit* aus den Occidente ab, aber auch sonst hält er es nicht für unwahrscheinlich, daß in die Vêtlâpâncâvîncâti fremde Stoffe aufgenommen sind.

⁴⁰⁾ a. O. 412. Es sind — abgesehen von einigen entfernter verwandten — Straparola VIII 6 (5); Wuk Karadžić Nr. 6; Grimm KM. 68) auf dessen Sammlungen er im übrigen verweist; Wolff niederl. Sagen Nr. 389; Schott walach. M. Nr. 18.

⁴¹⁾ Hahn Nr. 68; Afanasjew V Nr. 22, VI Nr. 45 a und b (weitere russische Varianten führt Afan. VIII S. 339 ff. an). Am nächsten verwandt ist das sicilianische Märchen vom Oimè bei Gonzenbach, während die burleske Novelle IX 10 des Decameron, wie *donno Gianni*

Hier ist es also die Mutter, die den Sohn verkauft; in anderen Versionen verkauft der Vater den Sohn; im Mestramärchen der Vater die Tochter. In dieser Beziehung unterscheidet sich also das Mestramärchen von der in Rede stehenden Märchengruppe nicht mehr als die einzelnen Vertreter dieser Gruppe von einander. Nun könnte man aber freilich in der List mit dem Zaume einen charakteristischen Unterschied sehen; und das wäre sie in der That, wenn wir das Recht hätten, in der ovidianischen Fassung die ursprüngliche Form des hellenischen Märchens zu sehen. Daß sie es jedoch nicht ist, geht aus ihr selber unzweideutig hervor. Ceres hat den Frevler mit uner-sättlichem Hunger gestraft; die Liebe seiner Tochter schafft ihm unendliche Hilfsmittel; diese zwei Unendlichkeiten sollten sich gegenseitig aufheben. Es geschieht jedoch nicht; Erysichthon kommt dennoch um; woher — wird nicht gesagt. Es ist jedoch klar, daß er nicht umkommen kann, so lange er die Tochter hat; also ist anzunehmen, daß er sie verloren hat⁴²⁾. Wie konnte er aber das wunderbare Mädchen verlieren, wenn ihre Transformität unbeschränkt war? Also war sie beschränkt, und man mag über die Art der Beschränkung nachdenken so viel wie man will, man wird nicht über die Nothwendigkeit hinauskommen, ein der Zaumlist analoges Motiv anzunehmen. — Daraus ergibt sich weiter, daß Ovid seine Vorlage gegen das Ende bedeutend verkürzt hat. Das geht auch aus einem anderen Grunde hervor. Ovid nenne seine Heldin *Autolyce coniunx*; das ist eine ganz vereinzelt stehende Angabe. Crusius vermuthet, diese Verbindung wäre durch die *Wesenverwandschaft beider Gestalten* hervorgerufen. Dem mag in der That so gewesen sein; immerhin sieht man, daß Ovid's Vorlage von Mestra noch etwas anderes zu erzählen wußte, als ihre Metamorphosen. Combinirt man beides, so ergibt es sich, daß Autolykos der endgültige Käufer der Mestra war; er, der listenreiche, mußte leicht auf den Grund des Zaubers kommen, der die Jungfrau immer wieder dem Vater zurückführte; wider dessen Willen wurde er der Schwiegersohn des hungrigen Erysichthon, oder vielmehr — um von Ovid zum ursprünglichen Märchen zurück-zukehren — des Aithon.

fa lo 'ncantesimo per far diventat la moglie una cavalla sich der Acharnerscene als würdiges Seitenstück anschließt.

⁴²⁾ Diese Annahme wird uns von Ovid selbst bestätigt (Ib. 523 f.): *utque pater solitae varias mutare figuras Plenus inextincta destituare fame*. Denn daß zu *destituare* zu ergänzen ist *a filia* ist an sich klar und wird auch durch das vorausgehende Beispiel von Asterion (den ich übrigens bei Roscher *Lex. Myth.* vermisste) nahe gelegt. Beiläufig sei zu S. 137, 2 die Conjectur U.'s v. Wilamowitz (Herm. 26, 216) *ὁ δὲ Ὠγγὺς νῖος Ποσειδῶνος καὶ Μήστρας* (für *Ἀλίστρας*, Tzetz. zu Lykophr. 1206) nachgetragen, die ich augenblicklich nicht verwerthen kann.

Nun ist des Autolykos Tochter Antikleia, die Mutter des Odysseus. Ist es nun klar, warum sich Odysseus 193 Aithon nennt ⁴³⁾?

Es ist sehr zu bedauern, daß wir über das Verhältniß des Autolykos zur Sontochter Mestra so gar keine Kunde haben; es hätten sich gewiß manche Berührungspunkte mit Iason und Medeia ergeben. Immerhin läßt das Gesagte uns eine Ahnung gewinnen von der reichen Mythenwelt, die unserem Wissen entzogen ist; und damit ist uns zugleich die Berechtigung gegeben, zur Erklärung des Mestramärchens von den Märcen der nun zu behandelnden dritten Gruppe Gebrauch zu machen.

Ehe wir jedoch von der zweiten Gruppe scheiden, ist noch folgendes zu bemerken. Wir sahen, daß von den beiden hervorgehobenen Unterschieden der eine unwesentlich, der andere höchstwahrscheinlich überhaupt kein Unterschied ist. Es bleibt jedoch noch ein dritter übrig. In allen Märcen der zweiten und auch der ersten Gruppe wird der Held in Thiergestalten verkauft und nimmt — in der zweiten Gruppe — seine ursprüngliche Gestalt an, um den Käufer zu verlassen. Bei Ovid wird Mestra in ihrer ursprünglichen Gestalt verkauft, verläßt in fremder Gestalt ihren Herrn und kehrt wieder in ihrer ursprünglichen Gestalt zum Vater zurück. Doch wird sich nicht leugnen lassen, daß die ovidianische Fassung, als die gekünsteltere, späteren, vielleicht erst litterären Ursprungs ist.

C. Doch nun zur dritten Gruppe. Ihr Hauptvertreter ist ein russisches Märchen, oder richtiger ein Märchencomplex. Dieser Complex ist aber in mehreren Fassungen an verschiedenen Orten aufgezeichnet worden, wobei seine Bestandtheile vollständig oder theilweise immer wiederkehren. Wir haben es also nicht mit einem zufälligen Märchenconglomerat zu thun. Dabei ist es so eigenthümlich und schön — gewiß das schönste unter den russischen Märcen — daß ich es mir wohl gestatten darf, auch die das Mestramärchen nicht angehenden Theile wenigstens in aller Kürze mitzutheilen.

1) Eine Maus und ein Sperling gerathen eines Körnchens wegen in Streit. Da der König der Thiere denselben zu Gunsten der Maus, der König der Vögel zu Gunsten des Sperlings schlichten will, entbrennt ein mörderischer Krieg zwischen den Thieren und den Vögeln. Ein Adler wird verwundet; er setzt sich auf einen Baum.

2) Ein Jäger zielt dreimal auf den wunden Adler, dreimal läßt er das Gewehr sinken, da der Adler ihm nützlich zu sein verspricht. Um sein Versprechen halten zu können, verlangt er, so lange gefüttert zu werden, bis er wieder zu Kräften kommen würde. Das nimmt drei

⁴³⁾ Zu der unwahrscheinlichen Erklärung Ameis' *der Glänzende wegen seiner schönen jugendlich frischen Gestalt im Gegensatz zu seiner Erscheinung in der Zeit, wo er dies erzählte* (zu σ 372) — also gewissermaßen κατ' ἀντίφασιν — hat Hentze mit Recht ein Fragezeichen gesetzt.

Jahre in Anspruch, wobei die Habschaft des Jägers draufgeht. Wie er sich wieder stark fühlt, nimmt er den Jäger auf den Rücken und fliegt mit ihm über's Meer — wobei er ihn dreimal fallen läßt und wiederauffängt, zur Vergeltung für die dreimal ausgestandene Todesangst — der Reihe nach zu seinen drei Schwestern, den Königinnen des ehernen, silbernen und goldenen Reichs. Sie empfangen den Jäger freundlich als den Retter ihres Bruders; er aber weist — auf den Rath des Adlers — jeden Lohn zurück und verlangt nur eine Lade von entsprechendem Metall. Die beiden ersten Schwestern verweigern die Gabe, dafür werden ihre Reiche vom Adler verbrannt⁴⁴⁾; die dritte thut das verlangte. Nachdem er ihm noch ein Schiff ausgewirkt, verläßt der Adler den Jäger, rath ihm jedoch, die goldene Lade nicht eher zu öffnen, als bis er zu Hause sein würde. Auf einer wüsten Insel angekommen, kann der Jäger der Versuchung nicht widerstehen; er öffnet die Lade, worauf aus derselben ein 'goldenes' Königreich emporsteigt.

3) Nun reut es den Jäger, daß er die Herrlichkeit nicht erst nach Hause gebracht hat. Der Meerkönig will ihm helfen, wenn er ihm zum Lohn dasjenige versprechen wolle, was er zu Hause besitze, ohne es zu wissen. Er geht den Handel ein, kommt nach Hause und wird König des goldenen Reiches, das verpfändete aber ist ein Sohn, der ihm in seiner Abwesenheit geboren ist. Als die Zeit gekommen ist, wird der Jüngling zum Meereskönig geschickt. Auf den Rath einer freundlichen Alten lauert er zwölf Tauben auf, die sich in Mädchen verwandeln, um im Meere zu baden, und nimmt heimlich das Gewand der ältesten unter den Badenden weg: erst als diese ihm die Ehe versprochen, gibt er es wieder heraus. Das war Wasilissa die Weise, die Tochter des Meereskönigs. Bei letzterem angekommen bekommt er als Aufgabe, dreimal dieselbe Tochter — unter verschiedenen Gestalten — aus der Schaar von gleichaussehenden Gespiellinnen herauszuerkennen. Mit Hülfe⁴⁵⁾ Wasilissa's löst er die Aufgabe und erhält die Jungfrau zur Ehe.

4) Bald sind die jungen Leute des Lebens beim Meereskönig überdrüssig; sie fliehen; der König bemerkt ihre Flucht und schickt Leute aus, sie zu verfolgen. Als die Verfolger sich nähern, verwandelt Wasilissa sich selbst in einen Krug, den Königssohn in einen Greis und die Pferde in einen Brunnen. Die Verfolger erkundigen sich beim Greis, ob nicht die Flüchtlinge vorbeigeritten seien; 'o ja', antwortet er, aber seitdem ist's lange her, es geschah, als ich noch ein Jüngling war⁴⁶⁾. Die Verfolger kehren unverrichteter Sache zum Meereskönig

⁴⁴⁾ Der Adler ist natürlich der Sonnenvogel, der auch sonst vielfach vorkommt; und nun vergleiche man mit diesem ganzen Abschnitt die Heraklesfahrt der Geryonis (Bergk PLG. III 207 ff.), wenn man sich überzeugen will, welch eine köstliche hellenische *παράβολή* im slavischen Märchenhort verborgen ruht.

⁴⁵⁾ Dieses Motiv ist demnach der dritten Gruppe mit der zweiten gemeinsam.

⁴⁶⁾ Mit dieser listigen Antwort — denn allerdings war der Königssohn in der fraglichen Zeit, d. i. vor der Verwandlung ein Jüngling — vergleiche man die ganz analoge Antwort der Mestra bei Ovid (VIII 162) . . . *et a se se quaeri gaudens* (paßt genau), *his est resecuta rogantem: 'quisquis es, ignoscas; sic has deus aequoris artis adiuvet, ut nemo iamdudum litore in isto, me tamen excepto, nec femina constitit ulla'*. Es ist nicht das einzige Mal, daß Ovid auch im Ausdruck an das Märchen erinnert.

zurück. Dieser aber durchschaut die List der Tochter, läßt die ungeschickten Leute hinrichten und schickt eine andere Schaar aus. Nun verwandelt Wasilissa sich in eine Kirche und den Geliebten in einen Popen, mit demselben Erfolg. Das dritte Mal zieht der Meereskönig selber aus und erkennt die Flüchtlinge in einem Entenpaar, das auf einem Honigflusse schwimmt, aber sein Versuch, den Fluß auszusaufen, scheitert kläglich; er birst daran. Hierauf erreicht das Paar wohlbehalten das 'goldene Reich'.

5) Wasilissa schickt den Königssohn voraus, die Eltern zu begrüßen; sie selber will ihn vor der Stadt erwarten. Dabei sagt sie ihm, er dürfe alle seine Angehörigen küssen, nur die junge Schwester nicht, sonst würde er ihrer vergessen. Er that nach ihrem Wort; aber die gekränkte Schwester küßt ihn heimlich, in der Nacht, und wie er aufwacht, erinnert er sich der erwartenden Gattin nicht mehr. Die Eltern freien ihm eine Königstochter, die Hochzeit soll prächtig gefeiert werden. Unterdessen ist Wasilissa zu einer Bäckerin in Dienst getreten; wie sie von der Hochzeit hört, schickt sie die Alte mit einem Geschenke in das Schloß. Das Geschenk bestand in einem kunstvoll gebackenen Kuchen; als man den aufschneidet, fliegt ein Taubenpaar heraus. Das Täubchen will von den Zärtlichkeiten des Täubers nichts wissen; 'du wirst mich vergessen', sagt es mit menschlicher Stimme, 'so wie der Königssohn seine Wasilissa vergessen hat'. Da besinnt sich der Königssohn auf das Vorgefallene, holt seine Gattin und sie leben glücklich mit einander ⁴⁷⁾.

Der Leser wird erkannt haben, daß wir es hier mit einer volksthümlichen Fassung der Medeiasage zu thun haben. Ein Königssohn wird zum König eines Wunderreiches geschickt, der ihm gefährliche Aufgaben zu lösen gibt; er weiß aber die Liebe der zauberkundigen Tochter des Königs zu gewinnen, löst mit ihrer Hülfe die Aufgaben und flieht mit ihr; sie werden verfolgt, aber die Zauberin weiß durch ihre Listen die Verfolgung zu vereiteln. In der Heimath aber verläßt der Königssohn die Fremde, um eine Königstochter heimzuführen; die Verlassene wahrt ihr Recht, indem sie ein verzaubertes Geschenk in die Königsburg schickt. — Soweit stimmt das Märchen mit der Sage überein. Eigenthümlich ist ihm der versöhnliche Schluß sowie andere Einzelheiten von geringerem Belang.

Nun hat aber die Heldin des Märchens einen Zug, den wir nicht in Medeia, wohl aber in Mestra wiederfinden — das ist ihre Transformität. Man würde das einem Zufall zuschreiben können, wenn wir nicht oben gesehen hätten, daß diese beiden Gestalten etymologisch, substantiell und genealogisch identisch sind. Unter diesen Umständen darf aber ihre Combination im russischen Märchen als eine werthvolle Bestätigung des Gesagten erscheinen.

5. Kehren wir nun zur Erysichthonsage zurück, deren ursprüngliche Form, wie wir gesehen haben, bei Kallimachos zu

⁴⁷⁾ Afanasjew V 25, a (ohne 1), b (ohne 5), c (ohne 4. 5, und 3 anders) VI 48 a (ohne 1, und 2 anders), b (ähnlich dem vorigen), c (vollständig, 49 (wie 48, a).

erkennen ist. Ohne mich bei den übrigen Erklärungsversuchen aufzuhalten, die man bei Crusius nachlesen kann, will ich nur seine eigene Erklärung behandeln. Er faßt die Sage als einen, ich möchte sagen, anthropologischen Mythos auf. Nach ihm ist Erysichthon, wie schon der Name lehrt, der Erdaufreißer, d. i. der heroisirte Ackerbauer. Seine Polyphagie finde sich bei Lityerses wieder, dem Erfinder des Ackerbaues. *Gerade das Aufreißen der Erde wird als die Schuld gedacht sein, welche Hunger und Elend über den Helden bringt. So wäre die Sage ethisch umgedeutet und unter den Einfluß der weitverbreiteten Anschauung getreten, daß der Mensch durch die Annahme einer künstlichen Cultur mit einem alten seligen Zustande bricht. Die Erde spendet im goldenen Zeitalter, 'als Kronos König war', alles von selbst. Da kommt ein schlimmeres Menschengeschlecht und sucht sie zu zwingen, sucht ihr mit einem Pfluge, wie mit einer Waffe, die Gaben abzutrotzen. Aber mit der gesteigerten Erwerbsthätigkeit kommt der 'amor sceleratus habendi', die 'auri sacra fames' in die Welt. Darnach wäre die Menschheit selber der wahre Erysichthon.*

Creverunt et opes et opum furiosa cupido,

Et cum possideant plurima, plura petunt

Quaerere ut absumant, absumpta requirere certant,

Atque ipsae vitiis sunt alimenta vices.

Sic quibus intumuit suffusa venter ab unda

Quo plus sunt potae, plus sitiuntur aquae⁴⁸⁾.

Diese Auffassung ist nicht nur an sich schön und tief, sie ist auch echt hellenisch. Denn daß jenes *πάθος*, von dem in den angeführten Versen die Rede ist, in der ältesten Periode des griechischen Gedankenlebens als solches erkannt worden ist, wird jeder zugeben, der die 'Werke und Tage' gelesen hat. Daß man dasselbe, wie alle *πάθη*, als Götterstrafe auffaßte, ist durchaus der innigen Religiosität jener Zeit angemessen. Nun setzt jede Strafe eine Schuld voraus; in unserem Falle lag es am nächsten, eben in der Art und Weise, wie die Menschheit ihre Reichthümer erwarb, die Schuld zu suchen. Es war die nothwendige Consequenz der Naturvergötterung, daß man jede Culturthat der Menschheit als eine Versündigung am Naturfrieden ansah. Der größte Frevel des Xerxes ist nach Aischylos nicht sein räuberischer Feldzug nach Hellas, sondern die Fesselung des Meergottes durch die Schiffsbrücke über den Hellespont⁴⁹⁾. Als die Knidier ihren Isthmus durchstechen wollten, legte die Pythia ihr Machtwort drein: *Ζεὺς γὰρ καὶ ἔθηκε νῆσον εἰ γ' ἐβούλετο*⁵⁰⁾. Noch unter Tiberius war der Hauptgrund gegen die Ableitung des Clanis und des Nar *ipsum Tiberim nolle prorsus*

⁴⁸⁾ Ovid *Fasti* I 211 ff.

⁴⁹⁾ *Pers.* 730 ff. Kirchh.
ponnes I 13.

⁵⁰⁾ Herod. I 174; cf. Curtius, *Pelo-*

*accolis fluviis orbatum minore gloria fluere*⁵¹⁾. Darnach können wir uns einen Begriff machen von der Revolution, die eine Culturthat, wie die Einführung des Ackerbaues, in den Gemüthern verursachen mußte.

Nun hat freilich Crusius selbst ein Bedenken gegen diese seine Deutung nicht unterdrücken können. Es betrifft die Rolle der Demeter, *da ihr die gewöhnliche Ueberlieferung gerade die Erfindung des Ackerbaues zuschreibt; consequent wäre es gewesen, wenn man für sie die wahlverwandte Gaia eingesetzt hätte, deren Element durch Erysichthon verletzt wird*. Ich meine jedoch, daß sich dieses Bedenken leicht heben ließe. Nach der Mythensprache liegt keine Inconsequenz darin, daß Demeter, die Erfinderin des Ackerbaues, zugleich als diejenige erscheint, welche für diese Erfindung die Strafe verhängt. Im Gegentheil. Wenn in der griechisch-römischen Mythologie ein Gott als ethische Potenz erscheint und diese seine ethische Bedeutung an einem großen Beispiel von Schuld und Strafe documentirt — welches dann den hieratischen Mythos von ihm bildet — läßt sich insgemein eine auffällige, aber in der mythischen Denkweise tief begründete Erscheinung wahrnehmen: daß nämlich der Strafende weseneins ist mit dem Fehlenden. Thatsächlich ließ sich nur dadurch das Gebot als ein hoch über aller Willkür stehendes ausdrücken, daß die Strafe sich als eine nothwendige Consequenz der Schuld ergab, daß das eherne Gesetz des *πάθει μάθος* in die höchste Sphaere übertragen wurde. Daß die sich daraus ergebende Vorstellung vom leidenden Gotte mit den sonstigen hellenischen Vorstellungen von den Göttern wohl übereinstimmt, leuchtet ein; auch ihnen ist die Allmacht im theologischen Sinne fremd, auch ihnen *gab der ewige Despot für ihr Geschick ein räthselhaft Gebot, und nur dem Verbrecher, der es überschritten, wird's klar und lesbar in das Herz geschnitten*. Die Vorstellung vom fehlenden Gott kann nicht befremden, wo die Vorstellung vom leidenden Gott vorhanden ist. — Nun konnte der Mythos freilich diesen Gedanken nicht so ausdrücken, daß etwa Zeus sich gegen Zeus verging und von Zeus dafür gestraft wurde; schon um deutlich zu sein, mußte er zu seiner gewöhnlichen Ausdrucksweise greifen; der hieratische Mythos vom arkadischen Zeus Lykaon lautet so, daß Lykaon sich gegen Zeus verging, und Zeus den Lykaon dafür strafte. An der Identität beider war nicht zu zweifeln, so lange im Cultus die Gestalt des Zeus Lykaon lebendig blieb; sobald aber die Dichtkunst sich der Sage annahm, mußte der mystische Conex zwischen dem handelnden und dem leidenden Theile der Gottheit verloren gehen — was auch geschah. An Beispielen für diese Erscheinung ist die griechische Mythologie überaus reich; Artemis - Kallisto,

⁵¹⁾ Tac. *Ann.* I 79.

Athena-Agraulos, Dionysos-Lykurgos mögen als die bekanntesten angeführt werden; auch Hera-Io, Aphrodite-Helena, Apollon-Hyakinthos gehören hieher; aus der römischen Mythologie ist abgesehen von Lupercus = Lykurgos auch die Sage von Metius Fufetius ein passendes Beispiel⁵²⁾; die Erscheinung selbst ist ganz zweifellos.

An diese Erscheinung müßte man auch anknüpfen, um die Sage von Erysichthon im Crusius'schen Sinne zu deuten. *Prima Ceres unco glebam dimovit aratro*; soll Erysichthon das Prototyp eines Landmanns gewesen sein, so muß er mit Demeter identisch, muß ihre Hypostase sein. Man hätte demnach eine *Ἀημίτη ἐρυσίχθων* ähnlich dem Zeus Lykaon, oder der Artemis Kalliste anzunehmen; das Epitheton wäre gewiß für Demeter sehr bezeichnend. Der ursprüngliche Sinn der Sage wäre demnach, daß Demeter *ἐρυσίχθων* den Naturfrieden verletzte und dafür mit unersättlichem Hunger gestraft wurde⁵³⁾.

6. Ich habe es für meine Pflicht gehalten, alles anzuführen, was der Ansicht, die ich nicht mehr theile⁵⁴⁾, zur Empfehlung gereichen kann, ehe ich daran ging, sie zu widerlegen. Mit um so freierem Gewissen kann ich jetzt ihre Unzuträglichkeiten hervorheben.

Zunächst ist es gewiß bedenklich, daß nach dieser Auffassung von der Sage eigentlich nicht viel übrig bleibt. Die Schuld des Erysichthon muß aus seinem Namen errathen werden; was die Sage selber als seine Schuld angiebt, wird für die Deutung nicht verwendet⁵⁵⁾. Noch schwerer wiegt der Umstand, daß auch die im Cultus gegebenen Momente nicht in gehöriger Weise berücksichtigt worden sind. Diese Mängel haben mich veranlaßt, mich nach einer neuen Deutung der Erysichthonsage umzusehen.

Vor allen Dingen ist die Sage zu localisieren — von diesem Satze O. Müllers, des bewährtesten Mythenforschers, haben auch

⁵²⁾ Vgl. meine *Quaest. com.* S. 107 ff.

⁵³⁾ Daß eine solche Vorstellung, auch abgesehen von der Erysichthonsage, bei den Griechen existirte, ist durchaus wahrscheinlich. Darauf führen manche Züge in den Mythen von der Göttin, die Gier, die sie beim Schmause des Tantalos sowie bei Misme an den Tag legt, sowie die eigenthümlichen Epitheta *Ἀημίτη* *Ἀδδηνφαγία* und *Σιτώ*, vielleicht auch *μεγάλαιρος* und *μεγαλόμαχος*, wiewohl die beiden letzteren auch eine andere Erklärung zulassen (Polemon b. Athen. 416 B = Fgm. 38 Pr. Aelian v. h. I 27).

⁵⁴⁾ Daher ist Erysichthon aus der Zahl der Beispiele *Quaest. com.* 108 zu streichen.

⁵⁵⁾ Allerdings meint Crusius (Sp. 1381), die Sage vom Baumfresser habe ursprünglich (cf. Diodor V 61) an Triopas gehaftet; umgekehrt vermuthet H. D. Müller (*Mythologie* I 34) sie wäre von Erysichthon auf Triopas übertragen. Für unsere Zwecke ist beides gleich gut, da eben Triopas = Erysichthon. Immerhin ist es methodischer, sich an die triopische, d. i. Kallimacheische Darstellung zu halten.

wir auszugehen. Das Local giebt uns nun Kallimachos mit der dankenswertheften Deutlichkeit (VI 24 f.)

οὐκ ἔστι τὰν Κνιδίαν, ἐν Δωτίον ἱερὸν ἔναιον,
τῇ δ' αὐτῇ καλὸν ἄλσος ἐποιήσαντο Πελασγοί.

Also waren Pelasger die Träger der Sage, auf dem dotischen Gefilde in Thessalien soll sich die Begebenheit ereignet haben, in Knidien aber, also im triopischen Heiligthume, wurde sie erzählt — sonst, soweit wir wissen, nirgends. Was nun den ersten Punkt anbelangt, so hat sich zwar das Dunkel, das früher über den Pelasgern schwebte, in letzter Zeit sehr gelichtet — durch eine aufräumende Untersuchung und einen glücklichen Fund. Für unsere Zwecke genügt es vollkommen, wenn unter diesen Pelasgern — was keinem Zweifel unterworfen ist — die vordorischen Bewohner Knidiens verstanden werden; in diesem Sinne ist der Terminus in der ganzen nun folgenden Darlegung verwendet. — Bezüglich ferner des dotischen Gefildes muß es sich erst aus der Untersuchung selber ergeben, ob die Sage dort ansässig war, oder aus welchen Gründen auch immer, von Knidien aus dort localisirt wurde. Den allerfestesten Halt gewährt also der dritte Punct, das triopische Heiligthum als Sitz der Erysichthonsage.

Nun galt der triopische Cult drei Hauptgottheiten, dem Apollon⁵⁶⁾, Poseidon⁵⁷⁾ und der Demeter⁵⁸⁾. Apollon tritt durchaus in den Vordergrund; doch hat schon O. Müller mit Recht vermuthet, daß er nicht nur diese hervorragende Stellung, sondern überhaupt seine Existenz auf dem triopischen Vorgebirge den Doriern verdanke, *die daselbst seinen Cultus erst anpflanzten, ohne jedoch den älteren, urgriechischen auszuschließen*⁵⁹⁾. Mit anderen Worten: vor der dorischen Einwanderung war das tiopische Heiligthum nur zwei Göttern, dem Poseidon und der Demeter geweiht.

⁵⁶⁾ Herodot I 144. Schol. Theokr. XVII 69.

⁵⁷⁾ Schol. Theokr. a. O. Mit ihm werden die Nymphen genannt — ob als sein Gefolge, oder Gefolge der Demeter, ist nicht zu entscheiden.

⁵⁸⁾ Kall. VI 30; O. Müller, *Dorier* I 404.

⁵⁹⁾ *Dorier* I 264. Anderer Ansicht ist H. D. Müller. Ihm wäre es eine merkwürdige Thatsache, wenn die Dorier der Hexapolis ein . . . von fremden Ansiedlern in jenen Gegenden gegründetes Heiligthum zu ihrem Bundesheiligthum erhoben hätten. Aber doch erst, nachdem es durch die Einführung des Apolloncultus einigermaßen dorisirt war. Seiner Meinung nach haben die Dorier das Heiligthum erst gestiftet. Poseidon verdanke seinen Antheil an der Verehrung dem Umstand, daß Troezenier an der Gründung von Halikarnaß, einer der sechs Städte, Antheil genommen hatten. Von Demeter wird vermuthet, daß Argiver, die sich — vermuthlich — an der Colonisation betheiligten, sie hingebracht hätten (*Mythologie* I 17, 18; 39). Die Richtigkeit dieser Hypothesen einmal zugegeben, wie ist es zu begreifen, daß ein Bevölkerungstheil einer Stadt seinen Schutzgott zu einem Bundesgott erhebt?

So ist denn das Triopion seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Tempel des Poseidon und der Demeter. Eine vollgültige Analogie bietet das Erechtheion in Athen, ein Tempel des Poseidon und der Athena. Seinen Namen hatte das Heiligthum davon, daß dort der Gott als Poseidon Erechtheus verehrt wurde; und von Triopas ist es klar, daß er auch nur eine Hypostase des Poseidon ist, dessen Sohn ihn Kallimachos nennt. Die hieratische Sage des Erechtheions ist der berühmte 'Streit um's Land'. Auf der Burg von Athen hatte Poseidon der Sage nach zuerst seinen Dreizack in den nackten Felsen gestoßen und eine salzige Quelle auf der kahlen Höhe hervorsprudeln lassen; dann aber hatte Athena auf demselben Felsen vor Kekrops' Augen den ersten Oelbaum gepflanzt und war daher sowohl von den alten Landeskönigen als von den Göttern für die echte und wahre Herrin der zukunftsreichen Stätte anerkannt worden. Poseidon soll sich drauf zürnend ins Meer zurückgezogen und von dort aus mit seinen Fluthen gegen die Küste der Ebene von Athen . . . getobt haben⁶⁰), bis es den Göttern gelang die um das Land streitenden Mächte zu versöhnen, seit welcher Zeit der Meeresherr . . . als Poseidon Erechtheus neben Athena verehrt wurde⁶¹).

Aber die Sage weiß uns von jenem Streite noch etwas ganz anderes zu melden, als jenes unbestimmte Toben gegen die Ebene von Athen; sie personificiert dieses Toben im Heros Halirrhothios, den sie zum Sohne des Poseidon macht, und erzählt uns von ihm folgendes: *Αἱ ἱερὰ ἐλαῖαι τῆς Ἀθηνᾶς ἐν τῇ Ἀκροπόλει μορφαὶ ἐκαλοῦντο. Αἰγούσι γὰρ οὐ Ἀλιρρόθιος ὁ παῖς Ποσειδῶνος ἠθέλησεν ἐκκόψει αὐτίς, διὰ τὸ τῆς ἐλαίας εὐρεθείσης κριθῆναι τῆς Ἀθηνᾶς τὴν πόλιν. ὁ δὲ ἀναιτίνας τὸν πέλεκυν καὶ ταύτης ἀποτυχὼν ἐπληξεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθανε. καὶ διὰ τοῦτο μορφαὶ αἱ ἐλαῖαι ἐκλήθησαν*⁶²).

Diese Analogie hilft uns auch die hieratische Sage des triopischen Heiligthums verstehen. Es leuchtet wohl ein, daß der Frevel des Erysichthon an der Pappel der Demeter nicht anders zu beurtheilen ist, als der Frevel des Halirrhothios am Oelbaum der Athena; daß wir demnach in Erysichthon (und ebenso in

⁶⁰) Brunn (Sitzb. d. Münch. Ak. d. Wft. philos.-philol. Kl. 1876, S. 487) möchte gern diese Erweiterung der Sage, die er bekanntlich auf der Petersburger Poseidonvase dargestellt glaubt, der dramatischen Poesie vindiciren; doch dürfte die parallele argivische Sage (s. u.), die sich an die Stiftung eines Tempels knüpft und somit alt sein wird, dagegen sprechen.

⁶¹) Preller-Robert, *gr. Mythologie* I 202 f.

⁶²) Schol. Aristoph. Wolk. 1005. Nach dem Scholiasten der Jun-tina unternimmt Halirrhothios seine That im Auftrag des Poseidon. Die Sage kurz angedeutet bei Suidas s. v. *μορφαί*. Man beachte, daß das Ende des Halirrhothios der zweiten von den beiden oben (S. 141 f.) entwickelten Rechtsauffassungen entspricht, während der triopische Mythos die erste vertritt.

seinem Vater Triopas) eine Hypostase des Poseidon anzu-erkennen haben und in der Sage von ihm einen 'Streit um's Land' zwischen Poseidon und Demeter, den beiden Hauptgöttern des triopischen Heiligthums.

A. Erysichthon = Poseidon. Für diese Gleichung, die sich ungewungen aus der Betrachtung des triopischen Mythos im Verhältnis zum triopischen Cultus ergeben hat, sprechen auch noch folgende Gründe.

Zunächst der Name. Freilich haben wir gesehen, daß die Deutung als Erdaufreißer = Pflüger etymologisch keine Schwierigkeiten bietet; nur eines fehlt ihr — die Analogie⁶³). Hier dagegen gesellen sich zu *Ἐρυσίχθων* noch *Ἐρυσίχθων*, *Σεισίχθων* und *Ἐλλίχθων*, bekannte Epitheta des Poseidon, die sich der Bedeutung nach mit *Ἐρυσίχθων* decken.

Dann die Genealogie. Der triopische Mythos kennt Erysichthon als Sohn des Triopas, diesen wieder als Sohn des Poseidon. Nun ist es aber ein bekannter Kunstgriff der Genealogien, ursprüngliche Epitheta der Götter in ein Nachkommenverhältnis zu ihnen zu setzen.

Ferner ein Namensvetter, der Sohn des Kekrops und der Agraulos, der bei Lebzeiten des Kekrops kinderlos starb, ganz so wie der triopische Erysichthon bei Lebzeiten des Triopas. Der kekropische Sagencomplex soll hier nicht aufgewühlt werden; nur so viel sei bemerkt, daß dieser attische Erysichthon doch gewiß in dieselbe Kategorie gehört, wie die attischen Könige Erechtheus und Aigeus — um nur diese zu nennen —, die anerkanntermaßen Hypostasen des Poseidon sind. Ferner spielt — und dies dürfte seine älteste Sage sein — derselbe Erysichthon auch bei der attischen Streit-ums-Land-Sage eine Rolle; er stimmt für Poseidon⁶⁴).

Endlich noch ein Namensvetter — Erysichthon der Gigant (No. 3 bei Crusius). Es ist bekannt, daß die Nachkommen des Poseidon sich für's Gewöhnliche durch riesigen Wuchs und gewalthätiges Wesen auszeichnen, die Aloaden (deren Mutter, beiläufig bemerkt, die Triopide Iphimedeia ist), Orion, Kyknos, Amykos, Busiris, Antaios, Polyphemos, die Räuber der Theseus-sage. In diese Gesellschaft gehört nun auch der Poseidonssohn Erysichthon, der Gigant; besonders nahe würden ihm die Aloaden stehen. Doch hat M. Mayer mit vollem Recht auf einen Zug in der Sage von unserem Erysichthon hingewiesen, der ihn dem Giganten noch näher bringen würde — nämlich das Reckenhafte in der Gestalt der Begleiter des Erysichthon (V. 33 ff.).

⁶³) Der Scherz des Straton (Athen. IX p. 382), bei dem der verschrobene Koch den Stier so nennt, kann doch nicht eine Analogie abgeben.

⁶⁴) Cf. Robert, Hermes 16, 76.

ἔχων θεράποντας εἰκοσι, πάντας ἐν ἀκμῇ,
πάντας δ' ἀνδρογύναιας ὅταν πόλιν ἀρκίος ἄραι.

B. Die Erysichthonsage ein Streit um's Land. Diese Deutung ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der angeführten attischen Analogie; es dürfte aber nützlich sein, daran zu erinnern, daß der Poseidon, der mit einer Göttin um ein Land streitet, überhaupt keine singulär attische Gestalt ist. Aehnliches wußten die argivischen Sagen zu berichten von einem Streit des Poseidon mit Hera um den Besitz von Argolis. Auch hier entscheidet ein Gericht über den Streit, zu dem die alten Landesgötter Inachos, Phoroneus, Kephisos und Asterion zusammentreten; der besiegte Poseidon überschwemmt die Küste, bis Hera ihn gnädig stimmt — wie sie es thut, erfahren wir nicht — und die Einwohner einen Tempel dem Poseidon *προσκλύσιος* erbauen⁶⁵). Ebenso wenig steht aber Demeter in dieser Rolle vereinzelt da; von ihrem Streit mit Hephaistos um den Besitz von Sicilien und dem Schiedsrichteramt der *Αἴνη* ist uns eine Kunde erhalten⁶⁶).

Eigenthümlich der triopischen Sage ist der Zug, daß der Feind der Demeter mit Hunger gestraft wird. Seine Deutung wird dadurch erschwert, daß wir nicht wissen, ob er mehr an Erysichthon als dem Leidenden oder an Demeter als der Strafenden haftet. Nehmen wir das erstere an, so bedarf es keines Nachweises, warum der Meergott hungrig genannt wird; 'das Wasser frißt auf unser grünes Land' heißt es in einem friesischen Volksliede, und Kallimachos vergleicht den hungrigen Erysichthon mit dem Meer. Gehen wir vom letzteren aus, so verhängt Demeter ihrem Wesen gemäß die Strafe. Für diese Auffassung scheint zu sprechen, daß dort, wo für Demeter eine andere Göttin eintritt, auch die Hungerstrafe wegfällt.

⁶⁵) Pausan. II 15, 5; 22, 4. Darauf spielt auch Plutarch Q. conv. IX 6 an . . . ἡττώμενον (sc. τὸν Ποσειδῶνα) πολλάνκις, ἐνταῦθα μὲν ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς, ἐν Δελφοῖς δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος, ἐν Ἄργει δὲ ὑπὸ τῆς Ἥρας, ἐν Αἰγίνῃ δὲ ὑπὸ τοῦ Διός, ἐν Νάξῳ δὲ ὑπὸ τοῦ Διονύσου. Doch wirft Plutarch hier unzusammengehöriges zusammen; unter der Besiegung durch Zeus meint er wohl die Werbung beider Götter um Thetis; die Beziehungen zu Dionysos und Apollon sind dunkel; man könnte an den Streit des Apollon mit dem Poseidonheros Phorbas und den Streit des Dionysos mit den Seeräubern denken; daß es sich hier um einen Streit ums Land handelt, ist durchaus unbewiesen.

⁶⁶) Schol. Theokr. I 65 Σιμωνίδης δὲ ἐν τῷ περὶ Σικελίας Αἰτνην φησὶ καῖναι Ἥφαιστον καὶ Δήμητρον περὶ τῆς χώρας ἐρίσαντας.

St. Petersburg.

Th. Zielinski.