

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLREICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
WILHELM KROLL† UND KARL MITTELHAUS

FÜNFUNDDREISSIGSTER HALBBAND

Olympia bis Orpheus



1939

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG STUTTGART

Jahres nach Erreichung der Mündigkeit keine Leiturgien zu leisten (Demosth. XX 8). Eine besondere Belastung traf hingegen die verwaisten Kinder eines Staatsschuldners: sie verfielen in die Atimie, bis die Schuld abgetragen war, was auch noch für die Enkelkinder galt. Das äußere Zeichen der Mündigkeitserklärung bestand in der Eintragung ins Gemeindebuch, wobei, wie es scheint, die Vormünder noch mitwirkten (Antiph. frg. 69 Sauppe). Die Entlassung aus der Vormundschaft geschah für männliche Waisen mit der Vollendung des 18. Lebensjahres; für weibliche Waisen, falls sie ledig waren, nicht später als im 30. Jahre (Isai. VI 14), vielleicht auch schon viel früher. Nun galt es, dem volljährig gewordenen Mündel die Vormundschaftsrechnung abzulegen (Demosth. XXXVIII 14f.). Nach Ratifizierung (Demosth. XXXVIII 19) derselben fand die Ausbezahlung und Übertragung des Vermögens statt (Demosth. XXVII 6. 26. 63). Geld wurde allem Anscheine nach öffentlich im Markt vor Zeugen ausbezahlt (Demosth. XXVIII 7. XXVII 58); wie man es mit Grundstücken machte, läßt sich nicht ermitteln. Mit der Ausrechnung und Ausbezahlung des Vermögens erreichten die Pflichten des Vormundes ihr Ende, jedoch war noch während der folgenden fünf Jahre nicht nur gegen den Vormund, sondern auch gegen seine Erben eine Klage anhaftbar. Nach attischem Recht stand es einem jeglichen, epitimen Vollbürger frei (Poll. VIII 35), im Interesse eines übervorteilten Waisenkindes während seiner Minderjährigkeit eine *εισαγγελία κακώσεως* anzustellen (Harpokr. s. *κακώσεως*. Lex. Seguer. 269, 1). Derselben Klage konnte sich auch der Vormund gegen seinen Mitvormund bedienen. Der Kläger, selbst wenn er unterlag, war straflos (Isai. III 46. XI 31). Die Klage war schätzbar (Isai. III 62). Wurde ein Waisenkind irgendwie von außen beeinträchtigt, so war es die Pflicht des Vormundes, eine Klage beim Archon einzureichen, und zwar *ὑβρεως* oder *βιαιων*. Wenn das volljährig erklärte Mündel mit der Rechenschaftsablegung des Vormundes nicht zufrieden war, oder wenn letzterer sich sogar weigerte, eine Rechnung abzulegen, konnte es eine *δίκη ἐπιτροπῆς* gegen ihn anstellen. Diese Klage gehörte unbedingt zur Kompetenz der Vierzigmänner (R. J. Bonner Class. Philol. II 413f.; anders Lipsius Att. Recht² 533, 61, der die Zuständigkeit des Archon für die *δίκη ἐπιτροπῆς* verteidigt). Die Klage war schätzbar (Demosth. XXVII 67); es traf den Kläger die Epobelie, wenn er nicht den fünften Teil der Stimmen erhielt (Demosth. XXVII 67). Die Verjährungsfrist dieser Klage war fünf Jahre (Demosth. XXXVIII 17. XXXVI 26f.). Gegen die Erben eines Vormundes konnte nur noch *βλάβης* geklagt werden (Demosth. XXXVIII 4).

Unter der Aufsicht des Polemarchos erzog der Staat auf eigene Kosten die Söhne der im Kriege gefallenen Bürger, und zwar so, daß sie ihren Waisenstand so wenig als möglich fühlten (Thuk. II 46. Plat. Menex. 248f. Isokr. de pace 82. Aischin. II 154. Anaxim. II 8). Diese Sitte stand in voller Blüte im Winter 431 v. Chr.; wie lange vorher, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, obwohl Solon der Urheber gewesen sein mag (Diog. Laert. I 54. CIA I 1). Gegen Ende des

5. oder Anfang des 4. Jhdts. wurde eine ähnliche Einrichtung von Hippodamos zu Milet eingeführt (Aristot. Pol. 1268 a). Dasselbe geschah zu Rhodos im J. 305 v. Chr. (Diod. XX 84). Mit dem Eintritt der Volljährigkeit erhielten diese Waisen eine volle Waffenrüstung vom Staate und wurden im Dionysostheater, in dem sie Ehrenplätze erhielten, öffentlich vorgestellt. Letztere Sitte hat scheinbar früh aufgehört. So ist die bekannte Aischinesstelle (III 154) zu betrachten.

S. Lipsius Das Attische Recht und Rechtsverfahren, Lpz. 1915, bes. 520—537; auch Schultheß Die Vormundschaft nach Attischem Recht, Freiburg 1886. [A. Dorjahn.]

Ὀρφεΐς, v. l. *Ἀρφεΐς*, *Ὀρφοΐς*, Ptolem. IV 6, 6. Volk im Inneren Libyens, dessen Lage von Ptolemaios zusammen mit den benachbarten Völkern weit nach Osten verschoben worden ist, während es in Wirklichkeit unweit der Küste des Atlantischen Ozeans lag. Müller zu Ptolem. 747 kombiniert den Namen mit dem Ortsnamen Ofran, am Südhang des AntiAtlas, dicht an der Küste bei Kap Non auf 29° 20'. Diese Ansetzung wird gestützt durch die Ansetzung der benachbarten Völker, besonders der *Κλιμαίται* oder *Μαλίται* Ptolem. IV 6, 6, deren Lage mit ziemlicher Sicherheit festzulegen ist. Viv. de St. Martin Le Nord de l'Afr. 415. Müller 747 meint, *conferendus fortasse est Ὀρφοῦν, Abrahami filius, qui, teste Iosepho A. J. I, 15, στρατεύσας ἐπὶ τὴν Λιβύην κατέσχευε αὐτήν*.

[F. Windberg.]

Orpheus.

Vorbemerkung. Dieser Artikel behandelt O. als mythische Persönlichkeit; die Probleme der Orphik als religiös-philosophische Bewegung und Lehre werden nur berührt, insoweit sie zu O. als Persönlichkeit in Beziehung gesetzt worden sind. Vgl. die Art. *Mysterien*, *Orphische Dichtung*, *Telete*.

Inhaltsübersicht:

- I. Antike und moderne Literatur über O.
- II. Der Name.
- III. Antike zeitliche Ansätze des O.; mehrere O.'
- IV. Entstehungszeit des O.-Mythos.
- V. Genealogie des O.
- VI. Lehrer und Schüler des O.
- VII. Die Heimat des O.
- VIII. Außerthrakische O.-Sagen.
- IX. O. als Sänger, Kitharspieler, Dichter.
- X. O. als Argonaut.
- XI. O. als Zauberer, Seher, Theologe; *βίος Ὀρφοῦς*.
- XII. O. und Eurydike. Seine Unterweltsfahrt.
- XIII. Der Tod des O.
- XIV. Das singende und weissagende Haupt des O.
- XV. O. und seine Lyra am Sternenhimmel.
- XVI. Der tote O. in der Unterwelt.
- XVII. O.' Verhältnis zu den Göttern. Sein Wesen.
- XVIII. Antike und moderne Deutungen der O.-Sage.
- XIX. O. in der bildenden Kunst.
- XX. O. und das Christentum.

I. Antike und moderne Literatur über O. Die antiken auctores de Orpheo sind

von Kern test. 228—243 zusammengestellt, vgl. denselben Orth. 1, 1. Es sind folgende: Pherekydes von Athen, *ὁ λόγος τὰ Ὀρφεία συναγαγὼν*, so Suid. s. v., ganz ungewiß, s. Lobeck I 330; seine Erwähnung des O. als Ahnherrn Homers (s. u. S. 1222) hat hiermit wohl nichts zu tun. — Epigenes, der *περὶ τῆς εἰς Ὀρφεία ἀναφερομένης* add. Bergk) *ποιήσεως* oder *περὶ τῆς Ὀρφείας ποιήσεως* schrieb, war nach Harpokr. s. *Ἵων* älter als Kallimachos, s. o. Bd. VI S. 64 Nr. 16 und Tannery Rev. phil. XXI (1897) 191. — Herodotos *ὁ τὴν Ὀρφείας καὶ Μουσαίου συγγραμὰς ιστοροῦν* (Olympiod. bei Phot. bibl. 80 p. 61 a 31), sicherlich der von Herakleia am Pontos, also um 400, s. o. Bd. VIII S. 986. FGrH I 217, 224 (frg. 42. 43). — Nikomedes nach Athen. XIV 637a: *οἷδα δὲ καὶ ἄλλο ὄργανον ᾧ τῶν Θερακῶν οἱ βασιλεῖς ἐν τοῖς δελπίνοις χρῶνται, ὃς φησὶ Νικομήδης ἐν τῷ περὶ Ὀρφείας*, offenbar der von Akanthos, der auch *Μακεδονικά* schrieb, frühhellenistisch, s. FHG IV 465 und o. Bd. XVII S. 499 Nr. 10 (wo irrtümlich das *ὄργανον* als ‚Trinkgefäß‘ der thrakischen Könige gefaßt wird, während der Zusammenhang mit Sicherheit ergibt, daß es sich um ein Saiteninstrument handelt; daß der Name des Instruments ausgefallen sei, braucht nicht notwendig mit Kaibel z. St. angenommen zu werden). — Apollonios von Aphrodisias *ἀρχιερεὺς καὶ ἱστορικός γέγραφε Κασιὰ, περὶ Τράλλεων, περὶ Ὀρφείας καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ*, Suid. s. v., wohl 3. Jhdt., s. FHG IV 310 und o. Bd. II S. 135 Nr. 73. — Der Stoiker Chryssippos hat nach Philodem. *π. εὐσέβ.* 80, 16 Gomp. = StVF II 316 nr. 1078 im 2. Buch *περὶ θεῶν* versucht *τά τε εἰς Ὀρφεία καὶ Μουσαίου ἀναφερόμενα καὶ . . . σνοι- κειῶν ταῖς δόξαις αὐτῶν* (scil. der Stoiker); dasselbe sagt Cic. nat. deor. I 41 mit dem Zusatz, *ut etiam veterimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videntur*. Mehr darüber Kern 70f. — Die Schrift des Charax von 40 Pergamon *Συμφωνία Ὀρφείας Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια* ist von Pa.-Endokia s. v. (s. o. Bd. VI S. 912f.) nach dem Muster der gleichnamigen Schrift Syrians (s. u.) erfunden; echt ist nur seine Notiz über die Genealogie des O., s. u. S. 1222. — Erotylos *ἐν τοῖς Ὀρφικαῖς* wird in dem im 2. Jhdt. n. Chr. geschriebenen Leidener Papyrus W bei Leemans Pap. Graec. II (1885) 21 a 34. 35 p. 155 = Dieterich Abraxas 202, 16 zitiert; um wie viel er älter ist als dieser Papyrus, wissen wir nicht. — Dann sind aus der eindringlichen Beschäftigung der späteren Neuplatoniker mit der Orphik eine Reihe Schriften über O. entstanden. Unter Kaiser Gratian (367—383) hielt Theon *ὁ σοφώτατος φιλόσοφος* (der von Alexandria u. Bd. V A S. 2075 Nr. 15?) Vorträge über Astronomie und über die Schriften des Hermes Trismegistos und des O., *Maal. Chron.* XIII p. 343, 11. — Hierokles von Alexandria (s. o. Bd. VIII S. 1479ff.) knüpft nach Phot. bibl. 214 p. 173 a 16ff. im 5. Buche seines Werkes *περὶ προνοίας* die platonische Philosophie an O. und Homer und die anderen vorplatonischen Denker an. — Syrianos, Diadochos der Akademie in Athen seit 431/32 (s. u. Bd. IV A S. 1728ff.), schrieb nach Suid. s. v. *εἰς τὴν Ὀρφείας θεολογίαν βιβλία β΄* und *συμφωνίας Ὀρφείας, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα*, dazu nach Prokl. in

Tim. I 315, 2 Diehl *Ὀρφικαὶ σνοινοῖαι* und nach Marin. vit. Procli 26 p. 164 Boiss. *εἰς Ὀρφεία ὑπομνήματα*. — Des Syrianos Schüler Proklos hat nach dem Bericht seines Schülers und Biographen Marinos (die Stellen bei Kern 72f.) sich zeit lebens hingebend mit der orphischen Theologie beschäftigt, ist aber durch Traumwarnungen gehindert worden, die Dichtungen zu kommentieren, und hat nur auf Bitten des Marinos *σχόλια καὶ ὑπομνήματα* zu den orphischen Schriften des Syrianos niedergeschrieben. Die ihm von Suid. s. *Πρόκλος* beigelegten Schriften *εἰς τὴν Ὀρφείας θεολογίαν* und *συμφωνίας Ὀρφείας, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα* sind also nicht als eigene Schriften, sondern nur als Ergänzungen der gleichbetitelten Schriften Syrians aufzufassen. — Sarapion, Asklepiodotos und Asklepiades, über die Kern test. 240 die Nachrichten zusammengestellt hat, haben offenbar nichts über O. geschrieben. Wann *Σάνδων Ἑλληνικὸν φιλόσοφος ἔγραψεν ὑποθέσεις εἰς Ὀρφεία βιβλίον α΄* (Suid.), wissen wir nicht. Über Hieronymos und Hellanikos s. Orphische Dichtung. Übrigens hat sich diese ganze Literatur, nicht nur die neuplatonische, sondern sicherlich auch schon die ältere, viel mehr mit den orphischen Lehren und der orphischen Literatur als mit der Person des O. befaßt. Dies gilt auch für den größeren Teil der modernen den O. betreffenden Literatur.

Eine Liste dieser Literatur von Bentley Epistula ad Millium (1691) an bis 1922 gibt Kern 345—350 (82 Arbeiten); dazu Guthrie 283ff. Ich hebe nur das Wichtigste heraus, suche aber die neueren Arbeiten, die man nicht in den älteren Werken zitiert findet, vollständig zu geben. Spezialliteratur ist zu den einzelnen Abschnitten notiert; vgl. auch die Literaturangaben zum Art. Orphische Dichtung.

Noch immer unentbehrlich ist das große Werk von Chr. A. Lobeck *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimonti 1829, 1392 S. (darin Liber secundus: Orphica, 229—1104), obschon die Fragmentsammlung nun — nach der wertlosen Arbeit von Eug. Abel Orphica 1885 — durch Orphicorum fragmenta coll. O. Kern 1922 ersetzt ist (enthaltend S. 1—79 262 testimonia, anschließend 363 fragmenta; ich zitiere Kern test. und Kern frg.). Die vollständigste Behandlung aller die Person des O. betreffenden Fragen war bisher der Artikel Orpheus von O. Gruppe im Myth. Lex. III 1058—1207 (darin 1117—1154 Die orphische Literatur). Eine gründliche und besonnene Gesamtbearbeitung (doch zum Teil summarisch) ist W. K. C. Guthrie *Orpheus and Greek Religion* 1935 (Methuen's Handbooks of Archaeology). — G. H. Bode *Questiones de antiquissima carminum Orphicorum aetate patria atque indole*, Gottingae 1838. R. H. Klausen Art. Orpheus in Ersch u. Gruber, *Encyclopaedia III* 6. 9—42 (1835). Ed. Gerhard Über O. und die Orphiker, *Abh. Akad. Berl.* 1861, nr. 2. P. R. Schuster *De veteris Orphicae theologiae indole atque origine*, Diss. Lpz. 1869. O. Gruppe Die griech. Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den oriental. Religionen I (1887) 612ff. O. Kern *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quae-*

stones criticae 1888. A. Furtwängler Orpheus. Attische Vase aus Gela, 50. Berl. Winckelmann-Progr. 1890, 154ff. = Kl. Schr. II 522. E. Rohde Psyche (1894) ^{5, 6}. 1910, II 103ff. E. Maab Orpheus 1895 (phantastisch und unzuverlässig). Friedr. Weber Platonische Notizen über Orpheus, Diss. Erlangen (und Progr. München) 1899. S. Reinach Cultes, Mythes et Religions II 1906, 85—122 (= Rev. arch. 1902, II 242—279): La mort d'Orphée und andere Kapitel des Werkes. O. Kern Orpheus. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung 1920. Carl Robert Griech. Heldensage I I (1920), 398—411. G. Neckel Die Überlieferungen vom Gotte Balder 1920. 152ff. 161ff. R. Eisler Orpheus the Fisher. Comparative Studies in Orphic and early Christian Cult Symbolism 1921; Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (= Vorträge d. Bibl. Warburg 1922/23 II), 1925, besonders 344ff. Jane E. Harrison Prolegomena to the Study of Greek Religion³ 1922, 455ff. A. Bou langer Orphée, Rappports de l'orphisme et du christianisme 1925 (= Christianisme 10). O. Kern Die Religion der Griechen I 1926. II 1935. III 1938; Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit 1927. Kalitsunakis *H parà Pláτωνi meía tou 'Orφέως, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 1927, 377ff. M. Nilsson A History of Greek Religion 1925; Early Orphism and kindred religious Movements, Harvard Theological Review XXVIII 1935. 181—230. V. Macchioro Zagreus. Studi all' Orfismo (= Collana storica a cura di E. Codignola XXXVIII), Firenze 1930; From Orpheus to Paul. A History of Orphism 1930 (dazu J. Comar Essai sur le rapport de l'orphisme et du christianisme, Bucarest 1934). U. v. Wilamowitz Der Glaube der Hellenen I 1931. II 1932. Leo Weber Orpheus, Rh. Mus. LXXXI 1—19. Hauser und Watzinger bei Furtw.-Reichh. Griech. Vasenmalerei, Serie III Text 1932, 108. 355ff. W. Rathmann Quaestiones Pythagoraeae Orphicae Empedocleae, Diss. Halle 1933. A. Krüger Quaestiones Orphicae. Diss. Halle 1934. J. R. Watmough Orphism, Cambridge 1934. C. R. King The Historicity of Orpheus, Dublin Review 194 (1934), 59—71 (beide unwissenschaftlich). Guthrie s. o. P. Boyancé Le culte des Muses chez les philosophes grecs, 1937. H. Buse Quaestiones Hesiodae et Orphicae, Diss. Halle 1937. M.-J. Lagrange Introduction à l'étude du Nouveau Testament 4, 1: L'orphisme 1937. H. W. Thomas *ΕΠΙΧΕΙΝΑ*. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons, Diss. München 1938.

II. Der Name lautet durchgehend *Ἄρφεός*. Daß der Genetiv je nach Dialekt (vgl. die ionisch geschriebene pseudo-lukianische Schrift *περὶ τῆς ἀστρονομίης* 10) oder Versbedürfnis *Ἄρφεός* oder *Ἄρφεός* oder *Ἄρφηος*, der Dativ *Ἄρφεϊ* oder *Ἄρφεϊ* oder *Ἄρφηϊ*, der Akkusativ *Ἄρφεά* oder *Ἄρφηά* lautet, ist natürlich; Belege bei Pape-Benseler. Die dorische Form *Ἄρφέης* und zwar im Akkusativ *Ἄρφήν* bezeugt für Ibykos (frg. 10) a B⁴ = 17 Diehl) Priscian. V 92 (II 276, 4): neben den griechischen Normalformen auf *-εῖς*; existierten auch die auf *-ής*; in quo *Doris sequimur, qui pro Φυλέως Φύλης, pro Ἄρ-*

φέως Ἄρφης et Ἄρφήν dicunt . . . teste Herodiano, qui hoc ponit in primo Catholicoorum. similiter Ibycos ὀνομάκλιτον Ἄρφήν. Da jedoch einige Hss. des Priscian *Ἄρφη* oder *Ἄρφε* bieten, hat Schneidewin *ὀνομάκλιτος Ἄρφη* (als Vokativ), Bergk (dem auch Lentz Herodian. I 14 folgt) *ὀνομάκλιτος Ἄρφήν* (als Nominativ) schreiben wollen, weil er nicht an den Akkusativ auf *-ήν* glaubte, den jedoch Bechtel Griech. Dialekte I 354. 427 mit arkadischen und kyprischen Parallelen verteidigt. Andererseits ist die Form *Ἄρφήν* als Nominativ außer durch Priscian anscheinend auch durch Arcad. de accent. 8, 12ff. Barker bezeugt: *τὰ εἰς ἠν λήγοντα μὴ συνθεμιμένα ἀπὸ τῶν εἰς ἠν ἰσμιῶνται, εἰ ἔχει πρὸ τοῦ ἠν δασύ σύμφωνον ἢ ψιλόν, δέξινθεσθαί θέλει, ὁἷον ἀρχήν, εὐχήν, ναυχήν (?) , κρηνήν, ὄρφήν*, wo es mir aber sehr zweifelhaft ist, ob der Name *Ἄρφήν* gemeint ist und nicht vielmehr eine Verderbnis (aus *μορφήν? ὄμορφήν?*) vorliegt. Mit der Form *Ἄρφήν* ist jedenfalls auch der boiotische Personennamen *Ἄρφάνδας* (Thebaner, erster Pythoniker mit Fohlen-Viergespann in der 55. Pythiade = 376, Paus. X 7, 7) zu verbinden. Ein Hyperdorisismus ist die Form *ΟΡΦΑΣ*, Beischrift auf der Argonautenmetope vom Schatzhaus der Syrakusier in Delphi (nicht der Sikyonier, s. Dinsmoor Bull. hell. XXXVI [1912] 495. Pomtow Suppl.-Bd. IV S. 1263ff. 1268ff.). Fouilles de Delphes IV 18ff. pl. III. Für die Frage der alten Namensform belanglos wäre die Beischrift *ΟΡΦΕΟΣ ΒΑΚΚΙΚΟΣ* zu dem Crucifixus auf dem berühmten Berliner Siegelzylinder auch, wenn dieser echt wäre, s. u. S. 1315.

Eine sichere Deutung des Namens O. wird wohl nicht zu finden sein. Nor als Kuriosum zu erwähnen ist die antike Erklärung von *ὠραῖος* und *φωνή*, die uns nur bei Fulg. mitol. III 10 p. 77. 15 Helm (aus dem dann der Mythogr. Vat. III 8, 20 schöpfte) vorliegt: *haec igitur fabula artis est musicae designatio. O. enim dicitur oratione. id est optima vox, Euridice vero profunda diiudicatio*. (Der seltsame Einfall ist gewiß durch den Namen der Mutter Kalliope veranlaßt worden, dem der Name des Sohnes so synonym wird.) In der Neuzeit sind verschiedene Versuche gemacht worden, den Namen aus anderen Sprachen zu deuten: aus dem Phoinikischen J. A. Kanne Pantheon, Tübingen 1810, 120. 240, aus dem Indogermanischen mehrfach in der vergleichenden Mythologie, wonach O. dem nhd. ‚Alp‘ entsprechen soll (mit dem er auch nicht einen einzigen Zug gemein hat); zuletzt Tomaschek S.-Ber. Akad. Wien. CXXX (1893) 52, der aus phrygischen und indischen Parallelen die Bedeutung kunstreich gewinnen will: mehr Literatur bei Gruppe 1062. Das wirkliche Verständnis wird durch solche Zusammenstellungen, auch wenn sie richtig wären, kaum gefördert. Andere Möglichkeiten bietet die griechische Sprache selbst. Zwar Max Mayers (Giganten und Titanen 240) Zusammenstellung mit *Ἄρπα*, verstanden als *ἄρπια* (Hesych.: *Ἄρπα· Ἐρινός* und *Ἄρπα· Ἐρινός*) und Sal. Reinsachs (II 122, 2) Erklärung von O. als *Ἄρρεῖς*. ‚Le surveilleux‘ (auf den Fuchs bezogen, s. u. S. 1291) können nur als Spielereien gelten. Ernster zu nehmen ist die Verbindung des Namens entweder mit *ἄρρεός*, *ἄρρη*, *ἄρρηαῖος* usw. ‚dunkel,

Finsternis, Nacht' oder mit *δρφος* (nur in der Hesych-Glosse *δρφοβόται · ἐπιτροποι δρφανῶν* vorliegend), gewöhnlich *δρφανός* ‚verwaist‘ = lat. *orbus*, nhd. ‚Erbe‘, oder dem Fischnamen *δρφος*. Der Gedanke, O. mit *δρφνη* zusammenzubringen, muß schon im Altertum aufgetaucht sein; denn wenn in den orphischen Argonautika 965 O. die Hekate und ihr Gefolge beschwört *δρφνηνα ἐσάμενος φάση*, so muß das doch in diesem Gedicht von jedem aufmerksamen Leser als Einkleidung einer etymologischen Deutung verstanden werden. Bestimmt ausgesprochen ist sie dann zuerst von Natalis Comes *Mythologia*, Venetis 1568, 337 b und von zahlreichen neueren Gelehrten angenommen worden, so von Welcker Nachtrag zur aischyl. Tril. 192, G. H. Bode *Hell. Dichtkunst I* (1838) 159, G. Curtius *Griech. Etymolog.* 480, E. Maass *G. 150*, 42 und Gruppe 1063. Daß die Appellativa durchweg ein *ν* hinter dem *φ* zeigen, so daß es also wohl zur Wurzel zu gehören scheint (daß es in *ἔρβος* fehlt, besagt nichts, da dessen Zugehörigkeit zu *δρφνός* doch hypothetisch ist), ist vielleicht kein starker Einwand; sehr bedenklich aber ist es, aus dieser nur eben möglichen Etymologie ein Argument für die Wesensbestimmung des O. als eines Dämons oder gar Gottes der Unterwelt gewinnen zu wollen, s. u. S. 1302; noch bedenklicher die Beziehung auf den im Dunkeln schleichenden Fuchs, so Reinach II 122, oder den ‚Schwarzmond‘, so Eisler *Orph.-dionys. Myst.-Ged.* 348, 5. Die Ableitung von *δρφος* (bzw. *δρφανός*; dazu könnte die Form *Ἵρφην* gestellt werden, wie ich schon bei Eisler *Orph.-dionys. Myst.-Ged.* 349, 3 bemerkt habe) ist zuerst von Klausen (Artikel O. bei Ersch und Gruber III 6, 12 b) vorgeschlagen, danach von Fick *KZ XLVI* (1914) 97 und Bechtel *Histor. Personennamen* 508 und bei O. Kern *Orph.* 16 (der dort und test. 4 p. 2 stimmt) näher begründet worden. Sie stellt den Sänger O. dem Sänger Thamyris gegenüber, faßt diesen, dessen Name ersichtlich das von Hesych. s. *θάμυρις* als *πανήγυρις*, *σύνδοξος* erläuterte Abstractum sei, als den Sänger vor der *πανήγυρις*, der Öffentlichkeit, auf und O. als sein Gegenbild, den Sänger in der Einsamkeit. Diese Erklärung führt Kern a. O. weiter, indem er in O. ein Geschöpf der religiösen Spekulation, die mythische Personifikation einer sich *Ἵρφεις* nennenden Kultgemeinschaft sieht, die einsame Pfad wandelte, so wie aus den appellativen Bezeichnungen *Βάκιδες* und *Σιβύλλαι* nachträglich die Gestalt eines Bakis, einer Sibylla entwickelt worden sei. Dazu würde der Vatersname Oiagros passen, wenn er von Fick-Bechtel *Griech. Personennamen* 245 und Bechtel bei Kern *Orph.* 16 als ‚der einsam auf dem Felde Lebende‘ oder von Maass 154 als ‚der einsame Jäger‘ richtig erklärt ist: s. auch o. Bd. XVII S. 2085; weiteres u. S. 1305. Mit dem Fisch *δρφος* hat den O. R. Eisler zuerst schon *Weltenmantel und Himmelszelt* 1910, 241, O. 671, 7, danach ausführlich Orpheus the Fisher 11 ff. in Beziehung gesetzt. Unter Verweis auf den für Sura in Lykien bezeugten Brauch, die im dortigen Apollonkult gehaltenen, zu ichthyomantischen Zwecken mit Fleisch gefütterten heiligen *δρφοί*-Fische durch dreimaliges Flötenblasen heranzupfeifen (*Polycharmos ἐν δευτέρῳ*

Λυκικῶν frg. 1 [FHG IV 479] bei Athen. VIII 333 d. Ailian. *hist. an.* VIII 5. XII 1. Plut. *soll. an.* 23, 976 c. Plin. n. h. XXXII 17) deutet er den Namen O. als ‚Fischer‘ oder — was bei der Gleichheit der antiken Fisch- und Jagdmethode dasselbe sei — als ‚Jäger‘; der Name sei also gleichbedeutend mit (Dionysos) *Ἄλιεύς*; wie mit Zagreus = *Ζα-αργεύς*, dem ‚großen Jäger‘; sein Vater Oiagros sei der Schafjäger; übrigens gehöre der Name des Fisches nicht zu *δρφνός*, sondern zu *δρφῖα*, lat. *sorbeo*, ‚schlüpfen‘. In seinen orph.-dionysischen Mysteriengedanken 347 denkt Eisler dann daran, den Namen O. direkt mit *δρφῖα* zusammenzubringen und mit ‚Schlüpfer‘ zu übersetzen. sei es daß er als thrakischer Kauschmantiker, sei es daß er als blutsaugendes vampyrisches Nachtwesen seinen Namen erhalten habe, zu welchem auch die Sage von der Zerreißen und dem Abschneiden des Kopfes passen würde, weil es eine vielfach verbreitete Sitte sei, des Vampirismus verdächtige Tote auf diese Weise unschädlich zu machen. Ebenda hat Eisler seine Deutung des O. als Fischer zurückgenommen aus dem gewichtigen Grunde, daß O. der ganzen Überlieferung als Thraker, nicht als Lykier gilt, und umgekehrt in Lykien, wo die heiligen *δρφοί*-Fische bezeugt sind, auch nicht die leiseste Spur des „Orpheus“ zu finden ist, und ist der Klausen-Fick-Kernschen Erklärung mit der Modifikation beigetreten, daß er, statt den Umweg über die von Kern als das prius angenommene Gemeinschaft der *Ἵρφεις* zu nehmen, O. als den ersten ‚Einsiedel‘, als den zum asketischen, fleischnahrungs- und frauenlosen Leben in der Einsamkeit durch Lehre, Predigt und Beispiel verlockenden Heros oder Dämon der Waldeinsamkeit aufsaßt, zu dem sich die Tiere der Wildnis, deren Tötung er ja verpönte, friedlich gesellen konnten; daß es solche vegetarischen Cölibatäre gerade auch in Thracien gab, bezeugt Poseidonios bei Strab. VII 296, s. u. S. 1290. Gewichtiger noch als der von Eisler selbst angeführte Grund gegen die Fischerdeutung ist der andere, daß in unseren Berichten über das Ichthyomanteion von Sura gar nicht bloß von *δρφοί* die Rede ist, sondern sie nur unter anderen Fischen genannt werden. In unserer Hauptquelle, Polycharmos, wird zuerst allgemein von *ιχθύες* gesprochen, und zum Schluß heißt es: *ὅταν δὲ ἀπαγγέλλῃ τὰ εἶδη τῶν ιχθύων ὁ προφήτης, οὕτως τὸν χρησµὸν λαμβάνει παρὰ τοῦ ἱεροῦς ὁ μαντεύμενος περὶ ὃν ἤψατο. φαίνονται δὲ ὄρφοι, γλαυκοί, ἐπίστε δὲ φάλαται ἢ πρίστεις, πολλοὶ δὲ καὶ ἀσσοται ιχθύες καὶ ἔνοι τῆ ὄψε.* Plutarch, Ailian. VIII 5 und Plinius sprechen nur von *ιχθύες* (bzw. *piscēs*), und die einzige verbleibende Stelle, die allein von *δρφοί* spricht, Ailian. XII 1, ist offenbar textlich gestört und kann auch deshalb nicht gegen die anderen Zeugnisse, vor allem Polycharmos, ins Gewicht fallen (*ὁ τοῦδε τοῦ θεοῦ ἱεροῦς κρία μόσχια διασπείρει τῶν τῷ θεῷ τθνημένων, ὄρφα τε οἱ ιχθύες ἀρθοὶ προσόντοι*). Endlich ist von erheblicher Bedeutung der Umstand, daß im O.-Mythus unter allen Tiergattungen, die von ihm angezogen und bezaubert werden, gerade die Fische die bei weitem geringste Rolle spielen (s. u. S. 1248), was unbegreiflich wäre, wenn Fischjagd und Fischzauber mit seinem Wesen so innig verbun-

den wäre, daß er den Namen davon empfangen hätte¹.

Nicht für den griechischen Ursprung des Namens O. ins Feld geführt werden (mit Gruppe 1063) können die Namen *Ὀρφώδας* (Thebaner, Pythionike von 376, Paus. X 7, 7) und *Orphe* (nur von Serv. ecl. 8, 30 erwähnt), deren Namen vielmehr, nach der relativ späten Bezeugung und nach dem kaum in frühe Zeit hinaufführenden Charakter der Orphe-Legende bei Servius zu schließen, von O. abgeleitet sind. Vgl. u. S. 1242 und Kern test. 148.

III. Antike zeitliche Ansätze des O. Nachdem O. in der griechischen Mythologie aufgetaucht war, hat er sich schnell eine so bedeutende Stellung erobert und ist mit so vielen Mythenkomplexen, Persönlichkeiten und Institutionen in Verbindung gebracht worden, daß die Mythographen, als sie seit dem 5. Jhd. den aussichtslosen Versuch unternahmen, die ganze mythologische Überlieferung in ein chronologisches System zu bringen, mit O. einen besonders schweren Stand hatten. Jede folgende Mythographengeneration, die die Fehler ihrer Vorgänger verbessern wollte, konnte die Verwirrung naturgemäß nur steigern, und da sich so schließlich ein Schwanken der Ansätze über fast ein halbes Jahrtausend hin ergab, so hat man am Ende zu dem verzweifelten Auskunftsmittel gegriffen, entweder das Leben des O. über viele Generationen auszu-
dehnen oder mehrere Heroen und Sänger dieses Namens anzusetzen, denen man die verschiedenen, nicht in einem Lebensalter unterzubringenden Taten, Schicksale und Verknüpfungen, auch Dichtungen, zuordnete. (Denn die Frage, ob man die vorhandene gewaltige, unter dem Namen O. gehende Literatur in eine so frühe Zeit hinaufdatieren dürfe, mischte sich hinein.) Besäßen wir die antike mythographische Literatur ganz oder in einem systematischen Auszug, so würden wir ohne Zweifel einer noch viel größeren Menge einander widersprechender Angaben und Ansätze gegenüberstehen, als es jetzt der Fall ist; wir würden aber auch die Gesichtspunkte erkennen können, nach denen die einen oder die anderen aufgestellt und in ein größeres mythenchronologisches System eingeordnet sind, und die Fäden, die von einem zum andern führen. Bei dem trümerhaften, auf unkontrollierbaren Zufälligkeiten beruhenden Zustand unserer mythographischen Überlieferung ist der Versuch, Ordnung in das

Chaos zu bringen, die Unterlagen der verschiedenen Ansätze und ihre Beziehungen zueinander zu klären und sie — soweit sie bei späten Autoren oder anonym erscheinen — auf bestimmte Gewährsmänner zurückzuführen, weithin aussichtslos und die viele Mühe, die sich nach anderen Gelehrten besonders Gruppe 1064 darum gegeben hat, meist nutzlos veran. Die Spekulationen der modernen Mythologen können günstigenfalls für sich in Anspruch nehmen, daß sie sich in den Bahnen der antiken Vorgänger bewegen und Kombinationen ersinnen, auf die möglicherweise schon jene verfallen sind; mehr nicht. Ich begnüge mich darum im folgenden, die verschiedenen antiken Ansätze geordnet zu verzeichnen und, wo das mit einiger Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ihre ratio anzugeben. (Die Frage der Historizität und damit der wirklichen Zeit des O. sowie die Frage der Entstehungszeit der orphischen Dichtungen bleibt hier ganz aus dem Spiel; L. Weber Rh. Mus. LXXXI 9 wirft die verschiedenen chronologischen Fragen durcheinander.) Vgl. Kern Orph.-Frg. p. 3—9 (test. 7—21).

1. Seit mindestens dem 6. Jhd. stand O. als Teilnehmer am Argonautenzuge und damit als Zeitgenosse des Iason und Herakles fest (s. u. S. 1215). Da nun die Argonautenfahrt ohne Zweifel eine Generation vor den Troianischen Krieg fiel — Od. XII 70 Odysseus erwähnt die Fahrt der Argo und Iason, II. VII 467 Iasons Sohn Euneos schickt von Lemnos den Griechen vor Troia Wein; vgl. o. Bd. II S. 745 —, so mußte auch O. um eine Generation älter sein als die Generation der troischen Helden. So berichtet denn auch Tatian. adv. Graec. 41 p. 42 Schw. = Clem. Alex. Strom. I 21, 128 = Euseb. praep. evang. X 11, 28, 29: *Ἄνωσ μὲν γὰρ Ἡρακλέους ἐστὶ διδασκαλός, ὃ δὲ Ἡρακλῆς μὴ τῶν Τρωϊκῶν προγενέστερος πέφηνε γενεῇ. τούτο δὲ ἐστὶ φανερόν ἀπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ Τηλοπόλεμον τοῦ στρατεύσαντος ἐπὶ Ἰλίου. Ὀρφεὺς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλῆϊ γέγονε.* Lactant. inst. I 22, 17 *ei fuit per eadem fere tempora quibus Faunus, sed quis aetate praecesserit dubitari potest, siquidem per eosdem annos Latinus Priamisque regnarunt, item patres eorum Faunus et Laomedon, quo regnante O. cum Argonautis ad Ithensium litus accessit.* Dazu Theodoret. graec. affect. cur. II 47 *Ὀρφεὺς δὲ τῶν ποιητῶν ὁ πρῶτος μὴ γενεῇ προεβύτερος τῶν Τρωϊκῶν,* und Euseb. praep. evang. X 4, 5 *πρῶτον γοῦν ἀπάντων* (scil. φιλοσόφων Ἑλλήνων) *Ὀρφέα, εἶτα δὲ Ἄλκων, κἀπειτα Μουσαῖον, ἀμφὶ τὰ Τρωϊκὰ γενομένους ἢ μικρῶ πρόσθεν ἡμακέναι φαῖν* (doch vgl. u. Euseb. chron.). Nicht allzu sehr entfernt sich von diesem Ansatz der des bei Suid. s. *Ὀρφεὺς* 4 vorliegenden Mythographen, der, wohl um einer Konkordanz mit einem andern Datum willen, O. in die zweite Generation vor den Troϊκὰ setzt: *Ὁ Κικοναῖος ἢ Ἀρχάς, ἐκ Βισαλτίας τῆς Θρακικῆς, ἐποικιστής. γέγονε δὲ καὶ οὗτος (er ist von dem eigentlichen O. Nr. 2 unterschieden) πρὸ Ὀμήρου, δύο γενεαὶ προεβύτερος τῶν Τρωϊκῶν.* Vgl. noch Diod. III 67, 2, wo O. neben Herakles und Thamyras Schüler des Linos genannt wird.

2. Ebenfalls mit der Teilnahme des O. an der Argonautenfahrt, die aber ihrerseits früher ange-
setzt wurde, rechneten die Ansätze, die ihn 80

¹ Doch kann ich den Gedanken nicht unterdrücken, daß in dem auf O. bezüglichen Simonides-Frg. 40 B⁴ (= 27 Diehl) *τοῦ καὶ ἀπειρείσιοι πατρῶν ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς, ἀνὰ δ' ἰχθύες ὄρθοι κινεῖν ἐξ ὕδατος ἄλλοιτο καλῶ σὺν ἀοιδῶ* statt *ὄρθοι* vielmehr *ὄρφοι* gestanden haben könnte, was bedeuten würde, daß schon Simonides an einen Zusammenhang der Namen des Sängers und des Fisches dachte. Einen irgendwie gearteten Zusammenhang der zum Gesang des O. emporschnellenden Fische bei Simonides und der Angabe des Ailian. VIII 5, wonach die Ichthyomanien von Sura *καὶ πηδῆσαντος ἰχθύος καὶ ἀναπλευσαντος ἐκ βυθοῦ καὶ τροφήν προσεμένον καὶ αὐ πάλιν μὴ λαβόντος* ihre Wahrsprüche abgaben, wird man nicht leugnen können.

oder gar 100 Jahre vor die *Τρωϊκά* hinaufrückten: Euseb. chron. a. 749 ab Abr. = 1268 v. Chr. *Ο. Θοῦς ἔγραφε*, bei Hieron. (p. 56, 4 Helm) zu 749 oder 752 oder 754 *Orfeus Thraz clarus habetur*, synchronisiert mit der Argonautenfahrt, worauf bald der Hinweis folgt, daß dieser Ansatz der Argonauten, unter denen sich doch die Dioskuren befanden, mit der Tatsache unvereinbar sei, daß sie Brüder der so viel jüngeren Helena wären. In der Vorrede des Hieronymus werden p. 9, 14 10 eine so außerordentlich frühe Datierung veranlaßt haben — oder war es nur das allgemeine Bestreben, die Anfänge der hellenischen Kultur recht hoch hinaufzuschrauben? — und von wem sie stammt, wissen wir nicht; doch besteht wohl ein Zusammenhang mit den schon im 5. Jhd. (oder noch früher?) aufgestellten, u. S. 1222 besprochenen Stammbäumen Homers und Hesiods, in denen diese zu Abkömmlingen 10. oder 11. Grades des O. gemacht wurden. Machte man sie andererseits zu Zeitgenossen des Troianischen Krieges, so mußte ihr Stammvater O. natürlich in die 11. Generation vor den *Τρωϊκά* fallen. Irrig ist Gruppe Meinung 1065, 53, daß sich mit diesem Ansatz die Angabe christlicher Schriftsteller (z. B. Cramer Anecd. Paris, II 259, 22), die O. kurz vor Simson setzen, vereinigen lasse. Vielmehr gehört diese Angabe zu denjenigen, die ihn in die Zeit der *Τρωϊκά* hinunterdatieren, mit denen Simson synchronisiert worden ist (1176—1157 bei Euseb.-Hieron., vgl. a. S. 250, 13 Helm).

3. Ins J. 1398/97 ist O. im Marmor Parium A 14 gesetzt. Ich gebe den Text nach Jacobs neuester Ausgabe in den FGrH II 995 (vgl. den Kommentar II D 677 und seine Sonderausgabe 1904): [*ἀπ' οὗ Ὀρφεύς*]*** *τὴν αὐτοῦ ποιῶν ἐξέθηκε, Κόρης τε ἀπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτων καὶ τὸν αὐτὸν ὀρχηδέντα ὑπ' αὐτῆς σφόδρον καὶ τὸ πλεῖστον τῶν ὑπόδεικταίων τὸν καρπὸν, ἔτη ΧΗΔΔΔΠ (vor dem Ausgangsjahr 264/63) βασιλευσάντος Ἀθηναίων Εὐρυθύου.* So ist er 183 Jahre nach Kekrops (vgl. o. die Datierung in der Vorrede des Hieronymus *post CC. annum Cecropis!*) und 189 Jahre (also etwa 6 Generationen) vor dem Fall Troias gesetzt, der im Marm. Par. (A 24) ins J. 1209/08 fällt. Offenbar ist die Teilnahme des O. an der Argonautenfahrt und seine Gleichzeitigkeit mit Herakles (der in dem stark verstümmelten Abschnitt A 18 für 1307/06—1295/94 notiert ist) hier nicht berücksichtigt, sondern sein enges Verhältnis zu Musaios und Eumolpos (s. u. S. 1225ff.), dessen eleusinische Mysterienstiftung in dem unmittelbar anschließenden Absatz A 15 ebenfalls unter König Erichtheus datiert wird.

4. Elf Generationen vor Troias Fall wird O. bei Suid. *Ὀρφεύς* 6 gesetzt, wo freilich auch die Angabe steht, daß er 9 oder nach anderen 11 Generationen gelebt habe, eine Annahme, durch die ja alle chronologischen Unstimmigkeiten mit Leichtigkeit beseitigt wurden: *γένοντο δὲ πρὸ α' γενεῶν τῶν Τρωϊκῶν, καὶ φασὶ μαθητὴν γενέσθαι αὐτὸν Διῶν, βιῶναι δὲ γενεὰς θ'. οἱ δὲ α' φασίν.* Das führt bis ins 16. Jhd. hinauf. Welche Gründe eine so außerordentlich frühe Datierung veranlaßt haben — oder war es nur das allgemeine Bestreben, die Anfänge der hellenischen Kultur recht hoch hinaufzuschrauben? — und von wem sie stammt, wissen wir nicht; doch besteht wohl ein Zusammenhang mit den schon im 5. Jhd. (oder noch früher?) aufgestellten, u. S. 1222 besprochenen Stammbäumen Homers und Hesiods, in denen diese zu Abkömmlingen 10. oder 11. Grades des O. gemacht wurden. Machte man sie andererseits zu Zeitgenossen des Troianischen Krieges, so mußte ihr Stammvater O. natürlich in die 11. Generation vor den *Τρωϊκά* fallen. Irrig ist Gruppe Meinung 1065, 53, daß sich mit diesem Ansatz die Angabe christlicher Schriftsteller (z. B. Cramer Anecd. Paris, II 259, 22), die O. kurz vor Simson setzen, vereinigen lasse. Vielmehr gehört diese Angabe zu denjenigen, die ihn in die Zeit der *Τρωϊκά* hinunterdatieren, mit denen Simson synchronisiert worden ist (1176—1157 bei Euseb.-Hieron., vgl. a. S. 250, 13 Helm).

5. Bei den eben erwähnten Spätdatierungen des O. (in die Zeit des Troianischen Krieges oder gar nach ihm) scheint es sich wesentlich um Erfindungen oder Kombinationen des späteren Altertums zu handeln. Zunächst die sog. orphischen Lithika (s. o. Bd. XIII S. 765f.). Ihr Verfasser berichtet von sich (93ff.), er habe, als er einmal von der Stadt (ihr Name wird nicht genannt) zum Heiligtum des Helios ging, um das alljährliche Dankopfer darzubringen, das sein Vater einst gelobt hatte, als er, der Verfasser, als Knabe von dem Biß einer Giftschlange durch Helios gerettet worden war, den Theiodamas, Sohn des Priamos, getroffen, und der habe ihm darauf die folgenden Aufschlüsse über die Zauberkräfte gewisser Steine gegen Schlangenbiß und andere Übel gegeben. Der Verfasser gibt sich damit als Angehörigen der Generation des Troianischen Krieges, von dem 341ff. die Rede ist, ohne daß deutlich wird, ob Troia schon gefallen ist oder nicht. Kein Wort im Text des (jedenfalls sehr späten) Gedichtes weist darauf hin, daß O. als sein Verfasser verstanden werden solle. Ioannes Tzetzes ist der erste, der Chil. XII 181 *ὡς δὲ Ὀρφεύς ἐν Λιθικαῖς περὶ αὐτοῦ μοι λέγει, Ἐλένον τι βραχύτερον ἕστερον εἶναι λέγει* die Lithika als Gedicht des O. und diesen somit als Zeitgenossen der Priamosöhne bezeichnet, fußend, wie Abel in der Vorrede seiner Ausgabe der Lithika (1881) gewiß mit Recht annimmt, auf Suid. s. *Ὀρφεύς* 6, wo unter den Schriften des O. auch *Λιθικά add.* Bernhardt, notwendig als Beziehungswort zum folgenden) *ἐν τούτοις δ' ἐστὶ περὶ λίθων γλυφῆς, ἧτις ὀδοηκοντάλιθος ἐπιγράφεται* aufgeführt werden. Obschon diese Lithika nicht mit den uns erhaltenen identisch sein können, weil in ihnen weder vom Steinschneiden die Rede noch etwas enthalten ist, was mit dem Namen *ὀδοηκοντάλι-*

ὄσος zusammenhängen könnte, so hat das einen Tzetzes nicht abgehalten, das bis dahin wohl anonym überlieferte Gedicht unter den Namen des O. zu stellen. (Die Schlangengeschichte, die ihre Verwandtschaft mit der Geschichte Eurýdikēs ja nicht verleugnet, mag dabei mitgewirkt haben.) Die *Λιδικά* als Zeugnis für einen antiken Ansatz des O. auf die Zeit der *Τρωικά* fallen somit fort, und der allzu kühnen Konstruktion Gruppe s 1066 (der das gemeinsame Heliosopfer des Theiodamas und O. bis ins 6. Jhd. v. Chr. hinaufzurücken möchte) wird der Boden entzogen. Recht aber hat Gruppe ebd. mit seiner Beurteilung der (auf Dionysios Skytobrachion, FGRI I 240, ruhenden) Diodorstelle III 67, 5, wo nach dem überlieferten Text *ὁμοίος δὲ τοῖσι χρόσοσθαι τοῖσι Πελασγικοῖς γράμμασι τὸν Ὀρφέα καὶ Προναπίδην τὸν Ὀμήρου διδάσκαλον, εὐφήγη γωνότα μελοποιῶν· πρὸς δὲ τοῖσι Ὀμοιοῖν τὸν Ὀμοιοῦ τοῦ Λαομέδοντος, κατὰ τὴν ἡλικίαν γωνότα τὴν Ὀρφέως* O. zu einem Zeitgenossen des Enkels des Laomedon werden, also in die Generation nach dem Trojanischen Kriege rücken würde. Da diese Datierung weder dem Dionysios Skytobrachion noch Diodor zuzutrauen ist, der ihn im 4. Buch als Teilnehmer an dem nach der maßgebenden Chronologie in die Zeit des Laomedon fallenden Argonautenzug einführt, so ist gewiß mit Gruppe *γωνότα* in *γωνότος* zu ändern. wodurch nicht Thymoiotes, sondern sein Großvater Laomedon als Zeitgenosse des O. erklärt wird. So fällt auch dieses Zeugnis für die Spätdatierung mit großer Wahrscheinlichkeit fort, und es bleiben nur zwei späte christliche Zeugnisse, das schon o. S. 1210 angeführte, das O. mit Simson synchronisiert, und Ioh. Antiochenus frg. 13, 6 (FHG IV 547), wo die Übersicht über die Frühgeschichte Attikas mit folgendem Satz beschlossen wird: *ἔκτοτε μετέπειον ἢ τῶν Ἀθηναίων βασιλεία εἰς ἀριστοκρατίαν, καὶ ἐγένετο πρῶτος Δράκων ὁ ῥωμοδίτης, εἶτα Σόλων, μετὰ τοῦτον Θαλῆς, ἐξῆς Διοχύλος καὶ ἕτεροι, καὶ ἐκράτησε τὰ πάντα ἔτη 237* und anschließend sagt: *τότε καὶ Ὀρφεὺς ἐγνωρίζετο, σοφὸς ἀριστος γωνόμενος καὶ πολλὰ μυστήρια διδάχθεις*. Auf welchen Zeitpunkt der 982 Jahre dieses *τότε* sich bezieht, ist hier nicht ganz deutlich; auf das Erlöschen der Monarchie in Attika ist es, wahrscheinlich mit Recht, bezogen bei Suid. s. *Ὀρφεὺς* 2: *ὅτι ἐπὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίους κριτῶν, καταλυθείσης τῆς βασιλείας Ἀθηναίων, Ο. ἐγνωρίζετο κτλ.*, nur daß dieser Ansatz, der nach der eusebischen Chronik aufs J. 1070/69 führen würde, in völlig sinnloser Weise mit der Datierung nach den jüdischen Richtern, also, wenn Gideon gemeint ist, dem 13. Jhd., auf eine Stufe gestellt wird.

6. Bei den bisher behandelten Datierungen des O. ist allein die mythische Person, ihre Schicksale und Taten ins Auge gefaßt und gefragt, um wieviel früher sie gelebt habe als der Trojanische Krieg. Damit wurde das höhere Alter des O. gegenüber dem Sänger dieses Krieges, Homer, als selbstverständlich angenommen, oder es wurde auch ausdrücklich hervorgehoben. (Bei den, wie wir sahen, nicht sehr ernst zu nehmenden Spätdatierungen, die wir bisher kennenlernten, ist die Frage gar nicht gestellt.) Sobald man auch die unter dem Namen des O. umlaufende umfang-

reiche Literatur ins Auge faßt, komplizierte sich die Frage. Denn nun mußte man diese Literatur entweder, gemäß der durch die Mythologie gegebenen und landläufigen frühen Datierung des O., für älter erklären als Ilias und Odyssee oder sich zu einer späteren Ansetzung des mythischen Sängers entschließen oder ihm die umlaufenden Gedichte absprechen. Alle diese Wege sind beschritten worden. Die vorwiegende Meinung war offenbar, wohl etwa seit dem 4. Jhd., daß Ilias und Odyssee (sowie die hesiodischen Gedichte) die ältesten erhaltenen Dichtungen seien, und wenn wir bei Ioseph. c. Apion, I 12 lesen *ὅλας δὲ παρὰ τοῖς Ἑλλήνων οὐδὲν ὁμολογοῦμενον εὐρίσκειται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρεσβύτερον*, so erfahren wir von ihm ebensowenig den Namen eines Gelehrten, der diesem *ὁμολογοῦμενον* widersprach, wie durch die Sätze des Sext. Emp. in math. I 203 *δεδοκιμασμένη δὲ καὶ ἀρχαιότατη ἐστὶν ἡ Ὀμήρου ποιήσεως. ποιήματα γὰρ οὐδὲν πρεσβύτερον ἦκεν εἰς ἡμᾶς τῆς ἐκείνου ποιήσεως. διαλεξόμεθα ἄρα τῆ Ὀμήρου κατακολουθούσης συνηθεία*. Wenn er fortfährt *ἀλλὰ πρῶτον μὲν οὐχ ὑπὸ πάντων ὁμολογεῖται ποιητῆς ἀρχαιότατος εἶναι Ὀμηρος· ἐνίοι γὰρ Ἡσιόδον προΐκειν τοῖς χρόνοις λέγουσιν Ἄνον τε καὶ Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον καὶ ἄλλους παμπληθεῖς*, so wissen wir wohl, daß zu den *παμπληθεῖς* (das doch wohl als Nominativ zu nehmen ist, dem *ἐνίοι* korrespondierend, nicht mit *ἄλλους* zu verbinden) Hellanikos, Damastes, Pherekydes und Charax gehörten, die O. zum Urahn Homers und Hesiods machten (s. u. S. 1222), sind aber im unklaren darüber, wie sie sich zur Frage der Entstehungszeit der orphischen Dichtungen gestellt haben. Auch die Stellen bei Aristophanes und Platon, die bei Aufzählung der ältesten Dichter und Menschheitslehrer O. und Musaios vor Hesiod und Homer nennen (Ran. 1032 und apol. 41 a. von Fr. Weber 40 nicht berücksichtigt), dürfen nur als Wiedergabe der populären Meinung über die Lebenszeit der mythischen Sänger, nicht als entschiedene Äußerungen über das Alter der orphischen Dichtungen gelten. Hinreichend deutlich hingegen — wenn auch bei der Knappheit des Ausdrucks nicht bis ins einzelne zu klären — ist die Stellung des Herodot zu der orphischen Frage. Wenn er an der berühmten Stelle II 53 Hesiod und Homer 400 Jahre und nicht mehr vor seiner eigenen Zeit ansetzt und hinzufügt *ὅστοι δὲ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήναι καὶ τοιοῦ θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδα αὐτῶν σημήναντες. οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ἕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο*, so kämpft er offenbar gegen diejenigen, die Orpheus und Musaios, nicht Hesiod und Homer, für die maßgebenden und älteren Quellen der religiösen Überlieferung und ihre Gedichte für älter als Ilias und Odyssee und die hesiodische Theogonie erklärten. Daß diese Gegner Herodots die Orphiker sind, kann nicht zweifelhaft sein, und sein Schlußsatz *τούτων τὰ μὲν πρῶτα αἱ Λαοδωνίδες Ἰβέραι λέγονσι, τὰ δὲ ἕστερα τὰ ἐς Ἡσιόδον τε καὶ Ὀμηρον ἔχοντα ἐγὼ λέγω* belehrt uns darüber, daß es den Orphikern gelungen war, die Autorität des Orakels von Dodona für sich zu gewinnen. Wenn wir daraus weiter schließen, daß ihre Bemühungen um diejenige

religiöse Autorität, an der ihnen viel mehr gelegen sein mußte, Delphoi, ohne Erfolg gewesen waren, so ist das wohl eine argumentatio ex silentio, die aber in dem sonstigen Fehlen von Beziehungen des O. und der Orphiker zu Delphoi ihre Bestätigung findet (s. u. S. 1240). Daß also Herodot die orphischen Dichtungen für später hielt als Hesiod und Homer, ist sicher; wie er über die Persönlichkeit des O. dachte, ob er auch sie für nachhomerisch erklärte oder sie von der als spät erkannten Literatur abtrennte, müssen wir mangels einer Äußerung darüber bei ihm offen lassen. Seine Bemerkung II 81 *ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα* (gewisse ägyptische Bräuche) *τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλουμένοισι καὶ Βακχικοῖσι, οὗοι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι* zeigt, daß ihm der enge Zusammenhang von Orphik und Pythagoreismus geläufig war. Im ganzen steht seine Auffassung jedenfalls der des Aristoteles nicht fern. In seinen Anführungen orphischer Literatur gibt dieser durch die Fassung *ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφικοῖσι* oder *ἐν τοῖς Ὀρφείοις καλουμένοις ἔπειον* zu erkennen, daß er O. nicht für den Verfasser diese *ἔπη* hält. Hier- nach sollte doch klar sein, daß die Bedeutung der vielumstrittenen Bemerkung Ciceros nat. deor. I 107 *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis; at Orpheus, id est imago eius ut vos vultis, in animum meum saepe incurrit* nur die sein kann, daß Aristoteles die Existenz des Dichters O., nicht des Menschen O. leugnete (was aristotelischer Denk- und Betrachtungsweise gar nicht gemäß wäre), obschon zuzugeben ist, daß bei dieser Auffassung das Beispiel schlecht gewählt ist; denn Cicero will ja die demokritisch-epikureische Lehre widerlegen, daß sich aus der Existenz einer Vorstellung auch die Existenz ihres Objektes ergebe, und hätte also besser getan, als Beispiel ein Objekt zu wählen, dessen Existenz schlechthin, nicht nur in einer gewissen Funktion, verneint wurde. (Erst der nächste Satz sagt, daß an sich reale Objekte nicht mit den Vorstellungen, die in verschiedenen Köpfen von ihnen entstehen, übereinzustimmen brauchen: *quid quod eiusdem hominis in meum aliae, aliae in iuven scilicet animum imagines veniunt*; hierher hätte das Beispiel O. besser gepaßt: man stellt sich ihn gewöhnlich als Dichter vor, aber nach Aristoteles war er gar keiner.) Jedenfalls tut man aber besser, eine mangelnde Schärfe der Gedankenführung bei Cicero anzunehmen, als Aristoteles einen ihm nicht gemäßen, der gesamten antiken Überlieferung fremden Gedanken (Leugnung der Existenz des O. überhaupt) zu imputieren oder das Zeugnis des Cicero als solches in Zweifel zu ziehen, das zudem durch die Bemerkung des Philoponos zu de an. I 5, 1410 b, 28 (*ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπειον*) gestützt wird: *λεγόμενοις ἔπειον, ἐπεὶ μὴ δοκεῖ Ὀρφείως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει· αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φησὶν Ὀνομάσκειον ἐν ἔπειοι κατατείνειν* (frg. 7 Rose). Wenn man den letzten Satz wörtlich nehmen darf, dann hätte Aristoteles nur die poetische Form, nicht den Inhalt der orphischen Überlieferung dem O. ab- gesprochen — ähnlich dem platonischen Protagoras, der 316 d dem Homer, Hesiod und Simo- nides die *ποίησις*, denen *ἀμφὶ τε Ὀρφεία καὶ*

Μουσαίων die *τελεταὶ* und *χορημοῦδια* zuspricht — und wäre noch weniger radikal gewesen als diejenigen Forscher, die das Fehlen älterer als der homerischen Dichtungen und die Unbekanntheit der vorhomerischen Zeit mit der Schrift wechselseitig miteinander begründeten und bestritten, daß von O., Musaios und Linos mehr als der Name erhalten sei (Schol. Londin. in Dionys. Thr. p. 490, 7 Hilg.: *φασὶ τινες οὐτις ἔως τῶν Τρωϊκῶν οὐκ ἐγνώσκειτο γράμματα· καὶ δῆλον ἔκ τοῦ μὴ σωθῆναι ποιήματα τι τῶν κατὰ τοὺς Ὀμηρικοῦς χρόνους* [zu verstehen: *πρὸ τῶν Ὀμ. χ.*]), καὶ *τοῦτα αὐτοῦ τοῦ Ὀμήρου εἰσαγόροντος ποιήτας, τὸν τε Φῆμιον καὶ Δημόδοκον· ἰσορροπόμενον δὲ καὶ Ὀρφείως προεγεγῆσθαι καὶ Μουσαίου καὶ Λίνου· ἀλλ' ὅμως πλὴν ὀνόματος οὐδὲν πλεον εἰς τὰ μετὰ ταῦτα διασωθῆναι συμβέβηκε πρὸ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως, μηδὲ πρεσβύτερον τῆς Τιλιάδος καὶ Ὀδυσσεύς οὐδέσθαι ποιήματα*. Gegen diese Argumentation dürfte die Behauptung des Dionysios Skytobrachion bei Diod. III 67 [FGrH I 239] gerichtet sein, daß schon Linos die von Kadmos nach Hellas gebrachte phoinikische Schrift für die griechische Sprache adaptiert habe und daß sich dann dieser *Πελασγικὰ γράμματα* auch O. und Pronapides, der Lehrer Homers, bedient hätten). Zu einer Leugnung der Existenz der mythischen Sänger haben auch diese Forscher sich nicht verstiegen, doch ist ihnen ihr höheres Alter Homer gegenüber Axiom. Noch einige weitere antike Notizen über das hohe Alter des O. als des ältesten Philosophen vor den sieben Weisen s. bei Kern test. 14. 16. 19.

Die o. S. 1207 erwähnten antiken Ansätze mehrerer Personen namens O. liegen bei Herodotos frg. 42 (FGrH I 224 aus Schol. Apoll. Rhod. I 23), Eustath. II. II 848 p. 359, 15 und Hermias in Phaedr. 244a p. 94, 22 Couv. vor (Kern test. 5. 6). Herodotos nennt zwei O., von denen der eine der Argonaut war; den andern setzte er vermutlich als älter an. Nach Eustathios setzen *οἱ παλαιοὶ* zwei Kikonen namens O. an, von denen der ältere der Sohn des Oiairos, der andere elf Generationen jünger war. Drei *Ὀρφείως παρὰ Θραξί* bezeugt Hermias, woraus man wohl entnehmen darf, daß er auch von nicht-thrakischen O. weiß. Mit Recht hat man dies mit den verschiedenen (?) O.-Lemmata des Suidas in Verbindung gebracht, von denen drei als Thraker bezeichnet sind: 4. *Κικοναῖος ἢ Ἀρκάς (?) ἐκ Βισαλτίας τῆς Θρακικῆς*, 6. *Λειβήθρων τῶν ἐν Θραξί*, 7. *Ὀδρύσης ἐποποιός*. Der Kikone ist 2 Generationen, der Leibethrier 11 Generationen vor die *Τρωϊκά* gesetzt, der Odryse nicht datiert. Dem Leibethrier ist die große Masse der Schriften, dem Kikonen *μυθοποιία, ἐπιγράμματα, ἔμνοι* zugeschrieben, von dem Odrysen heißt es: *Διονυσίους δὲ τοῦτον οὐδὲ γεγενῆσθαι λέγει, ὅμως ἀναφέρονται εἰς αὐτὸν τινα ποιήματα*. Was von den drei thrakischen Lokalen, die als Heimat des O. angegeben werden und hier zur Ansetzung von drei Personen dienen, zu halten ist, wird u. S. 1230 auseinandergesetzt. Außer diesen drei Thrakern erscheinen bei Suidas: 3. *Ὁ Καμαριναῖος ἐποποιός* und 5. *Ὁ Κροτωνιάτης ἐποποιός*, beide (wirkliche oder fingierte) Orphiker des 6. Jhdts.; dazu treten ferner 1. *Ὁ Βασιλεὺς Θρακῶν ἐφ' οὗ αἱ Ἀμαζόνες ἰδαομολόγησαν Φρύγας* und 2. *Ὁ*, ohne Heimatangabe, mit

den jüdischen Richtern und der Abschaffung des Königtums in Athen synchronisiert, mit einem Auszug seiner theogonischen und anthropogonischen Lehren. Eine Entwirrung dieser Pseudo-gelehrsamkeit ist nur in sehr beschränktem Maße möglich, s. E. M a a b De biographis Graec. 126ff. und v. W i l a m o w i t z ebd. 154, 3. Die Annahme von S c h o e m a n n De poesi theogonica 9 = Opusc. acad. II 10, die drei O. seien um der drei von Damask. De prim. princ. I 316 Rue. genannten Theogonien willen erfunden worden, ist wenig wahrscheinlich.

IV. Entstehungszeit des O.-Mythos. Gegenüber der fast einhelligen antiken Überlieferung, die — auch wenn sie ihn nicht als Verfasser der als jünger erkannten orphischen Literatur anerkannte — sein Leben und Wirken lange vor Homer und mehr oder weniger lange vor dem Troianischen Kriege ansetzte, ist festzustellen, daß wir nicht ein einziges Indiz dafür besitzen, daß die Gestalt des O. früher als im 6. oder allenfalls im ausgehenden 7. Jhd. im Bewußtsein der Griechen existiert hat. Mit dem Beginn des 6. Jhdts. tritt er uns in der bildenden Kunst und danach auch in der Dichtung entgegen. Das älteste O.-Dokument ist ein boiotisches Schälchen von etwa 600 im Besitze O. K e r n s, das er Rel. d. Griechen II 188, 1 und Gnomon 1935, 476 kurz beschrieben hat, während die ebd. angekündigte Publikation in den Athen. Mitt. noch aussteht. Dargestellt ist O. bärtig, auf der viersaitigen Kithara spielend, um ihn auf Zweigen sitzend 5 Vögel, darunter ein Reh. Das nächstälteste Denkmal ist die Argonautenmetope vom Schatzhause der Syrakusier in Delphoi, die etwa der Mitte des 6. Jhdts. angehört, s. Suppl.-Bd. IV S. 1269. Ein literarisches Zeugnis wenig jünger als das Schälchen besäßen wir, wenn Diehl (dem Kern Gnomon 1935, 475 bestimmt) recht hätte mit seiner Vermutung, daß im frg. 80 des Alkaios (Pap. Oxy. 1233 frg. 8) die Buchstaben ω in v. 7 zu *Ὀρφεὺς* zu ergänzen und das Ganze als eine Polemik gegen den *Ὀρφεὺς* und orphische Katharik zu deuten sei. Das bleibt aber doch höchst ungewiß. So muß als sicheres ältestes literarisches Zeugnis nach wie vor das *ὀνομάκλιτον Ὀρφην* des Ibykos (s. o. S. 1204) gelten, und es wird doch schwerlich Zufall sein, daß die Metope und die erste sichere dichterische Erwähnung beide dem griechischen Westen entstammen, dem pythagoreischen Einflußgebiet, aus dem in diesen Jahrzehnten eine ganze Anzahl Dichter hervorgegangen sind, die sich entweder geradezu O. nannten oder als Orphiker bezeichnet wurden, s. Kern 52. Andererseits ist an die wohl nicht anzuzweifelnde Tätigkeit orphischer Dichter im peisistrateischen Athen zu erinnern. Dann ist O. vom 5. Jhd. an, seit den Weihungen des Mikythos in Olympia (Herodot. VII 170. Paus. V 26, 3), dem Gemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier zu Delphoi (Paus. X 30, 6—8), der Dramatisierung seines Todes in den *Basoophides* des Aischylos, den mehrfachen Erwähnungen oder Anspielungen auf ihn bei Aischylos, Pindar, Euripides, Aristophanes eine bedeutende, allgemein bekannte Gestalt des Mythos von ausgeprägtem Charakter, deren Geschichte nunmehr ohne Unterbrechung ein häufiges

ges und mannigfach variiertes Thema der Literatur wie der bildenden Kunst bildet. Wenn demgegenüber bei Homer und Hesiod und in der gesamten literarischen und bildlichen Überlieferung, soweit sie älter ist als das 6. Jhd., der Name des O., sein Mythos und die wichtigsten seiner Lehren und Institutionen völlig unbekannt sind, so ist dem Schluß (wenn schon ex silentio) nicht zu entgehen, den L o b e c k Aglaoph. I 255ff. ausführlich entwickelt und S. 316f. in die Sätze zusammengefaßt hat: *His igitur quatuor seculis, quae Homerum inter et bella Persica interfluxerunt, maxima rerum omnium quae ad deorum cultum pertinent, mutatio facta est; haec solennium lustralium, mysteriorum, medicinae hieraticae et poesis fanaticae ortum et incrementa continent: his etiam Bacidis, Pamphi, Olenis et Sibyllarum carmina antiquissima consarcinata, omnesque piarum fraudum viae patefactae videntur. Unde facilis est conclusio, Orphicae quoque fabulae telam, quae tota iisdem quasi staminibus constat, non a Proselenis philosophis textam sed uno fortasse et altero post Homerum seculo coepit et paulo ante Onomacritum absolutam esse. Gewiß ist die allgemeine Auffassung L o b e c k s nach den religionsgeschichtlichen Forschungen der Folgezeit, vor allem E. R o h d e s, dahin einzuschränken, daß die Mystik nicht erst eine nach-homerische Erfindung ist, sondern in ihren Elementen längst vor dem Epos und gleichzeitig mit dem Epos da war, in dem sie nur aus stilistischen Gründen, gemäß der Geistesart und Willensrichtung der aristokratischen Gesellschaft, in der es entstand und die es schildert, in den Hintergrund gedrängt ist; und G r u p p e 1073 ist zuzugeben, daß mancher Zug, der später in ausgebildeter Form in der orphischen Lehre erscheint, schon bei Homer oder Hesiod zu finden ist. Daraus ist aber nur der eben schon angedeutete Schluß zu ziehen, daß die mystische Religion und Theologie, die sich vorzugsweise an den Namen des O. knüpft, nicht erst in allen ihren Teilen im 7. und 6. Jhd. eronnen worden ist, sondern daß die Elemente, aus denen sie ihr Lehrgebäude und ihr kultisches System errichtete, zu einem Teil schon vorhanden waren; unzulässig ist der Schluß, daß auch das Lehrgebäude selbst und die mythische Persönlichkeit, auf die man es zurückführte und unter deren Namen man diese gesamte theologische Literatur stellte, zur Zeit des Epos schon entwickelt gewesen und nur aus den erwähnten stilistischen Gründen totgeschwiegen worden sei. Vielmehr ist nach dem gesamten Befund unserer Überlieferung daran festzuhalten, daß die Gestalt des O. aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach der Hochblüte des Epos, kaum vor dem 7. Jhd., im Bewußtsein der Griechen aufgetaucht und in den religiösen Gemeinschaften, die sich nach ihm benannten, zur religiösen Potenz geworden und zum Dichter ihrer religiösen Literatur gemacht worden, gleichzeitig auch — oder vorher schon — in die nicht-sakrale Dichtung eingegangen ist. In beiden Bezirken, dem religiösen wie dem profanen, können wir dann — wenn auch nur immer stückweise, je nach den Zufälligkeiten unserer Überlieferung — das Wachstum seiner Legende bis zum Ausgang des Altertums und zum Übergang ins Christentum verfolgen.*

V. Genealogie des O. Als Vater des O. gilt nach der herrschenden Überlieferung Oiaeros. Die Zahl der Stellen, die ihn nennen, ist sehr groß; die ältesten sind Pind. frg. 139, 9 Schr., Plat. symp. 179 d¹ und die hellenistischen Dichter Apoll. Rhod. I 23. Nicand. Ther. 462 (*Οἰαγοῖδος*). Hermetianax bei Athen. XIII 597 b. Phanokles bei Stob. ecl. IV 20, 47 (IV 461, 3 Hense). Aufzählung der übrigen Belege o. Bd. XVII S. 2082f. Statt Oiaeros wird einige Male Apollon als Vater des O. genannt. Als ältestes Zeugnis dafür muß doch Pind. Pyth. IV 313 anerkannt werden: (Aufzählung der sich sammelnden Argonauten) *ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορυίγκτας ἀοιδῶν πατὴρ ἔυολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς*. Zwar hat schon die antike Pindarerklärung, wie wir aus den Scholien z. St. wissen, um Pindar mit sich selbst (frg. 139, auf das hingedeutet wird) und der üblichen Genealogie in Einklang zu bringen, den Ausdruck metaphorisch gedeutet. Ammonios (der Aristarcheer, s. o. Bd. I S. 1865) erklärte, wie es schon seit Hesiod. Theog. 96 von den Königen heiße, daß sie *ἐκ Διὸς* seien, *οὐχ ὅτι γόνος εἰσὶ τοῦ Διὸς, ἀλλ' ὅτι τὸ βασιλεύειν ἐκ Διὸς ἔχουσιν, οὕτως ἐξ Ἀπόλλωνος φορυίγκτην αὐτὸν εἶπεν ἡγεμῶν γὰρ ὁ θεὸς τῆς κιθαρωρίας*. Chairis hingegen (ebenfalls Aristarcheer) erklärte die Stelle im Sinne natürlicher Abstammung des O. von Apollon und berief sich u. a. auf das Orakel, das Menaichmos von Sikyon in seinem *Πυθικός* (kurz vor 334 verfaßt, s. o. Bd. XV S. 699²) aufgezeichnet habe: *Πίετος αἰνοπαθεῖς, σπυγγὴν ἀποτίσσει λώβην Ὀρφεῖ ἀποκτείναντες Ἀπόλλωνος φίλον υἱόν*. Wir werden aber auf dieses Orakel, für das ebenso wenig wie für die Pindarstelle, wenn man sie isoliert, die

Möglichkeit allegorischer Deutung abgelehnt werden kann (so Wüst o. Bd. XVII S. 2083), weniger Wert legen als auf den Zusammenhang im Pindar, auf den auch schon Chairis hinweist: *τούτους (?) φηοὶν ὀνομάσθαι τοὺς ἐκ θεῶν γεγορῶτας, οἷον Διοσκόρους καὶ Ἡρακλῆα· σὶτω δὴ καὶ Ὀρφέα διὰ τὸ Ἀπόλλωνος εἶναι υἱὸν γόνου*. Tatsächlich werden in der 303 beginnenden Liste der Argonauten nur Göttersöhne aufgeführt, und zwar nach der Rangordnung der Väter, zuerst die drei Zeussöhne (Herakles und die Dioskuren), dann die Poseidonsöhne Euphemos und Periklymenos, dann *ἐξ Ἀπόλλωνος . . . Ὀρφεύς*, dann die zwei Hermessöhne Echion und Erytos, endlich die Boreaden. Hiernach kann nicht zweifelhaft sein, daß Pindar an dieser Stelle Apollon als natürlichen Vater des O. meint. Wie wenig aber der eigentliche Sinn natürlicher Vaterschaft von dem metaphorisch-logischen Sinn der Urheberschaft streng geschieden wird, zeigt die Bezeichnung des O. als *ἀοιδῶν πατὴρ* im selben Atem. Sicherlich hat der Widerspruch dieser Genealogie zu der im Threnos (frg. 139) angenommenen üblichen dem Dichter viel weniger Kopfschmerzen bereitet als seinen Erklärern. Die Ableitung von Apollon in der pythischen Ode ist offenbar von dem Wunsch eingegeben, in der Liste der Göttersöhne unter den Argonauten einen Sohn des Apollon, des Herrn des Festes, nicht fehlen zu lassen, und da bot sich am natürlichsten der Kitharode, der Sohn der Kalliope und eines ziemlich obskuren Oiaeros, den durch den Vater aller Musik zu ersetzen durch die jedem Dichter geläufigen Hesiodverse Theog. 94 *ἐκ γὰρ τοι Μουσῶν καὶ ἐκ ηὐβόλου Ἀπόλλωνος ἄνδρες ἀοῖδοι ἔαον ἐπὶ χθονά καὶ κιθαριστοὶ* nahe genug gelegt war. Erst durch die Mythographie, die diese schnell hingeworfene Improvisation Pindars sehr ernst nahm, ist sie zu einer Konkurrenzüberlieferung gegen die landläufige Genealogie gemacht worden. Vielleicht darf man aus dem Unterliegen des Menaichmos mit seinem *Πυθικός*, in dem er die pindarische Improvisation wieder aufnahm und zu begründen suchte, darauf schließen, daß sie nicht den Beifall der offiziellen delphischen Theologie fand (die mit O. wenig zu tun hatte, s. u. S. 1240) und sich deswegen so wenig durchgesetzt hat. Denn wenn Asklepiades von Tragilos (frg. 6, FGh I 168) von Apollon und Kalliope zunächst Linos, dann Hymenaios, Ialemos und O. abstammen ließ, so ist der allegorische Sinn ja hinreichend deutlich. So ist neben Pindar die einzige Stelle, wo unallegorisch O. Sohn des Apollon heißt. Ovid. met. X 167, wo O. selbst *ihū meus genitor* nennt; danach ist auch XI 8 die Bezeichnung des O. als *pater Apollineus* ebenso und X 89 der Plural *dis genitus pater* wörtlich als 'beiderseits von Göttern entstammt' zu verstehen. Als mythographische Variante ist diese Genealogie augemerkt Schol. Ovid. Ib. 482 p. 84 Ellis; im Text ist Ovid an dieser Stelle, indem er Eurydike als *senis Oeagri Calliopeaque nurus* bezeichnet, der herrschenden Genealogie gefolgt. Einen eigentümlichen Konkordanzversuch stellt die Bemerkung bei Apollod. I 3, 2 dar: *Καλλιόπης μὲν οὖν καὶ Οἰάγρου, κατ' ἐπίκλησιν δὲ Ἀπόλλωνος, (scil. ἐγένοντο) Δίους, ἐν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε, καὶ Ὁ. ὁ ἀσκήσας κιθαρωρίας*. wonach Oiaeros den Beinamen Apollon geführt hätte — denn anders

¹ Auch die Stelle rep. II 364 c, wo Musaios und O. *Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἔργονα* genannt werden, darf als Beleg dafür gelten, daß Platon von der Abstammung des O. von einem göttlichen Vater nichts wußte oder nichts wissen wollte.

² Doch hat Laqueur ebd. den Sachverhalt irrig dargestellt, wenn er — wohl im Anschluß an Susemihl I 532 — von einer 'Gegenschrift' des Aristoteles gegen den *Πυθικός* des Menaichmos spricht, mit dem er sich 'auseinandergesetzt' habe. In Hesychs Katalog der aristotelischen Schriften steht unter nr. 123 (bei Rose Aristot. frg. 3 p. 15) *Πυθικῶνας βιβλίον α', ἐν ᾧ Μέναιχμον ἐνίκησεν*. Aus der delphischen Inschrift Syll.³ 275 erfahren wir den genaueren Titel: *πίναις τῶν ἀπὸ Γυλίδας νενικηκότων τὰ Πύθια καὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς τὸν ἀγῶνα κατασκευασάντων* und den Beschluß der Delpher *ἐπανόσαι ἄριστοτέλην καὶ Καλλισθένην καὶ στεφανώσαι* usw. Da haben wir das Dokument des Sieges über Menaichmos vor uns. Das Verhältnis ist dann aber so, daß die Schrift des Aristoteles und Kallisthenes nicht nach und gegen den *Πυθικός* des Menaichmos verfaßt ist, sondern beide Schriften sind gleichzeitig und natürlich noch ohne gegenseitige Kenntnis für eine von Delphoi ausgeschriebene Konkurrenz geschrieben, und Menaichmos ist dem hochberühmten Stagiriten (der vielleicht nicht viel mehr als den Namen für die hauptsächlich von Kallisthenes geleistete Arbeit hergab, um dem jungen Verwandten den Sieg zu sichern) unterlegen.

kann der Text doch nicht verstanden werden; oder ist an eine *ἐπίκλησις* des O. gedacht, die ihn als Apollonsohn bezeichnete? Oder sind *Οἰάγρον* und *Ἀπόλλωνος* im Text miteinander zu vertauschen? — und sich so die beiden Versionen entwickelt hätten. Nur *Ο. Οἰάγρον* steht in der Argonautenliste Apollod. I 9, 16, 7.

Die hiermit vorgelegten Tatsachen der Überlieferung bestätigen den Schluß, zu dem auch die Betrachtung a priori gelangen muß: daß die allegorisch-durchsichtige Ableitung des ältesten Kitharoden O. von dem Kitharodengott jünger ist als die von dem dunklen *Οἰάγρος*, über dessen Wesen nur Vermutungen möglich sind und den niemand als Vater des O. erfunden hätte, wenn seine Herleitung von Apollon schon eingeführt war. Der Satz, daß die lectio difficilior die vermutlich richtigere ist, gilt erst recht in der Mythologie. *Οἰάγρος* zugunsten Apollons beiseite schieben heißt ein Stück alter Sagenüberlieferung für eine rationale Spekulation preis geben¹. Das gleiche gilt in bezug auf O.' Mutter, die Muse *Καλλιόπη*, die offensichtlich spekulierender Erfindung ihr Dasein verdankt und so, mangels eines Mutternamens in der älteren Sagenüberlieferung, neben den Vater *Οἰάγρος* gestellt worden ist, so daß es gewiß verkehrt ist, anzunehmen, sie habe zuerst als Mutter des O. festgestanden und erst nachträglich sei ihr *Οἰάγρος* oder Apollon beigegeben worden (so Kern Relig. d. Griechen I 30 133 im Anschluß an H. Usener Das Weiblichste? 71ff.). Zu der hier vorgetragenen Auffassung stimmen auch die Tatsachen der Überlieferung (worauf freilich bei den da mitspielenden Zufälligkeiten nicht allzuviel zu geben ist): der älteste Zeuge für die Muse *Καλλιόπη* als Mutter des O. ist *Timotheos*, Pers. 234, demnächst Plat. rep. II 364 e (ohne den Namen und mit skeptischem Vorbehalt: *Μουσαίον καὶ Ὀρφῆως. Σέληνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγότων, ὡς φασί*; daß da Platon den allgemeinen Plural gesetzt habe, weil er, die von Späteren genannten Musen *Polymnia*, *Klio*, *Καλλιόπη* als angebliche Mütter des O. bereits gekannt habe, wird man Fr. Weber 7 schwerlich zugeben) und Apoll. Rhod. I 23 *Ὀρφῆος μνησόμεθα, τὸν δ' ἄ ποτ' αὐτῆ Κάλιοπῆ Θοήκι καταΐεται ἐννηθεῖσα Οἰάγρω σκοπιῆς Πικελήϊδος ἄγγι τεκέσθαι*. Die zahlreichen weiteren Belege s. o. Bd. XVII S. 2082f. Da Apollonios in solchen Dingen im ganzen der alten epischen Tradition folgt, so ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß das Elternpaar *Οἰάγρος* und *Καλλιόπη* für O. schon im 6. Jhd. feststand. Die Nennung der Muse mit dem redenden Namen als Mutter drückte schon aus, daß O. die Musik als Erbteil in sich trägt (was *Asklepiades* von Tra-

gilos FGrH I 168, 28 besonders hervorhebt: *τῷ δὲ νεωτάτῳ τὴν μὲν ἐπιθυμίαν τῶν τῆς μητρὸς ἐπιτηδευμάτων ἐμπσεῖν καὶ περὶ τὴν μουσικὴν περιγενέσθαι ἀπάντων*); zu seiner Lehrerin machen sie zum Überfluß noch *Himer*, or. 13, 4 und *Iamblich*, Pythag. 28, 146, und in den orphischen Argonautika 685 heißt es, daß sie vor Antritt der Argonautenfahrt ihrem Sohne Weisungen über das Verhalten bei den *Kyaneai-Felsen* gegeben habe. Wenn wir in den Schol. Apoll. Rhod. I 23 lesen, *εἶναι δὲ Ὀρφέα . . . κατὰ δὲ ἐπίουσι Οἰάγρον καὶ Πολυμνίαν*, so ist diese Muse statt der üblichen *Καλλιόπη* mit Rücksicht auf die Hymnendichtung des O. gewählt. Welche Erwägung hingegen zu der Nennung der *Kleio* geführt hat (*Eustath*, II. X 442 p. 817, 31 *Καλλιῶσης μὲν γὰρ ἢ Κλειῶσις ὁ Ὀ.*), ist nicht sicher zu sagen; vielleicht ist sie von *Linus* auf ihn übertragen, der bei *Asklepiades* von *Tragilos* und Apollod. I 3, 2, 1¹ als Bruder des O. erscheint und im Schol. Lycophr. 831 Sohn der *Kleio* von *Magnes* genannt wird. Freilich ist da im selben Satz O. als Sohn des *Οἰάγρος* und der *Καλλιόπη* aufgeführt, und bei Apollod. a. O. sind beide mythischen Sänger diesem Elternpaar, bei *Asklepiades* Apollon und *Καλλιόπη* zugeeignet; aber vielleicht hat irgendein Mythograph einmal beide der *Kleio* zugeordnet. In einer Version euhemeristischer Färbung endlich heißt O. (*Tzetz*, Chil. I 12, 305) *Μενίππης τῆς Σαυμάριδος υἱὸς καὶ τοῦ Οἰάγρου, πᾶν ἀλληγοεικότερόν φασί, τῆς Κάλιοπης*. Hier ist also absichtlich statt des redenden Namens und der göttlichen Abstammung der Mutter eine menschliche Ableitung eingeführt.

Durch die verschiedenen genealogischen Spiele der Mythographen hat O. einige Brüder erhalten, die aber (außer *Linus*) für seinen Mythos ohne jede Bedeutung sind. So bei *Asklepiades* von *Tragilos* (FGrH I 168; vgl. o. S. 1218) außer *Linus* noch *Hymenaios* und *Ialemos* (von Apollon als Vater), während im Schol. Lycophr. 831 *Καλλιόπη* von *Οἰάγρος* den O. und den *Emathion* gebiert (*Ἡμαθίωνα* *Lobeck* Aglaoph. I 325 i gewiß richtig für das *κνυδόθωνα* oder *κνυδόθω* oder *κνυδόθωνα* der Hss.). Die Ableitung des *Marsyas* von *Οἰάγρος* bei *Hyg.* fab. 165 (*quas*, scil. *tibias*, *Marsyas* *Oeagri filius unus e satyris invenit*)

¹ Apollon als sekundär richtig auch von *L. Weber* Rh. Mus. LXXXI 14 bezeichnet. Daß an der Platonstelle rep. II 363 e, an der *Musaios* und sein Sohn als Gewährsmänner in Fragen der Eschatologie genannt werden und auf die *Plut*. Lucull. 44, 2 mit den Worten *οἱ περὶ τὸν Ὀρφέα* Bezug nimmt, als der Sohn des *Musaios* nicht — gegen alle sonstige Überlieferung — O. verstanden werden darf, betont mit *Recht* *Thomas* 31 gegen *Dieterich* *Nekyia* 72. Apollon als Vater des O. für ursprünglich hält *Robert* 410.

¹ Mit Unrecht nimmt *Kern* Orph. frg. 10, test. 27 auch *Martial*. IX 86 als Zeugnis für *Linus* als Bruder des O. in Anspruch. Wenn der Dichter in dem Trauergedicht auf den Sohn des Dichterkollegen *Silius Italicus* sagt, er habe *cum grege Pierio Phoeboque* geklagt und *ipse meum flevit dixit Apollo Linon', respexitque suam quae stabat proxima fratri Calliopen et ait: Tu quoque rulum habes*, so bezieht das *fratri* sich darauf, daß Apollon ein Bruder der *Καλλιόπη* ist, da sie beide Zeus zum Vater haben, und wenn er erst seines Sohnes *Linus* gedenkt und sich dann zu seiner Schwester wendet und sie an ihren ähnlichen Schmerz, nämlich den Tod des O., erinnert, worauf noch auf die beiden *Iuppiter*, den wirklichen und *Domitian*, und ihre gleichen Erlebnisse hingewiesen wird, so ist klar, daß *Linus* und O. nach der Meinung des Dichters nicht Brüder sind und ferner weder Apollon mit O. noch *Καλλιόπη* mit *Linus* etwas zu schaffen hat.

macht auch ihn zum Bruder des O. Als Töchter des Oiagros und somit Schwestern des O. deutet Kern Orph. frg. 10, test. 28 schwerlich mit Recht die *κόραι Οιαγρίδες* im *Ἐπιτάφιος Βίωτος* (Moseh. III) 17: Wenn die Schwäne am Strymon aufgefördert werden, die Totenklage anzustimmen, und: *εἴπατε δ' αὖ κόραις Οιαγρίων, εἴπατε πάσαις Βιοτονίαις Νύμφαισι ἀπόλετο Δώριος Ὀρφέως*¹, so können damit nicht die Töchter des Oiagros gemeint sein, von denen sonst keine Überlieferung etwas weiß und die ja auch jetzt, zur Zeit des Todes des ‚dorischen O.‘, wie Bion genannt wird, längst tot und für die Schwäne vom Strymon unreichbar wären, sondern die Mädchen aus dem Lande am Strymon, das ja das des Oiagros ist, d. h. die thrakisch-makedonischen, werden mit einem Namen angeredet, der darauf hinweist, daß sie als die Landsmänninnen des Oiagrossohnes ja Verständnis dafür haben werden, was der Tod des Bion, des ‚dorischen O.‘, für die Poesie und die Musik bedeutet. Daß dies die richtige Interpretation des Ausdrucks ist, bestätigt der parallele Ausdruck *Βιοτονίαις Νύμφαισι*; Bistonien wird als Heimat des O. oft genannt, s. u. S. 1235.

Von einer Deszendenz des O. hat die ältere Sage offenbar noch nichts zu berichten gewußt, und auch später, als die Genealogen ihn in gewisse Geschlechtsregister einzubauen für gut fanden, ist sie innerhalb des O.-Mythus von ganz untergeordneter Bedeutung geblieben. Wegen der engen Beziehungen, die ihn mit Musaios verbinden — Herodoros faßte beide um 400 in seiner Schrift *Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία* zusammen (FGrH I 217), ebenso Platon rep. II 364 e (o. S. 1219 zitiert), ältere orphische Gedichte sowohl wie die orphischen Argonautika (308. 858) und die *εὐχὴ πρὸς Μουσαίον*, die die Sammlung der Hymnen einleitet, waren an ihn gerichtet, und mehrfach wird Musaios Schüler des O. genannt, s. u. S. 1225 — hat man Musaios zu seinem Sohn gemacht: Diod. IV 25, 1. Serv. Aen. VI 667. Ps.-Iustin. cohort. ad Graec. 15 und vielleicht schon Damastes, s. u.; unklar ist der Sinn des Ausdrucks bei Cassiod. var. II 40 p. 71, 9 Mommsen: *Musaeum etiam, et artis Orphei filium et naturae*, doch wird das *naturae* wohl auf die leibliche Abstammung des Musaios von O. zielen (schief Rzach o. Bd. XVI S. 761, 64). Jedenfalls ist die Ableitung des attischen Dichterheros Musaios von O. attische Erfindung ebenso wie die des attischen Stammesheros Leos, des Eponymos der Phyle Leontis. Sie ist bei dem Fehlen jeder inneren Beziehung dieses Leos zu O. wohl nichts anderes als eine Verlegenheitslösung, indem man einfach Leos mit Musaios genealogisch zusammennahm und so allerdings zugleich einen neuen Beziehungsfaden von O. zu Attiktika knüpfte: Suid. und Phot. s. *Λεωκόριον*. Apostol. X 53 (Paroemiogr. II 500). Schol. Demosth. LIV 7. Anecd. Bekk. I 277; o. Bd. XII S. 2058. Daß der Athidograph Phanodemus dieser Erfinder war, ist eine reine Vermutung T o e p f f e r s Att. Genealogie 40, 2. Nicht aufzuhellen infolge stark verderbter Überlieferung, sicherlich aber ein bloßes Produkt allegorisch-genealogischen Spieles ist der O.-Sohn Rhythmonius bei Ps.-Censorinus de musica, CGIL VI 608, 10: *rhythmus dicitur dic-*

tus a Rhythmonio, Orphei filio et Idnomenae nymphae mariae (Idomenae n. Ismaricae) wahrscheinlich Lobeck Aglaoph. I 326 l., ut tradit Nicocrates (vgl. FHG IV 465f.) libro quem composuit de musio (Museo? musicæ?) fratre Rhythmonii tradit Hymene (fratrem Rhythmonii tr. Hymenaenum O. J a h n) usw. Gegen die ausschweifenden Phantasien, die M a a B 62ff. an diesen zerrütteten Text anknüpft, vgl. R o h d e Kl. Schr. II 294f.

Eine andere Gruppe von Sippenforschern hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Abstammung Homers und Hesiods von O. festzustellen. Wir haben darüber folgende Berichte (Kern Orph. test. 7—9): Prokl. vit. Hom. 26, 14 Wil. *Ἑλλάνικος δὲ καὶ Δαμάστης καὶ Φερεκύδης* (FGrH I 101. 109. 156) *εἰς Ὀρφέα τὸ γένος ἀνάγουσιν αὐτοῦ. Μαίονα γὰρ φασὶ τὸν Ὀμηρον πατέρα καὶ Δίον τὸν Ἡσιόδου γενέσθαι Ἀπελλίδος τοῦ Μελανώπου τοῦ Ἐπιφράδου τοῦ Χαραφίμου τοῦ Φιλοτέρες τοῦ Ἰδυμονίδα τοῦ Εὐκλείου τοῦ Δωριώου τοῦ Ὀρφέως. Γοργίας δὲ Ἀεοντίου εἰς Μουσαίον αὐτὸν ἀνάγει¹. Certam. Hom. et Hes. 36, 8 Wil.: Ἀπόλλωνος φασὶ καὶ Θωόσης τῆς Πισσείδου γενέσθαι Αἰνον, Αἰνον δὲ Πίερον, Πίερον δὲ καὶ Νύμφης Μεθώνης Οἰαγρον, Οἰαγρον δὲ καὶ Καλλιόπης Ὀρφέα, Ὀρφέως δὲ Ὀρην, τοῦ δὲ Ἀρμονίδου, τοῦ δὲ Φιλοτέρου, τοῦ δὲ Ἐφρημον, τοῦ δὲ Ἐπιφράδου, τοῦ δὲ Μελάνωπου, τούτου δὲ Δίον καὶ Ἀπελλῆν, Δίον δὲ καὶ Πνικμηίδης τῆς Ἀπόλλωνος θυγατρὸς Ἡσιόδου καὶ Πέροισιν. Ἀπελλοῦ δὲ Μαίονα, Μαλονος δὲ θυγατρὸς καὶ Μέλητος τοῦ ποταμοῦ Ὀμηρον. Charax bei Suid. s. Ὀμηρος (FGrH II 492) *ἔστι δ' ἢ τὸ γένος τάξις κατὰ τὸν ἱστορικὸν Χάρακα αὐτῆ. Αἰδοῦσης Θωόσης Αἰνος· τοῦ δὲ Πίερος· τοῦ δ' Οἰαγρος· τοῦ δ' Ὀρφέως· τοῦ δὲ Δοῆς· τοῦ δ' Εὐκλείης· τοῦ δ' Ἰδυμονίδης· τοῦ δὲ Φιλοτέρου· τοῦ δ' Ἐφρημος· τοῦ δ' Ἐπιφράδης· τοῦ δὲ Μελάνωπος· τοῦ δ' Ἀπελλῆς· τοῦ δὲ Μαίων, ὃς ἦλθεν ἅμα ταῖς Ἀμαζόσιν ἐν Σμύρνῃ καὶ γῆμας Ἐφρημῶν τῆν Ἐπέπου τοῦ Μεληγιένου ἐποίησεν Ὀμηρον.* (Vgl. auch Ephoros frg. 1 und 99 bei FGrH II 43. 67, wo aber nur die nächsten Vorfahren Homers und Hesiods sowie Chariphemos genannt werden.) Das ergibt folgende Geschlechtstafeln:*

¹ Während in diesem Bericht auch nach Damastes Homer der zehnte Sproß nach Dorion, dem Sohn des O., ist, heißt es in der vita Homeri Romana p. 30, 26 Wil.: *ὃ δὲ Δαμάστης καὶ δέκατον αὐτὸν ἀπὸ Μουσαίου φησὶ γενέσθαι*. Das würde zu der Stammtafel des Hellanikos-Pherekydes-Damastes stimmen, wenn in ihr Musaios als Sohn des O. an der Stelle des Dorion stünde, und es deckt sich mit der freilich summarischen Angabe des Proklos über die von Gorgias gegebene Genealogie. Ist da in der andern vita Homeri Damastes mit Gorgias verwechselt? Eher möchte ich glauben, daß der Name Damastes richtig ist und daß er neben Dorion als Variante Musaios an dieser Stelle des Stammbaums angegeben hat. Ob so oder so, jedenfalls entstammt diese Variante attischer Kulturpropaganda, und es könnte wohl sein, daß Gorgias sie seinen attischen Freunden zu Gefallen erfunden hat, zumal damit auch der allen attisch Gesinnten ärgerliche, dorisch klingende Name aus dem Stammbaum des ionischen Archeten der hellenischen Dichtkunst verschwand.

	Proklos	Charax		Certamen
		Aithusa (Thrak.)		Poseidon
		Linos		Thoosa ~ Apollon
		Pieros		Linos
		Oiagros		Pieros ~ Methone
	Orpheus	Orpheus		Oiagros ~ Kalliope
	Dorion	Dres		Orpheus
	Eukles	Euklees		Ortes
	Idmonides	Idmonides		(Lücke)
	Philoterpes	Philoterpes		Harmonides
	Chariphemos	Euphemos		Philoterpes
	Epiphraides	Epiphraides		Euphemos
	Melanopos	Melanopos		Epiphraides
				Melanopos
	Apellis	Apelles		Apelles
	Dios	Maion ~	Eumetis	Dios
	Maion	Homeros		Maion
	Hesiodos			Hesiodos
	Homeros			Homeros.

Daß diese drei Register im wesentlichen übereinstimmen, ist ebenso deutlich, wie daß am Ende bei den nächsten Ahnen Homers und Hesiods bewußte Abweichungen vorliegen. Inwieweit die übrigen Diskrepanzen auf Verderbnissen in der Überlieferung der verschiedenen Gewährsmänner oder auf absichtlichen Änderungen verschiedener Genealogen, die verschiedenen Herren dienten, beruhen, ist eine Frage, über die vielfach diskutiert worden ist, ohne daß mit unserm kümmerlichen Material zu auch nur einigermaßen wahrscheinlichen Ergebnissen zu gelangen ist, s. Gruppe 1075f. und die bei ihm verzeichnete Literatur. Klar ist nur, daß ein Teil der Namen redende Dichter- und Sängernamen sind — Idmonides wie Harmonides, Philoterpes, Chariphemos und Euphemos, Epiphraides, Euepes, Eumetis, Pykimedee — und daß einige andere Namen von den Landschaften genommen sind, in denen die Hauptpersonen des Stammbaums, O. und Homer, beheimatet waren: hier Pieros und Methone oder Methon¹, dort Maion und Meles; daß der Name Dios für den Vater Hesiods aus op, et d. 299 *ἐγράψεν Πέρον δῖον γένος* herauskonstruiert ist, leuchtet ein; dies abzulehnen und ihn vielmehr für eine Ableitung von der Stadt Dion am Olympus zu erklären, die zwar mit O., aber nicht das mindeste mit Hesiod zu tun hat, ist ein recht unglücklicher Gedanke Gruppe s. der sich 1075ff.

mit methodisch falscher Argumentation vergeblich bemüht, religionsgeschichtliches Kapital aus diesen Stammbäumen zu schlagen und echte mythische Überlieferung, echte Ahnentafeln griechischer Geschlechter in den ionischen und thrakischen Kolonialstädten (oder auch thrakischer Fürstenthäuser) in ihnen zu finden, statt das goldene Wort Lobecks Aglaoph. 324 zu beherzigen: *Hoc igitur gentilicium stemma nisi ex Pelasgorum diptychis ecclesiasticis excerptum est, certe confictum est a genealogis. quorum ars sine mendacianculis omnino non constat.*

VI. Lehrer und Schüler des O. Diejenigen Dichter und Mythographen, die O. zum Sohne Apollons machten, wollten damit ausdrücken, daß er seine musische Kunst von dem Gotte habe; die Angabe, daß der Gott ihm die Lyra gegeben und ihn die Kunst des Saitenspiels und des Gesanges gelehrt habe, findet sich nur in der astronomischen Dichtung und Literatur: Ps.-Eratosth. 24 *μετέλαβε δὲ αὐτὴν (τὴν λύραν) Ἀπόλλων καὶ συναρμολόγητος ᾠδὴν Ὀρφεὶ ἔδωκεν*. Hygin. astron. II 7 *Apollo lyra accepta dicitur Orpheia docuisse, et postquam ipse citharam invenerit, illi lyram concessisse*. Avien. 621 *hanc (chelym) ubi rursus concentus superi complevit pulcher Apollo, Orpheia Panopae docuit gestare sub antro*. Auch die Mutter Kalliope ist von späteren Autoren gelegentlich seine Lehrerin genannt worden (s. o. S. 1220). Nach später pythagoreischer Überlieferung hatte Pythagoras die Zahlenlehre in den orphischen Weihen zu Leibethra (s. u. S. 1231) und O. seinerseits sie *κατὰ τὸ Πάγγαιον ὄρος ὑπὸ τῆς μαρτος πινυσοῦς* empfangen: Iamb. vita Pyth. 28, 146 (und aus ihm Prokl. Tim. V prooem. p. 168, 9). Daraus, daß das von ihm angeführte Grabepigramm den O. *Μουσῶν πρόπολον* nennt, macht Ps.-Alkidamas ihn zu einem Schüler der Musen: *γαδάμματα μὲν δὴ πρώτος Ὀ. ἐξήνεγκε, παρὰ Μουσῶν μάθων*. Nach Diod. V 64, 4 haben einige, unter denen sich auch Ephoros befand (FGH II 68), O. zum Schüler der *Ἰδαῖοι Δακτύλιοι* gemacht, nachdem diese vom Ida nach Samothrake übergesiedelt waren: *καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς κοίτην καὶ μελωδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων καὶ πρώτων εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξήνεγκεν τελετὰς καὶ μυστήρια*. Weiteres über

¹ Denn bei Plut. quaest. Gr. 11, 293 b lesen wir: *Θράκης . . . χωρίον, ἐν ᾧ πρότερον οἰκῆσαι Μέθωνα τὸν Ὀρφέως πρόγονον ἰστοροῦσι* und erfahren so — was wir auch ohne dies vermuten würden —, daß noch andere Stammbäume des O. außer den uns überlieferten existierten. Den Vorfahren Methon des O. zu einem Abkömmling desselben (*ἀπόγονον*) zu machen (so Dümmleer Delphica 20 nach W y t t e n b a c h), ist nicht nur bare Willkür, sondern auch wider alle Wahrscheinlichkeit, weil den Gepflogenheiten dieser Sorte von Frühhistorikern zuwiderlaufend, die doch gewöhnlich in ihren erdichteten Stammbäumen die landschaftlichen Eponymen vor die ausgeprägten mythischen Persönlichkeiten setzen. — Übrigens heißt bei Tzetz. Chil. VI 934 Methone Schwester, nicht Gattin des Pieros und dieser Vater, nicht Sohn des Linos.

seine Beziehungen zu den großen Göttern von Samothrake s. u. S. 1265. An anderer Stelle berichtet Diodor (III 67, 2) aus Dionysios Skyto-brachion (FGrH I 239), daß O. neben Herakles und Thamyras Schüler des Linos gewesen sei. Dasselbe notieren Suid. s. Ὀρφεύς nr. 6 und Tzet. exeges. in II. 17, 9 Herm. Natürlich ist diese Verbindung des O. mit Linos nicht verträglich mit der Überlieferung, die ihn zum Urenkel des Linos machte. Noch viel weniger paßt dazu die Nachricht bei Nikomachos p. 266, 2 Jan (Mus. ser. Gr.), wo es heißt, Hermes, der Erfinder der Lyra und des Heptachords, habe seine Kunst an O. weitergegeben (dies auch bei Isidor. etym. III 22, 8), und dessen Schüler seien Thamyris und Linos geworden.

Ähnlich schwanken die Angaben über das Verhältnis des O. und des Musaios zueinander. Neben den Berichten, die ihn zum Sohn des O. machen (s. o. S. 1221), wird er mehrfach entweder Schüler des O. genannt oder doch Angaben gemacht, die auf ein solches Verhältnis hindeuten: von des Musaios ἐς πάντα μῦθους τοῦ Ὀρφεύς spricht Paus. X 7, 2; von den Hymnen des O. heißt es im Pap. Berol. 44, 4 (Berl. Klassikertexte V 1 p. 7 nr. 2) οὗς ὀλίγα Μουσαῖος ἐναποθώσας κατέγραψεν; nach Schol. Arat. 269 p. 394, 6 Maab = Schol. Germ. p. 84, 13 Breyzig erhielt Musaios nach dem Tode des O. von den Musen seine Lyra; Serv. Aen. VI 667 sagt von ihm: *eum alii Lunae filium, alii Orphei volunt, cuius cum constat fuisse discipulum; nam ad ipsum primum carmen scripsit quod appellatur Crater*; Herm. Phaedr. 244 a p. 88, 29 ἑρωτικώτατος τέ ἐστιν (ὁ Ὀ.) ὡς αὐτὸς λέγων φαίνεται πρὸς τὸν Μουσαῖον καὶ προσιναῖον αὐτῷ τὰ θεῖα ἀγαθὰ καὶ τελευτῶν αὐτῶν; Tatian. adv. Graec. 39 Ὀρφεύς μαθητὴς Μουσαῖος. 41 Ὀ. δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν . . . τοῦ δὲ Ὀρφεύς Μουσαῖος; μαθητὴς. Euseb. chron. 749 (= 1268 v. Chr.) Ὀ. Θυαῖς ἐγνωρίζετο τοῦτον μαθητὴς Μουσαῖος ὁ Εὐμόλπου υἱός. Zeitgenosse des O. heißt Musaios in den Schol. Vatic. in Dionys. Thrac. p. 183, 10 Hilg. Auf ein ähnliches Verhältnis führt das Marmor Parium, auf dem A 15 der nach O. aufgeführte Eumolpos Sohn des Musaios genannt wird; doch ist der zeitliche Abstand von A 14 und A 15 leider nicht feststellbar. Bei Suid. s. Μουσαῖος hingegen lesen wir: *ἐποιοῦς, μαθητὴς Ὀρφεύς, μᾶλλον δὲ προεβύτερος ἤκμαζε γὰρ κατὰ τὸν δεύτερον Κέκρονα*. Der zweite Ansatz, der also das Verhältnis der beiden umkehrt, findet sich ferner bei Clem. Alex. Strom. I 21, 131 Ὀ. δὲ ὁ συμπλέσας Ἡρακλεῖ, Μουσαῖον μαθητὴν und Euseb. praep. evang. IX 27 p. 432 a, der aus Alexander Polyhistor, der sich seinerseits auf Artapanos (s. o. Bd. II S. 1306) berief, über Moses berichtet, *ὑπὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων αὐτὸν (Μώυσον) ἀνορωθέντα Μουσαῖον προσαγορευθῆναι. γενέσθαι δὲ τὸν Μώυσον τοῦτον Ὀρφεύς διδάσκαλον*. Hiernach ist die Entstehung des das traditionelle Verhältnis O.-Musaios umkehrenden Ansatzes vollkommen klar: Die christlichen Schriftsteller, die als Erben der jüdischen Apologetik mit Leidenschaft das höhere Alter der jüdischen Literatur gegenüber der griechischen betonten, mußten, sobald einmal die durch den Gleichklang der Namen nahe gelegte Gleichung Moses-Musaios vollzogen

war, den O. als jünger als Musaios und als seinen Schüler bezeichnen, weil ja sonst O. älter geworden wäre als Moses. Nun hat man sich gewundert, diesen Ansatz auch bei Clemens Alex. zu finden, weil er im übrigen diese ganze Partie aus Tatian entnommen hat, der umgekehrt Musaios den Schüler des O. nennt. Aber da Clemens ohne Zweifel den Artapanos kennt (er zitiert ihn Strom. I 23, 154) und die von diesem aufgebrachte Gleichsetzung des Moses mit Musaios doch einprägsam genug ist, so ist es kaum allzu auffällig, wenn Clemens sich daran erinnerte und an der fraglichen Stelle in diesem Punkte von der sonst von ihm befolgten Quelle abwich; daß er sich dadurch mit sich selbst in Widerspruch setzte — da er I 21, 103 mit Tatian die Folge O.-Musaios gegeben hatte —, braucht bei einem so flüchtigen Autor nicht zu befremden, und die vorgeschlagenen Änderungen des Clemextextes (ὁ Μουσαῖος μαθητὴς Potter Μουσαῖον διδάσκαλος Lobeck I 353 a [warum dann nicht lieber καθηγῆτης?]) sind also abzulehnen. Um genauere Feststellungen bemüht sich vergeblich Gruppe 1067ff.

Als Lehrer des Herakles — der in der herrschenden Überlieferung ja Schüler des Linos ist — bezeichnet den O. das bei Ps.-Alkidamas Od. 24 überlieferte Grabepigramm 3 δὲ Ἡρακλῆ' ἐξέδιδασεν. Nicht die mindeste Anspielung hingegen auf ein solches Schülerverhältnis enthält die praefatio des zweiten Buches de raptu Proserpinae Claudians (von Kern Orph. frag. 48, test. 160a dazu notiert), in der nur berichtet wird, daß O., als Hercules Thrakien passierte, um das Abenteuer mit den Rossen des Diomedes zu bestehen, die Taten des unbezwinglichen Helden besungen habe. Die 26 Distichen verfolgen nur den Zweck, einerseits die Wirkung des Gesanges des O. eindrucksvoll zu schildern und die Taten des Heros in besonders kunstvoller Form zusammenzufassen und andererseits das Verhältnis des O. zu Hercules mit dem des Dichters Claudian zu Florentinus, dem das Buch gewidmet ist (s. o. Bd. VI S. 2755, 31) zu parallelisieren, 49: *Thracius haec vates; sed tu Tiryntius alter, Florentine, mihi: tu mea plectra moves*. Die Situation jedoch, O. in Thrakien die Taten des Herakles vor ihm besingend, ist nicht erst Erfindung Claudians, sondern ein älterer Sagenzug, wohl einem hellenistischen Heraklesroman entstammend. Das darf man dem pompeianischen Wandgemälde Helbig Campan. Wandgem. 893 (Abb. Taf. X. Guthrie 22) entnehmen, auf dem O. als Kitharode mit Herakles und den Musen Euterpe, Thaleia, Urania, Terpsichore, Melpomene verbunden erscheint: offenbar eine Illustration der von Claudian geschilderten Szene (vgl. auch u. S. 1232). Einer hellenistischen Ἡρακλῆς (in Versen oder Prosa), die möglichst allen Stoff in eine Erzählung zusammenzufassen suchte und mit eigenen Erfindungen als gefälligem Füllsel nicht sparte, lag es nahe genug, den Helden auf dem Rückwege von seinem thrakischen Abenteuer mit dem thrakischen Sänger, dem einstigen Kameraden bei der Argofahrt, zusammentreffen und diesen die Taten des Freundes besingen zu lassen — womit O. zugleich zum ältesten Zeugen und Gewährsmann der Herakles gemacht wurde. Ob in der erschlos-

senen Szene dieses Heraklesromans (oder -epos) die Musen als Mithörende eingeführt waren, so wie wir sie auf dem pompeianischen Wandbild sehen, oder ob diese Gestalten ähnlich allegorisch zu verstehen sind wie etwa Skene und Dionysos auf dem Konstantinopler Euripidesrelief oder die Komodia auf dem Menanderrelief im Lateran — vgl. auch Aristoph. Thesm. 39ff., wo der Diener des Agathon spricht *εὐφρμος πᾶς ἔστω λαός, στόμα συγκλείσας· ἐπίδημει γὰρ θίασος Μουσῶν ἔνδον* 10 *μελᾶθρον τῶν δεσποσύνων μελοποιῶν* — das bleibe dahingestellt. Jedenfalls aber hat auch das Wandgemälde mit dem Schülerverhältnis des Herakles zu O. nichts zu tun, für das das Grabepigramm das einzige Zeugnis bleibt.

Sodann ist mehrfach Midas als Schüler des O. bezeichnet, von dem er — nach Konon narr. I (FGRH I 190) *κατὰ Πιύρειαν τὸ ὄρος ἀκροατῆς γενόμενος* — die religiösen Geheimlehren empfangen habe: Ovid, met. XI 92 *Midas cui Thracius O. orgia tradiderat cum Cecropio Eumolpo*. Iustin. XI 7, 14 *Mida . . . qui ab O. sacrorum sollemnibus initiatus Phrygiam religionibus implevit quibus tutior omni vita quam armis fuit*. Clem. Alex. protr. II 13, 3 *ὁ Φρῶξ ἐκεῖνος ὁ Μίδας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρῦσου μαθὼν, ἔπειτα διαδοὺς τοῖς ὑποταξαμένοις ἐντεχον ἀπάτην*. Diese Verknüpfung der mythischen Personen Midas und O. gründet sich auf die Beobachtung der Verwandtschaft phrygischer und orphischer Riten und *θεο-* 30 *λογοίμενα*, s. Strab. X 470 *τούτοις (τοῖς Φρυγιοκοῖς) δ' εἴκει καὶ τὰ παρὰ τοῖς Θραξὶ τὰ τε Κοτύρια καὶ τὰ Βενδιείδα, παρ' οἷς καὶ τὰ Ὀρφικὰ τὴν καταρχὴν ἔσχε*. Das wichtigste Verbindungsglied bildet der Kult der großen phrygischen Gottesmutter, die in der Orphik eine nicht geringe Rolle spielt; die ihr beigeordnete mannweibliche Gestalt *Mise-Mida*, der der 42. orphische Hymnus gilt, ist gewiß nicht von Midas zu trennen, s. o. Bd. XV S. 2040. Übrigens ist das Verhältnis 40 natürlich tatsächlich umgekehrt gewesen, als die orphische Theologie es darstellt: die ältere phrygische Religion hat nicht von der Orphik, sondern diese von der phrygischen Religion Einflüsse empfangen; später freilich mag das Verhältnis sich verschoben haben.

Eumolpos als Schüler des O. bezeugt in unzweideutiger Form nur Ovid. Pont. III 3, 41 *at non Chionides Eumolpus in Orphea talis, in Phryga nec Satyrum talis Olympus erat, praemia* 50 *nec Chiron ab Achille talia cepit, Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam*. Hiernach ist auch die oben zitierte Stelle met. XI 92 offenbar so zu verstehen, daß Midas gemeinsam mit Eumolpos von O. die Weihen empfing. Ob und wie das Verhältnis zwischen O. und Eumolpos im Marmor Parium gekennzeichnet war, ist wegen der Verstümmelung der Zeilen A 27. 28 nicht zu sagen. Die Eumolpos zum Schüler des O. machten, wollten damit offenbar zum Ausdruck bringen, daß 60 Eleusis orphischen Einfluß erfahren habe, s. u. S. 1267.

Ein mehr beiläufiger Einfall des Euripides ist es wohl, wenn er in der Hypsipyle frg. LXIV col. 2, 43 (Suppl. Eurip. v. Arim p. 67) *Euneos*, den Sohn Iasons und Hypsipyles, seiner Mutter sagen läßt, O. habe ihn und seinen Bruder nach dem Tode Iasons nach Thrakien mit-

genommen und ihn *μοῦσαν κιθάρας Ἀούδος* gelehrt.

Über Promedon, der von Polygnotos in der Lesche der Knidier zu Delphoi neben O. gemalt war, wissen wir nur, was Paus. X 80, 7 sagt: *εἰσι μὲν δὴ οἱ νομίμοι καθάπερ ἐς ποιητῶν ἐποήχθαι τὸ Προμέδοντος ὄνομα ἐπὶ τοῦ Πολυγνώτου· τοῖς δὲ εἰρημένον ἔστιν ἄνδρα Ἑλλήνα ἐς τὴν ἄλλην ἄπασαν γενέσθαι φιλήκοον μουσικὴν καὶ ἐπὶ τῇ ᾠδῇ μάλιστα τῇ Ὀρφείως*. Vgl. Gruppe 1176 und Hoefler Myth. Lex. III 3031f. Bezeichnend die Betonung, daß Promedon ein *ἄνηρ Ἑλλήν* ist im Gegensatz zu dem von ihm bewunderten Meister, dem Thraker O.

VII. Die Heimat des O. Die gesamte antike Überlieferung ist darin einhellig, Thrakien als die Heimat, die Geburts- und vorwiegend auch als die Grabstätte des O. und ihn selbst in den verschiedensten Formen als einen Thraker zu bezeichnen. Die Zeugnisse beginnen im 5. Jhd. Ob freilich Paus. V 26, 3, wo unter den olympischen Weihgeschenken des Mikythos von Rhegion *Διόνησος καὶ ὁ Θραξ Ὀρφέης καὶ ἀγάλμα Διὸς* genannt wird, so zu verstehen ist, daß diese noch im ersten Drittel des Jahrhunderts gestiftete Statue inschriftlich als ‚O. der Thraker‘ bezeichnet oder er in ihr als Thraker charakterisiert war, oder ob Pausanias seinerseits den Zusatz ‚der Thraker‘ beige-steuert hat, wie er ihn auch an mehreren anderen Stellen, wo er O. erwähnt, nennt (II 30, 2. III 13, 2. VI 20, 18. IX 30, 4), muß offen gelassen werden. Bei der Beschreibung der wenig später entstandenen Gemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier in Delphoi hebt Paus. X 30, 6 hervor, daß O. darauf als Hellene erschien *καὶ οὕτῃ ἑσθῆς οὕτῃ ἐπίθημά ἐστιν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θρακίων*. Was hier Pausanias sagt, bestätigt unser Denkmälerbestand: Erst seit der Mitte des 5. Jhdts. — ältestes Beispiel die um 460 datierte Bostoner Vase nr. 432 (Robinson Catalogue of Boston Vases, Titelbild, auch Guthrie Taf. 4), dann etwa 440 das berühmte attische Relief — pflegt die nichtgriechische Abkunft des O. im Kostüm mehr oder weniger angedeutet zu werden, s. Watzinger bei Furtw.-Reichh. III 357. Doch kann es — wie auch Watzinger mit Entschiedenheit betont hat — nicht zweifelhaft sein, daß dies durch künstlerische Gründe veranlaßt ist (um O. nicht in eine niedere Sphäre zu ziehen‘ Furtwängler 157), nicht dadurch, daß erst um die Mitte des 5. Jhdts. die Überlieferung von der thrakischen Heimat des O. aufgefunden wäre, wie nach v. Wilamowitz Homer. Unters. 212. A. Riess Jahrb. f. Philol. CXV 225ff. Fr. Weber 14—32 auch noch Kern Orph. 15 zu glauben geneigt ist. Da vielmehr, wie schon gesagt, die gesamte antike Überlieferung vom 5. Jhd. an bis zum Ausgang des Altertums von keiner andern Heimat und Nationalität des O. etwas weiß als von der thrakischen, so spricht die stärkste Wahrscheinlichkeit dafür, daß, seit es einen Mythos von O. gab, er darin als Thraker eingeführt worden ist, zumal schwerlich anzunehmen ist, daß, wenn die ältere epische Dichtung anderes darüber gesagt hätte, kein Nachhall davon in unsere mythographische Überlieferung gelangt sein sollte. (In den Apolloniosscholien zu I

24. 32 müßte etwas darüber stehen; auch in den Euripidesscholien zur Alkestis, den Bakchen und dem Rhesos!) Aber dieselbe Erwägung, die die modernen Zweifel an dem Thraker O. hervorgerufen hat, daß nämlich eine so starke Kulturwirkung in der Frühzeit nicht von einem Angehörigen eines barbarischen Stammes ausgegangen sein könne, hat die antike Kritik nicht zum Zweifel an der thrakischen Nationalität des O., sondern an seiner Weisheit veranlaßt: Ailian. var. hist. 10 VIII 6 τῶν ἀρχαίων φασὶ Θρακῶν μὴδὲ ἐπίστασθαι γράμματα, ἀλλὰ καὶ ἐνόμιζον αἰσχίον εἶναι πάντες οἱ τὴν Ἐυρώπην οἰκοῦντες βάρβαροι χροῖσθαι γράμμασιν. οἱ δὲ ἐν τῇ Λαίᾳ ὡς λόγος ἐχρῶντο αὐτοῖς μᾶλλον. ἔθεντο τοὶ καὶ τοιμῶσι λέγειν μὴδὲ τὸν Ὀρφέα σοφὸν γεγονέναι, ἀλλ' ἄλλως τοὺς μύθους αὐτοῦ κατεμεῖσθαι. ταῦτα Ἀνδροσίαν λέγει (FHG I 375), εἰ τοὺς πτωτὸς ὑπὲρ τῆς ἀγραμματοσίας καὶ ἀπαιδεσίας Θρακῶν τεκμηριώσαι. Die Gründe der antiken wie der modernen Kritiker 20 sind so schlecht nicht. Für uns aber handelt es sich hier nicht um die wirkliche Persönlichkeit, von der die orphische Theologie ausgegangen ist, sondern um den O. des Mythos; und der hat nach allem, was wir sehen, nie für etwas anderes als für einen Thraker gegolten.

Das älteste Zeugnis über die Heimat des O. gibt die Alkestis des Euripides — im J. 438, also gleichzeitig mit dem attischen Relief — 967: *Θρησσοῖς ἐν σάνιῳ τὰς Ὀρφεῖα κατέγραψεν γῆρας.* 30 Dazu sagen die Scholien: *ὁ δὲ φυσικός Ἡρακλείδης (gemeint jedenfalls der Pontiker) εἶναι δυνάως φησὶ σάνιδας τινὰς Ὀρφέως, γράσαντο οὕτως· τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάσται [ἐπι: del. v. Wilamowitz] τῆς Θρακίης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Ἄμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σάνιῳ ἀναγραφὰς εἶναι φασιν (Ὀρφέως add. v. Wilamowitz).* Daß man in einem thrakischen Heiligtum eine solche Reliquie zeigte und sie als Arbeit des O. ausgab, brauchen wir nicht zu bezweifeln, obwohl die An- 40 gabe sehr unbestimmt klingt. In der Hypsipyle frg. I col. 3, 8 (Suppl. Eurip. v. Arnim S. 51) heißt es, daß die *Θρησσοὶ κίθαρις Ὀρφέως* den Takt zu dem Rudern der Argonauten angab, in frg. LXIV col. 2, 37f. sagt Euneos zu seiner Mutter Hypsipyle, nach dem Tode seines Vaters Iason habe O. ihn und seinen Bruder *εἰς Θρακίης τόπον* gebracht. Am Schluß des Rhesos (944) wird O. von der Muse, der Mutter des eben gefallenen Thrakerkönigs, *ἀντανέπιος νεκροῦ* genannt. Daß 50 bei Hermesianax (bei Athen. XIII 597 b) *οἶνον μὲν φίλος υἱὸς ἀνήγαγεν Οἰάγρου Ἀργεῖοῦ τῆν Θρησσοῖν στείλαμενος καθάρων Ἰσίδου* das *Θρησσοῖν* nicht zu *Αργεῖοῦ*, sondern zu *καθάρων* gehört und somit O. als Thraker bezeichnet wird, zeigt die erste der eben zitierten Stellen der Hypsipyle. *Θρηκίος* heißt O. bei Phanokles v. 1 (bei Stob. ecl. IV 20, 47 = IV 461, 3 Hense), und *Θρηκίκα χρυσούλαρον* nennen ihn die Epigramme Ps.-Aristot. pepl. 48 und Anth. Pal. VII 617 (auch bei Diog. Laert. 60 prooem. I 4). Die weiteren Stellen der griechischen und lateinischen Literatur, an denen O. als Thraker oder Thrakien als seine Heimat und Stätte seines Wirkens bezeichnet wird, sind so zahlreich, daß eine Aufzählung zwecklos ist, zumal keinerlei anderslautende Überlieferung vorhanden ist.

Innerhalb Thrakien nehmen eine ganze Reihe

von bestimmten Örtlichkeiten O. besonders für sich in Anspruch. Dabei zeigt es sich — was nicht überraschen kann —, daß die wenigsten Dichter und Schriftsteller, die von der Heimat des O. sprechen, eine klare Vorstellung von der Geographie und den Grenzen Thrakien haben, und daß vor allem Thrakien und Makedonien ineinanderfließen. (Das stärkste Stück leistet sich Hygin, astr. II 7 in *Olympo monte, qui Macedonia dividit a Thracia* [falls das nicht aus *Thesalia* verderbt ist].) Nach der populären Meinung der Griechen begann Thrakien hinter dem Olymp und reichte nach Osten bis zum Pontos, nach Norden bis zur Donau — wenn da überhaupt eine Grenze genannt wurde. Die Geographen, die es besser wußten, halfen sich gegenüber der traditionellen Verwirrung mit der Annahme, daß die Thraker in der Vorzeit bis an den Olymp gesessen, ja in Boiotien gesiedelt hätten, Strab. X 471: *ἀπὸ δὲ τοῦ μέλους καὶ τοῦ ὄρους καὶ τῶν ὄργάνων καὶ ἡ μουσικὴ πᾶσα Θρακία καὶ Λαϊτία νερόμισται. ὅλην δ' ἐκ τῶν τόπων ἐν οἷς αἱ Μοῦσαι τετιμηται· Πιερία γὰρ καὶ Ὀλυμπος καὶ Πιπιλα καὶ Λειβήθρον τὸ παλαιὸν ἦν Θρακία χωρία καὶ ὄρη, νῦν δὲ ἔχουσι Μακεδόνες· τὸν τ' Ἐλικῶνα καθιέρωσαν ταῖς Μοῦσαις Θρακίης οἱ τὴν Βοιωτίαν ἐποικίησαντες, οἵπερ καὶ τὸν Λειβήθριάδων νυμφῶν ἄντρον καθιέρωσαν. οἱ τ' ἐπιμεληθέντες τῆς ἀρχαίας μουσικῆς Θρακίης λέγονται, Ὀμφεῖς τε καὶ Μουσαῖος καὶ Θάμυρις, καὶ τῷ Ἐυμόλῳ δὲ τὸ νόμα ἐνθένδε κτλ.* Ob und inwieweit diese Annahme zutrifft, ist hier nicht zu untersuchen, s. u. Bd. VI A S. 395.

So verlegen denn die meisten und frühesten Zeugnisse die Heimat des O. in das als Teil Thrakien angesehene nordöstliche Vorland des Olymp, das alte Pierien, die Heimat der Musen, Euripides, der in der Alkestis und der Hypsipyle O. einen Thraker nennt, läßt ihn in den Bakchen 560 *ἐν ταῖς πολυδένδρεσσιν Ὀλύμπου θαλάμαις* — 565 wird die Gegend *μάκαρ ὃ Πιερία* angerufen — mit seinem Kitharaspil Bäume und Tiere um sich sammeln. Nach Apoll. Rhod. I 24 hat ihn Kalliope dem Thraker Oiaγρος *σοπιῆς Πιπιληίδος ἄγγι* geboren, hat er dann die Bäume von Pierien nach dem thrakischen Zone geführt und herrscht nun, als Iason ihn ruft, *Πιερίη Βιστωνίδι* (34) — was wieder mehr als ungenau ist, da die Bistonen weit östlich in der Gegend von Abdera und Dikaia wohnten, s. o. Bd. III S. 504, wenn man nicht ‚bistonisch‘ allgemeiner im Sinne von ‚thrakisch‘ nimmt. Der ebenfalls ins 3. Jhd. v. Chr. gehörige Dichter Damagetos (s. o. Bd. IV S. 2027) im Epigramm Anth. Pal. VII 9 läßt O. im ‚thrakischen Vorgelände des Olympos‘ (*Θρηκίησι παρὰ προουλήσιν Ὀλύμπου*, wozu verschiedene überflüssige Konjekturen gemacht worden sind) begraben sein. Midas hört den O. *κατὰ Πιέριαν τὸ ὄρος* bei Konon narr. I, der ihn dann narr. 45 König der Makedonen *καὶ τῆς Ὀδρωαίδος* sein und *ἐν Λιβήθροις*, wo er ‚Thraker und Makedonen‘ in einem dafür geeigneten Hause weilt, von ‚thrakischen und makedonischen‘ Frauen zerrissen werden läßt. In diesem Leibethra, dessen Lage durch die Angaben des Liv. XLIV 5, 12 über den Marsch des Q. Marcius Philippus im J. 169 ungefähr bestimmt wird (s. o. Bd. XII S. 1858), befand sich nach Plut. Alex. 14, 8 ein Schnitzbild

des O. aus Zypressenholz, das zur Zeit des Aufbruchs Alexanders d. Gr. zum Perserfeldzug stark schwitzte, was Aristandros dahin deutete, daß die Taten des Königs den Dichtern und Sängern viel Schweiß und Mühe verursachen würden. (Arrian. anab. I 11, 2 erzählt dasselbe mit der Ortsangabe *ἐν Πιερίδι*. Bei Ps.-Kallisth. I 42, 6 p. 47 Müll. geschieht dies in *Πιερία πόλις τῆς Βεβρυκίας* [1] *ἐνθα ἦν ναός καὶ ἀγάλμα τοῦ Ὀρφέως καὶ αἱ Πιερίδες Μοῦσαι καὶ τὰ θηρία αὐτῶν περισειώτα τὰ ξάνα* [aus Paus. IX 30, 4 über das Musenheiligtum am Helikon hierher übertragen], und der Zeichendeuter, Aristandros bei den Historikern, heißt hier Melampus.) Ort der orphischen Weihen war Leibethra nach pythagoreischer Überlieferung; der Anfang des angeblich von Pythagoras aufzeichneten *ιερός λόγος* oder *περὶ θεῶν λόγος* lautete nach Iambl. vita Pythag. 28, 146 folgendermaßen: *λόγος δὲ περὶ θεῶν Πυθαγόρα τῷ Μνησάρα, τὸν ἐξέμαθον ὀργασθεὶς ἐν Λιβήθροις τοῖς Θρακίοις (!), Ἀγλαοφάμου τελεστά μετὰ δόντος*. (Aus ihm dasselbe bei Prokl. Tim. V prooem. III 168, 9 Diehl.) In den orphischen Argonautika 50 ist Leibethra der Wohnort des O.; Iason kommt, um ihn zur Teilnahme an der Fahrt aufzufordern, *Πιερίην Λιβηθήρων τ' ἄκρα κάρα*. Zum Schluß heißt es (1381): *ἐνθεν δ' (von Tainaros) ὀρηθνεὶς εὐόθην χιονώδεα Θρηήκην, Λιβηθήρων ἐς ἥρων, ἐμὴν ἐς παροῖδα γαίαν*. Vgl. Suid. s. *Ὀρφέως* nr. 6 *Λιβηθήρων τῶν ἐν Θρακίᾳ, πόλις 30* *δὲ ἴσιν ἐπὶ τῇ Πιερίᾳ*. Thetz. schol. Lycophr. 409 p. 152, 5 Scheer = exeges. in II. 30, 12 Herm.: *Λιβηθήρα δὲ πόλις Μακεδονίας, ὅθεν ἦν Ὀρφεύς, ὡς φησὶ· νῦν δ' ἄγε μοι, κοῦρον Λιβηθηραῖς, ἐνεπε Μοῦσα* und die Parallelen bei Kern frg. 342 (S. 336). Paus. IX 30, 9 erzählt (nach dem Bericht über das O.-Grab in Dion, s. u.), er habe in Larisa noch eine andere Version gehört, *ὡς ἐν τῷ Ὀλύμπῳ πόλις οἰκοῖτο Λιβηθήρα, ἣ ἐπὶ Μακεδονίας τέτραται τὸ ὄρος, καὶ εἶναι οὐ πόρρω τῆς 40* *πόλεως τὸ τοῦ Ὀρφέως μνήμα*. Die Bewohner der Stadt hätten von Dionysos aus Thrakien ein Orakel erhalten, wenn die Sonne die Gebeine des O. zu sehen bekomme, werde die Stadt *ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ* zugrunde gehen. Dieses von den Bewohnern wenig beachtete Orakel sei auf folgende Weise in Erfüllung gegangen: Ein Hirt sei am Mittag, an das Grab des O. gelehnt, eingeschlafen und habe im Schlaf Dichtungen des O. laut und schön gesungen; darauf wären die Hirten und Landleute der 50 *Umgegend, um dem Gesang zu lauschen, herbeigeeilt und hätten einander so gedrängt, daß sie die Säule auf dem Grabe umwarfen, die Grabkammer zerbrach und die Sonne die Gebeine des O. beschien; in der folgenden Nacht seien furchtbare Regengüsse niedergegangen und hätten den dort fließenden Wildbach namens Στῆς so angeschwellt, daß die Stadt samt allem, was in ihr lebte, zugrunde gegangen sei. Hierauf hätten die Makedonen in Dion die Gebeine des O. in ihr 60* *Gebiet gebracht und da das neue Grab errichtet. Soweit der ξένος Λαοισαῖος des Pausanias. Natürlich ließen die Bewohner von Dion diese ihnen abgünstige Version nicht gelten, sondern behaupteten, das einzig wahre und alte Grab des O. im Weichbild ihrer Stadt zu besitzen: am Wege zum Gebirge, 20 Stadien von der Stadt, steht rechts eine Säule mit einer steinernen Urne darauf, die*

die Gebeine des O. enthält; der dort fließende Fluß Helikon verschwindet nach einem Lauf von 75 Stadien unter der Erde, kommt nach 22 Stadien wieder zum Vorschein und heißt nun Baphyras; dereinst floß er ganz oberirdisch, als aber die Frauen, die den O. getötet hatten, in ihm sich das Blut abwaschen wollten, da entwich er unter die Erde, um nicht sein Wasser für die Mordsühne herzugeben; so Paus. IX 30, 7f. (Strab. epit. VII 18, 330 gibt das Dorf Pimpleia bei Dion als Ort des Aufenthalts und der Tötung des O. an und fügt hinzu: *ἐνταῦθα πλοῖον καὶ τὰ Λιβηθήρα*). Das von Diog. Laert. prooem. I 4 mitgeteilte Grabepigramm des O. *ἐν Δίῳ τῆς Μακεδονίας* gibt die Version von seinem Blitztod, s. u. S. 1232. Natürlich hängen die O.-Erinnerungen von Dion (von einem Kult verlautet nichts) mit dem dortigen Kult der Musen zusammen, denen (verbunden mit Zeus) König Archelaos von Makedonien szenische Agone gestiftet hatte, die Alexander vor dem Aufbruch nach Asien besonders prächtig feierte, Diod. XVII 16, 3, 4; dabei wird sich auch das Schwitzen des O.-ξάνα in Leibethra ereignet haben, s. o. Daß O. in Dion zum Dionysoskult in Beziehung gestanden habe — über den nicht ein Wörtchen überliefert ist — und daß Dion, die Stadt mit dem Zeuskult am Fuß des Olympos, nicht von Zeus, sondern von Dionysos ihren Namen habe, ist ein grotesker Einfall Gruppe 1083. Auf Pierien als Heimat des O. hat endlich noch die Einreihung des Pieros, des Methon und der Methone in den Stammbaum des O. Bezug, s. o. S. 1223. Auf dem o. S. 1226 besprochenen pompeianischen Wandgemälde soll die Anwesenheit der Musen gewiß Pierien als Schauplatz der Handlung bedeuten. Ob dieses Pierien am Olympos oder am Pangaion zu suchen sei, darüber hat der Künstler sich schwerlich den Kopf zerbrochen. Die Erklärung der sehr zerstörten Figur in der linken oberen Ecke des Bildes mit dem Inscriptrest *KH* als *Θράκη* ist höchst unsicher (s. Gruppe 1177) und das Gemälde also als Beleg für die Ansetzung des Musenlandes am Pangaion (so Robert 411) keinesfalls brauchbar.

Auf ganz schwachen Füßen steht der Versuch von E. Maab 141ff., aus dem Text des späten und obskuren liber monstrorum (bei Haupt Opusc. II 224: *De Orpheo. O. citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia etc.*) das Städtchen Aineia nahe der Westspitze der Chalkidike als Heimat des O. in Anspruch zu nehmen, statt (mit Berger bei Haupt) an das altthrakische Ainos an der Mündung des Hebros zu denken. Die vermeintliche Beglaubigung durch Himer. or. V 6 ist ganz hinfällig. Die Worte *ὅθεν ἐγκαλῶ τῷ Θρακίῳ μίθῳ καὶ μέφομαι, δι τὸν Ὀρφέα τῆσδε ἀποουήσας τῆς πόλεως Θρακίους ὄρεσι τὸν τῆς* (so ist zu schreiben) *Καλλιότης χαρίζεται* gestatten, wenn überhaupt etwas dahinter steckt, allenfalls den Schluß, daß gefällige Literaten die junge (von Kassandros gegründete) Stadt Thessalonike, an deren Bürger im 4. Jhd. n. Chr. die obigen Worte gerichtet sind, irgendwie mit O. in Verbindung gebracht hatten; daß er aus Aineia nach Thessalonike übertragen worden sei, als die Aineiaten gezwungen wurden, dorthin umzusiedeln (Strab. epit. VII 21. 24), und in Aineia von alters heimisch gewesen sei,

ist freie Phantasie, die nur von Gruppe 1083 noch überboten wird, wenn er über Eurydike, die gleich der Gattin des Aineias verschwindet, als sich der Gatte nach ihr umwendet, einen Beziehungsfaden von O. zu Aineias und zu dem nach ihm benannten Aineia knüpft; vgl. R o h d e Kl. Schr. II 302.

Das Land der Bisalten an der Ostküste der Chalkidike und westlich des Strymon wird als Heimat des O. nur von Suid. s. *Ὀρφεύς* nr. 5 genannt: *Ὁ Κικοναῖος ἢ Ἀρκὰς (?) ἐκ Βισαλτίας τῆς Θρακικῆς*. Enger und besser bezeugt ist seine Verbindung mit dem östlich der Mündung des Strymon aufsteigenden Pangaiongebirge. Nach Ps.-Eratosth. *catast.* 24 ehrte O. den mit Apollon identifizierten Helios am höchsten von allen Göttern und stand nachts auf, um auf den Pangaionberg zu steigen und den Gott im Anfang zu begrüßen; *ὄθεν ὁ Διόνυσος ὀργισθεὶς αὐτῷ ἐπεμψε τὰς Βασσαρίδας, ὡς φησὶν Αἰσχύλος ὁ τῶν τραγωιδῶν ποιητής, αἱ διέσπασαν αὐτὸν καὶ τὰ μέλη ἔρριψαν χωρὶς ἕκαστον· αἱ δὲ Μοῦσαι συναγαγούσαι ἔθαψαν ἐπὶ τοῖς καλονμένοις Λειβήθροις*. (Gleichlautend Schol. Germ. BP p. 84, 9 Breysig, wo dessen Änderung des überlieferten in *Lesbiis montibus* in *Libethris m.* von M a a B 134, 15 mit Unrecht angezweifelt wird, und kürzer Hyg. astr. II 7). Nach der Stelle, wo das Aischyloszitat eingefügt ist, bleibt es ungewiß, ob man die Lokalisierung des O. am Pangaion schon für seine 30 *Βασσαρά* oder *Βασσαρίδες* in Anspruch nehmen darf, obwohl es — wie T o e p f f e r Att. Genealogie hervorhebt — gewiß sehr möglich ist, daß der Dichter als Teilnehmer an den thrakischen Feldzügen Kimons von einer solchen Überlieferung Kenntnis erhalten haben könnte. Ihr Vorhandensein erklärt sich leicht aus der alten Verbindung zwischen dem Pangaion-Vorland und dem alten Pierien, die in dem Bericht des Thuk. II 99, 3 ihren Ausdruck findet, wonach die alten Makedonenkönige aus Pierien die Pierer vertrieben, *οἱ ὑστερον ἐπὶ τὸ Πάγγαιον πέραν Στρυμόνος ὤκησαν Φάρογθα καὶ ἄλλα χωρία, καὶ ἐτι καὶ γῆν Πλειοκίος κόλλος καλεῖται ἢ ἐπὶ τῷ Παγγαίῳ πρὸς θάλασσαν γῆ*. Natürlich ist also auch das bei Ps.-Eratosth. genannte Leibethra am Pangaion gedacht, und Himer. or. XIII 4 sagt *Λειβήθροι μὲν οὖν Παγγαῖον πρόσκοικοι Ὀρφέα τὸν Καλλιόπης, τὸν Θράκιον . . . ἐθαύμαζον*, woraus man entnehmen kann, daß er auch mit seiner 50 Polemik gegen den *Θράκιος μῦθος* und die *Θράκια ὄρη* V 6 (s. o. S. 1232) an das Pangaiongebirge denkt. Am Pangaion lokalisiert den Tod des O. auch die Sage bei Ps.-Plut. *de fluviis* 3, 4 (VII 288 Bern.) von der Pflanze Kithara, die aus dem Blut des O. aufgewachsen sei und bei der Feier der Dionysien den Klang einer Kithara ertönen läßt; Max. Tyr. XXXVII 6 p. 432 Hobein hingegen läßt O. dort geboren werden (wenn man die Worte *ἐγένετο δὲ ἐν Θράκη ἐν τῷ Παγγαίῳ ὄρει* in diesem bestimmten Sinne nehmen darf) und durch seinen Gesang das dort wohnende, bis dahin wilde und räuberische Volk der Odrysen zähmen. Wenn bei Avien. 622 *hanc (chelya) . . . Apollo Orpheus Pangaio docuit gestare sub antro*, so erinnert das an Kalliope, die nach pythagoreischer Überlieferung *κατὰ τὸ Παγγαῖον ὄρος* ihrem Sohn den *ἱερὸς λόγος* über die Zahlenlehre über-

mittelte (s. o. S. 1224 und 1231). Da dieses Lokal im selben Satz dem ‚thrakischen Libethra‘ entgegengesetzt wird, so muß man schließen (wenn man schon diese Art Texte genau interpretieren will), daß da Libethra nicht am Pangaion gedacht ist (wie M a a B 136, 18 meint), sondern eher im eigentlichen Pierien unterm Olymp. Doch ist Sicheres darüber nicht zu sagen, zumal wir — wie o. S. 1230 gezeigt — damit rechnen müssen, daß die Vorstellungen unserer Gewährsmänner über diese makedonisch-thrakischen Lokalitäten einigermaßen nebelhaft waren, so daß es methodisch falsch ist, einen fest bestimmten Sinn in Worte legen zu wollen, mit denen der, der sie schrieb, keinen solchen verbunden hat. Aus demselben Grunde ist es eigentlich auch verfehlt, etwas Bestimmtes darüber sagen zu wollen, wo der Dichter des Rhesosdramas den O., den er als Vetter des Rhesos 944 und 966 nennt, beheimatet gedacht hat. Da wir indes 915ff. hören, daß die Musen mit ihren Instrumenten zum Streit mit Thamyris zum Pangaion kamen — wobei die redende Muse, die Mutter des Rhesos, als sie den Strymon überschritt, von dem Flußgott den Sohn empfing —, so ergibt sich doch wohl, daß der ständige Aufenthaltsort der Musen westlich des Strymon, also im alten Pierien unterm Olymp vorgestellt und also wohl auch O., auf den sich die Muse berufen will, wenn sie den Sohn von Persephone aus dem Hades zurückerbittet, dort wohnend gedacht ist. Gewiß falsch ist M a a B' (68) Deutung des *Βάκχου προφήτης*, der *Παγγαῖον πέτραν ὤκησε σεμνὸς τοῖσιν εἰδὸς θεός* (972f.), auf O.; Gruppe's Phantasien 1085 über einen ‚pangäischen Götterverein‘ (bestehend wohl aus O., Rhesos und Lykurgos neben Helios und Dionysos), der aus dem boiotischen Hyrie stamme, bedürfen keiner Widerlegung.

Östlich des Pangaion liegt zwischen den Mündungen des Nestos und des Hebros das Land der schon Homer (Il. II 846; Od. IX 39) bekannten Kikonen. Die Tatsache, daß sie der am frühesten bezeugte thrakische Stamm sind, dürfte dazu geführt haben, daß man den in die vorhistorische Zeit gehörigen Thraker O. mehrfach als Kikonen bezeichnet hat: Diod. V 77, 3 *καὶ τὴν ἐν Θράκη ἐν τοῖς Κίκοισιν* (scil. *γυνομέτην τελετήν*), *ὄθεν ὁ καταδείξας Ὀρφεὺς ἦν*. Strab. VII 330, 18 (in Pimpleia bei Dion) *τὸν Ὀρφέα διατρίψαι φασὶ τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα κτλ.* (= Eustath. Il. II 597). Suid. s. *Ὀρφεύς* nr. 5 *Ὁ Κικοναῖος*. Die Erzählungen, die O. in bestimmterer Form mit dem Kikonenland verknüpfen, lassen vielmehr erkennen, daß er nicht eigentlich als ein Sohn dieses Landes gilt. So das Grabepigramm Ps.-Aristot. Pepl. 48 *ἐπὶ Ὀρφέως κειμένον ἐν Κικονία· Θράκινα χρυσολίαν Οὐλύρου παῖδα θανόντα Ὀρφέα ἐν χώρῳ τῷδε θέσαν Κίκονες*: man hat also in hellenistischer Zeit ein Grab des O. auch im Lande der Kikonen angenommen und vielleicht 60 gezeigt, es aber nicht als seine Heimat in Anspruch genommen; und in der Legende, die von dem Hain bei Zone behauptete, das seien die Bäume, die einst von dem Gesang und Saitenspiel des O. bewegt worden seien, hieß es ausdrücklich, daß O. sie von Pierien her nach Zone geführt habe: Apoll. Rhod. I 28 *φηγοὶ δ' ἀγριάδες, κείνης ἐτι σήματα μολπίης, ἀκτίης Θρηκίης Ζώνης*

ἐπι τηλεθοῶσαι, ἐξείης σιχώσων ἐπήτριμοι, ἄς δ' ἔ' ἐπιπρὸ θελεγόμενας φόρμυγι κατήγαγε Πιερίθην. (Also war es wohl die regelmäßige Ordnung der Bäume, die den Gedanken an eine Marschkolonie hervorrief und so diese O.-Legende erzeugte.) Auf Apollonios gehen gewiß alle späteren Erwähnungen dieser Legende zurück: Nicand. Ther. 461 Ἐβρος ἴνα Ζωναῖά τ' ὄρη χιόνεσσι φαλέρα καὶ θούεσσι Οταγέλαο neben Schol. Mela II 2, 28 circa Hebrum Cicones . . . dein promunturium Serrhion, et quo canentem Orpheia secula narrantur etiam nemora Zone. (Aus Solin. 10, 8 Ponticum litus Sithonia gens obtinet, quae nato ibi Orpheo vate inter principes indicatur, quem sive sacrorum sive cantuum secreta in Sperchivo promunturio agitasse tradunt [übernommen von Mart. Cap. VI 656] erschließt Gruppe 1088 Mysterienfeiern des O. am Serriongebirge; aber obschon auch Mommsen diese Verbesserung für Solin angemerkelt hat und es anschließend heißt deinde stagnum Bistonium, nec longe regio Maronia, so erscheint mir der Schluß doch sehr zweifelhaft, weil dann Solin mit Ponticum litus die ägäische Küste gemeint haben müßte.) Auf eine Säge über eine Verbindung des O. mit einer Nymphe in kikonischem Gebiet bezieht sich die o. S. 1222 zitierte Nachricht bei Ps.-Censorinus, wenn da Ismariae richtig von Lobeck hergestellt ist (was wahrscheinlich ist im Hinblick auf die Nennung des Ismaros bei Verg. ecl. VI 30 und Mart. Cap. IX 907 sowie der Ismaria vallis bei Propert. II 13, 6 in bezug auf die Tätigkeit des O.). Ciconum matres nennt die thrakischen Mörderinnen des O. Verg. georg. IV 520, nurus Ciconum Ovid. met. XI 3. Auf einer bei Maroneia gefundenen Inschrift erscheint der Name des O., s. Reinach Bull. hell. V (1881) 90, 3. VIII (1884) 50. M u n c h o Journ. hell. stud. XVI (1896) 321. Im westlichen Teil der kikonischen Küste liegt der Strandsee Bistonis mit den 40 Sitzen der Bistonen, deren Name öfters in bezug auf O. verwendet wird, zuerst bei Apoll. Rhod. I 34, wo er den O. Πιερίη Βιστωνίδι κοιρανέοντα nennt (dazu II 704 Βιστωνίη φόρμυγι); vgl. Orph. arg. 78 Ὀρφεὺς . . . Βιστωνίη Κικόνεσσι πολυρόρηνοι ἀνάσσων. Phanokl. 7 (Βιστωνίδες κακομήχανοι töten den O.). Anth. Pal. VII 10, 2 (ξαρθαί Βιστωνίδες beweinen ihn). Ps.-Mosch. III 18 s. o. S. 1221. Nonnos öfters. Val. Flacc. III 160 Bistoniam magnum alumnium. Sil. Ital. XI 473 50 Bistoniam rates. Claudian. XXXIV 8 Bistoniam chelym. Offenbar aber haben die meisten dieser Stellen keinen Spezialbezug auf das eigentliche bionische Gebiet, sondern ‚bionisch‘ ist einfach (wie auch sonst: s. o. Bd. III S. 505) poetisches Synonymum für ‚thrakisch‘. Über die Rolle des Hebrus beim Tode des O. s. u. S. 1292. Durch wilde Kombinationen meint Gruppe 1086f. die O.-Sage vom Kikonienland und den O.-Mythos von Ismaros' (von dem wir nicht mehr wissen als die o. zitierten Andeutungen) als sehr alte Ableger der Mythen und Kulte des boiotischen Anhedon (von denen wir auch herzlich wenig wissen) erweisen zu können. Aus den vorgelegten Zeugnissen ergibt sich vielmehr, daß Riese 60 Jahrb. f. Philol. CXV 238 (den Gruppe bekämpft) durchaus recht hat, wenn er alles, was über O. im Kikonienland berichtet wird, für

verhältnismäßig junge mythologische Dichtung hält.

Weil die Kikonen der bekannteste mythische Stamm der Thraker waren, mußte der mythische Thraker O. zum Kikonen werden; da in der historischen Zeit der bedeutendste thrakische Stamm die Odrysen waren (s. o. Bd. XVII S. 1900ff.), so konnte es nicht ausbleiben, daß O. auch zum Odrysen oder Odrysenkönig gemacht wurde; die 10 Dichter oder Mythographen, die es taten, werden von seiten der seit dem 5. Jhd. hellenisierten oder doch philhellenischen Odrysenkönige auf klingenden Lohn haben rechnen können. Die Richtigkeit dieser Erwägung wird durch die Tatsache bestätigt, daß alle Erwähnungen des odrysischen O. ganz jung sind: Konon narr. 45 (ἔβασιλευσε Μακεδόνων καὶ τῆς Ὀδρυσίδος). Val. Flacc. I 470 (Odrysius O.). V 99 (Odrysius duz). V 439 (Odrysis carmine; wenn IV 467 Phineus 20 Odrysiae rex inclitus orae genannt wird, ist besonders deutlich, daß Odrysius nichts als ein gewähltes poetisches Synonymum für Thracius ist; bemerkenswert, daß in Flaccus' Vorlage Apollonios natürlich nichts von Odrysen steht). Statius braucht Odrysius dreimal in bezug auf O. (silv. V 1, 203 Odr. vates, V 3, 271 chelym Odr. Theb. VIII 57 Odr. quereles) und fünfmal für Thracius (Ach. I 485; Theb. IV 801, V 173, VII 524, XII 156). Clem. Alex. protr. II 13, 3 (ὁ Φρονῆς ἐκείνος ὁ Μίδας, ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρυσίου μαθὼν). Theodoret. Graec. aff. cur. I 21 (Ὁ ἀνήρ Ὀδρυσίης). Max. Tyr. XXXVII 6 p. 432 Hob. läßt die wilden Odrysen am Pangaion wohnen (!) und von dem dort geborenen O. zivilisiert werden. Philostr. her. V 3 p. 172, 25 Kayser (Ὁ ποτε μετὰ τοῦ σοφοῦ καὶ δυνατοῦ γενόμενος ἀνά τε Ὀδρυσίας ἰχθυοσεν ἀνά τε Ἑλλάδας). Origen. I 16 = I 68, 7 Koetsch. (φανματώω δὲ πῶς Ὀδρυσίας μὲν καὶ . . . ἐν τοῖς ἀρχαιωτάτοις καὶ σοφωτάτοις ἔταξεν ἔθνεσιν ὁ Κέλλος). II 55 = I 178, 16 (Ὀρφέα ἐν Ὀδρυσίαις). Suid. s. Ὀρφεύς nr. 7 (Ὁ Ὀδρυσίης ἐπιποιός. Διονυσίος δὲ τούτων οὐδὲ γεγονέναι λέγει· ὁμοῦ ἀναφέρονται εἰς αὐτὸν τινα ποιήματα). Malal. IV p. 72 Dind. (Ὁ ὁ Θραξ, ὁ λυρικὸς Ὀδρυσίας). Tzetz. Chil. I 12, 305 (Ὁ ἐξ Ὀδρυσῶν πατρίδος Βισαλτίας [!]; noch toller VI 947 ὄρος καὶ τὸ Δειβήθριόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ πόλις τῆς γῆς Θρακῶν τῶν Ὀδρυσῶν, ὃν δ' ὁ Ὀρφεύς ἔπηρχεν, doch auch charakteristisch für die selbstverständliche Gleichsetzung von Thrakern und Odrysen). Angesichts solcher Zeugnisse kann ein Ernstnehmen des ‚odrysischen O.‘ als einer religiösen Potenz der Frühzeit überhaupt nicht in Betracht kommen, und die Notiz des bekannten Fabulisten Herakleides Pontikos über Tafeln des O. im Dionysosheiligtum auf dem Haimos (s. o. S. 1229), eine spätkaiserzeitliche Inschrift aus jener Gegend zu einer Statue des O. als Ἀπόλλωνος ἑταῖρος (Bull. hell. II [1878] 401. Kern test. 141) und die kaiserzeitlichen Münzen von Philippopolis, die O. unter den Tieren musizierend zeigen (wie die von Alexandreal Pick Arch. Jahrb. XIII [1898] 135) sind religionsgeschichtlich ebenso bedeutungslos wie der Einfall Lukians (fugit. 25, 29), O. in Philippopolis mit Herakles, dem alten Fahrtgenossen von der Argo, Philosophia und Hermes zusammentreffen zu lassen. (Was hätte es erst für religiöse

geschichtliche Perspektiven gegeben, wenn es Lukan beigefallen wäre, auch Dionysos dazuzugesellen!) Also ist alles, was Gruppe 1087—1089 darüber fabelt, daß Kolonisten und Kaufleute aus den Küstenstädten am Ismaros ihren heimischen Kultus in das obere Hebrostal gebracht und die nationale Dynastie, die namentlich im 5. Jhdt. in diesem Lande machtvoll regierte, nur die vorgefundenen Reste griechischer oder halbgriechischer Kultur sorgfältig konserviert hätte, ganz und gar hinfällig, und das Dionysos-Orakel im Lande der thrakischen Satren, von dem Herodot. VII 111 spricht (vgl. Cass. Dio LI 25, 5. LIV 34, 5), hat ganz aus dem Spiel zu bleiben, weil es von keinem Alten, sondern erst von den modernen orphischen Theologen mit dem thrakischen Sänger in Verbindung gebracht worden ist¹. Wo immer etwas auf Odrysen oder sonstwie ins innere Thrakien Weisendes von O. erzählt wird, handelt es sich um literarische Mache, frühestens des 4. Jhdts. (Herakleides Pontikos), meist wohl erheblich späteren Datums. Auch der fremdartige Wohlklang und die gute metrische Verwendbarkeit des Namens Odrysen und seiner Ableitungen hat gar nicht wenig mitgewirkt. — Daß die Nachrichten, die O. von den Sithoniern am Schwarzen Meer stammen lassen (Plin. n. h. IV 41 *circa Ponti litora Moriseni Sithonique Orphei vatis genitores optinent*, aus ihm Solin., der schon o. S. 1235 zitiert ist, dazu die *Σιθωνί λόγγη* [nebst *ἔγχοσ Βιστόριον*] des Oiagros bei Nonn. Dionys. XXII 179), religionsgeschichtlich belanglos sind, hat auch Gruppe eingesehen; sie stehen auf einer Linie mit dem *Rhodopeius* O. des Ovid. met. X 11 (vgl. Verg. ecl. VI 30 *nee tantum Rhodope miratur et Ismaros Orphea*. Sen. Herc. Oct. 1031 *cecinit sacer Thressae sub Rhodopes iugis . . . O. und 1050*) und dem *Geticum plectrum* und der *Getica tyra* des O. bei Stat. silv. II 2, 61 und III 1, 17, die vielleicht manchen dazu

einladen werden, den Erzvater der Musik als Götzen zu entdecken (vgl. Sen. Herc. Oct. 1092 *haec O. cecinit Getis*). Kikonen, Odrysen, Bisto-

¹ S. 1088, 29 schreibt Gruppe: 'Aber allerdings weisen die verschiedenen Zeugnisse so übereinstimmend auf das Quellgebiet der Maritza im oberen Haimos, die Ableitung des letzteren Gebirgsnamens von dem Blute des O. erklärt sich so viel leichter, wenn eben hier Orpheusagen seit alters umliefen, daß dies wahrscheinlich wirklich der Fall war.' Aber kein antiker Zeuge berichtet etwas von dieser Ableitung, sondern bei Apollod. I 6, 3, 11 steht, daß das Gebirge von dem Blut, das Typhon im Kampf mit Zeus dort vergossen habe, seinen Namen erhalten habe. Horazens *gelidore in Haemo, unde vocalem temere insectatae Orphea silvae* (carm. I 12, 6) meint natürlich nicht speziell den Balkan, sondern allgemein das thrakische Gebirge, und das ovidische *nondum Oeagrius Haemos* (met. II 219) ist ebenso zu beurteilen und vielleicht schon durch die Horazstelle bestimmt, enthält jedenfalls ebensowenig eine Lokalisierung der ZerreiBung des O. auf dem Haimos' (Gruppe 1088, 3) wie Melas Text II 17: *montes interior (Thracia) adtollit Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orphea primum initiante, celebratos*.

nen, Sithonier, Geten, Pierien, Haimos, Rhodope, Ismaros, Strymon, Hebrös, das sind bei den Dichtern einfach Ersatzwörter für Thraker oder Thakien, thrakisches Gebirge, thrakischer Fluß, teils vom Bedürfnis nach Variatio, teils vom Versbedürfnis eingegeben, fast stets ohne speziellen Lokalbezug.

VIII. Außerthrakische O.-Sagen. Als die religiöse Bewegung, die sich auf O. als 10 Stifter zurückführte, im 6. Jhdt. und später in wiederholten Anläufen sich über einen großen Teil der griechischen Welt ausbreitete und orphische Gemeinden und orphische Kulteinrichtungen an vielen Orten entstanden, war den Mythographen in Vers und Prosa die Aufgabe gestellt, die nötige Verbindung mit dem Heros herzustellen. Den Spuren dieser orphischen oder doch orphisch getönten Legendenbildung begegnen wir vielfach. Die üblichste Form war, daß man O. auf einer seiner Fahrten (s. u. S. 1254) an den betreffenden Ort kommen und den Kult oder Brauch, um den es sich handelt, stiften oder sonst eine Erinnerung hinterlassen ließ. Gruppe ist all diesen Spuren sehr ausführlich (S. 1090—1102) nachgegangen mit dem a. limine verfehlten Bestreben, überall in diesen zum guten Teil offenbar späten aitiologischen Dichter- und Küstererfindungen frühe Ausstrahlungen des uralten boiotischen Kultes zu erkennen, aus dem seiner Meinung nach der ganze O.-Mythos hervorgegangen ist. Die Orte, die solche Erinnerungen an O. bergen, seien hier kurz registriert, da die fraglichen Erzählungen selbst meist an anderer Stelle genauer zu behandeln sind. Die Durchmusterung ist notwendig, weil infolge der übrigens wohlverdienten Hochschätzung der gelehrten Arbeit Gruppe s seine verfehlte Anschauung, daß es fast in allen hellenischen Landschaften alte, bodenständige 'O.-Kulte' gegeben habe, sich festzusetzen droht; wie denn L. Weber Rh. Mus. LXXXI 10. 11 von 'Stätten der O.-Verehrung in Athen', von einer 'in Attika tief wurzelnden Verehrung des O.' spricht, von der bei den Alten kein Wort zu finden ist.

Daß O. in Attika als Mysterienstifter gewirkt habe, stand dort wenigstens seit dem 5., wahrscheinlich seit dem 6. Jhdt, fest, s. u. S. 1263. Über die genealogische Herleitung der attischen Heroen Mousaios und Leos von O. s. o. S. 1221. Daß in dem Namen Eubule, den eine der Töchter des Leos trägt (s. o. Bd. VI S. 860f.), ein orphischer Bezug liege, weil Eubuleus öfters in orphischen Liedern vorkomme, wird man Gruppe 1098, 43 nicht zugeben können, da Eubuleus doch keineswegs schlechthin als orphische Gestalt gelten kann. Vielmehr ist der Name im Hinblick auf die patriotische Wohlberatenheit des Leos (oder der Tochter) erfunden, die zur Rettung des Vaterlandes aus großer Not führte, ähnlich wie später Themistokles der Artemis Aristobule zum Ärger seiner Neider ein Heiligtum errichtete (Plut. Them. 22, 2; de Herod. malign. 37, 869 c; gegen die Anzweiflung der Nachricht v. Wilamowitz Aus Kydathen 158). Auch Gruppen Versuch, ein Zipfelchen der Anthesterien für die Orphik zu erobern — weil ein verantwortungslos daherredender später Rhetor wie Philostratos (Apoll. Tyan. 4, 21) bei der

Schilderung eines athenischen Dionysosfestes im Anthesterion von Ὀρφείως ἑποποιία τε καὶ θεολογία spricht; M a a β 84ff. weiß vielmehr, daß es sich um die Mysterien von Agrai handle — ist ganz unzureichend begründet. Die Hymnen, die in dem Familienkult der Lykomyden zu Phlya (s. o. Bd. XIII S. 2300ff.) gesungen wurden, besonders die auf Eros, führte die Tradition auf Pamphos und O. als Dichter zurück. Wann diese Tradition, die so ersichtlich das hohe Alter und die besondere Heiligkeit des Kultes begründen wollte, entstanden ist, können wir nicht sagen, doch ist es gewiß möglich, daß sie schon im 5. oder 6. Jhd. aufgekommen ist — falls es die altadeligen Geschlechter damals nicht vielmehr unter ihrer Würde hielten, Anschluß an eine noch junge religiöse Bewegung zu suchen. Von einem weitergehenden Einfluß des O. auf die Mysterien von Phlya ist jedenfalls keine Rede, geschweige daß er selbst Gegenstand der Verehrung gewesen wäre.

Aus E o i o t i e n, das Maaß und Gruppe zur eigentlichen Heimat des O. machen wollen, liegt in Wahrheit nur ein auf ihn bezügliches antikes Zeugnis vor: die Nachricht des Paus. IX 30, 4, daß unter den Dichterstatuen, die das Heiligtum der Musen auf dem Helikon schmückten (Linos, Thamyris, Arion, Sakadas, Hesiodos), sich auch die des ‚Thrakers O.‘ befunden habe, neben ihm stehend Telete und um ihn, teils aus Stein, teils aus Bronze, Bilder von Tieren, die seinem Gesange lauschten (vgl. dazu Callistr. descr. 7: offenbar reine Phantasie!). Natürlich konnte in einem so ausgestatteten Musenheiligtum der Musensohn O. nicht fehlen. Da die Bilder der Musen selbst sowie die der Götter Apollon, Hermes, Dionysos Werke des 4. Jhdts. waren (30, 1 Kephisodotos, Strongyilon, Olympiosthenes, Lysippos), so werden die Dichterstatuen bestimmt nicht älter gewesen sein, und die Bezeichnung des O. als Thraker darf also hier sicher so verstanden werden, daß er als Thraker gekennzeichnet war (s. o. S. 1228). Im übrigen ergibt der Kontext des Pausanias, unseres einzigen Berichterstatters, daß dieser O. auf dem Helikon in keiner Weise vor den anderen dort durch Statuen verewigten Dichtern ausgezeichnet war, also keine religiöse Bedeutung hatte (geschweige ein ‚Religionsstifter‘ war, wie M a a β 130 behauptet), sondern nur eben auch dem Hofstaat der Musen, der Herrinnen des Heiligtums, beigegeben war. Von einer ‚Lokalisierung‘ des O. auf dem Helikon kann also keine Rede sein, und auch alles Weitere, was G r u p p e 1095f. vorbringt, ist reine Phantasie. — Nicht ernst zu nehmen ist die oberflächliche Notiz des Lactant. inst. I 22, 15: *sacra Liberi patris primus O. induxit in Graecia primusque celebravit in monte Boeotiae Thebis ubi Liber natus est proximo; qui cum frequenter citharae cantu personaret, Cithaeron appellatus est. ea sacra etiam nunc Orphica nominantur, in quibus ipse postea dilaceratus et carptus est.* Einzig der Etymologie zuliebe hat da der Grammatiker, dem Lactanz folgt, den berühmtesten Kitharasieler auf dem ‚Kitharaberg‘ musizieren lassen und den Bezug auf Dionysos und Theben leichter Hand dazu erfunden. Die letzte Ungereimtheit mag auf Rechnung des Kirchenvaters selber kommen. Übri-

gens handelt es sich hier nicht um eine Verwechslung des Kithairon mit dem Helikon, wie E i t r e m o. Bd. XI S. 527, 22 wegen der O.-Statue auf dem Helikon meint, sondern vielmehr um eine Verwechslung des O. mit Amphion, dem auf dem Kithairon beheimateten Kitharisten, der oft mit O. zusammengestellt wird, weil er der einzige ist, dem die Sage eine ähnliche übernatürliche Wirkung seiner Musik zuschrieb: den Bau der thebanischen Mauer. Lucian. imag. 14 führt sie zusammen ein und stellt dann τὸν Ὀρχᾶνα ἐκείνον gegenüber τῷ ἀνὰ τὸν Κιθαῖρῶνα μεταξὺ βοῦκολοῦντι καὶ κιθαρίζειν μελετῶντι.

Über O. in Delphoi hat M a a β 146ff. 187ff. 204 die seltsamsten Dinge zusammenfabuliert. (Das Stärkste ist wohl, daß O. eine Vorform Apollons und sein Vorgänger als Herr des delphischen Heiligtums war, aus dem er dann von Apollon, übrigens seinem Vater, verdrängt wurde.) Die Wahrheit ist, daß er vielmehr von der delphischen Religion so völlig ignoriert worden ist, daß man für die auffallende Tatsache des Fehlens des Archegeten der Kitharoden in den Legenden und Festannalen des Kitharodengottes nach einer Erklärung gesucht hat. Sie steht bei Paus. X 7, 2 in dem Bericht über den musischen Agon zu Delphoi, in dem Chrysothemis, Philammon und Thamyris die ersten Preisträger waren: Ὀρφέα δὲ σεμνολογία τῇ ἐπὶ τελευταῖς καὶ ὑπὸ φρονήματος τοῦ ἄλλου καὶ Μουσαῖον τῇ ἐς πάντα μῦθῳ τοῦ Ὀρφείως οὐκ ἐθέλησαι φασιν αὐτοὺς ἐπὶ ἀγῶνι μουσικῆς ἕξειτάεσθαι. Man hört aus diesen Worten, die wie eine Kompromißformel klingen, den Gegensatz zwischen delphischer und orphischer Theologie heraus. Delphoi hat wohl Dionysos rezipiert, aber nicht die orphische Form seines Kultes und seiner Mysterien. (Daß auf dem Unterweltsgemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier zu Delphoi auch O. dargestellt war [X 30, 6], bedeutet natürlich gar nichts für delphische Religion. Heillos ist es, den mutmaßlichen Stammvater Thrax des bei Diod. XVI 24, 3 erwähnten delphischen Geschlechtes der Ὀρχαῖδοι schlankweg für O. zu erklären: so M a a β 204, 62 und G r u p p e 1095f.)

In A i g i n a galt O. als Stifter der Mysterien der Hekate, Paus. II 30, 2: θεῶν δὲ Αἰγινῆται τιμῶν Ἐκάτην μάλινα καὶ τελετὴν ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος Ἐκάτης, Ὀρφέα σφίσι τὸν Ὀρχᾶνα καταστήσασθαι τὴν τελετὴν λέγοντες. Statt zur Erklärung dessen mit G r u p p e 1099 an Einflüsse von Boiotien und Euboia zu denken (wo in Wahrheit gar nichts Orphisches bezeugt ist), liegt es viel näher, anzunehmen, daß die Orphik zu der Zeit, da sie in Attika und im griechischen Westen eine so mächtige Wirkung übte, also im 6. Jhd., vielleicht aber auch später, in Aigina Eingang gefunden und eine Umgestaltung des dortigen Hekatekultes hervorgerufen hat. — O. in S i k y o n ist ein reines Hirngespinnst von M a a β 204, 62, auf einer völlig verfehlten Interpretation von Schol. Pind. Pyth. IV 313 beruhend (s. o. S. 1217; daraus, daß Menachmos von Sikyon einen Πυθικός geschrieben hat, in dem er das auf O. bezügliche Orakel zitierte, das ihn Sohn Apollons nennt, wird geschlossen, daß in Sikyon ein Pythion existierte, in dem O. als Sohn Apollons anerkannt war!).

In Sparta knüpften sich an zwei Heiligtümer Überlieferungen, die O. als ihren Stifter bezeichneten. Nach Paus. III 13, 2 stand gegenüber dem Bild der Aphrodite Olympia — das sich seinerseits in dem auf Epimenides als Erbauer zurückgeführten Rundgebäude bei der Skias befand — ein Tempel der Kore Soteira, von dem die einen sagten, daß der Thraker O., die andern, daß der von den Hyperboreern gekommene Abaris ihn errichtet habe. III 14, 5 lesen wir: *Δήμητρα δὲ Χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν ὀφείν φασὶ παραδόντος οφίων Ὀρφέως, δόξῃ δὲ ἐμῇ διὰ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἐρμῶνῃ κατέστη καὶ τοῦτους Χθονίαν νομίζειν Δήμητρα.* Endlich nennt er III 20, 5 im Taygetosgebiet — nicht bei der Örtlichkeit Therai selbst, nach deren Nennung eine Textlücke klafft, s. u. Bd. III A S. 1330. V A S. 2303 — das *Δήμητρος ἐπὶ κληρον Ἐλευσίνιας ἱερῶν · ἐν ταῦτα Ἡρακλῆα Λακεδαιμόνιοι κρυφθῆναι φασιν ὑπὸ Ἀσκληπιῶ τὸ τραῦμα ἰώμενον · καὶ Ὀρφέος ἐστὶν ἐν αὐτῷ ξόανον, Πελασγῶν ὡς φασιν ἔργον.* Die Epiklese Eleusinia für die Demeter am Fuß der Taygetosterrasse — die zu dieser Namensform jedenfalls erst gelangt ist, seit man sie mit der Demeter von Eleusis identifizierte, mag sie auch vorher eine selbständige Eileithyia oder Eleuthia gewesen sein, s. u. Bd. III A S. 1480 — und die Verbindung des O. in Sparta selbst mit Demeter und Kore stützen die auch sonst sich aufdrängende Vermutung, daß die Gründung oder Umgestaltung dieser lakonischen Kulte irgendwie unter dem Einfluß der attischen Orphik erfolgt ist, wahrscheinlich nicht früher als im 4. Jhd., wenn nicht erst in hellenistischer Zeit; auch die ist für Pausanias ja schon graue Vergangenheit. Bemerkenswert ist die Unsicherheit, mit der O. für die spartanischen Heiligtümer eingeführt wird: bei der Kore Soteira konkurriert er mit einem andern heiligen Barbaren aus dem Norden, bei Demeter Chthonia setzt Pausanias der O.-Legende eine eigene, sehr viel probablere Hypothese entgegen. Soll man den Stifter- oder Erbauernamen O. anders beurteilen als den des Epimenides für das Rundgebäude bei der Skias III 12, 11 oder den des Odysseus für das Agalma der Athena Kleuthia, das er stiftete, als er über die andern Freier der Penelope den Sieg im Lauf davongetragen hatte (III 12, 4)? Die wißbegierigen Fremden, die seit Sparta tot war, die altertümliche Stätte besuchten, wollten überall uraltheilige Namen hören, und die Lokalforschung säumte nicht, diesem Bedürfnis zu genügen. Übertroffen aber wird sie noch von der modernen Forschung, die den O., der von den spartanischen Küstern noch nicht einmal mit Sicherheit als Kultstifter der Kore und der Demeter bezeichnet wurde, ihrerseits ohne Schwanken zum Kultgenossen der Götinnen ernannt und — gemäß der o. S. 1205 besprochenen Etymologie — als Unterweltsgott rekonstruiert hat (S. Wide Lakonische Kulte 140. 174f. 244f.). Wenn das ‚pelasgische‘ Schnitzbild im Eleusinion an der Taygetosterrasse echt und kein hellenistisches Falsifikat war, dann ist es jedenfalls erst zu der Zeit auf den Namen des O. getauft worden, als man ihn zum Stifter der stadtspartanischen Heiligtümer der eleusinischen Göttinnen machte. — Wenn in der von Serv. ecl. VIII 29 erzählten Karyä-Legende (s. o. Bd. V

S. 834, 34. X S. 2244) die eine der mit der Kraft der Weissagung begabten Töchter des lakonischen Königs Dion, die von Dionysos auf den Taygetos gejagt und in Steine verwandelt werden, den Namen Orphe trägt, so hängt das gewiß irgendwie mit O. zusammen, aber nicht so, wie es sich Gruppe 1099f. zusammenphantasiert — in der falschen Annahme, daß das Eleusinion in dem von ihm irrig als Ortschaft betrachteten Therai lag, und nicht ohne Heranziehung seines geliebten Hyrie und Anthedon —, sondern der Dichter, der diese typisch hellenistische aitiologische Verwandlungssage erfand und übrigens so wenig von der Geographie Lakoniens wußte, daß er sich Karyai am Taygetos dachte (ein anderes lakonisches Gebirge kannte er nicht), hat den Namen der Seherin nach dem des bekanntesten Sehers O. gebildet.

Da am Südkap Lakoniens, dem Tainaron nach der meist verbreiteten Vorstellung der Eingang zum Hades lag (s. u. Bd. IV A S. 2044, doch auch o. Bd. X S. 2383ff.), so ist es ganz natürlich, daß die ausgebildete Sage auch O. hier hat nieder- und heraufsteigen lassen. Aber während für Herakles schon bei Sophokles (*Ἡρακλῆς ἐπὶ Ταινάρῳ* FTG 178ff.) und Euripides (Herc. f. 23), für Theseus und Peirithoos bei Apoll. Rhod. I 102 das Tainaron genannt wird, ist für O. Vergil Georg. IV 467 der erste Zeuge, und Ovid met. X 13. Sen. Herc. f. 587; Herc. Oet. 1061. Mythogr. Vat. II 44 hängen von ihm ab. Aus der Übereinstimmung von Vergils *Taenariis etiam fauces, alta ostia Ditis, et caligantem nigra formidine lucum ingressus* nebst Aen. VI 119 *si potuit manis accessere coniugis Orpheus Thraecia fretus cithara fidibusque canoris* mit Orph. Arg. 41 *Ταινάρων ἦντι' ἔβην σκοτεινὴν δόδον Ἄϊδος εἰσω ἤμετ' ἔργον πίνοντος καθάρῃ τῆ' ἔρωτ' ἀλόχοιο* — vgl. auch das Opfer an die Herrscher der Unterwelt, das O. am Ende der Argonautenfahrt bringt. 1378ff. — hat nun freilich Norden Komm. zu Aen. VI S. 158f. und Orph. u. Eur. 659f. (s. u. S. 1268) den wahrscheinlichen Schluß gezogen, daß die Ortsangabe schon in dem alten orphischen Katabasis-Gedicht stand (s. Orph. Dicht.). Doch bleibt es auch so dabei, daß wir nicht eine örtliche Überlieferung, sondern eine Dichtererfindung vor uns haben, die sich so wenig durchgesetzt hat, daß man am Orte selbst nicht einmal von ihr Notiz nahm. Wenigstens erwähnt Pausanias bei der Behandlung des Tainaron III 25, 4ff. zwar die am Orte haftende Heraklessage, nicht aber O., während er IX 30, 6 von seiner Fahrt zum Nekyomanteion beim Aornon in Thesprotien erzählt. Das ‚Heiligtum‘ des O., das Gruppe 1100 von vorüberfahrenden Schiffern aus Euboia und seinen festländischen Besitzungen angelegt oder umgestaltet sein läßt, ist also ein reines Phantasieprodukt. Was er ebd. noch über O. in Thera und Kyrene sagt, braucht keine Widerlegung.

Die Insel Lesbos hat die Sage derartig mit O. in Verbindung gebracht, daß sie das abgeschnittene Haupt des Sängers samt der Lyra dorthin schwimmen und von den Lesbiern beigesetzt werden ließ. Phanokles (bei Stob. ecl. IV 20, 47 = IV 461, 3 Hense), der als unser ältester poetischer Gewährsmann (vielleicht nach Myrsi-

los, s. u.) 15ff. diese Geschichte erzählt, fügt selbst 21 das αἴτιον hinzu, das die Erfindung hervorgerufen hat: ἐκ κείνων μολπαί τε καὶ ἰμερτὴ καθαρῶς νῆσον ἔχει, πασῶν δ' ἐστὶν αὐδοτάτη. Gleichlautend Ovid. met. XI 55. Hygin. astr. II 7. Aristid. I p. 841 Dind. Lucian. adv. ind. 11. Eustath. Dionys. Per. 536 und Philostratos, der Apoll. Tyan, IV 14 von dem Ὀρφῆως ἄδοντων in Lesbos spricht, in dem sein Haupt weissagte, und Heroic. V 3 angibt, daß dies in einer Erdspalte geschehen sei: ῥήγμα τῆς Λέσβου ὥκρησε καὶ ἐν κοίλῃ τῇ γῆ ἐχρησμάδει. Nach Lukian a. O. war das ἵνασεν νῦν τὸ Βακχεῖον αὐτοῖς ἐστὶ, τὴν λύραν δὲ ἀναθεῖσαι ἐς τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἱερόν καὶ ἐπὶ πολὺ γε οὐφείσθαι αὐτῇ. Es folgt die burleske Geschichte, wie Neanthos, der Sohn des Pittakos, diese Lyra entwendet und nächtlicherweile auf ihr gespielt, aber so gestümpert habe, daß die Hunde zusammenliefen und ihn zerrissen, so daß er in diesem Erleiden allein dem O. gleich wurde; 20 woran sich die Moral knüpft; ὡς οὐχ ἡ λύρα ἢ θέλογουσα ἦν, ἀλλὰ ἡ τέχνη καὶ ἡ ψόδη, ἃ μόνον ἐξείρεται τῷ Ὀρφείῳ παρὰ τῆς μητρὸς ὑπῆρχεν ἢ λύρα δὲ ἄλλως κτήμα (χρηματ.) ἦν οὐδὲν ἀμεινῶν τῶν ἄλλων βασιζέτων. Aus der Erzählung ergibt sich, daß zu Lukians Zeit weder das Grab im Bakcheion noch die Lyra im Apollonion mehr vorhanden waren; nach Phanokles 17 war die Lyra mit dem Haupte beigesetzt worden. Genauer gibt Mysillos bei Antigonos hist. mir. 5 (FHG 30 IV 459) Antissa (an der Westspitze der Insel) als Ort des Grabes an: ὁ δὲ Μυσίλλος ὁ τὰ Λαβιακά συγγεγραφῶς φησὶν, τῆς Ἀντισσαίας ἐν ᾧ τόπῳ μυθολογεῖται καὶ δεικνύνται δὲ ὁ τάφος ἐπὶ τῶν ἐγγυριῶν τῆς τοῦ Ὀρφῆως κεφαλῆς, τὰ ἀηδόνας εἶναι εὐφωνοτέρους τῶν ἄλλων. Nur in bezug auf die Lyra berichtet dasselbe Nikomachos Geras. p. 266 Jan.: τὴν λύραν αὐτοῦ . . . ἐβληθῆναι δὲ εἰς Ἀντισσαν πόλιν τῆς Λέσβου, εἰρόντας δὲ ἄλιους ἐνεγκεῖν τὴν λύραν πρὸς Τέρανδρον κτλ. (vgl. 40 Alex. Polyh. frg. 52, FHG III 233: ἐξήλωκεναι δὲ τὸν Τέρανδρον Ὀμήρου μὲν τὰ ἐπη, Ὀρφῆως δὲ τὰ μέλη). Nach Philostr. Her. X 7 hingegen — der somit das Schicksal von Haupt und Lyra trennt — war nicht Antissa, sondern Lynnessos auf Lesbos der Ort, wo die Lyra landete: ἔπλεον οἱ κήρυκες ἐς Λέσβον, ἐάλωκε δὲ οὕτω πᾶσα, ἀλλ' ὦδε τὰ περὶ αὐτὴν εἶχεν· πόλις Διολὶς Λυρνησοῦ; φηκεῖτο τευχῆρης τὴν φύσιν καὶ οὐδὲ ἀτειχιστος, ἢ φασὶ τὴν Ὀρφῆως προσενεχθῆναι λύραν καὶ δοῦναι τινα ἤχην ταῖς πέτραις, καὶ μεμοῖσται ἔτι καὶ νῦν τῆς Λυρνησοῦ τὰ περὶ τὴν βάλαντα ὑπ' ὥδης τῶν πετρῶν. Nach allen unseren sonstigen Nachrichten lag Lynnessos nicht auf Lesbos, sondern gegenüber an der Küste der Troas (s. o. Bd. XIII S. 2500). Ob da ein Irrtum des Philostratos vorliegt oder ob es einmal auch auf Lesbos einen Ort des Namens gegeben hat, ist für uns schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist die ganze Sage einfach aus einer Etymologie des Namens herausgesponnen. (Wilde Kombinationen bei Gruppe 1094f.; M a a β stellt die ganze Überlieferung auf den Kopf und ergänzt die Quellen nach seinem Belieben, wenn er 132, 10 behauptet: „Offenbar galt Lesbos der lesbischen Sage als eigentliche Heimat des Sängers. Auswärts war O. umgekommen, nur ein Glied war in die Heimat zurückgekommen, um dort die üblichen Grabeshren

zu empfangen. . . Dionysos ist, nach später anzuführenden Beispielen zu schließen, an Ort und Stelle der Nachfolger des begrabenen, d. h. chthonischen O.)

Mit Lesbos konkurrierte Smyrna um den Besitz des O.-Hauptes. Nicht nach Lesbos, sondern in die Mündung des Melesflusses sei, nachdem die Glieder zerstückelt ins Meer geworfen worden waren, das Haupt getrieben und dort aufgefischt worden, noch singend und ohne alle Zeichen der Verwesung; dort hätten es die Thraker — denen dies zur Abwendung einer über sie gesandten Seuche vom Orakel auferlegt war — unter einem großen Grabmal beigesetzt, das umhegt wurde und eine Zeitlang als ἥρωον, später aber als ἱερόν galt, göttliche Ehren genieße und Frauen unzugänglich sei (Θυοῖαις τε γὰρ καὶ δούαις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γειράρεται· ἐστὶ δὲ γυναιξὶ παντελῶς ἄβατον). So Konon narr. 45, als ob zu seiner Zeit (d. h. etwa um Christi Geburt s. o. Bd. XI S. 1335) dieser Kult vor den Toren Smyrnas noch lebendig gewesen wäre. Das war bestimmt nicht der Fall, und ob man es für die Zeit seines Gewährsmannes glauben kann, über den wir nichts wissen¹, ist mehr als zweifelhaft, da wir uns bei Konon doch längst im Gebiet der Unterhaltungsliteratur befinden, die historisch und insbesondere religionsgeschichtlich ernst zu nehmen ganz verfehlt ist. Darum ist auch die Frage, wie denn die Thraker der mythischen Frühzeit die Möglichkeit gehabt hätten, bei Smyrna ein Grabmal oder Heiligtum zu errichten — die Konon nicht gestellt, M a a β 141 aber mit Sicherheit zu beantworten gewußt hat —, eine methodische Unmöglichkeit. Deutlich ist wieder nur die ratio der Erfindung. Sie ist dieselbe wie in der lesbischen Sage: Wenn das unsterbliche Haupt des O. nach Smyrna, der Heimat Homers, und insbesondere in die Mündung des Flusses Meles gelangt, der entweder als Vater (oder Großvater) des Dichters gilt oder an dem er wenigstens geboren sein soll (s. o. Bd. VIII S. 2191f. XV S. 492), so bedeutet dies, daß Homer der Erbe der Kunst des O. gewesen sei. In anderer Form wird dasselbe gesagt, was die Genealogen mit ihren erdichteten Stammbäumen ausdrückten, in denen sich Homer von O. als Ahnherrn ableiteten, s. o. S. 1222. Da in der Erzählung Konons nur von dem Haupt, nicht von der Lyra des O. die Rede ist, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß die Legende von Smyrna der Insel Lesbos als der anerkannten Heimat der Lyrik die Lyra überlassen und nur das redende oder singende Haupt für sich und

¹ Hoef er Konon, Greifswald 1890, 103. 109 hat die Vermutung geäußert, daß es Hegesippos von Mekiylerna auf der Halbinsel Pallene (vgl. FHG IV 422ff.) gewesen sei. M a a β trägt dies als feststehende Tatsache vor, und Kern Orph. frg. p. 34 erwähnt es, wenn auch mit Fragezeichen. Es handelt sich aber um nicht mehr als eine ganz vage Vermutung, s. o. Bd. VII S. 2610. XI S. 1337. Aber selbst wenn sie richtig wäre, so wüßten wir nur, daß die fragliche Geschichte schon in frühhellenistischer Zeit erzählt worden ist; über ihre höhere Glaubwürdigkeit wäre damit noch nichts ausgesagt.

Homer in Anspruch genommen habe. Doch liegt da wohl nur eine Lücke in unserer Überlieferung vor. Denn wenn auf Münzen von Amastris, die smyrnäischen Münzen nachgebildet sind, der Flußgott Meles mit einer Lyra erscheint, ein Attribut, das bei Flußgöttern wider alle Gewohnheit ist, so scheint mir plausibler als die bisher vorgebrachten Erklärungen (s. o. Bd. XV S. 493, 50ff.) die Annahme, daß da auf eine Legende angespielt wird, die nicht (oder nicht nur) das Haupt, sondern auch die Lyra des O. nach dem Meles schwimmen ließ. Doch kann auch ein Bezug auf den unfern von Amastris gelegenen Ort Lyra vorliegen, siehe unten. — Gruppe 1090f. sucht auf seine Weise die O.-Sagen und den O.-Kult von Smyrna bis in die Zeit vor der lydischen Zerstörung hinaufzuschieben; eine Widerlegung erübrigt sich. Welche der beiden Sagen über Haupt und Lyra des O. älter, welche also der andern nachgebildet ist, die smyrnäische oder die lesbische, können wir mit unserm Material nicht entscheiden.

Zu verschiedenen Örtlichkeiten ist O. durch seine Beteiligung an der Argonautenfahrt in Beziehung gekommen, doch liegt in keinem Falle — was Gruppe 1091f. zeigen möchte — etwas anderes vor als dichterische oder mythographische Erfindung, die sich aus der Situation ergab. Über Samothrake s. u. S. 1256. In Kyzikos, wo Gruppe wegen der großen Bedeutung, die Rheia später in der orphischen Literatur hat, auch einen Platz für O. erobern möchte, ist seine Rolle nicht nur bei Apollonios, sondern auch in den orphischen Argonautika unerheblich. Bei Apollonios I 1086ff. wird das Sühnfest für die Göttermutter — zur Abwehr der widrigen Winde — nicht von O., sondern von Mopsos angeordnet; nur der Waffentanz, den die Jünglinge tanzen, *ἔνθεν ἑοικεὶ δόρυ καὶ τυπάνῳ Πείρη Φόρυγες Ἰλάσκονται*, wird *Ὀρφέως ἀνογή* ausgeführt (1134. 1138). Auch in den orphischen Argonautika ist hier der Part des O. nicht wesentlich bereichert (574ff. 594f. 608. 619f.) Etymologisches Spiel (wie bei Lynnessos) ist es, wenn der Name des Ortes Lyra, an der Nordküste Kleinasiens im Mariandynerland, wenig östlich der Mündung des Partheniosflusses, also auch nicht fern von Amastris, darauf zurückgeführt wird, daß, als die Argonauten dort auf die Mahnung des Mopsos am Grabe des Sthenelos Totenopfer und dem ‚Schiffsschützer‘ (*νησοσώφῳ*) Apollon auf einem hierzu errichteten Altar ein Opfer darbrachten, O. auf diesem Altar seine Lyra weihte, Apoll. Rhod. II 929 *ἀν δὲ καὶ Ὀρφεὺς θῆκε λύρην · ἐκ τοῦ δὲ Λύρη πέλει οὖνομα χώρας*. Aus den Scholien z. St. erfahren wir, daß nach Promathidas von Herakleia, aus dem Apollonios die Geschichte entnommen habe, O. die Lyra nicht *ἐπὶ τῷ τοῦ Ἀπόλλωνος βωμῷ*, sondern *ἐπὶ στήλης τινὸς* niedergelegt habe (FHG III 201f.), nach einem andern Gewährsmann, den der Scholiast nicht mit Namen nennt, im Apollontempel in Paphlagonien. Daß hierauf die Lyra Bezug hat, die auf Münzen von Amastris der Flußgott Meles im Arm hält, ist schon oben vermutet. Valerius Flaccus läßt O. nur zum Totenopfer singen und die Lyra schlagen, ohne sie dort zu lassen, V 99: *Odrysius dux rite movet mizloque*

sonantem percutit ore lyram nomenque relinquit harenis, gewiß aus der Erwägung, daß der Sänger sie ja noch weiter brauche. Auch mag dabei der Gedanke an die Sage von der Verstümmung der Lyra, die ihm sicherlich bekannt war (s. u. S. 1296), mitgesprochen haben. In den orphischen Argonautika fehlt der Zug ganz. Gruppe 1092 erdichtet einen Hadeseingang bei Lyra und zweifelt nur, ob die aus Megara kommenden Siedler von Herakleia die O.-Sage von Lyra aus dem südöstlichen Boiotien, über das Megara angeblich zur Zeit seiner Blüte geboten habe, mitgebracht oder von ihren boiotisch-euboiischen Vorsiedlern übernommen hätten. (Wie konnte die O.-Sage über das mysisch-paphlagonische Lyra im griechischen Mutterland entstehen?) Daß am Arganthonios-Gebirge in Mysien eine O.-Sage gehaftet habe, ist eine reine Erfindung Gruppe's a. O., gewonnen einfach dadurch, daß er den ungenannten Berg mit dem Heliosheiligtum, auf den der (erst von Tactes O. genannte) Verfasser der Lithika steigt, für den Arganthonios erklärt. Nicht auf ihm singt bei Val. Flacc. IV 85ff. O. sein *medicabile carmen* (wie Gruppe 1093, 28 behauptet), sondern auf dem Schiff während der Fahrt zum Rebykerland, um die Genossen über den Verlust des Herakles hinwegzutragen.

Der griechische Westen. Unteritalien und Sizilien, ist im 6. und 5. Jhd. unzweifelhaft eines der Hauptverbreitungsgebiete der Orphik gewesen. Das zweitälteste O.-Denkmal, das wir besitzen, ist die um 550 entstandene Argonautenmetope vom Schatzhaus der Syrakusier in Delphoi (s. o. S. 1215), die älteste orphische Weihung, von der wir wissen, die des Mikythos von Rhegion in Olympia, und die ältesten Orphiker, von denen wir hören, zum Teil sicher dem 6. Jhd. angehörend, stammen vorwiegend aus dem Westen, s. Kern test. 173—181 und Orph. 3. Doch begegnet nirgends eine Überlieferung, die die Person des Heros O. selbst in eine Beziehung zum griechischen Westen setzte. Was Gruppe 1101f. dafür vorbringt, daß es in Kroton ein sich auf O. zurückführendes namhaftes Geschlecht gegeben habe, zerfließt zwischen den Fingern. Es bleibt dabei, daß der Westen mit der Orphik viel, mit O. selbst gar nichts zu tun hat.

Die vorstehende Übersicht hat gezeigt, daß niemals und an keinem Orte von Hellas eine O.-Sage in dem Sinne existiert hat, daß er als angestammter, einheimischer Heros oder gar Gott erschiene, sondern durchweg ist es so, daß er als ein von auswärts — oft wird gesagt: von Thrakien — gekommener Sänger, Seher, religiöser Reformator gilt, der — natürlich in der mythischen Vorzeit, in der er gelebt hat — den oder jenen Kult oder Brauch gestiftet oder reformiert, den oder jenen Tempel gebaut oder sonstige Spuren seiner Anwesenheit und seines Wirkens hinterlassen hat. Im Bewußtsein der Hellenen hat also die Gestalt des O. von den frühesten Zeiten an, da sie in ihm auftrat, bis zum Ausgang des Altertums nie anders denn als Nichthellene, als Thraker, gelebt, als Angehöriger des Volkes, dem man eine hohe musikalische Begabung und ein tiefes religiöses Geheimwissen nachsagte: Die Einstimmigkeit, mit der diese Überlieferung auftritt, kann wohl nicht anders gedeutet werden, als daß

die Griechen überzeugt waren, auf dem Gebiete der Musik und der Religion dereinst Bedeutendes von den Thrakern empfangen zu haben, und es hält schwer zu glauben, daß diese Überzeugung ganz und gar irrig sein sollte. Darüber ist an dieser Stelle nicht zu handeln. Das hat aber nicht gehindert, daß dieser Thraker, nachdem er einmal in die mythologische Dichtung der Griechen seinen Einzug gehalten hatte, in ihr ein so rein griechisches Gepräge empfang, daß — bis auf die 10 Andeutungen thrakischer Tracht in der bildenden Kunst — nichts Barbarisches an ihm haften geblieben ist. Mehr hierüber u. S. 1306ff.

IX. O. als Sänger, Kitharaspieler, Dichter. Während in den Kreisen der Orphiker und der mit ihnen näher oder ferner zusammenhängenden Literatur O. in erster Linie der Seher, Theurge, Magier, Mysterienstifter, kurz eine Persönlichkeit ist, die vor allem dem religiösen Bereich angehört, wobei die Musik — man denke an den eng mit der Orphik verknüpften Pythagoreismus — gewiß eine wichtige Rolle spielte, aber doch nicht im Mittelpunkt stand, bestimmt in der weiteren griechischen Welt und in der — wie man hier sagen darf — profanen Dichtung und Kunst die Musik das Wesen des O. (Natürlich sind die Grenzen zwischen profaner und religiöser Dichtung nicht immer streng zu ziehen.) Unter den mythischen Arcegeten und ‚Erfindern‘ der Musik steht er an erster Stelle, 30 weit vor den Philammon, Amphion, Linos, Thamyris usw., und selbst den Ruhm des göttlichen Kitharoden Apollon hat er verdunkelt, ohne daß die Sage ihn deswegen (wie andere mythische Musiker) in einen Konflikt mit den höheren Mächten, der mit seiner Vernichtung hätte enden müssen, geführt hat (doch s. S. 1295¹). Vom 6. Jhd. an bis zum Ausgang des Altertums sind Dichter und bildende Künstler nicht müde geworden, die Zaubermacht seines Gesanges und Saitenspieles, mit der er nicht nur die Menschen, sondern auch Tiere und Pflanzen, ja die unbeliebte Natur und ihre Kräfte sich gefügig machte, in immer neuen, uberraschenderen Wendungen auszumalen, und die christliche Kunst hat hier in besonders hervorstechender Weise das Erbe der Antike angetreten.

Dem Alter nach stehen zwei Bildwerke voran, Kerns boiotisches Schälchen und die Argonautenmetopie vom Schatzhaus der Syrakusier in Delphoi, die O. mit der Lyra unter den Tieren bzw. unter den Argonauten zeigen. Das älteste literarische Zeugnis ist das Simonides-Frg. 27 Diehl (zitiert o. S. 1207 Anm.), wo die unend-

lichen Vogelscharen über dem Haupt des Sängers sich sammeln und die Fische aus dem Meer (*καυνέον εξ υδατος*; kann nur dies sein, also wohl eine Szene aus der Argonautenfahrt, s. u. S. 1255), emporspringen bei dem schönen Gesang. Bei Aischyl. Ag. 1629 spricht Aigisthos zu dem widerspenstigen Chor: *Ὀρφεὶ δὲ γλῶσσαν τὴν ἐναντίαν χεις ὁ μὲν γὰρ ἤγε πάντ’ ἀπὸ φθογγῆς χαρῆς, σὺ δ’ ἐξορίνας νηπιούς ἐλάγμασιν εξῆς*. Bei Eurip. Iph. Aul. 1211f. sind es bereits die Steine, die seinem Gesange folgen, und Bacch. 560 versammelt er mit seinem Kitharaspiel die Bäume und die Tiere der Wildnis um sich. In dieser Form begegnet das Motiv am häufigsten: Tiere und Bäume als die Gefolgschaft des O. erscheinen in dem anonymen tragischen Fragment bei Diod. XXXVII 30, 2 (TGF 867) *ὁ χρυσὸς . . . ἐπὶ γὰρ Ὀρφέως μὲν ῥοδαὶ εἶπετο δένδρα καὶ θηρῶν ἀνότητα γένη, σοὶ δὲ καὶ χθονὸν πασα καὶ πόντος καὶ ὁ παυμιστότωρ ἄρης*. 20 ähnlich die Epigramme Anth. Pal. VII 8, 1. 9, 3 und Bull. hell. II (1878) 401 und Diod. IV 25, 2. Konon narr. 45, 3. Orph. Arg. 436ff. Verg. Cul. 118. 278. Propert. II 13, 5. Sen. Herc. fur. 572ff.; Herc. Oet. 1043, 1054. u. a. m. Nur die Bezauberung der Tiere, nicht auch das Wandern der Bäume erwähnen Pausanias (dreimal: VI 20, 18. IX 17, 7, 30, 4). Orph. Arg. 74. Iulian. epist. 187 Bid-Cum. p. 406 c. Propert. III 2, 1. Dion. Chrys. XIX 3. XXXII 62—66. Doch erfreut sich das Baumwunder, weil noch übernatürlicher, noch größerer Beliebtheit: Apollod. I 3, 2. Apoll. Rhod. I 28 und aus ihm Nicand. ther. 461. Mela II 28, ferner Hor. carm. I 12, 7, 11. III 11, 13. Ovid. met. X 86—106 (der den Anlaß benutzte, um ein poetisches Register von 27 Bäumen zu geben und dazu das Motiv einführte, daß ein schattenloser Hügel, auf dem O. zu musizieren beginnt, alsbald durch die sich um ihn sammelnden Bäume schattig wird: aus ihm oder aus seiner Quelle hat den 40 Zug Philostr. min. imag. 6. auch mit Hervorhebung der Zypresse). Sen. Med. 229, 629; Herc. Oet. 1052 verlast die Dryas ihren Baum, um zu O. zu eilen. Die Vögel heben (nach Simonides) Konon. das Epigramm Bull. hell. II 401. Orph. Arg. 74. 440f. und besonders Seneca hervor (Herc. fur. 572; Med. 628, wo sie selbst aufhören zu singen, und Herc. Oet. 1045, wo sie beim Hören des Gesanges des O. aus der Luft herabstürzen). Vgl. auch die Parabel bei Dio Chrys. XXXII 50 63ff. sowie Philostr. min. imag. 6. Callistr. descr. 7. Die Schlangen fügen Sen. Herc. Oet. 1059 (s. u.) und Orph. Arg. 74 hinzu (*θῆρας ἰδ’ ἐποιετα καὶ πεπενηα*). Die Fische erscheinen nach Simonides in der uns erhaltenen Literatur nur bei Apoll. Rhod. I 569ff.: Als O. Artemis, die Herrin von Iolkos, besingt, sammeln sich Fische in unzahlbarer Menge und folgen, aus der tiefen Meeresflut emporspringend, dem Schiff wie die Schafherde dem seine Syrinx blasenden Hirten; da hat der 60 hellenistische Epiker entweder Simonides oder ein älteres episches Vorbild im Auge, das auch Simonides kannte. Die kurze Erwähnung auch der Fische bei Callistr. descr. 7 (*καὶ ὄσον ἐν θαλάττῃς μυχοῖς ρέματα*) ist offenbar durch die bildende Kunst bestimmt, in der auch die Fische nicht selten sind, weil da das Bestreben, ein vollständiges Bild des ganzen Tierreiches zu geben, mitspricht. s. u. Übrigens ist die Seltenheit der

¹ Aber natürlich wird, solange irgend die griechischen Götter noch religiöse Mächte sind, diese gefährliche und bedenkliche Überlegenheit, die die Sage einem Sterblichen vor einem Gott gegeben hat, nicht hervorgehoben, selbst nicht von Skeptikern und Spöttern. Erst ein christlicher Dichter, für den Götter und Heroen nur mehr ein glänzendes Spiel der Phantasie oder poetisch-rhetorischer Apparat waren, hat diese Hemmung nicht mehr empfunden: Claudian. de rapt. Pros. II praef. 23 *Cirrhaeaque dei quamvis despezzerit artes, Orpheis laurus roebus acta venit*.

Fische gerade in der späteren O.-Sage darin begründet, daß sie Reservat eines anderen halbmythischen Sängers, des Arion, geworden waren. Später ist das Motiv der von O. bezauberten Tiere auch im Sinne der beliebten Schilderungen des paradiesischen Friedenszustandes zwischen reienden und zahmen Tieren ausgebaut worden. Angedeutet ist das Bild wohl schon in Vergils *mulcentem tigris* (Georg. IV 510) und in Horazens *tu potes tigris comitesque silvas ducere* (carm. III 11, 13), ausgeführt bei Sen. Herc. Oet. 1054 *ad cantus venient tuos ipsis cum latebris ferae iurtaque impavidum pecus sedit Marmarius leo nec dammae trepidant lupos et serpens latebras fugit tunc oblita veneni* und Mart. Cap. IX 907 *quo (carmine) impune accubuit rictibus agna lupi et lepus inmitti contulit ora cani*, noch weiter bei Claudian. de rapt. Pros. II praef., wo 5, als O. zu singen aufhort, *saeva feris natura redit metuensque leonem implorat citharae vacca* 20 *tacentis opem*, doch als er wieder beginnt, 25: *securum blandi leporem fovere molossi vicinamque lupo praebuit agna latus, concordēs varia ludunt cum tigride dammae, Massylam cervi non timuere iubam*. ähnlich auch Philostr. imag. 6 und Callistr. descr. 7. Den älteren Sagenzustand spiegelt noch Dio Chrys. XXXII 63f. wieder, wenn er sagt, es hätten sich um O. hauptsächlich Vögel und zahme Haustiere gesammelt; denn die Löwen und die anderen reienden Tiere seien 30 nicht so leicht zu zählen und seien daher entweder gar nicht herangekommen oder sofort wieder fortgelaufen, weil die Musik sie nicht erfreute; vgl. übrigens Eisler Mysteriengedanken 13f. Sehr häufig ist die Darstellung des musizierenden O. inmitten einer Versammlung zahmer und wilder Tiere in der späteren bildenden Kunst, und deutlich hat zu der Beliebtheit dieses Themas auch der Umstand beigetragen, daß es Gelegenheit gab, ein buntes Gewimmel verschiedenartiger Tiere, auch seltener und merkwürdiger, wie einen zoologischen Garten vorzuführen: neben Löwen, Tigern, Pantheren, Bären, Füchsen und Ebern auch Elefanten, Nashornr, Kamele und Affen, dazu Hasen und Rehe, Pferde, Rinder, Ziegen, Schafe, Katzen und Hunde, neben vielerlei zahmen und wilden Vögeln auch Schlangen, Eidechsen, Krokodile, Schildkröten, Skorpione, Fische und Schmetterlinge; s. u. S. 1311.

Der anonyme Tragiker TGF p. 867 hatte die 50 Macht des O. noch auf Bäume und Tiere beschränkt und das Gold, das auch Erde und Meer beherrsche, über ihn gestellt. Aber die folgenden wundersuchtigen Jahrhunderte haben seine Macht eigentlich über die ganze Natur ausgedehnt. Ob- schon das Bewegen der Steine und ihre Zusammenfügung zum harmonischen Kosmos des Bauwerks eigentlich Reservat Amphions ist und er bei Paus. VI 20, 18; IX 17, 7 (ebenso Horat. a. p. 391ff., Macrob. in somn. Scip. II 3, 8) 60 in diesem Sinne dem O. als dem Herrn der Tiere gegenübergestellt wird¹, findet dieser Zug

¹ Ganz isoliert steht Verg. ecl. 6, 70, wenn er auch Hesiod die musikalische Wunderkraft vindiziert kraft einer Flöte, die die Musen *Asraeo senigaben, quibus ille solebat cantando rigidas deducere montibus ornos*. Es handelt sich wohl um

sich doch schon bei Eurip. Iph. Aul. 1212 auch auf O. übertragen, und die hellenistischen Dichter Apoll. Rhod. I 26, Damagetos und Antipatros von Sidon (Anth. Pal. VII 9, 3. 8. 1) folgen ihm, ebenso Apollod. I 3, 2. Konon 45, 3. Manil. astr. V 327 (*somnumque feris Oeagrius O. et sensus scopulis et silvis addidit aures*). Dio Chrys. XXXV 9. LXXVIII 19, und Lucian. imag. 14 sagt von O. und Amphion, daß sie *επαγωγότατοι εγένοντο τών άκροατών, ως και τά άρτυχα επικαλέσσασθαι προς τό μέλος*; vgl. Callistr. descr. 7 *πέτρας αιδούσας πληττομένους μουσικής*; bei Orph. Arg. 435 ‚fliegen‘ die Gipfel und Täler des Pelion (*επιπταο δ' άκρα κάρηνα και άκρια δεινδρήεντα Πηλίου*), und die Maflose Phantasia Senecas läßt gar den Athos zur Rhodope eilen, wo der Gesang des O. erklingt, Herc. Oet. 1048 (dazu *καθαρίζοντι διά φιλομουσίαν τή όρη και τās πέτρας άκολουθείν* Agatharehid. de mar. rubr. 7 = GGM I 115), während bei Claudian. de rapt. Pros. II praef. 7, als sein Gesang schweigt, die Berge weinen gleich den Wäldern, Nymphen und Flüssen. Denn wie das von Natur Ruhende in Bewegung gesetzt, so wird das von Natur Bewegte durch die Wunderkraft der Musik des O. zum Stillstand gebracht. Von den Flüssen sagt dies als erster Apoll. Rhod. I 27, danach oft römische Dichter: Horat. carm. I 12, 9. III 11, 14. Propert. III 2, 1. Verg. Cul. 278. Sen. Herc. fur. 573; Herc. Oet. 1036. 1076; Med. 627; vom Hebrus insbesondere Cul. 117. Sen. Herc. Oet. 1040 (*et dum fluminibus mora est, detecisse putant Getae Hebrum Bistonēs ultimū*) und Claudian. 18; Mart. Cap. IX 907 läßt gar den Strymon stillstehen und den Tanais (!) rückwärts fließen; bei Callistr. descr. 7 strömen die Flüsse von ihren Quellen zu dem Sange hin. Das Meer hat Antipatros von Sidon O. dienstbar gemacht und ihn auch Winden, Hagel und Schnee gebieten lassen: Anth. Pal. VII 8, 3 *οὐκέτι και μασείσ άνέμων βροχόν, οὐχι χαλαζαν, οὐ νιφετῶν σφοδρούς, οὐ παταγεύσαν άλα*. Den Hagel hat nur er; das von O. beschwichtigte Meer erscheint auch in der Beschreibung des Argonautenbildes bei Philostr. mai. imag. II 15 *θέλει τήν θαλατταν Ὀ. άδων, ή δέ άκούει και υπό τή όδή κείται ὁ Πόντος* (vgl. Diod. IV 48, 6. 7). bei Callistr. descr. 7 hingegen zeigt sich *κῆμα θαλάσσης έρωι τής όδής ύψούμενον*. Nicht Schneestürme vertreibt, sondern den Schnee auf den Bergen zum Schmelzen bringt O.' Musik bei Sen. Herc. Oet. 1050 (*Athos . . . iuxta Rhodopen stetit laxata nive cantibus*) und Claudian. 20 (*excussit gelidas prunior Ossa nives*). Die Herrschaft über die Winde hingegen — auf die er in der Argonautensage bei Diod. IV 43, 1. 48, 6. 7 nur indirekt, durch ein Gebet zu den Göttern von Samothrake, einzuwirken vermag — ist bei den römischen Dichtern stehender Zug, gewiß nicht nur nach Antipatros, sondern auch nach anderen hellenistischen Vorbildern: Horat. carm. I 12, 10. Sen. Med. 627 (Herc. Oet. 1069). Claudian. 17. Noch weiter ausgesponnen ist das Motiv der Zaubermusik von O.' Musik in den orphischen Argonautika. Erst mit O.'

eine hellenistische Erfindung, die gegen die längst fest gewordene Überlieferung nicht aufkam, wonach diese Gabe auf O. und — in weitem Abstande — Amphion beschränkt war.

Hilfe gelingt es, die Argo ins Meer zu ziehen (239—275), mit seiner Musik treibt er die Prallfelsen auseinander (707—710), er beschwört Hekate und ihr Gefolge, öffnet das Zaubertor, schlüpfert den Drachen ein (947ff.) und bringt durch seinen Gesang und sein Saitenspiel die Sirenen dazu, zu schweigen und sich, dem Schlusse des Schicksals gemäß, von ihrer Klippe ins Meer zu stürzen, worauf sie in Steine verwandelt werden (1281ff.; bei Apoll. Rhod. IV 905ff. = Apollod. I 9, 25, 1 übertönt er nur ihren Gesang, dagegen Sen. Med. 357: *cum Pieria resonans cithara Thracius O. solitam cantu retinere rates paene coegit Sirena sequi*). Ihren höchsten Triumph feiert die Kunst des O. mit seiner Hadesfahrt, s. u. S. 1268. — Sprichwörtlich verwendet erscheint die Kunst des O. zuerst bei Eurip. Alk. 357 *εἰ δ' Ὀρφεύς μοι γλώσσα καὶ μέλος παρῆν*. Med. 542 *εἴη δ' ἔμοιγε . . . μήτ' Ὀρφεύς κάλλιον ἐννύσσει μέλος*, dann Plat. leg. VIII 829 *ε μηδ' ἂν ἡδῖάν ἢ τῶν Θαύρων τε καὶ Ὀρφεύων ἔμνων*. Horat. carm. I 24, 13 *quid si Threicio blandius Orpheo auditam moderare arboribus fidem*; vgl. noch Dio Chrys. LXX 3. Iulian. or. VIII p. 240 b; epist. 186 Bid.-Cum., p. 420 c. Späte spielerische Erfindung ist die Teilnahme des O. an dem Agon, den der Verfasser des pseudo-dionischen *Κορινθιακός* (XXXVII 14) als Veranstaltung der Dioskuren in Korinth, Hyg. fab. 273 (in dem Kapitel *Qui primi ludos fecerunt usque ad Aeneam quintum decimum*) p. 147, 15ff. Schm. als Veranstaltung des Akastos in Argos stattfinden läßt und wo hauptsächlich die Argonauten, aber auch andere Heroen, jeder auf seinem Felde, die Palme davontragen. Im *Κορινθιακός* ist das Musische nur durch *Ὀρφεὺς κινάρα* vertreten, bei Hygin siegen *Olympus Marsyas discipulus tibiis, O. Oeagri filius cithara, Linus Apollinis filius cantu, Eumolpus Neptuni filius ad Olympi tibiis voce*. Vgl. auch o. S. 1240.

Über antike Deutungen dieses Teiles des O. Mythus s. u. S. 1308. Aller Wahrscheinlichkeit zuwider läuft die Vermutung Gruppe 1117, daß dem Mythus von der Wunderkraft des Gesanges des O., in letzter Linie die Legende eines Heiligtums zugrunde liege, welche die Gewinnung eines besonders wertvollen Unterpfandes der göttlichen Gnade, also z. B. gewisser Bäume, deren Laub oder Frucht für wunderkräftig im Ritual galt, darstellte, wobei er besonders auf den Hain bei Zone verweist, der wahrscheinlich ein heiliger Hain gewesen sei. Die Zauberverwirkung der Musik des O. ist nach allem, was wir wissen, ja gerade nicht an bestimmte Orte oder Kulte geknüpft, und der ganze Mythus, dessen Wesensgehalt als dichterische Übersteigerung der tatsächlichen Wirkung der Musik klar vor Augen liegt, bedarf keiner weit hergeholtten Erklärungen.

Das Musikinstrument des O. ist das Saiteninstrument, die Phorminx, Kithara oder Lyra, zu der er singt. Daß es sich bei den letzteren beiden um verschiedene Instrumente handelt (s. u. Bd. I A S. 1760ff.), wird weder von der Sage noch von der Mythographie (außer Hyg. astr. II 7, s. u.) beachtet, sondern beide Wörter werden promiscue gebraucht, während die Bezeichnung *φόρμηξ* (und *φορμίξεν*), wie natürlich, in der epischen Sprache erscheint. Pindar, bei dem

O. Pyth. IV 313 *φορμηξιάς ἀοιδῶν πατῆρ* heißt, hat ihn anderwärts mit gleicher Wortbedeutung *χρυσόωρα* genannt, indem er Il. XV 256 *Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσόωρον* so deutete laut Schol. z. St.: *τῶν χρυσοῦν ἀορτήρα περὶ τὴν κινάραν ἔχοντα καὶ Πίνδαρος χρυσόωρα Ὀρφέα φησὶ* = frg. 139 b Schr.; *χρυσούλας* (sonst auch Beiwort Apollons) ist O. in den Epigrammen Ps.-Aristot. pepl. 48 und Anth. Pal. VII 617 zubenannt. Wo immer von ihm die Rede ist, hören wir, daß er singt und zugleich sein Instrument spielt, also nicht Kitharist, sondern Kitharode ist. So nennt ihn Plat. conv. 179 d — daß er ihn im Ion 533 b als Kitharoden dem Kitharisten Thamyris entgegenstelle, ist eine unzulässig pressende Interpretation Gruppe 1114 —, und nach Konon narr. 45, 1 *ἐπετήδευε (Ο.) μουσικῆν καὶ μάλιστα κινάραφιαν*. Wenn einmal nur vom Kitharaspiel die Rede ist (wie Eurip. Bacch. 561 *Ο. κινάραζων συναγνεν δένδρα μουσικῆν κτλ.* oder Agatharchid. de mar. rubr. 7 = GGM I 115 *κινάραζοντι καὶ φιλομουσικῶν τὰ ὄρη καὶ τὰς πέτρας ἀκολουθεῖν*) oder späte römische Quellen (Mart. Cap. I 3. IX 927. Lib. monstr. 67) ihn *citharista* statt *citharocodus* nennen, so darf das ebensowenig auf die Goldwaage gelegt werden, wie Stellen, die nur vom Gesang des O. reden — sie sind, angefangen von dem Simonides-Fragment so zahlreich, daß eine Aufzählung überflüssig ist —, so gedeutet werden dürfen, als ob da O. als reiner Vokalmusiker hingestellt werden solle. Keinesfalls endlich darf die o. S. 1213 besprochene Stelle Cic. nat. deor. I 107 *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse* (mit Gruppe 1114) in den Sinn gepreßt werden, Aristoteles habe den O. nicht als Sänger, sondern nur als Kitharisten hinstellen wollen; damit hätte er ja ein halbes Dutzend alte Dichterstellen, die wir noch haben, und Platon dazu Lügen gestraft und einer ihm vorliegenden, wenigstens zwei Jahrhunderte alten festen Tradition widersprochen; sondern als den Dichter aufgezeichneter und vorhandener Werke hat er ihn bestritten.

Daß der alte Musiker des Mythus mit der Geschichte seines Instruments in Verbindung gesetzt wurde, ist natürlich. Als sein Erfinder ist er nur in der flüchtigen Notiz bei Plin. n. h. VII 204 bezeichnet: *citharam (invenit) Amphion, ut alii O., ut alii Linus. septem chordis primum cecinit tribus ad quatuor primas additis Terpanter, octavam Simonides addidit, nonam Timotheus*. Die herrschende Überlieferung ließ Hermes die Kithara (oder Lyra) erfinden und sie Apollon geben, und von ihm (oder unmittelbar von Hermes selbst: Nikomach. Geras. p. 266, 2 Jan. Isid. orig. III 22. Schol. Germ. p. 84, 3 als Variante) empfängt sie O. und bringt die Zahl der Saiten — die bisher sieben betrug nach der Zahl der Atlantiden (= Pleiaden) oder der Planeten — auf neun nach der Zahl der Musen: Ps.-Eratosth. catast. 24. Avien. 621ff. Schol. Arat. 269. Schol. Germ. p. 83, 21ff. (Callistr. descr. 7). Hyg. astr. II 7 p. 43, 15; ders. 44, 4 (= mythogr. Vat. II 44): *Apollo lyra accepta dicitur Orpheia docuisse et postquam ipse citharam inveniret illi lyram concessisse*. Nach Diod. III 59, 2 hat Hermes die *κινάρα* erfunden, Apollon aber als erster nach der rechten Weise auf ihr gespielt; nachdem er dann

Marsyas besiegt und geschunden habe, habe er die Tat bereut, die Saiten aus der Kithara herausgerissen und seine Erfindung, die rechte Stimmung, zunichte gemacht (*τὴν εὐσημένην ἀρμονίαν ἀφανίσαι*). Danach hätten (59, 6) die Musen die *μέση*, Linos die *λίχανος*, O. und Thamyras die *ἰπάτη* und die *παρυσινή* wieder neu erfunden. Nach Serv. Aen. VI 645 soll O. auch der Erfinder der Sphärenharmonie gewesen sein: *primus etiam deprehendit harmoniam, id est circuloꝝ mundanorum sonum, quos novem esse novimus, e quibus summus, quem anastron dicunt, sono caret, item ulimus, qui terranus est. reliqui septem sunt, quorum sonum deprehendit O., unde uti septem fingitur chordis*. Vgl. auch Ps.-Lucian. astr. 10 (u. S. 1297). Ein Widerhall der wohl verhältnismäßig jungen Sage, wonach O. die Zahl der Saiten von 7 auf 9 gebracht hätte, ist vielleicht auch auf den Bildwerken zu erkennen. Auf der Mehrzahl der attischen Vasen nämlich zeigt 20 das Instrument des O. 7 Saiten (auf der Berliner Amphora aus Gela 8, auf K e r n s althoitischem Schälchen 4), auf den beiden pompeianischen Wandbildern hingegen 9. Dieses allgemeine Ergebnis ist schon deutlich erkennbar; in Einzelheiten einzutreten, ist einstweilen zwecklos, weil die Abbildungen, soweit sie nicht auf Photographien beruhen, in dieser Hinsicht nicht zuverlässig sind; vgl. z. B. die Abbildung bei Guthrie Taf. 1 mit der bei Gruppe 1178: 30 hier 7, dort 9 Saiten! Übrigens ist auch damit zu rechnen, daß die Künstler sich bei der Darstellung des Instruments nicht nach der Sage, sondern nach der Praxis in ihrer Zeit und Umgebung gerichtet haben. Doch mindert dies nicht den Wert solcher Beobachtungen.

Wenn O. der älteste Dichter war, so mußte er logischerweise auch der Erfinder des Versmaßes sein, das als das älteste galt und in dem entweder alle oder doch die Hauptmasse der 40 Dichtungen, die unter seinem Namen umliefen, abgefaßt waren: des Hexameters. Dieser Schluß ist so natürlich, daß die Angabe, Kritias habe ihn schon gezogen, keine Anzweiflung verdient, obschon sie spät bezeugt ist, bei Mallius Theodor. de metris IV 1 (GL VI 589, 20): *metrum dactylicum hexametrum inventum primitus ab Orpheo Critias adserit* (= Diels Vorsokr. 81 B 3), *Democritus a Musaeo* (Vorsokr. 55 B 16). Der nächste Gewährsmann, noch dem 3. Jhd. angehörig, ist Damagetos Anth. Pal. VII 9, 6 *καὶ οὐχὼν ἠρώφω ζευκτὸν ἔτευξε ποδὶ*. Dazu Mar. Victorin. I 12 p. 50, 23 K.: *hoc (metrum dactylicum) quidam a Lino Apollinis antistite, alii ab Orpheo, nonnulli ab Homero inventum putant*. Nach Mar. Plot. III 2 p. 502, 15 heißt der Hexameter *heroicum metrum et Delphicum et theologicum*, und zwar *heroicum* nach Homer, *Delphicum* nach Apollon, *theologicum* ab Orpheo et Musaeo, *qui deorum sacerdotes cum essent, hymnos hoc metro cecinerunt*. Vgl. noch Tzetz. exeg. II, 47, 19 Herm. Gewiß lag es nahe, den Erfinder des ältesten Verses und Archaeten der Dichtkunst auch zum Erfinder der Schrift zu machen. Daß uns dafür nur ein Zeugnis erhalten ist — das von Alkidamas. Od. 24 zitierte Grabepigramm *Μουσῶν πρόπολον . . . Ὀρφέα . . . ὃς Ἑρακλῆ' ἐξεδίδαξεν, εὐρών ἀνθρώπων γράμματα καὶ σοφίην*,

woraus Alkidamas folgert *γράμματα μὲν δὴ πρόωρος Ὁ. ἐξήνεγκε παρὰ Μουσῶν μαθὼν* —, liegt wohl daran, daß der phoinikische Ursprung der Schrift für feststehend galt und die Zuweisung auch dieser Erfindung an den Thraker O. demgegenüber nicht aufkommen konnte. Dem Musaios (als Zeitgenossen des O.) ist die Erfindung in den Schol. Vat. zu Dionys. Thrac. p. 183, 10 Hilg. zugeschrieben.

X. O. als Argonaut. Das zweitfrüheste Zeugnis über O., das wir besitzen, die der Mitte des 6. Jhdts. angehörende Metope vom Schatzhaus der Syrakusier in Delphoi, zeigt ihn unter den Argonauten, die Kithara im Arm. Doch zeigt die Platte noch einen zweiten Kitharoden, dessen sehr zerstörtes und nicht mit Sicherheit leserlichen Namen Robert I 416, 6 mit großer Wahrscheinlichkeit als Philammon ergänzt hat. Wir wissen nämlich aus Schol. Apoll. Rhod. I 23, daß Pherekydes im 6. Buche (FGRH I 68) gesagt hat, nicht O., sondern Philammon habe die Argonautenfahrt mitgemacht. Offensichtlich folgt der Künstler der Metope einer Version, die einen Mittelweg zwischen jenen beiden Versionen darstellte, indem sie beide Musiker mitfahren ließ, sei es, daß diese vermittelnde Version zwei schon vorhandene ältere — eine mit O., eine mit Philammon als Kitharoden der Expedition — im Sinne einer Konkordanz miteinander ausglich, sei es daß sie vielmehr eine Mittelstufe darstellte, indem sie in die ältere Form der Sage mit nur einem Sänger den zweiten einfügte; wobei wir auch offen lassen müssen, ob die Sagenfassung mit den zwei musikalischen Argonauten im 6. Jhd. literarisch fixiert war oder nur einen Einfall des Künstlers oder seines Auftraggebers darstellt. Natürlich ist es für uns unmöglich, den Entwicklungsgang der Sage auch nur mit einiger Sicherheit festzustellen. Daraus aber, daß außer auf der Metope und in jener Zeile des Pherekydes nirgends von Philammon als Argonauten die Rede ist, sondern O. sich durchaus in dieser Rolle durchgesetzt hat, darf jedenfalls nicht geschlossen werden, daß O. von Haus aus an dieser Stelle stand und später der vergebliche Versuch gemacht worden sei, Philammon an seine Stelle zu schieben (so Jacoby FGRH I 400, der erst Pherekydes dies aus chronologischen Gründen tun läßt, was durch die 100 Jahre ältere Metope widerlegt wird). Da wir vielmehr seit dem 6. Jhd. O. im griechischen Mythos auftauchen und alsbald schnell und siegreich vordringen sehen, und da es ein Kunstwerk aus dem griechischen Westen, dem Hauptverbreitungsgebiet der Orphik in jener Zeit, ist, in dem zuerst O. unter den Argonauten, und zwar neben Philammon steht, so spricht die Wahrscheinlichkeit wohl dafür, daß tatsächlich zuerst Philammon, wie auch Pherekydes sagt, der musikalische Begleiter und *κλειστός* der Argonauten gewesen und dann unter dem Einfluß der erstarkenden Orphik O. zuerst neben ihn, dann an seine Stelle gesetzt worden ist. (Gewiß ließe sich auch kombinieren, daß auf einem für Delphoi bestimmten und vielleicht dort gearbeiteten Bildwerk dem heiligen Ort zuliebe der dort heimische und hochgeachtete Sänger Philammon dem O. beigefügt worden sei, weil er in der in Delphoi geltenden Sagenfassung zum Teilnehmer der Argonauten-

fahrt gemacht worden war. Zu dieser Auffassung neigt Nilsson Early Orphism 186, 12. Sichere Ergebnisse sind hier unmöglich.) In jedem Falle beschränkte sich O.' Rolle unter den Argonauten im alten Epos auf die des Musikers; priesterliche Funktionen hatte er nicht oder nur in bescheidenem Maße, und auch in der Dichtung der Folgezeit, soweit sie nicht ausgesprochen orphisch war, hat sich das nicht wesentlich geändert. Daß bei Pind. Pyth. IV 313 in der Liste der Argonauten O. als *φορμικτὰς δαιδᾶν πατήρ*, nicht auch als *μάντις* oder dgl. eingeführt wird, mag bei der Kürze der Erwähnung noch nicht viel bedeuten; mehr schon, daß die längeren Partien in der Hypsipyle des Euripides, die von ihm handeln, nur den Musiker in ihm hervorheben: er wirkt als Signalgeber beim Anlegen der Argo in Lemnos (frg. I col. 3, 8 [p. 51 Arn.]: *μέω δὲ παρ' ἰστώ Ἀσίας ἔλεγον ἰήτων Θρησσοῦ ἔβρα κίθαρις Ὀρφέως μακροπέλων πιτύλων ἐρέτησι κελύουσματα μελομένα, τότε μὲν ταχύπλων, τότε δ' εἰλατίνας ἀνάπαυμα πλάτας*; nachgedichtet von Stat. Theb. V 343—345) und unterrichtet die Söhne Iasons, die er nach dem Tode des Vaters als sein alter Kamerad zu sich nach Thrakien nimmt, den einen im Kitharaspield, den andern im Waffenhandwerk (frg. LXIV col. 2, 43 [p. 67 Arn.]: *μοῦσάν με κίθαρος Ἀσιάδος διδάσκειται· τούτων δ' ἐς ἄρεως δπλ' ἐκδύμερον μάχης*). Auch bei Apollonios ist O. noch kaum über diese Rolle hinausgewachsen. Daß er I 23 in der Aufzählung der Argonauten die erste Stelle erhält, dankt er nicht seiner Bedeutung für das ganze Unternehmen, sondern — neben dem allgemeinen Ruhm seines Namens — wohl dem Umstand, daß er der Sohn einer der Musen ist, deren Beistand der Dichter zu seinem Werke vor allem bedarf: *Μοῦσαι δ' ὑποφήτορες εἰν αὐτοῦς. πρῶτά νυν Ὀρφέως μνησόμεθα, τὸν δά ποτ' αὐτῆ Καλλιόπη . . . φατίξεται . . . τεκέσθαι*. Es mag auch eine verhüllte Demonstration darin liegen, wenn der hellenistische Dichter seinem mythischen Kollegen, dem Heros der musischen Künste, den Platz vor den landläufigen Heroen der Faust anweist. Auf den Rat Cheirons hat Iason ihn um seine Teilnahme an dem Zuge gebeten. Daß Cheiron den Rat damit begründete, nur mit O.' Hilfe würden die Argonauten ungefährdet an den Sirenen vorüberkommen, erfahren wir aus den Schol. zu I 23; der Dichter sagt es nicht, läßt aber allerdings IV 903ff. die Schiffer schon die Trossen zum Anlegen an der Sireneninsel bereit machen und nur dadurch, daß nun O. mit seiner Phorminx und seinem Gesang den der Sirenen übertönt, davon abkommen und weiterfahren. Von der Macht der Musik des O. über Steine, Ströme und Bäume ist wohl I 26ff. die Rede, doch macht der Dichter von dieser Gabe des Sängers nur einmal nebenher Gebrauch, indem er I 569ff., als O. nach der Abfahrt von Iolkos Artemis, die Herrin jener Küste, besingt, die Fische dem Schiffe folgen läßt wie Schafe dem flötenden Hirten. Sonst schlägt er auf seiner Kithara den Takt zum Rudern der Gefährten (I 540) und verschönt alle Feiern durch seine Musik: I 494ff. das Abschiedsfest, 1134 das Sühnefest für Rhea, II 161 das Dankfest für Apollon nach der Bebrückerschlacht, 703 das Fest für Apollon auf der Insel Thynias, IV 1159. 1193 die Vermählungs-

feier des Iason und der Medeia. Dabei wird in der üblichen epischen Form mehrmals gesagt, daß er schön singt und spielt; als er I 496—511 die Theogonie vorgetragen hat, sitzen die Gefährten noch eine Weile schweigend mit erhobenen Köpfen und gespitzten Ohren, von dem Gesang bezaubert; aber keine übernatürliche Wirkung tritt ein. Die priesterlichen Verrichtungen sind zu meist anderen gegeben, vor allem Mopsos (I 80 *δαίμονα μαυροσυνάων*), Idmon, den sein Vater Apollon I 144 *θεοπροπίας εἰδάξεν οἰωνοῦ τ' ἀλέγειν ἢ δ' ἔμπυρα σήματ' ἰδέσθαι*, und Iason selbst. Dieser vollzieht I 402ff. das Fahrtopfer und richtet das Gebet an Apollon, und als Seher wirkt Idmon mit; er ist es auch, der dann den überheblichen Idas in seine Schranken zurückweist und an die höhere Macht der Götter erinnert, Iason schlichtet den Streit, und erst zum Schluß beruhigt O. mit seinem Gesang die erregten Gemüter. Iason bringt II 491 das Opfer an Apollon *μανθίος*, II 1271 bei der Einfahrt in den Phasisfluß das Opfer an Gaia, die Götter des Landes und die Seelen der Heroen, und er deutet IV 1746ff. in Erinnerung an ein Orakel Apollons den Traum des Euphemos. IV 1368 deutet Peleus das Orakel der Nymphen. Die priesterliche Hauptperson aber ist Mopsos: Er versteht I 1084ff. ein Vogelzeichen und ordnet das Sühnefest für Rhea zur Beschwichtigung der Winde an (bei dem sich dann durch die Macht der Göttin Pflanzen- und Tierwunder ähnlich denen begeben, die sonst durch die Musik des O. bewirkt werden, ohne daß seiner gedacht wird, obschon kurz vorher seine musikalische Mitwirkung beim Fest erwähnt worden ist); er verordnet II 922 das Totenopfer für Sthenelos (bei dem O. seine Lyra weilt), deutet III 540 ein Vogelzeichen und versteht die Vogelstimmen, als er III 916. 938 als Seher und Berater Iason zum ersten Zusammentreffen mit Medeia begleitet. Der priesterliche Part des O. ist viel geringer: auf seinen Rat landen die Argonauten I 915 auf Samothrake, *ὄφρα δαέντες ἀρρητοῦς ἀγαθήσι τελεσφοροῦσι θέμιστας σωσέροι κρούεσσαν ὑπεῖρ ἄλα ναυτίλλουτο*. Mehr zu sagen verbietet sich der Dichter. Als den Argonauten II 669ff. auf der Insel Thynias am frühen Morgen Apollon auf seinem Wege von Lykien zu den Hyperboreern erscheint, gibt O. den Rat, die Insel *Ἐβρον Ἀπόλλωνος* zu nennen und ihm ein Opfer darzubringen, bei dem aber O. nur als Kitharode mitwirkt. IV 1409ff. erkennt er die Hesperiden und erhält von ihnen auf sein Flehen Auskunft über eine Quelle. Endlich gibt er IV 1547 (nach dem Tode des Mopsos 1502!), als die Argonauten den Ausweg aus dem Tritonsee nicht finden können, den Rat, den Dreifuß Apollons den einheimischen Göttern zu weihen. Es geschieht, und Triton selbst erscheint als Helfer; aber mit ihm zu sprechen und ihm ein Opfer zu bringen, fällt nicht O., sondern Euphemos und Iason zu.

So wenig bedeutend das priesterliche Wirken des O. in der Dichtung des Apollonios ist, so scheinen doch auch von diesen wenigen Zügen einige — jedenfalls der Vortrag der Theogonie und die Weihen in Samothrake — jüngere orphische Zusätze zu dem ältesten Stoff zu sein, den Apollonios im großen ganzen verarbeitet hat. Sein römischer Bearbeiter Valerius Flaccus hat auch

die wenigen theologischen Züge fallen lassen und führt O. nur als Signalgeber (I 471 *carmine tonas ire docet, summo passim ne gurgite pugnent*) und als musikalischen Unterhalter und Tröster der Gefährten ein: Er spielt, als die Argo zu Wasser gebracht wird (I 187), trägt beim Abschiedsfest die Geschichte des Phrixus vor (I 277), nach dem Verlust des Herakles zum Trost für die Gefährten die *fata deum* (IV 85), am Bosphorus die Geschichte Ios (IV 348—421) und singt und spielt zum Totenopfer für Sthenelos (V 98ff.). In der prophetischen Darstellung der Argonautengeschichte, die Vulkanus auf den ehernen Türen des Phoeubustempels im Kolcherlande angebracht hatte, waren Robben zu sehen, die sich am Liede des O. erfreuten, V 439: *Odrysio gaudebant carmine phocae*. Die priesterlichen Funktionen hat Flaccus ganz Mopsus und Idmon gegeben: *nee rates sat iam mihi Mopsus et Idmon* spricht Iason IV 546 zu Phineus; vgl. I 205. 228. III 372. 20 V 42. 95. VIII 248. 397.

Stärker betont war der theologische Zug im Wesen des O. in der Argonautengeschichte des Dionysios Skytobrachion, die uns auszuweisweise bei Diod. IV 40ff. vorliegt (FGRH I 247ff.). Als ein schwerer Sturm losbricht und die Argonauten schon verzagen, richtet O., der als einziger der Fahrtgenossen Myster der Götter von Samothrake ist (gegen Apoll. Rhod. I 916, wo alle Argonauten die Weihen nehmen), an sie das Rettungsgebet, und sofort läßt der Sturm nach, und zwei Sterne fallen auf die Häupter der Dioskuren, 43, 1. 2. Dasselbe wiederholt sich auf der Rückfahrt, mitten auf dem Schwarzen Meere, wieder wird durch das Gebet des O. zu den Samothrakern die Gewalt des Sturmes gebrochen, und obendrein erscheint in der Nähe der Argo der Meergott Glaukos, begleitet das Schiff zwei Nächte und zwei Tage und prophezeit den Helden, vor allem Herakles und den Dioskuren, ihre Zukunft, wobei er betont, daß er um der Gebete des O. willen nach göttlichem Ratschluß erschienen sei, um sein Prophetenamt zu üben, 48, 5—7; auch dies gegen Apollonios, bei dem I 1310ff. Glaukos den Argonauten erscheint und prophezeit, ohne daß O. irgend etwas damit zu tun hat. — Wo sonst noch der Argonaut O. erwähnt wird, ist stets seine Tätigkeit als Taktgeber der Ruderer hervorgehoben. So wird er bei Lucian. fugit, 29 von Herakles als *σύνπλοος ἐπὶ τῆς Ἀργούσ ἐμός, ἡδίστος κλεινοῦσάν ἀπάντων* vorgestellt. Vgl. Hyg. fab. 14 p. 49, 15 Schm.: *celeuma dixit O. Oeagri filius*.

Über eine orphische Bearbeitung der Argonautensage in älterer Zeit ist uns nichts überliefert. Aus der Angabe in der pseudo-dionischen (von Favorinus stammenden?) Rede XXXVII 14, Iason habe nach der Argonautenfahrt bei den Isthmien mit der Argo einen Regattasieg gewonnen, darauf das Schiff Poseidon geweiht und O. das Weihepigramm dazu gemacht, wird man keine weitgehenden Schlüsse ziehen wollen. Trotzdem wird man aus allgemeinen Erwägungen geneigt sein, das viele stofflich Neue, das die sich als von O. persönlich verfaßt gebenden Argonautika gegenüber der herrschenden Überlieferung enthalten, wenigstens zum Teil für früher erfunden zu halten, als das dem Ausgang des Altertums an-

gehörende kleine Epos gedichtet ist (so auch Kern Orpheus 33). Ob die Erfindung noch in hellenistische, ob sie schon in hellenistisch-römische Zeit fällt, und was älter, was Eigentum des Spätlings ist, das müssen wir freilich offen lassen. Wenn man seinen Worten 49 (*ὄν δὲ πείσῃ ἀφ' ἡμετέρας ἐνοπῆς ὄσα πρὶν ἔκλυθον*) glauben darf, hätte es eine eigentlich orphische Behandlung der Argonautika vor der seinigen nicht gegeben. Das Neue — vgl. hierzu Kern Orpheus 33f. Dotin S. CXLVIII. seiner Ausgabe (Paris 1930, Coll. Budé) gibt wenig, mehr Boulangier L'orphisme dans les Argonautiques d'Orphée, Bull. Budé 22, 1929, 30—46 — besteht darin, daß O. zum eigentlichen Helden, fast zum geistigen Leiter der ganzen Unternehmung gemacht und ihm an allem oder wenigstens fast an allem, was geschieht ein, oft entscheidender, Anteil gegeben, die Wichtigkeit seiner Mitwirkung auf jeder Seite betont wird. Genommen ist ihm hingegen die Hauptfunktion, die er in der profanen Argonautendichtung hatte: die als Taktgeber für die Ruderer. Diese subalterne Tätigkeit schien dem orphischen Dichter offenbar nicht vereinbar mit der hohenpriesterlichen Würde seines geistlichen Helden. Über das Proimion s. u. S. 1265. Die Erzählung beginnt damit, daß Iason persönlich nach Pierien und Libethra kommt, um O. als Teilnehmer an der Fahrt, Wegweiser, Berater und Helfer zu gewinnen; ohne ihn wollten die schon versammelten Helden sich nicht an die Fahrt wagen (50—95). O., der gerade dabei ist, mit Gesang und Saitenspiel Tiere und Vögel zu bezaubern, entschließt sich sogleich zu der mühevollen Fahrt, weil er weiß, daß es das Schicksal so will, und wird von den schon versammelten Helden freudig empfangen. In dem anschließenden Katalog der Helden (118—229) fehlen die herkömmlichen Seher der Argonautensage, Mopsos und Idmon, nicht. Daß bei der Nennung des Mopsos 128f. nichts von seiner Scherkunst gesagt wird, ist kein absichtliches Verschweigen, denn bei Idmon, dem Apollonsohn, wird es dann 190f. ausdrücklich hervorgehoben, ohne daß er in dem Gedicht irgendeine Rolle spielt, während Mopsos wenigstens (*ὁ γὰρ τ' ἰδὴν ὀφῆων τάδε μαντοσύνησιν* 942), als es sich darum handelt, das goldene Vließ aus der von Hekate bewachten Zaubenburg zu entführen, einen guten Rat erteilen darf: den, man möge O. um seine Mitwirkung bitten. So sehr ist dieser über die anderen Argonauten samt dem Führer Iason emporgehoben. Zu den Sehern Mopsos und Idmon ist noch ein dritter gesellt, Ankaïos, Teilnehmer an der Argonautenfahrt von jeher (Apoll. Rhod. I 164 usw. Paus. VIII 4, 10), hier aber zum Astrologen gemacht, 207: *ὅς ἔα πορείας οὐρανίας ἄστρων ἰδὴν κύκλους τε πλανητῶν* (so mit Schneider zu bessern: *πλανήτας* die Hss.) *διζέτο γὰρ τὰ τ' ἰόντα τὰ τ' ἐσόμενα ἀνθρώποιον*. Aber auch von seiner Kunst wird kein Gebrauch gemacht, sondern jegliche Leistung und jeglicher Erfolg wird dem O. zugeschrieben. Gleich zu Anfang will es trotz aller Anstrengungen der Helden nicht gelingen, die Argo zu Wasser zu bringen, bevor O. die Ermüdeten mit Phorminx und Gesang stärkt und die Argo selbst mit seinem Zaubersong gefügig macht (237—279; nichts davon bei Apollonios I 363ff., nur *non* ...

blandus testudine defuit O. Val. Flacc. I 187). Die Verteidigung, bei Apollonios erst spät, auf der Thyniasinsel, nach dem Apollonopfer als Akt gegenseitiger Verpflichtung vorgenommen und kurz erwähnt (II 714ff.; übrigens als *αἴτιον* für das *ἰερόν Ὀμοβολας* auf Thynias erzählt), findet in dem orphischen Epos vor der Abfahrt statt und gibt den Anlaß zu einer großen, feierlichen Opfer- und Gebetshandlung, die O. als Hauptperson auf Bitten Iasons vollzieht, 303—354). Die erste Station machen die Argonauten am Pelion und besuchen Cheiron, der nach der älteren Sage Iason den Rat gegeben hatte, O. als Fahrtgenossen zu gewinnen. Hier wird der Besuch benützt, um einen Wettkampf zwischen O. und Cheiron in Gesang und Kitharenspiel zu veranstalten. O. zielt sich zuerst, um nicht den älteren Meister und Gastgeber zu beschämen, muß sich dann aber den vereinigten Bitten der Gefährten und Cheirons fügen und erzielt mit dem Vortrag seiner Theogonie die bekannte Wirkung auf Berge, Bäume, Tiere und Vögel, vor allem auch auf den Rivalen Cheiron, der ihm zum Abschied ein Pardelfell schenkt (406—449). Apollonios hatte sich begnügt, ihn den vorüberfahrenden Argonauten Abschiedsgrüße zuwinken zu lassen (I 553). Mit Apollonios I 915 gehen die orphischen Argonautika 466 in der kurzen Erwähnung der Mysterien von Samothrake, in die die Argonauten sich auf O.' Rat einweihen lassen (Flaccus II 431ff. läßt O. unerwähnt und nennt den Namen des einweihenden Priesters, Thyotes). Als die Argonauten in den Armen der schönen Lemnierinnen ihre Aufgabe vergessen zu wollen scheinen, ist es bei Apollonios I 855ff. (und Val. Flacc. II 373ff.) Herakles, der die Gefährten an ihre Pflicht erinnert; der orphische Dichter gibt auch dies dem O. und seinem *θελίφωνος ἕνος* (481), während Val. Flacc. II 426 gerade O. als einen derer nennt, die sich nur schwer losreißen (sehr bezeichnend für den kaiserzeitlichen Dichter, dem der Künstler als Liebling der Damen eine selbstverständliche Vorstellung ist). Die Totenfeier für den von Iason unwissentlich getöteten Kyzikos wird bei Apoll. I 1057—1062 kurz und ohne Nennung des O. abgetan (bei Val. Flacc. III 257ff. lang ausgedehnt, doch auch ohne O.). In der orphischen Gestaltung versöhnt O. die Seele des Getöteten in feierlichster Form (573 *σπένδων μελίγματα χύτων ὄρασι τ' ἠδὲ γάλακι μελισσοκότοις ἄμα νασμοῖς λοιβὰς ἐκπροχέων καὶ ἐνοῖσι ἕνοισι γεραίρων*) und gewinnt bei den *ἄθλα ἐπὶ Κυζικῶν*, die Iason veranstaltet, den Preis in der Genug: einen Schuh mit goldenen Flügeln (592: Erinnerung an Phanes). Die Mitwirkung des O. beim Sühnfest für Rheia ist aus Apollonios übernommen und diesmal nicht so sehr erweitert (605. 616), dafür aber die bedeutende Rolle des Mopsos als des Anregers der religiösen Handlung (Apollon. 1078ff., erweiternd umgestaltet bei Val. Flacc. III 372ff.) gänzlich unterdrückt. Ähnliches ist Phineus widerfahren. Ihn hat der orphische Dichter zwar nicht ganz aus der Argonautensage herausgestrichen, ihm aber die wichtige Funktion als Seher, Berater und Wegweiser der Argonauten genommen, indem er diejenige Form der Phineussage befolgte (671ff.), in der er nicht als Weiser, sondern als verblendeter Sklave seiner zweiten Frau

und als grausamer Peiniger seiner unschuldigen Söhne erscheint (s. Art. Phineus). So wird die Phineusgeschichte zu einer bloßen Episode, die ohne jede innere Verbindung in die Argonautensage hineingesetzt ist, und die Rolle des Phineus kann dem O. übertragen werden: Er weiß im voraus — von seiner Mutter darüber belehrt — von den gefährlichen Prallfelsen, den Kyaneai, gibt dem Steuermann Tiphys die nötigen Weisungen und zaubert, als es soweit ist, mit seiner Musik die Felsen und das Meer, so daß allein durch sein Verdienst die Argonauten auch diese Gefahr bestehen (680—711). Demnächst erhält er einen Teil des Parts zugewiesen, den in der älteren Argonautensage Medeia innehat: Das goldene Vließ wird nicht nur von der nie schlummernden Schlange bewacht, sondern es befindet sich auch in einer vielfach befestigten, mit Zaubertüren verwahrten Burg, die Hekate mit ihrem höllischen Gefolge bewacht. Mopsos weiß durch seine Seherkunst, daß nur O. diese Hindernisse besiegen kann, und rät, ihn darum zu bitten. Das geschieht. O. ist bereit und vollbringt so die entscheidende Tat des ganzen Unternehmens, eine große Beschwörungs- und Zaubehandlung, über die selbst Medeia staunt (887—1019). Auch auf der Rückfahrt wird man der größten Gefahren nur durch O.' Hilfe Herr. Auf seinen Rat unterläßt man es, die Demeterinsel anzulafen, deren Betreten allen Sterblichen untersagt ist (1197). Die Entsühnung Iasons und Medeias von der Ermordung des Apsyrtos hatte Apollonios IV 662ff. durch Kirke vollziehen lassen. Auch der Orphiker läßt die Argonauten die Kirkeinsel anlaufen, aber Kirke verweigert ihnen die Aufnahme und befiehlt ihnen, sich am Vorgebirge Malea durch O. von der Blutschuld reinigen zu lassen (1232 *μῶσφ' ἔταν ἐκνίγησθε μῶσος θεῖοισι καθαρμοῖς Ὀρφέος ἰδμοσύνησι*), was er am Ende des Gedichtes (1363ff.) tut und zugleich glückliche Heimkehr für die Argonauten von Poseidon erbittet, die ihnen, wie jeder Leser weiß, auch zuteil wird. So ist O. auch noch über Kirke hinausgehoben und ihm schließlich das Verdienst an dem glücklichen Abschluß der Fahrt gegeben. Wie das Niedersinken der Sirenen, das schon Apollonios hat, von dem Orphiker (1274) gesteigert worden ist, ist schon o. S. 1251 gesagt. Endlich bringt nach der Abfahrt der Gefährten O. allein noch auf dem Tainaros den Herrschern der Unterwelt ein Opfer dar — daß sich dort der Eingang zum Hades befinde, durch den er niedergestiegen ist, wird nicht gesagt, soll aber nach v. 41 wohl verstanden werden — und kehrt nach seiner Heimat zurück.

Daß in der nachapollonischen Dichtung, auch außerhalb der Orphik, die Leistungen des O. als Argonaut ins Wunderbare gesteigert worden sind, ist nach der allgemeinen Entwicklungstendenz dieses Zweiges der hellenistischen Literatur zum Phantastischen und Übernatürlichen zu erwarten und durch die Bildbeschreibung des Philostr. imag. II 15 belegt, wo O. mit seinem Gesang das Meer beruhigt. Doch sind dort sicherlich nicht alle anderen Fahrtgenossen zur Bedeutungslosigkeit neben dem geistlichen Oberhaupt herabgedrückt worden, sondern diese Wendung blieb auf den eigentlichen orphischen Kreis beschränkt.

Aus dem Zusammensein bei der Argonauten-

fahrt hat Phanokles die Erfindung von der Liebe des O. zu Kalais herausgesponnen, s. u. S. 1287.

Wo und wann O. in die Argonautensage kam, ist begreiflicherweise mit Sicherheit nicht zu bestimmen' sagt Gruppe 1156 sehr richtig, rät aber dann doch zunächst auf Kyrene, dann (mit K. O. Müller Orchomenos² 287 und Maab 130) auf das pontische Herakleia, dann auf Kyzikos und schließlich auf die Legende eines ostboiotischen Heiligtums, von wo er ja die ganze O.-Sage samt der Argonautensage und noch vielem anderen herleiten will. Was er an Gründen für all diese Kombinationen anführt, zerfließt zwischen den Fingern. Mangels aller Quellen ist eine sichere Beantwortung der gestellten Frage durchaus unmöglich. Nur soviel scheint klar, daß O. nicht von Haus aus in die Argonautensage hineingehört — dazu ist seine Rolle noch bei Apollonios zu unbedeutend —, und nahe liegt es, anzunehmen, daß die Einfügung des Thrakers O. in eine Sage, die mit dem thrakisch-kleinasiatischen Grenzgebiet aufs engste verknüpft ist, aus Gründen geographischer Nachbarschaft in eben diesem Gebiet stattgefunden hat. Sehr möglich auch, daß dabei Herakleia als eine der bedeutendsten griechischen Kolonien der Gegend eine Rolle gespielt hat. Aber Herodoros von Herakleia, dessen *Αργοναυται* oder *Αργοναυτικά*, wie wir aus den Apollonioscholien wissen, stark auf die spätere Tradition gewirkt haben (frg. 5—10. 38—55 Jacoby FGrH I 216ff.) und der außerdem die *Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία* geschrieben hat, ist doch zu jung — 150 Jahre jünger als die syrakusische Argonautenmetope! —, als daß man aus der Bedeutung seines Werkes einen Schluß auf die Bedeutung seiner Heimatstadt für die Entwicklung der Sage in früher Zeit ziehen dürfte. So muß es bei einem non liquet bleiben.

XI. O. als Zauberer, Seher, Theologe. In der älteren Argonautensage erschien, wie wir gesehen haben, O. nur als Taktgeber und Musiker, noch kaum über ein Durchschnittsmaß (im Rahmen der mythischen Sphäre!) hinausgehoben; in der Folgezeit ist er sowohl innerhalb der Argonautensage wie außerhalb derselben weit über jenes Maß hinausgewachsen und zum Zauberer, zum Seher, zu einem in die Geheimnisse der Gottheit eingeweihten Weisen und Religionsstifter geworden. Der Keim zu dieser Entwicklung lag in der Wirkung seiner Musik, die, sowie sie poetisch über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigert wurde, als Zauberei erscheinen mußte und andererseits, wie man wohl wußte, zumal in der Frühzeit mit der Weisheit selbst als wesensverwandt galt; vgl. Quintil. inst. I 10, 9 *nam quis ignorat musicen ... tantum iam illis antiquis temporibus non studii modo, verum etiam venerationis habuisse, ut idem musici et rates et sapientes iudicaretur, mittam alios, O. et Linus: quorum utrumque dis genitum, alterum vero, quia rudes quoque atque agrestes animos admiratione mulceret, non feras modo, sed sara etiam silvasque duxisse posteritatis memoriae traditum est. itaque et Timagenes (FHG III 323) auctor est omnium in litteris studiorum antiquissimam musicen exiitisse, et testimonio sunt clarissimi poetae, apud quos inter regalia convivia laudes heroum ac deorum ad citharam canebantur. Iotas*

vero ille Vergili (Aen. I 742) *nonne canit 'errantem lunam solisque labores' et cetera? quibus certe palam confirmat auctor eminentissimus musicen cum divinarum etiam rerum cognitione esse coniunctam.* Athen. XIV 632 c τὸ δ' ὅλον εἰσικεν ἢ παλαιὰ τῶν Ἑλλήνων σοφία τῇ μουσικῇ μάλις' εἶναι δεδομένη (ἐνδεδομένη Casaubonus, noch besser *συνδεδομένη*), καὶ διὰ τοῦτο τῶν μὲν θεῶν Ἀπόλλωνα, τῶν δὲ ἡμιθέων Ὀρφέα μουσικώτατον καὶ σοφώτατον ἔκρινον. Als Besitzer übernatürlicher Kräfte erscheint O. schon in dem Chorlied der Alkestis 962ff. ἐγὼ ... κρείσσοον οὐδὲν ἀνάγκας ἦτρον, οὐδέ τι φάρμακον Ἐρῆσσις ἐν σοσίον, τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν ἦτρος, οὐδ' ὄσα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε φάρμακα πολυπόνοις ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν. Das Heilmittel, das auf den uralten Tafeln des O. zu finden ist, kann nichts anderes sein als ein Zauberspruch, eine *ἐπωδή*, und was der gemeine Mann einer *ἐπωδή* des O. schon im 5. Jhd. zu'traute, daß er die von der Sage berichete Wunderwirkung der Musik des O. für nichts anderes als Besprechungszauber nahm, lehren die Worte des Satyros im Kyklops 646 ἀλλ' οἱδ' ἐπωδῆν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ, ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν εἰς τὸ κρανίον στείχονθ' ἐφάρτειν τὸν μόνωπα παῖδα ῥῆς. Wie einst Bäume und Felsen so muß der Gesang des O. doch wohl auch den glühenden Pfahl bewegen und lenken können, und wenn man nur den rechten Text und die rechte Weise wüßte, dann müßte jeder ein Zaublerlehrling sein können! Es ist also die populäre Meinung, die wir an den folgenden Stellen ausgedrückt finden: Paus. VI 20, 18 ἤξιον δὲ οὗτος ὁ Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα εἶναι δὲ καὶ τὸν Θοῤῃα Ὀρφέα μαγεῖσαι δεινόν, καὶ αὐτοῖς ἐπάρθουσι θηρία τε ἀπικνεῖσθαι τῷ Ὀρφεῖ καὶ Ἀμφίονι ... τὰς πέτρας. Strab. VII 330 frg. 18 Ὀρφέα ... ἀνδρα γόητα ἀπὸ μονακῆς ἄμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελευταῖς ὄργασμῶν ἀγγρεῖοντα. Philostr. epist. 16 (I 350 Kayser) μάγους οἶε δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὅδε ποὶ καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. Plin. n. h. XXX 7 *Orpheus putarem e propinquo primum pertulisse ad vicina usque superstitionem a medicina proventum, si non expers sedes eius tota Thrace magices fuisset.* Nach Tzetz. exeg. in Iliad. 17, 19 Herm. hat Homer in Ägypten *τὴν παρὰ τῷ Ὀρφεῖ μεγαλεγκωμιαστον μαγικὴν* gelernt. Gegen diese niedrige, die Würde der Wissenschaft herabsetzende und ihre Vertreter gefährdende Auffassung protestiert Apul. apol. 27 *verum haec ferme communi quodam errore imperitorum philosophis obieciuntur, ut partim ... partim autem, qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo magos nomen, quasi facere etiam sciunt quae sciunt fieri, ut olim fuere Epimenides et O. et Pythagoras et Ostanes.* In Sage und Dichtung ist jedoch, soviel wir sehen können, O. erst spät zum eigentlichen Zauberer gemacht worden.

Ähnlich verhält es sich mit O. als Seher. Auch hier stellt der verbreiteten Sage, die von einer Sehertätigkeit des O. kaum etwas zu berichten weiß (doeh s. o. S. 1243, u. S. 1294), eine populäre Meinung sowohl in orphischen wie in außerorphischen Kreisen gegenüber, die den Wunderwirkenden Sänger natürlich auch für einen großen Seher hält, und offenbar liefen Orakel-

sammlungen unter dem Namen des O. seit alter Zeit um. Das bedeutendste Zeugnis hierfür ist Plat. Protag. 316 d ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθῆς αὐτῆς, πρόσχημα ποιῆσθαι καὶ προκαλύπτειν, τοὺς μὲν ποιῶν, οἷον Ὀμηρὸν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ ἀδ τελετὰς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφεία καὶ Μουσαίων. Doch ist nach Aristoph. Ran. 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἦμιν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Μουσαῖος δ' ἑξακείους τε νόσων καὶ χρησμοδίας auch die Platonstelle vielleicht so zu interpretieren, daß nur die τελεταί auf O., die χρησμοδία auf Musaios zu beziehen sind, den nach dem Schol. z. St. schon Sophokles¹ als χρησμολόγος bezeichnet hat. Dann wäre der älteste Zeuge erst Philochoros bei Schol. Eurip. Alc. 968 (FHG I 415. Kern Orph. frg. 332) καὶ ποιητὴς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὀ. Φιλόχορος ἐν πρώτῳ περὶ μαντικῆς ἐκτίθειν αὐτοῦ ποιήματα ἔχοντα οὕτως· οἰτοὶ ἀριστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποιεῖν, ἀλλὰ μοι ἐν στήθεσιν ἀληθεύουσι μενοινᾶν (so v. Wilamowitz; μέλαινα die Hss., μέριμναι Cobet). Dasselbe kürzer Clem. Alex. Strom. I 21, 134, 4. Schol. Apoll. Rhod. II 684 τὸν Ὀρφεύ φασὶ καὶ μάντιν εἶναι; mehr hierüber u. S. 1294. Dann haben die Historiker der Mantik O. zum Begründer gewisser Formen der Weissagung gemacht, s. Plin. n. h. VII 203 *auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata*; *adiciet ex ceteris animalibus O.* Die gelegentliche Bezeichnung des O. bei römischen Dichtern als *vates* (Ovid. met. XI 8. Stat. silv. V 1, 25) ist wegen der zu allgemeinen Bedeutung des Wortes hier nicht heranzuziehen.

Der Mysterienstifter O. ist zuerst durch den eben angeführten Aristophanesvers bezeugt (zu dem der Scholiast bemerkt: *ὅτι πολλὰ δόξα κατεῖχε περὶ Ὀρφεὺς ὡς τελετὰς συντεταχῶς*), ferner durch den ps.-euripideischen Rhesos 943 (die Muse, die Mutter des Rhesos, spricht) *μυστηρίων τε τῶν ὀποροφύτων φωνὰς ἔδειξεν Ὀ.*, durch die eben zitierte Platonstelle und Demosth. XXV 11 *ὁ τὰς ἀγνοίας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀ.* Die Statue der *Τελετή* neben der des O. im Musenheiligtum auf dem Helikon mag auch noch dem 4. Jhd. angehören (Paus. IX 30, 4, wo es dann von ihm heißt: *πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίτων καθαροῦς νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων*; vgl. X 7, 2, 50 *wo er σεμνολογία τῇ ἐπὶ τελεταῖς καὶ ὑπὸ φρονήματος τοῦ ἄλλου nicht am pythischen Agon teilt*). Von den zahlreichen späteren Erwähnungen des O. als Stifter oder ‚Erfinder‘ der *τελεταί* oder *μυστήρια* oder *ὄργια* sind die folgenden ohne Bezug auf ein bestimmtes Lokal oder einen bestimmten Gott gegeben: Lucian. salt. 15 (*ἔω λέγειν ὅτι τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὐρεῖν ἄνευ ὄρχήσεως, Ὀρφέως δηλαδὴ καὶ Μουσαίου, τῶν τότε ἀρίστων ὄρχηστῶν, κατοισθησαμένων αὐτὰς, ὡς τι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετήσαντων σὺν ἐνθῆμῳ καὶ ὄρχήσει μνεῖσθαι*). Ps.-Lucian. astr. 10 (O. der Begründer der Astrologie bei den Griechen, *οὐ μάλᾳ ἐμφανέως, οὐδὲ ἐς φάος τὸν*

λόγον προήνεγκεν, ἀλλ' ἐς γοητείην καὶ ἰορολογίην, οἷη διανοήη ἐκείνου· πηξάμενος γὰρ λόγον ὄργια τε ἐποιεῖτο καὶ τὰ ἱερά ἤειπεν κτλ.). Strab. VII 330 frg. 18. Athenag. suppl. 4. Iulian. or. VII 217 c. Hippol. ref. V 20. Nonn. Dionys. XLI 375 (O. der Erfinder *μυστιπόλοιο μολπῆς*). Serv. Aen. VI 645. Mythogr. Vat. II 44. III 8, 20.

Daß in den orphischen Mysterien Dionysos die göttliche Hauptgestalt ist, ist gewiß, und so ist auch die Zahl der Zeugnisse groß, in denen O. als der Begründer der Mysterien des Dionysos bezeichnet wird: Damaget. Anth. Pal. VII 9, 5 *ὅς ποτε καὶ τελετὰς μυστηρίδας εὐρετο Βάκχου*. Apollod. I 3, 2, 3. Procl. Plat. rep. I 175, 1 Kr. O. . . . *ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος*. Hyg. astr. II 6 Cic. nat. deor. III 58 *Dionysos multos habemus: primum Iove et Proserpina natum . . . quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici*; gleichlautend Lyd. de mens. IV 51. Lactant. inst. I 22, 15 *sacra Liberi patris primus O. induxit in Graecia*.

Die ägyptische Herkunft dieser orphischen Dionysosmysterien ist schon seit dem 5. Jhd. gelehrt worden. Denn den vielumstrittenen Worten des Herodot II 81 *ὀμολογεῖται δὲ ταῦτα (der ägyptische Bestattungsmusik) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἑοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι. οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὄργων μετέχοντα εὐδὲν ἔστι ἐν εἰρηναίῳ εἴμασι θαυθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἰσθὺς λόγος λεγόμενος* kann doch kein anderer Sinn innewohnen, als daß die religiösen Bräuche und Begehungen, die gemeinhin als orphisch und bakchisch bezeichnet werden — wonach diese beiden Begriffe wo nicht identisch, so doch eng miteinander verbunden sind —, nach der Meinung Herodots in Wahrheit ägyptisch und pythagoreisch sind. (Näheres Eingehen ist hier nicht möglich; vor der greulichen Verwirrung, die Maab 164ff. angerichtet hat, braucht kaum gewarnt zu werden.) Wie sich Herodot den Zusammenhang des Orphischen (und des O.?) mit Ägypten des näheren vorgestellt hat, wissen wir nicht, weil er nichts darüber gesagt hat; doch wird seine Auffassung wohl im wesentlichen mit der des Hekataios von Abdera (nicht des Milesiers, wie Kern test. 95, 96 irrtümlich behauptet) übereinstimmen, dessen Darstellung uns bei Diodor I 23, 2. 3. 6. 7. 69, 4. 92, 3. 96, 2. 4—6. IV 25, 3 vorliegt (s. o. Bd. V S. 670. VII S. 2758) und öfter wiederholt worden, also wohl zur herrschenden geworden ist. Danach ist O. nach Ägypten gereist, dort in die Mysterien des Osiris-Dionysos eingeweiht worden — *τὴν μὲν γὰρ Ὀσίριδος τελετὴν τῇ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ίσιδος τῇ τῆς Δήμητρος ὁμοιάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων* I 96, 5 — und hat diese Mysterien einschließlich der Eschatologie nach Griechenland gebracht, doch mit gewissen Änderungen. Erstens nämlich hat er die Lehre von seiner eigenen Wanderung (*τὰ περὶ τῆς ἑαυτοῦ πλάνης ὄργιαζόμενα* I 96, 4) in sie eingebaut, und zweitens hat er den ihm befreundeten Kadmeiern zuliebe die Geburts-geschichte des Gottes in die eigene Zeit hinabdatiert, den Sohn der Semele für Dionysos, den Sohn des Zeus, ausgegeben und die Mysterien des Osiris auf ihn übertragen, was die Menge teils aus Zutrauen zu O., teils auch, weil es dem helle-

¹ Frg. 1012 N. 2. auf Musaios bezüglich. nicht auf O., wie Nilsson Early Orphism 193 irrtümlich sagt.

nischen Nationalstolz schmeichelt, gern aufgenommen hat, I 23, 2—7. Dasselbe kürzer bei Euseb. praep. ev. I 6, 4. X 4, 4. 8, 4. Ps.-Justin. coh. ad gent. 14 B p. 58 Otto. Theodoret. Graec. aff. cur. I 114. Die Wanderung nach Ägypten hat O. nach einer Sage, die wir nur aus Andeutungen in den orphischen Argonautika erschließen können, nicht aus freien Stücken angetreten, sondern gestachelt durch einen von Bakesos und Apollon gesandten Trieb, der 9 *κέντρον* heißt und offenbar der religiöse Enthusiasmus ist, der dem Dichter die danach aufgezählten Werke eingegeben hat. Das letzte derselben wird mit den Worten umschrieben, 43: *ἡδ' ὄτ' ἐν Αἰγύπτῳ* (so richtig Voss und Schneider für das *δοον* [oder *δο' ἐν*] *Αἰγυπτίων* der Hss.) *ἱερῶν λόγων ἐξελέχουσα, Μέμφων ἐς ἠραθὴν πέλσας ἱερὰς ἐν πόλῃσιν Ἀπιδος, ἃς περὶ Νείλοιο ἀγάρροιο ἐστεφάνωται.* Hier auf folgen die Worte *πῦν δ' ἐπει ἡρόφοιτος ἀπέτατο δήσιος οἰστρος ἡμέτερον δέμας ἐκπρολοπῶν εἰς οὐρανὸν εὐρόν*, die es dem Leser freistellen, ob er den *οἰστρος* im wörtlichen oder im bildlichen Sinne verstehen will. Daß dieser *οἰστρος* es war, der O. nach Ägypten und Libyen trieb — wie das offenbar vorschwebende mythologische Vorbild Io —, erfahren wir 100ff., wo es nach erneuter Erwähnung des Aufenthaltes in Ägypten heißt: *καὶ ἄρ' ἡ ἀληθείης τε καὶ ἐξ οἰστρον ἐδώσε μήτηρ ἡμετέρη καὶ ο' ἐς δόμον ἤγαγεν αἰὼν* (vgl. u. S. 1283). Übrigens ist in den Argonautika — entsprechend der allgemeinen Tendenz des Gedichtes, s. o. S. 1258 — das Verhältnis umgekehrt: O. empfängt nicht die Mysterien in Ägypten, sondern er bringt sie dahin, vgl. 101 *ὦν* (vielmehr: *ὡς*) *ἰκόνην ἐπὶ γαίαν ἀπέριον ἡδὲ πόλῃσιν Αἰγύπτῳ Λιβύῃ τε* (vielmehr: *Αἰγύπτου Λιβύης τε*) *βροτοῖσι ἀνὰ θέσφατα φαίνων* und den schon oben zitierten v. 43. Auf die Inspirierung des O. durch Apollon — doch ohne Bezug auf seine Wanderungen — war offenbar auch der Anfang des Textes Pap. Berol. 44 (Berl. Klassikertexte V 1, 7 nr. 2 = Kern frg. 49) bezüglich, doch ist wegen der schweren Verstümmelung und der Unsicherheit der Ergänzungen leider nichts Genaueres feststellbar.

Drei weitere Ableitungen der orphischen Mysterien teilt Diodor anderwärts mit: aus nicht feststellbarer Quelle III 65, 6. Dionysos habe in Thrakien zum Dank für die gegen Lykurgos geleisteten Dienste dem Charops die Herrschaft über das Land übertragen und ihn *τὰ κατὰ τὰς τελετὰς δόγματα* gelehrt; beides habe von Charops dessen Sohn Otagros, von diesem O. empfangen, habe aber, *καὶ φύσει καὶ παιδείᾳ τῶν ἀπάντων διενεγκόντα*, vieles in den Orgien geändert, und daher seien die von Dionysos geschaffenen Orgien als die orphischen bezeichnet worden; dazu V 77, 3 *τὴν ἐν Θράκη ἐν τοῖς Κίκοσιν (τελετὴν) ὅθεν ὁ καταδείξας Ὁ. ἦν.* Aus Ephoros (frg. 104 FGrH II 68) berichtet er V 64, 4, die *Ἰδαῖοι Δάκτυλοι* hätten auf dem Ida in Phrygien gelebt, seien mit Mygdon nach Europa gekommen und hätten in Samothrake mit ihren *ἐπωδαῖα καὶ τελεταὶ καὶ μυστήρια* die Einwohner nicht wenig erschreckt; da sei auch O. ihr Schüler gewesen und habe so als erster die *τελεταὶ καὶ μυστήρια* zu den Hellenen gebracht. Nichts zu tun hiermit hat die Notiz V 49, 6. daß O. Mysterie von Samothrake gewesen

sei: sie bezieht sich vielmehr, da Iason, die Dioskuren und Herakles als *τῶν ἀρχαίων ἡρώων τε καὶ ἡμυθῶν ἐπιφανέστατοι* neben ihm genannt werden, ohne daß er irgendwie hervorgehoben wäre, einfach auf die samothrakische Episode der Argonautensage, s. o. S. 1257; auch IV 43, 1, wo O. als einziger unter den Argonauten Mysterie von Samothrake ist, ist doch von ihm als Verbreiter dieser Mysterien keine Rede. Gemeinsam ist allen 10 Notizen, die O. mit Samothrake in Zusammenhang bringen, daß er stets der Empfangende ist; einen Einfluß des O. oder der Orphik auf den Kult von Samothrake (wie ihn O. Rubensohn Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrake 189 annehmen will) hat kein antiker Zeuge je behauptet, vielmehr hat offenbar die samothrakische Religion, als sie auf der Höhe ihrer Geltung war, den berühmten Mysterienstifter als ihren Zögling hinzustellen gesucht. Nach V 77, 3 haben die Kreter behauptet, alle Mysterien, die eleusinischen, die von Samothrake und die von O. begründeten thrakischen, seien von denen in Knossos ausgegangen, die nicht wie jene geheim seien, sondern öffentlich, und daher sich über die ganze Welt ausgebreitet hätten.

Die eleusinischen Mysterien hat als einziger antiker Zeuge Theodoretos gerade so als von O. begründet bezeichnet. Aber daß auf diese Angabe sehr wenig Verlaß ist, ergibt sich — wie Lobeck Aglaoph. I 240f. schon gezeigt hat — aus seinem eigenen Text, I 21: *ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὁ., ἀνὴρ Ὀδούσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε, καὶ εἰς Αἰγύπτου ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰαίδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Αἰγύπτου καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν δόγματα, διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, μὲντοι καὶ δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδείξαι.* Die beiden letztgenannten Gewährsmänner haben auch wir vor uns: sie sagen kein Wort davon, daß O. der Begründer der eleusinischen Mysterien sei. Theodoret hat einfach die von Demosthenes genannten *ἀγιωτάτας τελετὰς* als die eleusinischen genommen, und daß Diodor an allen Stellen, wo er von O. als Mysterienstifter spricht, doch niemals an die von Eleusis denkt, ergibt sich nicht nur negativ aus dem Fehlen dieses Namens, sondern auch positiv aus der Stelle V 77, 3, wo er *τὴν παρ' Ἀθηναίους ἐν Ἐλευσίμιν γινόμενὴν τελετὴν, ἐπιφανεστάτην σχεδὸν ὅσον ἀπασῶν, καὶ τὴν ἐν Σαμοθράκῃ καὶ τὴν ἐν Θράκῃ ἐν τοῖς Κίκοσιν, ὅθεν ὁ καταδείξας Ὁ. ἦν* als dreierlei verschiedene Mysterien nebeneinander nennt. Daß Theodoret's Herleitung auch der athenischen Dionysien, Panathenaeen und Thesmophorien von O. — für die Panathenaeen auch von Apollin. Sidon. VI 1ff. behauptet —barer Unsinn ist, bedarf keines Wortes. Sie steht auf einer Stufe mit der Vermengung von Dionysien, Anthesien, Komödien- und Tragödienaufführung mit orphischer Epopoie und Theologie bei Philostr. Apoll. Tyan. IV 21. Für diese Spätlinge war eben O. und orphisch ein Sammelbegriff, unter den sie nach der Laune des Augenblicks alles stellten, was mit alter Religion und insbesondere

Geheimdienst etwas zu tun hatte. So darf es also auch als so gut wie sicher gelten, daß auch an der uns nicht erhaltenen Plutarchstelle, auf die sich Theodoret beruft, ebensowenig etwas von O. als Stifter der eleusinischen Mysterien gestanden hat wie an den von ihm willkürlich mißdeuteten Diodor- und Demosthenesstellen. Die von Kern Orph. frg. p. 30 als Zeugnisse für O. als mysterium Eleusiniorum conditor notierten zwei Proklosstellen Plat. rep. II 312, 16 Kr. und theol. 10 Plat. VI 11 p. 371, 11 (vgl. Kern S. 220) können nicht als solche gelten.

Und doch scheint zumindest seit hellenistischer Zeit eine Überlieferung, die Eumolpos, den Stifter der eleusinischen Mysterien, zum Schüler des O. machte, bestanden zu haben. Ganz geläufig ist sie Ovid, der zweimal, met. XI 92 und Pont. III 3. 41, auf dieses Schülerverhältnis wie auf etwas Allbekanntes Bezug nimmt, s. o. S. 1227 und Bd. VI S. 1119. Ob im Marmor Parium 20 A 27 ep. 15 mit Diels [ἀρ' οὐ Εὐμόλιος, ὁ Μουσαίου τοῦ ἐπ' Ὀρφῆως τετελεσμένον] τὰ μυστήρια ἀνέφηγεν ἐν Ἐλευσίῃ ergänzt werden darf, ist allerdings ganz ungewiß (s. Jacoby FGrH II D 677); aber daß die Ansetzung der eleusinischen Mysterienstiftung durch Eumolpos (ep. 15) unmittelbar nach dem Absatz, der die poetische Tätigkeit des O. behandelt (ep. 14), einen Einfluß orphischer Lehren auf jene Mysterien bezeichnen will, kann doch wohl nicht bezweifelt werden. 30 Natürlich beweist die Existenz dieser Überlieferung nichts für die historische Richtigkeit dessen, was sie behauptet, d. h. daß in früher Zeit (aber natürlich keinesfalls vor dem 6. Jhd.) orphischer Einfluß auf Eleusis gewirkt habe. Zeugen für diese Überlieferung sind endlich auch die o. S. 1241 angeführten Berichte des Pausanias, die Heiligtümer der Kore Soteira, der Demeter Chthonia und der Demeter Eleusinia in Lakonien mit O. in Verbindung bringen. Auf die Frage selbst 40 ist hier nicht einzugehen, doch sei bemerkt, daß neuerlich Nilsson in Hist. Gr. Rel. 213ff. sie zu bejahen geneigt ist (in Early Orphism äußert er sich nicht dazu; vgl. G. Méautis L'âme hellénique d'après les vases, Paris 1932, chap. III, L'Orphisme dans les mystères d'Eleusis; Méautis Les mystères d'Eleusis, Neuchâtel 1934, gibt nichts darüber). Übrigens vgl. o. Bd. XVI S. 1211ff. und über die orphischen τελεταί selbst ebd. S. 1279ff.

Von der besonderen Lebensform der Orphiker, dem Ὀρφικός βίος — Plat. leg. VI 782 c Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βιοῖ ἐγίνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀνήχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμνήχων δὲ τοῖναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. Lobeck I 244ff. Rohde Psyche II 125ff. Kern test. 212—219 — sei nur der Vegetarismus erwähnt, weil er von den ältesten Zeugen ausdrücklich für Person des O. zugeschrieben wird: Eurip. Hipp. 952, wo Theseus höhnend zu dem Sohne spricht ἦδη νῦν 60 αἰχρὶ καὶ δι' ἀνήχων βορᾶς οὐτ' ἐκκατήλευ' Ὀρφεία τ' ἀνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν κἀπνοῦς. Dazu Plat. conv. sept. sap. 16, 159 c τὸ δ' ἀπέχεσθαι σαρκῶν ἐδώδης, ὥσπερ Ὀρφεία τὸν παλαιὸν ἱστοροῦσι. Bei dem Vers Aristoph. Ran. 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν ἀνέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι ist es bei der Knappheit des Ausdrucks schwer zu entscheiden, ob er

sich auf den Vegetarismus bezieht oder auf die Abschaffung des Kannibalismus, die Horaz a. p. 391f. als die Tat des O. preist: *silvestres homines sacer interpretesque deorum caedibus et victu foedo deterruit O., dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones*. Vgl. Kern frg. 292 und J. Haussleiter Der Vegetarismus in der Antike, RVV XXIV 1935, 79—96.

Daß O. auch der Begründer der Landwirtschaft gewesen sei, ist erst von Themistios ausgesprochen worden (or. 30, 349 b p. 422, 10 Dindorf: οὐ μὴν οὐδὲ Ὀρφέως τελετὰς τε καὶ ὄργια γεωργίας ἐκτὸς συμβέβηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ ὁ μῦθος τοῦτο ἀντίκειται, πάντα κηλεῖν τε καὶ θέλγειν τὸν Ὀρφέα λέγων, ὑπὸ τῶν καρπῶν τῶν ἡμερῶν ὡν γεωργία παρῆχει πᾶσαν ἡμερώσῃ φύσιν καὶ θηρίων διαίταν καὶ τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς θηριῶδες ἐκκόψαι καὶ ἡμερώσαι. καὶ τὰ θηρία γὰρ τῷ μέλει κηλεῖν ἐπιστεύθη θυσίας τε πάσας καὶ τελετὰς διὰ τῶν ἐκ γεωργίας καλῶν εἰς θεοὺς ἀνάγων. πάντα γοῦν ἀνθρώπους ἐπήλαε τῇ δόξῃ καὶ πάντες ἐδέξαντο γεωργίαν. Das ist also wohl eher aus der Deutung der Sage von der besänftigenden Wirkung der Musik des O. herausgesponnen, als daß es auf einer wirklichen alten, sonst verschollenen Überlieferung beruhte. Den Kombinationen Eisers Mysteriengedanken 342f. (die Haussleiters 95 anzunehmen geneigt ist) ist hiernach mit einiger Skepsis zu begegnen. Auch das landwirtschaftliche Gedicht des O. ist sehr spät bezeugt, s. Art. Orphische Dichtung. — Der ‚Gesetzgeber‘ O. ist eine allzu künstliche Konstruktion R. Hirszels Ἄγραφος νόμος, Abh. Sächs. Ges. XX (1903) 80; denn das *leges incidere ligno* des Horaz a. p. 399 noch speziell auf den 392 genannten O. zu beziehen, ist ganz unmöglich.

XII. O. und Eurydike. Seine Unterweltsfahrt. (Vgl. J. Heurgon Orphée et Eurydice avant Virgile, Mélanges d'archéologie et d'histoire XLIX [1932] 6ff.; E. Norden Orpheus und Eurydice, S.-Ber. Akad. Berl. 1934, 626ff. behandelt vor allem die vergilische Gestaltung des Stoffes in den Georgica.) Daß der archaische O. ἄγραμος gewesen, die tragische Geschichte seiner Liebe also eine spätere Zudichtung zu seinem Mythos sei, ist eine (an Boulanger 31 anknüpfende) nicht erweisliche Behauptung Heurgons 6f. Denn wenn es auch richtig ist, daß innerhalb der auf O. als Stifter zurückgeführten 50 orphischen Religion seine Liebesgeschichte von untergeordneter Bedeutung ist, so ist doch, soviel wir sehen, die orphische Jenseitslehre von Anfang an in der Einkleidung aufgetreten, daß O. dieses Wissen bei der Hadesfahrt, die er um seiner Gattin willen unternahm, gewonnen habe, und innerhalb der mythischen Biographie des Heros O. ist die Geschichte seiner Liebe, die mit seiner glorreichen Tat und mit seinem Tode in unlöslichem Zusammenhang steht, natürlich ein 60 Kernstück.

Die allbekannteste Sage, daß O. in die Unterwelt hinabgestiegen sei, um seine gestorbene Gattin wieder heraufzuholen, daß es ihm gelungen sei, mit seinem Gesang und Saitenspiel die Herrscher der Unterwelt zu erweichen, doch unter der Bedingung, nicht zurückzublicken, daß er, von Zweifel und Sehnsucht bezwungen, diesem Verbot zuwidergehandelt habe und daraufhin die ihm

tatsächlich folgende Eurydike in die Unterwelt habe zurückkehren, er selbst ohne die Gattin habe hinaufsteigen müssen: in dieser Form liegt uns die Sage erst bei Vergil im Cul. 268—295 und Georg. IV 454—503 vor, dem mit mancherlei kleinen Variationen Ovid. met. X 1—73 und Sen. Herc. fur. 569—591 und Herc. Oet. 1061—1089, knapper und auf Einzelzüge sich beschränkend Horat. carm. III 11, 15—24. Manil. V 329. Stat. Theb. VIII 58f. folgen. Die ausführliche Darstellung in Lucans Orpheus ist uns verloren, s. die Fragmente in Hosius' Ausgabe S. 328f. Die Ausmalung erstreckt sich vor allem auf die wunderbaren Wirkungen der Musik des O., die ja hier über die sonst unerbittlichen Mächte des Todes und der Finsternis ihren glorreichsten Sieg davontreibt. Nicht nur das unterirdische Herrscherpaar, auch die grausen Eumeniden (Georg. 483. Ovid. 45. Stat.) und die strengen Totenrichter (Sen. Herc. fur. 579) werden zu Tränen gerührt, der Höllenhund besänftigt (Cul. 270. Georg. 483. Horat.), die Parzen nehmen den schon abgeschlossenen Lebensfaden Eurydikens noch einmal wieder vor (Sen. Herc. Oet. 1083. Stat.) oder stellen ihr Geschäft überhaupt einige Zeit ein (Lucan. frg. 3), Charon verläßt seinen Nachen und kommt herbei, um zu lauschen (Sen. Herc. Oet. 1072f.), die Schatten der Verstorbenen scharen sich um O. (Georg. 471ff.) und weinen (Ovid. 41) oder — zu dieser Hyperbel steigert sich Lucan. frg. 4 empor — freuen sich über Eurydikens Zurückgleiten, weil sie so auf ein abermäliges Erscheinen des O. hoffen, die Bänder in der Unterwelt werden, während O. singt, von ihren Qualen befreit, weil sie sie entweder selbst vergessen oder ihre Peiniger, von der Musik bezwungen, von ihrem Henkerwerk abgelenkt werden (Georg. 484. Ovid. 41. Horat. Sen. Herc. Oet. 1068ff.). Die Bedingung der Rückkehr lautet in der Regel, daß O. sich nicht umwenden dürfe, bevor er das Tageslicht, bei Apollod. I 3, 2, bevor er sein Haus erreicht habe. Der Grund des vorzeitigen sich Umwendens des O. ist bei den meisten Zeugen Zweifel und Ungeduld, im Culex 293 sein Wunsch, die Gattin zu küssen, die ihrerseits das ihr ebenfalls auferlegte Verbot des Zurückblickens treulich innehält; *illa quidem nimium manis experta severos praeceptum signabat iter, nec retulit intus lumina nec divae corrupta munera lingua; sed tu crudelis, crudelis tu marginis, Orpheu, oscula cara petens rupisti iussa deorum*¹. Als O. die Bedingung bricht, donnert der

¹ Hier erscheint der bei den übrigen Zeugen mehr oder weniger verwischte Märchenzug in seiner Reinheit: Nicht nach Eurydike sich umzublicken, wird O. verboten, sondern überhaupt sich umzublicken. Nicht auf eine neue Prüfung und Geduldprobe kommt es an, deren Bestehen die Bedingung des endgültigen Wiedererringens der Gattin ist, sondern darauf, daß der sterblichen Wißbegier das Schauen der Unterirdischen (wie der Überirdischen) verwehrt wird, das ja nach weitverbreitetem Volksglauben mit dem Tod des Ungehorsamen oder doch anderem schweren Unheil für ihn verknüpft ist. (Griechische und auch einige andere Belege dieses Glaubens bei Rohde Psyche² II 85, 2, der aber unrecht hat, wenn er

Orkus dreimal bei Vergil 493 (d. h. der Tod ruft seine ihm erneut verfallene Beute: Norden Orph. u. Eur. 677ff.), und als er, der verschwundenen Gattin nach, abermals in die Tiefe will, verwehrt ihm der Pförtner den Eintritt (Georg. 502. Ovid. 72). Hieran knüpfte Lucan seinen oben berichteten Einfall.

Knappe, aber in den wesentlichen Punkten vollständige Erzählungen der Sage finden sich bei Apollod. I 3, 2, 2. Konon narr. 45, 2. Lact. Plac. ad Stat. Theb. VIII 59. Fulgent. mit. III 10. Mythogr. Vat. I 76. II 44. III 8, 20. Daneben

sagt: ‚Darum darf sich O. nach der Eurydike, als einer Unterirdischen, nicht umwenden.‘ Denn daß ihm das Umwenden ‚nach Eurydike‘ verboten worden sei, steht in dieser Form in keiner antiken Quelle und das Richtige und Ursprüngliche ausdrücklich im Culex. Richtig beurteilt dies Heurgon 50ff., nur daß man seiner Auffassung, die Darstellung im Culex sei eine Kontamination einer alexandrinischen Vorlage mit der vergilischen Gestaltung in den Georgica, schwerlich beipflichten wird.) Daß O. nicht in bewußter Ablehnung dem Gebot zuwiderhandelt, sondern aus einem an sich unsträflichen oder doch verzeihlichen Motiv, der Sehnsucht nach der Gattin, und doch die volle Schwere der Strafe erleiden muß: darin liegt die Tragik der Geschichte, auch im aristotelischen Sinne. In irgendeiner uns verlorenen Dichtung — vielleicht der orphischen Katabasis — mag das klarer herausgearbeitet gewesen sein als in den uns erhaltenen Darstellungen. Daß die einzige Tragödie, die außer den Bassarai des Aischylos, sonst wir wissen, den O.-Stoff behandelt hat, der *Ὀρφεύς* des Aristias, die Geschichte Eurydikens betroffen und ihr die ‚tragische‘ Formung gegeben haben könnte, sollte man als Möglichkeit wenigstens nicht ausschließen. Denn den *Ὀρφεύς* für ein Satyrspiel zu halten — nur weil nach Paus. II 13, 6 Aristias und sein Vater Pratinas die berühmtesten Meister des Satyrspiels neben Aischylos waren; so Dieterich o. Bd. II S. 899 nach Meineke Hist. crit. comicorum Graec. 1839, 504 — besteht gar kein Anlaß; das einzige erhaltene Fragment (TGF S. 727) ergibt weder pro noch contra etwas. Aristias war 467 zweiter nach der thebanischen Tetralogie des Aischylos mit Perseus. Tantalos und *παλαισταις σατιροῖς τοῖς Πρατινῶν τοῦ πατρὸς* (Aischyl. Sept. arg.). Er war also damals, da er neben eigenen mit einem Stück seines berühmten Vaters stritt, noch im Anfange seiner Laufbahn. Wäre sein O. um die Mitte des Jahrhunderts aufgeführt worden und hätte er den Eurydikestoff behandelt, so würde das zu den Anspielungen in der euripideischen Alkestis von 438 und zu dem berühmten Relief vorzüglich passen. Aber das sind naturgemäß alles Vermutungen. (Daß das attische Relief auf einer preisgekrönten Tragödie der zweiten Hälfte des 5. Jhdts. beruhe, hat — ohne an Aristias zu denken — schon Reisch Griech. Weihgeschenke 130f. [dem Furtwängler 163 zustimmt] vermutet, freilich im Zusammenhang mit seiner Hypothese, daß das Relief ein Choregenweihgeschenk sei, worauf hier nicht einzugehen ist, vgl. E. Petersen Ein Werk des Panainos 1905. Heurgon 38ff.)

haben wir eine Anzahl nachvergilischer Erwähnungen der Sage, die nur gewisse Züge deutlich bezeichnen und über andere schweigen oder sich so undeutlich ausdrücken, daß rein von der Stelle aus ein Zweifel möglich wäre, ob der Autor die geläufige oder eine andere Fassung im Sinne hat. Vergils Zeitgenosse Diodor IV 25, 4 läßt O. in den Hades niedersteigen und von Persephone die Erlaubnis zur Rückkehr der Gattin ins Leben erwirken, ohne daß der Name der Gattin genannt wird. In Plutarchs Hadeschilderung in *De sera num. vind.* 28, 566 b wird der große Krater geschildert, bis zu dem O. gelangt sei, *ὅτε τὴν ψυχὴν τῆς γυναικὸς μῆτει;*; weiter nichts. Vgl. dazu die o. S. 1242 zitierten Verse 41f. der orphischen Argonautika. Ähnlich unvollständig ist die zweite Erwähnung der Sage bei Plutarch, wo aber wenigstens der Name der Gattin genannt wird, *Amat.* 17, 761 e: *εἰ δὲ ποῦ τι καὶ μύθων πρὸς πότιν ὀφελὸς ἔστι, δηλοῖ τὰ περὶ Ἀλκαιοῦ καὶ Πρωτοθήων καὶ Εὐρυδίκης τὴν Ὀρφείως, οὗ μόνον θεῶν ὁ ἄδης ἔρωται ποῦ τὸ προσπατόμενον.* Bei Lucian, *mort. dial.* 23, 3 spricht Protesilaos, der für kurze Zeit ins Leben zurück will: *ἀναμνήσω σε ὦ Πλούτων· Ὀρφεὶ γὰρ δι' αὐτὴν ταύτην τὴν αἰτίαν τὴν Εὐρυδίκην παρέδοτε καὶ τὴν ὁμογενῆ μοι Ἀλκαιοῦ παρεπέμψατε Ἡρακλεῖ χαρίζομενοι:* Will Lukian damit sagen, daß Eurydike tatsächlich wie Alkestis auf die Oberwelt zurückgekehrt ist? Ähnlich Schol. Eurip. *Alc.* 357 *Ὀρφείως γυνὴ Εὐρυδίκη, ἧς ἀποθανούσης ὑπὸ ὄφρου κατελθὼν καὶ τῇ μουσικῇ θείξας τὸν Πλούτωνα καὶ τὴν Κόρην, αὐτὴν ἀνήγαγεν ἐξ ᾄδου.* Horaz, dem es nur um die Schilderung der Macht der Musik zu tun ist, sagt gar nichts von dem Zweck oder dem Erfolg der Hadesfahrt des O. Nach Manil. V 327 (*testudinis . . . qua quondam somnium feris Oeagrius O. . . addidit . . .*) *et Diti lacrimas et morti denique finem* müßte man annehmen, daß O. nach der Meinung des Dichters den Tod tatsächlich besiegt habe, wenn man nicht wüßte, daß er natürlich die vergilisch-ovidische Darstellung im Auge hat, deren Kenntnis er bei jedem seiner Leser voraussetzen darf. (Ganz unmöglich die Behauptung Heurgons 29, daß Manilius auf die Version, die von dem Mißlingen der Hadesfahrt nichts wußte, anspiele, noch unmöglicher in bezug auf Stat. *Theb.* VIII 58f. dessen Worte *vidi egomet blanda inter carmina turpes Eumenidum lacrimas iterataque pensa sororum* mit absichtlichen wörtlichen Anklängen auf Ovid. *met.* X 45 *tunc primum lacrimis victarum carmine fama est Eumenidum madduisse genas* und Sen. *Herc. Oet.* 1083f. *consumptos iterum deae suppleat Eurydices colus* fußen.) Das merkwürdigste und instruktivste Beispiel einer solchen verkürzten und, streng genommen, irreführenden Darstellung bietet aber Vergil selbst. Er der (im *Culex* und) in den *Georgica* das Mißlingen der Hadesfahrt so eindrucksvoll erzählt und natürlich auch den Namen Eurydike genannt hat, läßt *Aen.* VI 119 den Aeneas, als er die Sibylle bittet, ihm den Niederstieg in die Unterwelt zu ermöglichen, so zu ihr sprechen: *si potuit mannis accessere coniugis O. Thraecia fretus cithara fidibusque canoris, si fratrem Pollux alterna morte redemit ique reditque viam totiens — quid*

*Thesea magnum, quid memorem Alciden: et mi genus ab Iove summo*¹. Gebrauchte wurde das Beispiel O. wie die folgenden nur als Präzedenzfall für die angestrebte Erlaubnis zum Niederstieg. Auf das schließliche Gelingen oder Mißlingen des Unternehmens des O. kam es für Aeneas gar nicht an, da er ja niemanden aus dem Hades heraufholen wollte. Jedoch das rhetorische Bedürfnis, alle diese Präzedenzfälle als Vergünstigungen hinzustellen, die über das hinausgingen, was der Redende selber erstrebte, war Anlaß genug für den Dichter, seinen Helden die Hadesfahrt des O. durch Verschweigung des schließlichen Ausgangs als vollkommen geglückt hinstellen zu lassen; wie auch gleich darauf Theseus genannt wird, obwohl dessen Unternehmen doch völlig mißlang! (Indiskutabel die Annahme Heurgons 29, daß diese Stelle Vergils eine allusion auf *triomphe de l'Orphée amoureux*, die Verse 645ff. desselben Buches hingegen [s. u. S. 1299] *l'évocation de l'Orphée égaré* primitif darstellten, und dies nachdem derselbe Dichter wenige Jahre vorher mit seiner Behandlung des Stoffes in den *Georgica* IV ihm die fortan gültige Form gegeben hatte!)

Die letzten Bemerkungen könnten an sich überflüssig scheinen, weil es selbstverständlich ist, daß jeder Dichter oder Schriftsteller von einer allbekannten Geschichte, auf die er Bezug nimmt, nur diejenigen Züge hervorhebt, auf die es ihm gerade ankommt. Sie sind aber notwendig und wertvoll im Hinblick auf die vorvergilischen Zeugnisse für die O.-Eurydikesege, die uns erhalten sind. Das älteste derselben, Eurip. *Alk.* 357 (*Admetos* spricht) *εἰ δ' Ὀρφείως μοι γάδοσα καὶ μέλος παρῆν, ὡστ' ἡ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόων ἕμνοι κληθραῖνά σ' ἐξ ἄιδου λαβὼν, κατήλθον ἄν, καὶ μ' οὐδ' ὁ Πλούτωνος κών οὐδ' οὐπὶ κώπη ψυχοποιτὸς ἂν Χάρων ἔσχον, πρὶν εἰς φῶς σὸν καταστῆσαι βίον* nennt weder den Namen Eurydike noch enthält es einen Hinweis auf das schließliche Mißlingen des Unternehmens, obschon es nahe gelegen hätte, daß Admetos — statt Kerberos und Charon zu nennen, die ja auch O. nicht geschreckt hatten — den Fehler des O., der ihn um den Enderfolg betrog, meiden zu wollen versprach. Aber beide Auslassungen teilt Euripides mit der Aeneisstelle, Diodor, Plutarch (an der einen Stelle) und den orphischen Argonautika, die Verschweigung des Mißerfolges dazu noch mit der zweiten Plutarchstelle, Lukian und der

¹ Im feierlichen Gebet geht der begründende Bedingungssatz der Bitte regelrecht voran. Hier nach ist *si potuit* usw. der Vordersatz zu der mit *et mi* einsetzenden Apodosis. Das erregte Pathos, das den Betenden im Vordersatz schon beim dritten und vierten Beispiel in die Form der rhetorischen Frage übergehen ließ, hat ihn in der Apodosis die Bitte *et mi hoc concede* oder dgl. überspringen und durch die neue Begründung *et mi genus ab Iove summo* ersetzen lassen: „Wenn O. das durfte, wenn Pollux ständig auf- und niedersteigt — was soll ich erst von Theseus und Herakles reden (Zeussöhnen, wie jeder weiß): nun, auch ich bin ein Sprößling des Zeus!“ Dies gegen Nordens irrigere Erklärung.

Alkestisscholien, und in den letzteren¹ wie bei Diodor und Vergil, vor allem aber bei Lukian ist diese Verschweigung mindestens so auffällig wie in der Alkestis: es lag sehr nahe, daß Pluton dem Protesilaos, der sich auf die Präzedenzfälle Eurydike und Alkestis berief, den Fehlschlag im ersten Falle und die andersartige Beschaffenheit des zweiten Falles entgegenhielt. Aber beide, der Tragiker wie der Satiriker, lassen ihre Helden (wie Vergil seinen Aeneas) das Paradeigma eben nur so weit herziehen, als es ihrer Sache dienlich ist. Ebenso ist die Äußerung des Isokrates XI 8 zu beurteilen, daß O. *ἐξ Αἰδου τοὺς τεθνεώτας ἀνήγεν*. Keineswegs kann daraus auf eine Sagenversion geschlossen werden, wonach O. gewohnheitsmäßig die Toten aus dem Hades heraufgeholt habe, sondern wir haben nicht mehr als eine rhetorisch generalisierende Übertreibung vor uns. Gegen Polykrates, der in seiner Apologie des Busiris diesen mit Aiolos und O. verglichen hatte, sagt Isokrates: *πότῃ γὰρ τοῖς περὶ Αἰόλου λεγομένοις αὐτὸν παρατάξωμεν; ἀλλ' ἐκείνους μὲν τῶν ξένων τοὺς ἐπὶ τὴν χώραν ἐκπιπτοντας εἰς τὰς αὐτῶν πατρίδας ἀπέστειλεν, ὃ δ' εἰ χεῖρ τοῖς ὑπὸ σοῦ λεγομένοις πιστεύειν, θύσας καθόδιεν. ἢ τοῖς Ὀρφέως ἔργοις ὁμοίωσωμεν; ἀλλ' ὃ μὲν ἐξ Αἰδου τοὺς τεθνεώτας ἀνήγεν, ὃ δὲ πρὸ μολρας τοὺς ζῶντας ἀπόλλυεν*. Will man hiernach auch, entgegen aller sonstigen Überlieferung, auf eine Sage schließen, daß Aiolos nicht nur einmal den Odysseus, sondern gewohnheitsmäßig verirrtet Schiffern zur Heimfahrt verholfen habe? Nein, sondern in beiden Fällen hat der Rhetor generalisiert, weil dem kannibalischen Brauch des Busiris ein menschenfreundlicher Brauch, nicht eine einmalige solche Handlung entgegenzustellen war, und daß die menschenfreundliche Handlung durch menschliche Torheit nicht zu ihrem Ziele kam, hat er im Falle des Aiolos ebenso wie in dem des O. verschwiegen, weil Vollständigkeit der Erzählung seine Antithesen abgestumpft hätte. Übrigens hat diese Isokratesstelle — die Heurgon

¹ Daß auch der Scholiast von dem schließlichen Mißerfolg des O. nichts gewußt haben sollte, ist eine unhaltbare Annahme Heurgons 11. 2, der ja S. 30 und 34ff. die Existenz dieser Sage seit dem 5. Jhdt., wenn auch als „une forme moins connue“, zugesteht. Das Schweigen des Scholiasten über den weiteren Verlauf zeigt vielmehr, daß ihm nichts von einem Schwanken der Überlieferung in dieser Hinsicht bekannt war. Die verschiedenen Varianten zu notieren (wenn es solche gab), hätte für ihn — nach den Gepflogenheiten dieser Kommentatoren — näher gelegen, als die Geschichte ohne dies über den Teil hinaus, auf den die Anspielung im Texte des Dichters sich bezog, zu Ende zu erzählen. Man darf aus dem Schweigen des Scholiasten also eher darauf schließen, daß die Überlieferung über den Ausgang des Hadesabenteurers einhellig, d. h. so war, wie wir sie in den uns erhaltenen vollständigen Darstellungen lesen. Das gleiche gilt für Diodor, den Heurgon 27 zum Zeugen dafür nehmen will, daß die hellenistische Mythographie um die Mitte des 1. Jhdts. v. Chr. die Sage in der uns geläufigen Form noch nicht in ihren *κύκλοι* verzeichnet gehabt hätte.

12 natürlich als Beleg für den glücklichen Ausgang der Hadesfahrt wertet — ja in der oben zitierten Maniliusstelle ihre genaue Entsprechung.

Das älteste literarische Zeugnis für das Mißlingen des Unternehmens des O. ist die berühmte Platonstelle Conv. 179 d (über Phaid. 68 a vgl. u. S. 1281). Zum Beweis der These, daß allein die Liebenden füreinander zu sterben bereit sind, führt da Phaidros als positives Beispiel Alkestis an, die denn auch für ihre Selbstaufopferung von den Göttern den Lohn empfang, wirklich ins Leben zurückkehren zu dürfen. Dieser Heldin ist als Gegenbeispiel der feige O. gegenübergestellt: *Ὀρφέα δὲ τὸν Ὀλύγγου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Αἰδου, φάσμα δειλάντες τῆς γυναίκος ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὄν κινωραφδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθῆσθαι ὥστεο Ἀλκίοντις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσέναι εἰς Αἶδου. τοιγάρτοι διὰ τὰντα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι*. Daß diese Verzerrung des Mythos in sein Gegenteil, die Zeichnung des O. als jämmerlicher Feigling und die Hinstellung des Niederstieges zum Hades nicht als Heldentat, sondern als faules Schwindelmanöver, um sich um die Pflicht des Selbstopfers zu drücken, eins der zu jener Zeit beliebten sophistischen Kunststücke ist, mit denen die rhetorischen Klopffechter Schwachköpfen vom Schlage des Phaidros imponierten, das unterliegt keinem Zweifel, wenn wir auch offen lassen müssen, ob Platon diese Travestie des O.-Mythos hier für seinen Zweck erfunden (so Kern Orph. 24) oder ein schon vorhandenes Madchwerk nach seiner Weise verwendet hat. Ist aber die ganze Darstellung als sophistische Verdrehung von Weiß in Schwarz erkannt, die nichts mit wirklichem Mythos zu tun hat, so fällt doch auch jede Nötigung für uns fort, den singulären Zug, daß nicht die Gattin selbst, sondern nur ein Scheinbild von ihr dem O. von den Herren der Unterwelt mitgegeben worden sei, mythologisch ernst zu nehmen. Er ist vielmehr eine ebenso dreiste Erfindung wie die anschließende Behauptung, der Tod des O. durch die Hand von Weibern sei die Strafe für das weibisch feige Unternehmen dieses weichlichen Musikers gewesen, lebendig in die Unterwelt zu steigen; eine Erfindung nach dem Muster der Umwandlung der Helenasage, die Stesichoros in der *παλωφῶδια* vorgenommen, Euripides in der Helena verwendet, Platon im Phaidr. 243 b erwähnt hat. Wollte man nun aber weitergehend auch das *ἀτελῆ ἀπέπεμψαν*, die Nichtvollendung des Unternehmens, als Erfindung des sophistischen Umbildners nehmen, so wäre man zu der in sich unwahrscheinlichen Annahme genötigt, daß dieser wesentlichste Zug der ganzen Erzählung, ihr tragisches, auf dem alten Märchenmotiv vom verbotenen Umwenden fufendes Element (s. o. S. 1269 Anm.), erst aus der spielenden sophistischen Erfindung herausgesponnen und so in die ernsthafte Sage hineingelangt sei. So kann die Interpretation dieser für die O.-Sage so wichtigen Platonstelle zu keinem andern Ergebnis kommen, als daß sie den Wesenszug der späteren Erzählung, das Mißlingen des Unternehmens durch die Schuld des O., schon voraussetzt. (Genauerer Eingehen auf die Platonstelle, die Heurgon 30ff. meines Er-

achtens nicht glücklich behandelt hat, würde zu weit führen.)

Der Beweis wird vollendet durch das berühmte, etwa gleichzeitig mit der Alkestis des Euripides entstandene attische Relief, dessen beste Replik sich in Neapel befindet, auf dem rechts O., durch die Kithara und die thrakische Fuchskappe gekennzeichnet, sich nach der Frauengestalt in der Mitte zurückgewendet hat und ihr den Schleier vom Gesicht zieht, sie ihrerseits die linke Hand leicht auf seine Schulter legt und noch auf ihn zuschreitet, während doch ihr Oberkörper sich schon ein wenig von ihm entfernt, weil links von ihr Hermes, der Seelenleiter, ihre herabhängende rechte Hand gefaßt hat und sie mit sanftem, aber unerbittlichem Druck zurückzieht. Die Art, wie in dem Zueinanderneigen der Häupter, in dem Ineinandertauchen der Blicke die Gefühle der Gatten in dem Augenblick, der zugleich Wiedersehen und Trennung für immer bedeutet, ausgedrückt sind, die seelische Zartheit in der Haltung des Gottes, der mitfühlt und doch Vollstrecker eines unerbittlichen Verhängnisses ist, machen das Relief zu einer der reinsten Manifestationen griechischer Seelenschönheit, vor der selbst die empfundenen Verse Vergils und Ovids, mit denen sie die Gefühle der im Augenblick der Wiedervereinigung auseinandergerissenen Gatten zu schildern suchen, wie leere Deklamationen klingen. Daß daran gezweifelt werden konnte, daß dieses Kunstwerk den entscheidenden Moment des Wiedersehens und der Trennung des O. von seiner Gattin im Sinne der vergilisch-ovidischen Erzählung darstellt, ist nur zu begreifen aus der zu gewissen Zeiten in unserer Wissenschaft grassierenden Zweifelsucht um jeden Preis. Einen Bericht über diese seltenen Verirrungen findet man bei Gruppe 1194ff.; dazu die feinsinnige und treffende Behandlung bei Heurgon 34ff. Beide berichten auch über die sehr verschieden beantwortete, nicht mit Sicherheit zu entscheidende Frage nach der Bestimmung des Reliefs, auf die hier nicht eingegangen werden kann. (Sehr fein auch Rodenwaldt Das Relief bei den Griechen [1923] 55f. Aber Kern Orph. 13 zweifelt wieder an der Deutung, und L. Weber Rh. Mus. LXXXI 17, 1 nimmt es gar als Zeugnis für die glückliche Rückkehr der Gatten! Solcher *αναοδησία* ist mit Gründen freilich nicht bezukommen.) — Zum Schluß sei hinzugefügt, daß, wenn die Sage von dem Mißlingen der Hadesfahrt durch O.' Ungeduld erst in hellenistischer Zeit entstanden und vorher die Wendung herrschend gewesen wäre, daß die Herauf-führung der Gattin gelang, es im höchsten Maße befremdlich wäre, wenn kein Nachhall davon in unsere mythographische Überlieferung gelangt wäre. Daß die beiläufigen Erwähnungen der Sage, die den unglücklichen Ausgang verschweigen, nicht in diesem Sinne gewertet werden können, ist schon dargelegt. (Nilsson Early Orphism 189 ist geneigt, mit Heurgon die Existenz beider Fassungen des Mythos schon im 5. Jhd. anzunehmen, doch so, daß die Fassung mit dem glücklichen Ausgang älter sei als die mit dem unglücklichen Ausgang, und erklärt die Umgestaltung als Ausfluß der allgemeinen griechischen Vorstellung von der unwiderstehlichen Macht des

Todes und aus dem Hinzutreten des weitverbreiteten Motivs der Bestrafung der Neugier; aber o. S. 1269 Anm ist gezeigt, daß das Rückblicken des O. nichts mit Neugier zu tun hat.)

Aus vorvergilischer Zeit sind noch zwei Dichterstellen hinzuzufügen: [Mosch.] *Ἐπιτάφιος Βίανος* 122 οὐκ ἀγέραστος ἐσσεῖθ' ἄ μολλά, ὡς Ὀρφεὶ πρόσθεν ἔδωκεν ἀδεία φορμίζοντι παλίσσων Ἐϋρυδικῶν und Hermesianax bei Athen. XIII 597 b οἴην μὲν φίλος υἱὸς ἀνήγαγεν Οἰάγραο Ἄγριοιτην ὀρθῶσαν στείλαμενος κιδάρην Ἰδίδωθεν (folgt eine Schilderung der Schrecken, die O. im Hades zu bestehen hatte: Charon, Kokoitos, Kerberos); ἐνθεν αἰοιδίαν μεγάλου ἀνεπέκειν ἀνακτας Ἄγριοιτην μαλακοῦ πνεύμα λαβεῖν βίωτον. Beiden Dichtern kommt es darauf an, die Macht des Gesanges und der Gattenliebe zu preisen; so schweigen sie von dem Rückschlag, der ja nicht durch einen Mangel an dem, was sie preisen, sondern durch andere Ursachen herbeigeführt worden ist, aber doch, erwähnt, das lichte Bild trüben würde. Aus dem gleichen Gefühl heraus haben in den O.-Opern der Neuzeit die Librettisten meist entweder den Rückschlag weggelassen oder dann durch neue Wendungen für einen glücklichen oder versöhnenden Ausklang gesorgt, obschon ihnen keine andere als die vergilisch-ovidische Darstellung bekannt war.

Das bukolische Gedicht (aus sullanischer Zeit) ist das älteste literarische Zeugnis für den Namen Eurydike. Daß er in den älteren Zeugnissen fehlt, ist ein Zufall, und ein leicht erklärlicher, da es sich ja durchweg um kurze, beiläufige Erwähnungen der Sage handelt und die Rolle der Gattin eine durchaus passive ist, die Nennung ihres Namens also keineswegs nötig war. Daß sie indes in den vorhellenistischen Behandlungen der Sage nach namenlos, nur eben 'die Gattin' des O. gewesen sein sollte, ist äußerst unwahrscheinlich und wird vollends widerlegt durch das Karlsruher Fragment einer apulischen Unterweltswase, auf dem ein weiblicher Kopf mit der Beischrift *EYPYΔΙΚΗ* erscheint (Winnefeld 63 nr. 258. Hartwig Arch. Ztg. 1884, 263, Taf. 19 b). Wenn eine der Vasen, auf denen, bei sonstigen Schwankungen, doch niemals die Figur des vor dem unterirdischen Herrscherpaar singenden und spielenden O. fehlt (s. u. S. 1279), eine als Eurydike bezeichnete Frau zeigt, so hat Heurgon 23f. ohne allen Zweifel recht damit, daß es unmöglich ist, in dieser Frau eine andere der Heroinen dieses Namens als die Gattin des O. zu erkennen. Hiernit ist der Name Eurydike für das 4. Jhd. gesichert, und wir haben keinerlei Anlaß mehr, daran zu zweifeln, daß die Gattin des O. diesen Namen von dem Augenblick an, da die hier besprochene Sage entstand, getragen hat.

Eine ganz unverdiente Bedeutung hat man mehrfach dem von dem einzigen Hermesianax genannten Namen Agriope beigelegt und sogar erwogen — weil ja allerdings Hermesianax älter ist als der Epitaphios auf Bion und man das Karlsruher Fragment nicht beachtete —, ob nicht Agriope der ältere Name, Eurydike jüngere Erfindung sei. Beide Namen betrachtete man sodann unter dem Gesichtspunkt der unglückseligen Hypothese, daß O. ein alter Unterweltsgott sei (s. u. S. 1302), und entdeckte alsbald, daß die, Weit-

hinrichtende' und die 'Wildblickende' vortreffliche redende Namen für die Herrin der Unterwelt seien, die der berühmte Sänger aus ihrem Reich auf die Oberwelt zu holen sich unterfangen habe: das sei der ursprüngliche Sinn und Gehalt der Sage. So nach Jane E. Harrison Prolegomena to the Study of Greek Religion 1903, 604 und Themis 522 auch Kern o. Bd. VI S. 1323. Orph. 13 und Gnomon XI (1935) 477. Aber — um von der Bodenlosigkeit der ganzen chthonischen Hypothese, auf O. und Eurydike angewandt, hier zu schweigen — wie kann der Name Eurydike einen Bezug auf ihren angeblichen ursprünglichen Charakter als Unterweltsgöttin enthalten, wenn er erst hellenistischer Ersatz für den älteren Namen Agriope ist? Was übrigens von diesem Namen zu halten ist, kann ein Blick auf die anderen Gattinnen oder Geliebten lehren, die Hermesianax in dem im dritten Buche seines 'Leontion' enthaltenen *κατάλογος ἑρωτικῶν* (wie Athenaios sagt) seinen Kollegen anzudichten sich die Freiheit genommen hat: Musaios—Antiope, Hesiodos—Eoie, Homeros—Penelope, Mimnermos—Nanno, Antimachos—Lyde, Alkaios—Sappho, Anakreon—Sappho, Sophokles—Theoris, Philoxenos—Galateia, Philittas—Bittis, Pythagoras—Theano, Sokrates—Aspasia, Aristippos—Lais. Es handelt sich also in dem Gedicht des Hermesianax um einen poetischen Scherz, der etwas Überlieferung (wenn man schon Nanno, Sappho, Lyde, Bittis, Theano dafür nehmen will) mit viel spielerischer Erfindung mischt, zum Teil nach dem Gesichtspunkt, daß die Heldinnen der Dichtungen zu den Geliebten ihrer Dichter ernannt werden; zugleich also ein Stück psychologisierende Literaturgeschichte. Wie nun Hermesianax für O. auf Agriope verfallen ist, können wir nicht sagen; der Anklang an Argiope, die Gattin des Philammon, die, von ihm verstoßen, ins Land der Odrysen geht (s. o. Bd. II S. 719), wonach Zoëga (Bassi rilievi antichi di Roma [1808/09] 199) sogar bei Hermesianax *Ἀργιώτην* für *Ἀργόπην* hat einsetzen wollen, mag vielleicht nicht ganz zufällig sein¹. Sicher aber ist, daß die Angabe des Hermesianax keinesfalls als ernsthafte mythologische Überlieferung gelten darf und es keine falschere Interpretation dieses Gedichtes gibt als die, es ernst zu nehmen; wie denn auch die Mythographen von ihm keine Notiz genommen, sondern allein den Namen Eurydike für die Gattin des O. überliefert haben.

Wenn, wie gezeigt, die O.-Eurydike-Sage in ihrem wesentlichen Bestande sehr wahrscheinlich

¹ Ich meine im Sinne eines Ausgleichs der Sagen des Philammon und des O., die ja auch in der Argonautensage dereinst verbunden waren, s. o. S. 1254; völlig phantastisch sind die Kombinationen, die Heurgon 14 und 54, anschließend an Gruppe Gr. Myth. 83, an den schon durch Konjekturen hergestellten Namen Argiope knüpft: wegen des *Ἀργιώπιος χώρος* beim Heiligtum der eleusinischen Demeter bei Plataiai (Herodot. IX 57) — eine Göttin und eine Gegend, mit der O. nichts zu schaffen hat, s. o. S. 1239 und S. 1241 — vermutet er, Argiope sei der attisch-eleusinische, Eurydike der unteritalische Name der Gattin des O. gewesen!

bereits seit dem 5. Jhd. (wenn nicht eher) feststand, so fallen schon deswegen alle Vermutungen über das hellenistische Vorbild der römischen Dichter, die sowieso in der Luft schwebten, dahin (man riet auf Nikandros und Philittas, s. Gruppe 1159, 65). Die nächstliegende Annahme bleibt doch wohl, daß das orphische Gedicht über die Hadesfahrt des Sängers die älteste und maßgebende Gestaltung auch der Eurydikesage gewesen ist, s. Art. Orphische Dichtung.

Mit Aristaios hat Verg. Georg. IV 453ff. 544ff. den O. dadurch in eine gewisse Verbindung gebracht, daß er ihn die Eurydike verfolgen und sie auf der Flucht vor ihm von der Schlange gebissen werden, weiterhin ihn diese Schuld durch ein Totenopfer an O. und Eurydike sühnen ließ. Die weitgehenden und willkürlichen Folgerungen, die hieran (und an die Notiz des Nigidius Figulus bei Schol. Germanic. 86, 3 und 154, 12 *ab antiquis quidem dicitur Aristaeum Apollinis filium fuisse, quem Apollo fertur ex Cyrena procreasse, quam compressit in monte Orpheo, qui Cyrenis est appellatus*) Maab 283ff. und Gruppe 1100, 51. 1161, 40 geknüpft haben, um einen uralten Zusammenhang zwischen O. und Aristaios zu erschließen, haben (außer bei Reinach II 109f.) mit Recht allgemeine Ablehnung erfahren, s. die bei Kern test. 68 angeführte Literatur und dazu Norden 653, 2. Gewarnt werden muß auch noch vor den weiteren Phantasien Gruppen a. O. über den Eurydikemythos; auch nur über sie zu referieren würde zu weit führen.

Eine rationalistische Umdeutung der Eurydikesage stellt die Erzählung dar, die Paus. IX 30, 6 als Variante zu dem Bericht über seinen Tod bringt: er sei nach dem Tode seiner Frau zu dem Nekyomanteion gegangen, das sich bei (oder beim) Aornon in Thesprotien befand; dort habe er geglaubt, die Seele Eurydikes folge ihm, und als er, sich umwendend, seinen Irrtum erkannte, habe er aus Kummer sich selbst das Leben genommen: *νομίζοντα δὲ οἱ ἐπιστάθαι τῆς Ἐϋρυδίκης τὴν ψυχὴν καὶ ἁμαρτίαν ὡς ἐπιστρέφει, αὐτόχειρα αὐτὸν ὑπὸ λίπης αὐτοῦ γενέσθαι*. Das *ὡς ἐπιστρέφει* zeigt, daß Pausanias (oder sein Gewährsmann: *ἄλλοις δὲ εἰρημένον ἔστιν*) die uns geläufige Form der Sage mit dem Umwenden als entscheidendem Moment vor Augen hat. Aber er weicht von ihr ab, indem er den Mißerfolg des Unternehmens nicht als Folge der Übertretung des Umkehrverbots eintreten läßt — was Frazer durch seine falsche Übersetzung (Cambridge 1898) *having lost her by turning round to look at her' mit Unrecht in den Text des Pausanias einträgt, wie Heurgon 43 richtig bemerkt —, sondern ihn, entsprechend seiner rationalistischen Leugnung der Unterwelt und der Möglichkeit einer Wiederkehr aus ihr, einfach als Innwerden des abergläubischen Irrtums erklärt. Diesen Zug, daß O. sich den Erfolg nicht erst durch die Mißachtung des Verbots verschert, sondern von vornherein der Betrogene ist, hat die Version des Pausanias mit der Darstellung bei Plat. symp. 179 d gemein. Im übrigen aber sind die beiden Erzählungen — wie nicht im einzelnen gezeigt zu werden braucht — so völlig voneinander verschieden, daß Roberts Vermutung (403, 6),*

die Version des Pausanias sei durch die Platonstelle veranlaßt, kaum etwas für sich hat. Denn die rationalistische Grundüberzeugung, daß alles Übernatürliche, was der Mythos berichtet, Schwindel oder Selbsttäuschung ist, bedurfte keines besonderen Anstoßes, um auch die Sage von der Hadesfahrt des O. und der Wiederbelebung der Eurydike in diesem Sinne auszudeuten, und natürlich mußte da auch das magische Motiv (das Zurückblicken als Frevel) wegfallen. Die platonische Wendung der Sage hingegen behandelt ja den Hades, die Hadesherrscher und die Hadesfahrt des O. durchaus als Realitäten.

Die bildende Kunst hat sich mit dem Thema der Hadesfahrt des O., um Eurydike heraufzuholen, seit dem 5. Jhdt. befaßt. Das berühmte attische Relief ist schon o. S. 1275 besprochen. Fünf weitere Reliefs späteren Ursprunges und geringen künstlerischen Wertes, darstellend O. die Eurydike führend (? Benndorff-Schoene Lateran. Mus. 484 T. 13, 3), O. vor den Unterweltherrschern singend (Labus Museo di Mantova I 12), O. der gestorbenen Gattin in die Unterwelt folgend (Héron de Villefosse Comptes rendus acad. des inscriptions 1894, 478. Berger Rev. arch. 1895, 78), O. im Hades singend (? Zoëga Bassi ril. di Roma I 197) und das untere Relief des Prangers von Pettau (Conze Röm. Bildw. einheim. Fundorts in Österr. II Taf. 5), hat Gruppe 1198f. verzeichnet. Auf den berühmten unteritalischen Unterweltvasen, die A. Winkler Darstell. d. Unterw. auf unterital. Vasen, Bresl. phil. Abh. III 5, 1888, zusammenfassend behandelt hat (abgeb. Wiener Vorleagl. E 1—7; dazu Kuhnert Arch. Jahrb. 1893, 104ff. Philol. LIV [1895] 193ff. Dieterich Nekyia 128f. Milchhöfer Philol. LIII [1894] 193ff. LIV [1895] 751ff. Knapp 17f. Amelung Röm. Mitt. 1898, 102ff. Fr. Weber 20, 39. Harrison in Prolegom. 599ff.; Themis 521ff. Macchioro La catabasi orfica, Class. Philol. XXIII [1928] 243f. Heurgon 17ff. Guthrie 187ff.), erscheint im Zentrum der Darstellung stets das unterirdische Herrscherpaar in seinem Palast und vor ihm O. spielend und singend. Daß mit dieser Darstellung nicht die Einführung orphischer Mysterien durch O. und ihre Empfehlung an das unterirdische Herrscherpaar (so Kuhnert und Dieterich a. O.), sondern die Losbittung Eurydikens durch O. gemeint ist, kann keinem Zweifel unterliegen, obschon sie selbst nur auf einer der Vasen (Armentum Santangelo in Neapel, abgeb. Arch. Ztg. 1884, Taf. 18. Vorleagl. E 3, 2; Teilabb. Gruppe 1187 und Heurgon 22) mit dargestellt ist, wie sie an den Gatten herantritt, mit der Linken sich entschleiern und die Rechte dem Gatten hinstreckend, auf den von ihr her ein Eros zugeflogen ist. Dazu das o. S. 1276 besprochene Karlsruher Bruchstück. Aber auch wenn Eurydike nicht mit dargestellt war, verstand doch jeder antike Betrachter die Mittelgruppe als Schilderung der Szene, die den höchsten Triumph der Sangeskunst des O. bedeutete. Andererseits ist O. gewiß der Schöpfer der Lehren und Weihen, die ein glückliches Los im Jenseits verbürgen; keine antike Quelle aber weiß etwas von einer derartigen fürbittenden und einführenden Funktion des O. im

Hades, wie Kuhnert und Dieterich sie annehmen, und die Deutung der Gruppe von Mann, Frau und Kind, die auf einigen der Gefäße hinter O. stehen, auf Mysterien, die von ihm der Huld der Unterweltherrn empfohlen werden, verträgt sich in keiner Weise mit der gelösten und ungezwungenen Haltung dieser angeblich noch des Schutzes und der Empfehlung Bedürftigen¹. Von orphischen Geheimlehren enthalten diese Hadesdarstellungen kaum etwas, doch ist es wohl kein Zufall, daß sie, in denen O. eine so bedeutende Stelle einnimmt, in derselben Gegend entstanden sind, der auch die Goldplättchen von Thurioi und Petelia entstammen und wo seit dem 6. Jhdt. die orphische Religion wohl ununterbrochen lebendig war. Die Vasengemälde waren vielleicht für orphische Gläubige bestimmt und mochten diese daran erinnern, daß das Wissen um das auf ihnen geschilderte Jenseits dem dort an hervorragender Stelle dargestellten Manne gedankt wurde, der lebend aus dem Totenreiche zurückgekehrt war und, was er da gesehen und erfahren, zum Heile seiner Mitmenschen in seinem Gedichte mitgeteilt hatte. Hierauf beschränkt sich aber wohl das ‚Orphische‘ an diesen berühmten Prunkgefäßen.

Von den uns erhaltenen antiken Wandgemälden behandelt nur eins den O.-Eurydike-Stoff, und zwar denselben Augenblick wie das attische Relief: das Grabgemälde von Ostia Visconti Ann. d. Inst. XXXIX [1866] 292. Gruppe 1175: O. nach links dem Hadesausgang zuschreitend (der durch den inschriftlich so benannten IANITOR und den Höllenhund gekennzeichnet ist) und nach der ihm folgenden Eurydike zurückblickend, die voll Schrecken beide Arme emporwirft (womit der Maler also nicht Vergil Georg. IV 498 folgt, bei dem sie vielmehr die Arme nach O. austreckt: *invalidasque tibi tendens, heu non tua, palmas*: dies gegen die bisherigen Erklärer). Ein größerer Gegensatz als der zwischen der rohen Stumperei von Ostia und dem edlen attischen Kunstwerk ist nicht leicht denkbar.

Das Unterweltsgemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier zu Delphoi gehört nicht hierher, s. u. S. 1298.

Der Ursprung der Eurydike- und Katabasis-sage ist in Dunkel gehüllt. Daß die erotische Motivierung der Hadesfahrt erst nachträglich hinzuerfunden wurde und daß das, was in unserer Überlieferung als das Ergebnis der Hadesfahrt, nicht als ihr Zweck erscheint, die Erkundung des Jenseits (*ἄπειρο εἰσίδον ἢ δ' ἐνόησα, ταίναρον ἦνικ' ἔβην σκοτιήν ὁδὸν ἄιδος εἴσω ἡμετέρη πύουος κινάση δ' ἔρωτ' ἀλόχοιο* orph. Arg. 40), in der ursprünglichen Sage der Ausgangspunkt des Unternehmens war (so nach Dieterich Nekyia 128 Boulanger 31 und Heurgon 9), möchte ich zwar nicht als Möglichkeit so entschieden ablehnen wie neuesten

¹ Wäre nicht die feste Verbindung des musizierenden O. mit dem Herrscherpaar auf allen Gefäßen, so dürfte man auch an eine Szene wie die von Vergil Aen. VI 645ff. geschilderte, O. unter den Seligen im Elysion wandelnd, denken; aber die besagte Verbindung entscheidet für die oben vorgetragene Deutung.

Krüger 37 und Thomas 40, 108. In den antiken Quellen aber steht jedenfalls kein Wort davon, und daß das erotische Motiv im Mythos immer sekundär sei, ist am Ende auch nur eine Theorie. (Auch Gilgamesch wagt ja um des gestorbenen Freundes willen die Fahrt ins Jenseits: soll das dann auch sekundär sein?) Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang die Argumentation des platonischen Sokrates im Phaidon 68 a: um menschlicher Geliebter, um gestorbenen Frauen 10 und Söhne willen, seien viele freiwillig in den Hades gegangen, von der Hoffnung getrieben, ihre Lieben dort wiederzufinden: Wie sollte da jemand, der nach der Erkenntnis verlange und sie nirgends sonst als im Hades finden zu können hoffe, sich gegen den Tod empören und nicht vielmehr freudig an jenen Ort gehen? Der dies schrieb und dabei notwendig auch O. im Sinne hatte (wie Fr. Weber 37 richtig bemerkt), hat offenbar nichts von einer Sagenversion gewußt, wonach O. 20 nicht δ' ἔρωτ' ἀλόχοιο, sondern φρονήσεως ἐρῶν καὶ λαβῶν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἑλίπδα, μηδ' αὐτοῦ ἀλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγον ἢ ἐν Αἴδου die Hadesfahrt unternommen hätte. Hätte Platon eine solche philosophische Motivierung dieser Fahrt gekannt, er hätte sie nicht verschwiegen, sondern sie nach seiner Weise als den allein des Heros würdigen λόγος der landläufigen menschlich-erotischen Begründung entgegengestellt. Also hat Platon keine andere als die uns auch sonst 30 allein bezeugte Motivierung der Hadesfahrt des O. gekannt. Ebenso ist der von Heurgon 8f. wieder aufgenommenen Vermutung F. A. Voigt's Myth. Lex. I 1421, daß auch dieser Teil der O. Biographie (wie sein Tod) der Biographie seines Gottes Dionysos nachgebildet sei, der seine Mutter Semele aus dem Hades in den Olymp emporgeführt habe, mit großer Vorsicht zu begegnen. Denn die Heraufführung Semeles ist uns nur spät (bei Diod. IV 25, 4. Apollod. III 5, 3, 3. 40 Paus. II 37, 5. Hyg. fab. 251; astr. II 5) überliefert, so daß es keineswegs erlaubt ist, sie ohne weiteres ins 6. Jhd. zurückzuprojizieren. Wenn Aristophanes im Anfang der Frösche (108ff.) Dionysos sich bei Herakles nach dem Weg zum Hades erkundigen läßt, so darf man daraus doch wohl schließen, daß in Athen im ausgehenden 5. Jhd. die Sage von der Hadesfahrt des Dionysos nach Semele nicht bekannt war. Sie ist also wohl eher der O.-Eurydikessage nachgebildet als 50 umgekehrt. Wenn Diod. a. O. sagt τὴν δὲ Φερσέφονην . . . ἔπεισε . . . συγχωρεῖν αὐτῇ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ Αἴδου παρακλητικῶς τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἰκτεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ Αἴδου, so ist es keinesfalls erlaubt, diese Worte (mit Heurgon a. O.) so zu interpretieren, als habe Diodor damit sagen wollen, daß O. es seinem Gotte nachgetan habe. Was ferner Heurgon 46ff. über die Rolle vorbringt, die Pindar bei der Entwicklung 60 der Eurydikessage gespielt habe, und seine Vermutung, daß es eleusinischer Einfluß gewesen sei, der durch Einführung des ‚rituellen Fehlers‘ (des Zurückblickens) den ursprünglichen Triumph des O. in ein Flasko verwandelt habe, gehört durchaus ins Reich der Phantasie.

XIII. Der Tod des O. Neben der weitaus vorherrschenden Überlieferung, daß O. durch

thrakische Frauen oder Mainaden den Tod gefunden habe, begegnen uns vereinzelt einige andere Versionen, die vorweg besprochen seien. In dem von Alkidamas Od. 24 überlieferten Grabepigramm auf O. heißt es: *Μουσῶν πρόπολον τῆδ' Ὀρφέα Θρηῆες ἔθηκαν, ὃν κτάνεν ὑνυμῶδων Ζεὺς πολέοντι βέλει, Οἰάργου φίλον νόον, ὃς Ἡρακλῆ' ἐξεδίδαξεν, εὐρῶν ἀνθρωπῶσι γράμματα καὶ σοφίην.* Vers 2 dieses Gedichts ist als Schlußvers auch in das Grabepigramm bei Diog. Laert. proem. I 4 = Anth. Pal. VII 617 übernommen. Daß das Erfinden der *γράμματα καὶ σοφίη* und vor allem ihre Weitergabe an die Menschen die Ursache ist, daß O. von Zeus durch den Blitz getötet wird, und daß es sich bei der *σοφίη*, die O. findet, nicht nur um menschliches Wissen handelt, sondern um die Offenbarung göttlicher Geheimnisse in den Mysterien, das sagt uns Paus. IX 30, 5 (nach dem Bericht über die Tötung durch die thrakischen Frauen): *εἰαί δὲ οἱ φασὶ κεραυνωθέντι ὑπὸ τοῦ θεοῦ συμβῆναι τὴν τελευταίην Ὀρφεί· κεραυνωθῆναι δὲ αὐτὸν τῶν λόγων ἕνεκα ὧν ἐδίδασκεν ἐν τοῖς μυστηρίοις οὐ πρότερον ἀκηκοῦσας ἀνθρώπων.* Genaueres erfahren wir nirgends. Doch hat diese Begründung der Tötung des O. — die ihn in eine Linie mit anderen Kulturheroen und Sehern rückt, die wegen Verrats göttlicher Geheimnisse schwere Strafen erlitten: Prometheus, Tantalos, Phineus u. a. — auch in die herrschende Tradition von der Zerreißung des O. Eingang gefunden: Hyg. astr. II 7 . . . *dicunt ei Liber obiecisse Bacchas, quae corpus eius discernerent interfecti. sed alii dicunt, quod initia Liberi sit speculatus, id ei accidisse* (Verdrehung der Überlieferung, nach der O. vielmehr der Begründer der bakchischen Weihen war¹). — Die Version vom Blitztod des O. und ihre Begründung ist sicherlich nicht sehr alt, sondern als Korrektur der herrschenden Sage von Leuten erfunden, die diese 40 des wunderbaren Sängers und Lehrers göttlicher Weisheit unwürdig fanden. Durch den Blitztod machten sie ihn, gewiß mit bewußter Absicht, zum Schicksalsgenossen des Asklepios. Das beiden gemeinsame Löcken wider den Stachel des Todes hätte dazu verführen können, den Heros dem Gott noch mehr zu parallelisieren, aber das haben jene Theologen, soviel wir sehen, nicht getan. (Nach Heurgon 55 wäre der Blitztod vielmehr eine Erfindung der Gegner der Orphik, um damit die 50 orphischen Lehren als gottlos zu diskreditieren.)

Welche von der Vulgata abweichende Überlieferung sich etwa hinter den Worten des O. in

¹ Daß der Blitztod die Strafe dafür war, daß O. die von Zeus der Welt gesetzten Schranken durchbrach, indem er Pflanzen und Tiere, die von Zeus zum Stehenbleiben bestimmt waren, in Bewegung setzte, ist ein Einfall Klause's 16 a, den gewiß auch antike Mythologen hätten haben können, aber — soviel wir wissen — eben nicht gehabt haben, da sie vielmehr die Weitergabe des mystischen Wissens als Grund der Strafe angaben. Auch der Niederstieg in den Hades und der Versuch, das Rad des Schicksals zurückzudrehen, hätte natürlich als sträfliche Überhebung gewertet werden können. Aber wir haben nur die theologischen Spekulationen der Alten zu erforschen, nicht selber in ihrem Sinne zu spekulieren.

den orphischen Argonautika 103ff. verbirgt, wo er, von Iason zur Teilnahme an der Fahrt aufgefordert, erklärt, seine Mutter habe ihn von seiner weiten Fahrt nach Ägypten und Libyen wieder heimgeführt¹, ὅρα τέλος θανάτου κιχῶ μετὰ ῥηγαί λυγρῶ, ist uns völlig unbekannt. Da der Vers folgt ἀλλ' οὐκ' ἐσθ' ὑπάλοξαι ἃ δὴ περὶ μένα κείται· Μοιρῶν ἐννεσίησιν ἐπιλομαι, so ist die Meinung vielleicht nur, die Mutter habe in ihrer fürsorgenden Liebe ihm ein Leben bis ins hohe Alter sichern wollen, dem doch das Schicksal entgegenstehe. Das klingt in diesem Zusammenhang so, als ob O. der Tod auf der Argonautenfahrt bestimmt wäre, was aber, wie der Schluß des Epos zeigt, durchaus nicht die Meinung des Verfassers ist. Dieser ist eben ein Stümper, der unfähig ist, seine Gedanken scharf und unzweideutig auszudrücken, und darum ist es uns unmöglich, seine Meinung mit Sicherheit festzustellen. Vielleicht ist an gar nichts anderes als an die Vulgata gedacht.

Die von Paus. IX 30, 6 als weitere Variante angeführte Überlieferung, daß O. durch Selbstmord geendet habe, ist rationalistische Umbildung der herrschenden Sage, s. o. S. 1278; die fabelhafte Zerreiβung durch Frauen ist da als seelisches Ruiniertwerden durch eine Frau mit dem Ausgang des Selbstmordes erklärt.

Eine Umbildung der herrschenden Überlieferung; euhemeristischen Schlages ist die Erzählung bei Strab. VII 330 frg. 18, O. habe in Pimpleia bei Dion am Olymp zuerst als Bettelpriester mit Musik, Mantik und Mysterien sein Wesen getrieben (ἀγυρτεῖοντα), dann aber sich höhere Ziele gesteckt und mit Hilfe einer ihm ergebenen Gefolgschaft sich eine Machtstellung zu schaffen gesucht; das hätten einige sich gefallen lassen, andere aber sich gegen ihn zusammengetan und ihn durch einen Anschlag getötet.

Die älteste uns bekannte literarische Darstellung der Zerreiβung des O. durch Frauen ist die in der Tragödie Βασσαράι oder Βασσαρίδες des Aischylos, die nach Schol. Aristoph. Thesm. 135 das zweite Stück der Tetralogie Δυκούργεια bildete (Ἡδωνοῖς, Βασσαρίδας, Νεανίσκου, Δυκούργον τὸν σατυρικόν). Seinen Inhalt kennen wir durch Ps.-Eratosth. catast. 24 (aus dem Schol. German. p. 84, 6 und 151, 19ff. geschöpft hat): Nachdem O. um seiner Gattin willen in den Hades hinabgestiegen war und die Unterwelt kennengelernt hatte, ehrte er Dionysos nicht mehr, durch den er berühmt geworden war², sondern

¹ Da O. diese Worte in seiner Heimat spricht, in der ihn Iason eben aufsucht, so ist Ruhnkens Verbesserung (καὶ ἄ μ' . . . μήτηρ ἡμέτερη . . . εἰς δόμον ἤγαγεν) ἄ μόν für das ἄλλον der Hss. — das der neueste Herausgeber Dötlin leider beibehalten hat (ἀγνόν Wiel, Abel) — evident richtig.

² Dies nur im Cod. Ven. Marc. 444 des Eratosthenes: διὰ δὲ τὴν γυναῖκα εἰς Αἴδου καταβάς καὶ ἰδὼν τὰ ἐκεῖ ὅσα ἦν τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἔτιμα, ὅφ' οὐ ἦν δεδοξασμένος = Schol. Germ. 84, 6 qui cum ob coniugis Eurydices desiderium ad inferos descendisset et quae ibi essent animadvertisset, neglegentius Liberum colere coepit, dazu 151, 11 = 21 Liberum autem patrem, a quo

hielt Helios, den er auch Apollon nannte, für den größten der Götter. Er stand vor der Morgendämmerung auf und stieg auf das Pangaiongebirge, um Helios im Aufgang zu begrüßen; daher ergrimmete Dionysos und sandte die Bassariden über ihn, wie Aischylos, der Tragiker, sagt, die ihn zerrissen und seine Glieder verstreuten. Doch die Musen sammelten sie und begruben sie auf den Leibethra (ἐπὶ τοῖς καλουμένοις oder λεγομένοις Λειβήθροις). Wir möchten gern wissen, welche Wahrnehmungen im Hades es waren, die O. veranlaßten, sich von seinem bisherigen Herrn Dionysos, der ihn groß gemacht hatte, ab- und Helios-Apollon zuzuwenden; ebenso, ob auch dieser Teil der Erzählung schon Aischylos zu geben ist. Sicher ist nur dies, daß O. in den Βασσαράι als Vertreter des Helios-Apollon gegen Dionysos stand — wie Lykurgos in dem ersten Stück der Lykurgeia —, von den rasenden thrakischen Frauen, den Dienerinnen des Dionysos, zerrissen und von den Musen, vor allem also wohl von seiner Mutter, begraben wurde. (Auf die Frage, ob der Apollon-Heliosdienst tatsächlich altorphisch war, kann hier nicht eingegangen werden, s. Krüger 32ff. und gegen ihn Nilsson Early Orphism 225ff.; die Begründung der Rache des Dionysos an O. mit seinem Heliosdienst auf dem Pangaion dem Aischylos abzusprechen, wie I. M. Linforth O. in the Bassarides of Aeschylus, Transact. Amer. Philol. Assoc. [1931] 11ff. tut, scheint mir hyperkritisch.) Wie der Konflikt zwischen den beiden Göttern, in dem O. als Opfer fiel, gelöst wurde, wissen wir nicht. Die Fragmente (TGF² 9f.) ergeben nichts, doch hat Nauck gewiß recht, den für keine bestimmte Tragödie überlieferten Vers ὁ Κίσοδος Ἀπόλλων, ὁ Βακχεύς, ὁ Μάντις (frg. 341 aus Macrob. Sat. I 18, 6 Euripides in Lycymnio Apollinem Liberumque unum eundemque deum esse significans scribit . . . ad eandem sententiam Aeschylus ὁ . . . Μάντις) für die Bassarai in Anspruch zu nehmen. Hiernach wäre von den Dienerinnen des Dionysos (denn die Bakchen stammen doch sicherlich aus einem Chorlied) die Identität des Apollon und Dionysos vertreten worden. (Indes ist eben wegen dieses Inhalts der Vers vielleicht noch besser dem Schlußstück der Trilogie, den Νεανίσκοι, zuzuweisen, in dem doch wohl die Spannung Apollon-Dionysos — wie die Spannung Apollon-Eumeniden im Schlußstück der Orestie — zum Ausgleich gebracht worden ist.) Auf die Versuche einer Rekonstruktion der Bassarai ist hier nicht einzugehen, vgl. F. G. Welcker Die äschyleische Trilogie Prometheus usw., Nachtr. (1826) 103ff. G. Hermann Opusc. V 3ff. Hiller v. Gaertringen De Graecorum fabulis ad Thracae pertinentibus (1886) 36, 135. Töpffer Att. Genealogie 34, 1. G. Haupt Comm. archaeol. in Aesch., Diss. 60 Hal. XIII (1897) 146f. Gruppe 1165f. Eisler Mysteriengedanken 343f. Séchan Études sur la tragédie grecque 65ff. Linforth a. O. Nilsson Early Orphism 225. Fr. Stoessel

fuerat glorificatus, minime glorificaret; die anderen Hss. des Eratosthenes haben davon nur den Satz τὸν μὲν Διόνυσον οὐκ ἔτιμα (gewiß ist οὐκ-
<εἶ> ἔτιμα zu schreiben).

Die Trilogie des Aischylos 1937 hat die Lykurgeia nicht behandelt. Besäßen wir sie, so würden wir viel mehr über die Orphik des 5. Jhdts. wissen, von der Aischylos sicher in hohem Maße beeinflusst war; das ist von Martin Bock in seiner übrigens etwas tumultuarischen Arbeit *De Aeschilo poeta Orphico et Orpheopythagoreo*, Diss. Jena 1914, doch erwiesen. Auch ist ja die Theokrasie Apollon-Dionysos echt orphisch. — Einen andern Grund als Aischylos gibt für den Zorn des Dionysos gegen O. Hyg. astr. II 7 an: *qui querens uxoris Eurydice mortem ad inferos descendisse existimatur et ibi deorum progeniem suo carmine laudasse praeter Liberum patrem; hunc enim oblivione ductus praetermisit ut Oeneus in sacrificio Dianam. Postea igitur O., ut complures dixerunt, in Olympo monte qui Macedonia dividit a Thracia, sed ut Erato-sthenes ait, in Pangaeo sedens, cum cantu delectaretur, dicitur ei Liber obcecasse Bacchas, quae corpus eius discernerent interfecti*. Diese Erzählung ist offenbar von einem wohl nicht sehr frühen Dichter oder Mythographen erfunden worden, um die auffällige Tatsache des Zornes des Dionysos gegen seinen bedeutendsten Vertreter und den Stifter seiner Mysterien zu begründen, und zwar, wie er selbst verrät, nach der Analogie der Meleagrossage; wobei freilich nur das X durch das Y ersetzt wird, wie O. beim Vortrag seiner Theogonie gerade den Dionysos vergessen konnte, der in diesem Gedicht in Wahrheit eine so bedeutende Rolle spielt, s. Art. Orphische Dichtung. Auch die von Hygin angeschlossene Variante *sed alii dicunt, quod initia Liberi sit speculatus, id ei accidisse* (II 6: *quod viderit Liberi patris initia*) ist durchaus unverträglich mit der feststehenden und nie bestrittenen Überlieferung, die O. ja zum Stifter der Mysterien macht, die er da verbotenerweise belauscht haben soll. (Das ist wohl von Pentheus auf ihn übertragen; angenommen von Löschecke Arch. Anz. 1913, 70ff., den Hauser Arch. Jahrb. 1914, 26ff. widerlegt.)

Während bei Aischylos (und in den von ihm abhängigen oder irgendwie mit ihm verwandten Berichten) ausdrücklich betont wird, daß O. zur Strafe für seine Versündigung an Dionysos und auf Befehl des Gottes den Tod durch seine Dienerinnen, die Mainaden, erleidet wie Pentheus und Lykurgos, mit dem er bei Aischylos parallelisiert ist, wobei der Umstand, daß die ausführenden Frauen Thrakerinnen sind, sich nur eben aus dem Lokal ergibt, tritt in allen späteren Darstellungen der Gegensatz zu Dionysos und überhaupt das religiöse Motiv zurück und wird insbesondere in der dann vorherrschend gewordenen Version durch rein menschliche Begründungen ersetzt. Dies verdient stärkste Hervorhebung, weil es bisher meist nicht genügend beachtet oder ganz übersehen worden ist, wie denn z. B. Gruppe (auch Reinach) fortgesetzt von Mainaden spricht, auch wenn in den von ihm angezogenen Quellenstellen kein Wort von ihnen zu finden ist. (Richtig auf Grund der archäologischen Befunde Hauser Arch. Jahrb. XXIX [1914] 26 und Watzinger bei Furtw.-Reichh. III 356.) Tatsächlich sind Mainaden als Mörderinnen des O. nur noch bei Apollod. I 3, 2, 3

genannt in dem leider allzu kurzen Satz *εὖρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια καὶ τέθναται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν μαινάδων*, der über die Ursache dieser Katastrophe gar nichts aussagt. Ein schwacher Nachhall der alten religiösen Begründung ist es, wenn bei Verg. Georg. IV 520 die Thrakerinnen ein nächtliches Dionysosfest zu ihrer Rache benützen (*spretae Ciconum quo munere matres inter sacra deum nocturnique orgia Bacchi discerptum latos iuvenem sparsere per agros*), und ebenso ist in der ausführlichen Darstellung Ovids met. XI 1ff. das Dionysosfest nur die Gelegenheit, bei der die *nurus Ciconum tectae lymphata ferinis pectora velleribus* ihren Feind in seiner Einsamkeit entdecken und teils mit ihren Thyrsusstäben, teils mit allen möglichen andern Waffen in rasender Wut und unter bakchantischem Lärm erlegen, wobei allerdings einmal auch v. 22 das Wort *maenades* gebraucht wird. Daß aber Ovid nicht daran denkt, die Zerreißung des O. als religiös motiviert, die Frauen als wirkliche Mainaden, Vollstreckerinnen des Willens des Dionysos hinzustellen, zeigt er dadurch, daß er vielmehr 67ff. den Gott selbst als Rächer 'seines Priesters' (*sacrorum vale suorum*) auftreten und seine Mörderinnen durch Verwandlung in Bäume bestrafen läßt, worauf er *cum choro meliore* nach Phrygien zieht (86). Bezeichnenderweise heißt es bei Lucian. Saturn. 8 *διεσπάσαντο γὰρ ἂν αὐτὸν . . . ὥσπερ τὸν Πενθεῖα αἱ μαινάδες ἢ αἱ Θοῤῥαῖται τὸν Ὀρφέα ἢ τὸν Ἀκταίωνα αἱ κύβες*, und de salt. 51 wird dem *σπαράγματι* des O. die *Λυκούργου κόλασις* gegenübergestellt. Pentheus und Lykurgos sind eben die bestrafte Dionysosfeinde, während die Version, die auch die Zerreißung des O. so deutete, trotz Aischylos ganz in den Hintergrund gedrängt worden ist. Vgl. auch adv. indoct. II 10n *Ὁ διεσπάρσαντο αἱ Θοῤῥαῖται*. Bei Philostr. her. V 3 schwimmt das Haupt des O. *μετὰ τὸ τῶν γυναικῶν ἔργον* nach Lesbos und gibt dann Kyros das Orakel *τὰ ἐμὰ δὲ Κύριε σά*, das sich auf dem Massagetenzuge erfüllt, denn Kyros *ἀπέθανε τε ὑπὸ γυναικὸς ἢ τούτων ἤρχε τῶν βαρβάρων, καὶ ἀπέτεμεν ἢ γυνὴ τὴν Κύρου κεφαλὴν καθάπερ αἱ Θοῤῥαῖται τὴν Ὀρφέως*. In der rationalistischen Darstellung bei Paus. IX 30, 5 ist das Dionysische dahin verflüchtigt, daß die Frauen der Thraker den Angriff zuerst aus Furcht vor ihren Männern nicht wagen, *ὡς δὲ ἐνεφορήσαντο οἶνου, ἐξεργάζονται τὸ τὸλμημα*.

Auch bei Platon ist nur vom Tod des O. durch Frauen, nicht von Mainaden die Rede, doch hören wir bei ihm leider nichts über die Gründe, denn in dem eschatologischen Mythos am Ende des Staates X 620a sieht Er nur, wie bei der Loswahl die Seele, die einst die des O. gewesen war, das Leben eines Schwanes wählte, weil sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht wegen des durch sie erlittenen Todes nicht von einem Weibe geboren werden wollte, und die Angabe conv. 179 b, er habe den Tod durch Weiber nach der Bestimmung der Götter zur Strafe für seine Feigheit erlitten, ist, wie o. S. 1274 gezeigt, sophistisches Spiel. Erdichtung ist auch, was Isokrates XI 39 beiläufig über den Tod des O. sagt: zur Strafe für die unwahren und unwürdigen Dinge, die die Dichter über die Götter verbreitet hätten, wären ihnen mancherlei Strafen auferlegt

worden, Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἀψάμενος διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν; doch nichts über die Rolle, die den Frauen dabei zuviel.

Als Grund für die tödliche Feindschaft der Frauen gegen O. wird bei Verg. Georg. IV 507. 516ff. und Ovid. met. X 73ff. der Frauenhaß angegeben, der ihn nach dem Tode der Eurydike erfaßt und ihn alle Frauen, die den schönen Sänger begehrten, habe verschmähen lassen; sieben Monate habe er in der Einsamkeit geweint, so Vergil, oder (so Ovid) sieben Tage ohne Nahrung zugebracht und dann drei Jahre lang die Einsamkeit gesucht und die Frauenliebe gemieden. *seu quod male cesserat illi, siue fidem dederat. multas tamen arbor habebat iungere se vati, multae doluere repulsaе*. Ebenso Konon narr. 45, 4 *φασὶ δ' ὄνν αὐτὸν δνοσυχησάντα περὶ γυναῖκα πᾶν ἐχθῆραι τὸ γένος*; Mythogr. Vat. I 76 *reversus deinde ad superos, qui parum prosperas expertus erat nuptias, perosus omne genus femineum solitudinibus se dedit*. Ovid fügt der gegebenen Begründung des Frauenhasses des O. noch — etwas unvermittelt und ohne eine (ja nicht fernliegende) psychologische Erklärung — die Bemerkung hinzu (83): *ille etiam Thracum populis fuit auctor amorem in teneros transferre mares citraque iuventam aetatis breve ver et primos carpere flores* und läßt ihn alsbald als Sänger des παιδικῶς ἔρωος auftreten, indem er in dem Kreis von Bäumen, der sich um ihn gesammelt hat (darunter Apollons einstiger Liebling Kyparissos), statt des oft besungenen theogonischen Themas das ihm nun am Herzen liegende behandelt, 149: *lovis est mihi saepe potestas dicta prius: cecini plectro graviore Gigantas sparsaque Phlegraeis vitricia fulmina campis: nunc opus est leviore lyra, puerosque canamus dilectos superis, inconcessisque puellas ignibus attonitas meruisse libidine poenam*. Dieser Gesang füllt den Rest des 10. Buches der Metamorphosen (155—739), und nicht übel läßt Ovid den O. gerade, während er diese Verirrungen besingt, von den wütenden Thrakerinnen überfallen werden. Ovids Quelle war Phanokles, und zwar eher direkt als indirekt; denn warum sollen wir nicht lieber glauben, daß er den Dichter kannte, von dem wir das große Fragment von 14 Disticha durch Stob. ecl. IV 20, 47 (IV 461, 3 Hense) und zwei weitere Distichen aus Plutarch und Clem. Alex. kennen (II 225 Diehl), statt mit Knack bei Susemihl I 191, 95 das ominöse mythologische Handbuch zu bemühen? Aus Phanokles' Elegie Ἐρωε: ἡ καλοὶ ist uns gerade das O. behandelnde Stück erhalten: O. liebte den Boreaden Kalais und saß ruhe- und schlaflos in den schattigen Hainen, von seiner Sehnsucht singend, bis ihn die Thrakerinnen (*Βιστονίδες κακομήχανοι*) überfielen und mit scharfgeschliffenen Schwertern töteten, weil er als erster die Thraker die Knabenliebe lehrte und die Frauenliebe verschmähte. Diese Begründung der Ermordung des O. steht noch bei Hyg. astr. II 7 *nonnulli aiunt, quod O. primus puerilem amorem induzerit, mulieribus visum contumeliam fecisse; hac re ab his interfectum* und Philargyr. in Verg. Georg. IV 520 O. *aulem quoniam post obitum Eurydices omnes feminas fastidiit translato in pueros amore, discerptus est*. Da bei bei-

den wie bei Ovid Kalais fehlt und bei Philargyrus der Übergang zur Knabenliebe an den Tod der Eurydike geknüpft ist, so ist klar, daß sie auf Ovid fußen, nicht unbeeinflusst von ihm auf Phanokles zurückgehen. Dieser hat, als er der literarischen Zeitmode gemäß O. als Päderasten entdeckte — was durch die Art seines Todes, sein von Platon bezugtes *μῖσος τοῦ γυναικίου γένους* und die unten zu besprechende Version nahe genug gelegt war — und, ebenfalls naheliegend, den Gefährten von der Argonautenfahrt, dessen Name an *καλός* anklang, als Liebling des O. ausersah, sich nicht darum gekümmert, wie diese Liebe des O. mit der Eurydikegeschichte zu vereinigen wäre; denn er war ja kein mythologischer Systematiker. Ovid, der viel von einem solchen an sich hatte und weder Eurydike noch das päderastische Motiv missen mochte, das er, wie oben gezeigt, so geschickt für seine Komposition ausgenutzt hat, ließ Kalais notgedrungen fallen — da O.' Liebe zu diesem nicht von der Argonautenfahrt zu trennen war, die ihrerseits im Leben des O. vor das Eurydike-Erlebnis fallen muß — und wertete nur das päderastische Motiv im allgemeinen, das er so mit der Eurydike-Geschichte auf ungezwungene und sogar auch psychologisch plausible Weise vereinigen konnte. (Natürlich ist es auch möglich, daß die bei Ovid vorliegende Verknüpfung der Motive schon von einem Mythographen vor ihm vorgenommen worden ist, doch möchte ich sie eher für ovidisch halten.)

Da Phanokles mit guten Gründen für frühhellenistisch gilt, so ist uns die päderastische Begründung der Ermordung des O. früher bezeugt als die ohne dieses Motiv allein aus der Trauer um Eurydike abgeleitete. Doch scheint es mir nicht zweifelhaft, daß die letztere die ältere und das päderastische Motiv sekundär (wohl von Phanokles) eingeführt ist. (Über Hausers Versuch, das päderastische Motiv bis ins 5. Jhd. hinaufzudatieren, s. u. S. 1289, 1.) Ganz verfehlt ist Gruppes Gedanke, daß O. durch eine alte Kulturtradition mit den Boreaden verknüpft gewesen sein könnte (1167, 19).

Die indes nicht zu leugnende Schwäche der Begründung des Hasses der Thrakerinnen nur mit O.' Treue zu der verlorenen Eurydike ist es wohl, die auch die folgende, bei Hyg. astr. II 7 überlieferte Erfindung hervorgerufen hat: *nonnulli etiam dixerunt Venerem cum Proserpina ad iudicium Iovis venisse, cui eorum Adonim concederet, quibus Calliopen ab Iove datam iudicem, quae Musa Orphei est mater, itaque iudicasse, ut dimidiam partem anni earum unaquaeque possideret. Venerem autem indignatam, quod non sibi proprium concessisset, obiecisit omnibus quae in Thracia essent mulieribus, ut Orphea amore inductae ita sibi quaeque appeterent, ut membra eius discernerent*. Dieselbe Erzählung mit leichten Abweichungen (nicht Kalliope, sondern O. selbst ist Richter; die erzünte Göttin sendet *παράδοον χοροῦς* gegen O.; nicht erwähnt, daß sie aus Liebe und gegenseitiger Eifersucht O. in Stücke reißen) auch im Berliner Papyrus 13426 bei Schubart in Gercke-Norden Einl. I 9 (1924), 42 und Orth Philol. Woch. 1927, 1469, leider verstümmelt und nur zum Teil sicher zu ergänzen. Daß diese Geschichte aus des Anti-

phanes Komödie *Ὀρφεὺς* stamme, von der wir nur durch ein belangloses Zitat des Pollux wissen (FCA II 85), ist eine unkontrollierbare Vermutung Roberts 405, 7.

Mit der päderastischen Version verwandt, sehr wahrscheinlich ihr Ausgangspunkt ist die Angabe bei Konon 45, 4, die thrakischen und makedonischen Frauen hätten O. zerrissen, weil er sie nicht an den Orgien teilnehmen ließ oder, wie Paus. IX 30, 5 sagt, weil er die Männer beredete, ihm auf seinen Wanderungen zu folgen (*ἀκολουθεῖν αὐτῷ πλανώμενῳ*); nach ihm haben die Frauen die Tat erst gewagt, nachdem sie sich berauscht hatten, und daher ist auch bei den Männern die Sitte aufgekommen, berauscht in die Schlacht zu ziehen; nach Konon hingegen sammelte sich die Schaar der Thraker und Makedonen an bestimmten Tagen bewaffnet in Libethra bei dem dort errichteten Telesterion, legte aber beim Eintritt in das Haus vor der Tür die Waffen ab; deren bemäch- 20 tigten sich einmal die Frauen, töteten im Zorn über die ihnen bewiesene Mißachtung die ihnen begegnenden Männer, zerrissen den O. und warfen seine Glieder ins Meer. Das Weitere s. o. S. 1244. — Mit der Ermordung des O. hat man dann die thrakische Sitte des Tätowierens der Frauen aitiologisch in Verbindung gebracht: als die Männer der Untat inne wurden, tätowierten sie ihre Frauen, damit sie am Leibe dunkelblaue Erinnerungsmäler an den graulichen Mord trügen (*ἴσ' ἐν χορῇ σήματ' ἔχουσαι κινάνα στυγροῦ μὴ λείθουτο φόνου*), und zur Buße für den getöteten O. tätowieren sie bis heutigen Tages die Frauen um jenes Verbrechens willen, so Phanokles 23ff.: der milde Plutarch kennt diese Überlieferung und mißbilligt eine solche Ausdehnung der Sühne ins endlose, ser. num. vind. 12, 557 d: *οὐδὲ γὰρ Ἐρακλῆος ἔπαινοῦμεν, ὅτι στίλβουσιν ἄχοι νῦν τιμωροῦντες Ὀρφεὶ τὰς αὐτῶν γυναῖκας*. (Nach dem Grabepigramm Anth. Pal. VII 10, 3 hingegen hätten die Thrakerinnen selbst in der Trauer um O. die Tätowierung an sich vollzogen und sich das Haupt mit Asche bestreut: das gehört wohl zu der oben zitierten Version Hygins astr. II 7.)

Nach der späten literarischen Bezeugung müßten wir die Sage, daß O. als Begründer eines exklusiven, frauenfeindlichen Männerbundes der Rache der erbitterten Frauen zum Opfer fiel, für spät halten. Eine Anzahl attischer Vasen des 5. Jhdts. jedoch belehren uns, daß die Sage schon 50 in dieser Zeit bekannt und verbreitet war. Wir kennen einerseits ein halbes Dutzend Darstellungen, die O. auf einem Felsen sitzend und musizierend im Kreise hingegenommen lauschender Thraker zeigen (zusammengestellt von Gruppe 1179f.; das schönste Stück der aus Gela stammende Berliner Kolonettenkrater, behandelt vor allem von Furtwängler 50. Berl. Winkel-

mann-Progr. 154ff.¹, Abb. auch bei Guthrie Taf. 6), andererseits zwei Gefäße, die die Szene des im Kreise der bezauberten Thraker musizierenden O. mit feindselig herzu-eilenden Frauen kombinieren, teils so, daß die ruhige Mittelgruppe der Männer von den sie bedrohenden Frauen, auch einem Satyr, flankiert wird (nolanische Hydria, Heydemann Arch. Ztg. 1868, 3ff.), teils so, daß der eine Bildstreifen die friedlichen Männer, der andere sechs mit allerlei Waffen herbeistürmende Angreifer, und zwar vier Frauen und zwei Jünglinge, zeigt (Kelchkrater in Neapel, Heydemann Neapler Vasensamml. nr. 2889. F. Hauser Arch. Jahrb. 1914, 28, Fig. 2. Guthrie 34). Trotz der Abweichungen in den Einzelheiten ist im ganzen klar, daß wir da Wiedergaben der von Konon und Pausanias berichteten Version vor uns haben. (Daß sie durch die Bassarai des Aischylos veranlaßt seien, ist eine Vermutung Furtwänglers 163, die G. Haupt [s. o. S. 1284] 147 mit Recht abgelehnt hat; mit keinem Wort sagt ja Ps.-Eratosthenes, unsere einzige Quelle für das Drama des Aischylos, daß O. auf dem Pangaion durch seine Musik die thrakischen Männer an sich gefesselt und dadurch den Zorn der Frauen erregt habe, und Watzinger macht darauf aufmerksam, daß ein Teil der in Betracht kommenden Gefäße älter ist als die Lykurgie des Aischylos.) Klar ist auch, daß diese Version irgendwie mit dem Komplex der Amazonenmythen und ähnlichen Sagen zusammenhängt, die die Feindschaft der Geschlechter und die Auseinandersetzung patriarchalischer und matriarchalischer Gesellschaftsformen zum Hintergrund haben. Zugleich ist an das bei Strab. VII 296 erhaltene Zeugnis des Poseidonios (FGrH II 284) zu erinnern, daß es gewisse Thraker gab, die frauenlos und im Geruch der Heiligkeit lebten: *λέγει ... ὁ Ποσειδώνιος ... εἶναι δὲ τινὰς τῶν Θρακῶν οἱ χωρὶς γυναικὸς ζῶσαν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι ἀνερωσθαι τε διὰ τιμῆν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν*. Mehr zu sagen verbietet die Spärlichkeit des Materials. Von einer Ausschließung der Frauen oder auch nur verschiedenartigen Behandlung der

sang beseligtes Freundespaar, und in der Gruppe zur Rechten blicke der bärtige Thraker so finster, nicht weil er der wider seinen Willen doch auf ihn wirkenden Macht der Musik sich zu entziehen bemüht sei (so Furtwängler), sondern weil der Sänger im Begriff sei, ihm seinen Geliebten, den dem O. mit gespannter Aufmerksamkeit zugewandten Jüngling, zu entziehen. Dieser Deutung, die im ersten Augenblick besticht, hat doch Watzinger ebd. III 357 (nach Jacobsthal Melische Reliefs 199) mit Recht widersprochen: Nicht den Zauber der Liebe, sondern den Zauber der Musik in verschiedenen Abwandlungen darzustellen, ist offenbar die Absicht des Malers gewesen. Man darf hinzufügen, daß O. als Prophet des *ἔρωτος παιδικός* weder in Platons Gastmahl (das ihn 179 d in ganz anderm Sinne einführt) noch am Ende des Staates, wo auf seinen Frauenhaß Bezug genommen wird (X 620a), hätte unerwähnt bleiben können. Hieraus ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß Platon die päderastische Wendung der O.-Sage noch unbekannt war.

¹ Hauser bei Furtw.-Reichh. III 108 hat unter Hinweis auf das apulische Vasenbild bei Robert Nekyia 54, welches in dieselbe Szene noch Aphrodite und Eros einführt, diese päderastisch deuten und so die päderastische Begründung des Zornes der Frauen gegen O. schon für das frühe 5. Jhd. in Anspruch nehmen wollen: O. singe von Männerliebe, die Gruppe der beiden Jünglinge links von ihm sei ein von diesem Ge-

Geschlechter in orphischen Kulturen hören wir sonst nichts. Möglich, daß die Einführung dieses Motives in die O.-Sage erst die Tat eines Dichters des 5. Jhdts. ist, der nach einer triftigeren Begründung des Hasses der Frauen gegen O. suchte; möglich indes auch, daß es ursprünglicher ist und sich Tieferes dahinter birgt, als wir erkennen können.

Die einleuchtendste Erklärung der Sage von der Zerreißung des O. steht bei dem spätesten 10 Zeugen: Proklos zu Plat. rep. I 175, I Kr. sagt, in dem Mythos sei ausgedrückt, daß O. als der Begründer der Mysterien des Dionysos das gleiche erlitten habe wie sein Gott (*ἅτε τῶν Διονυσίου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος; ἃ ὁμοία παθεῖν ἐπὶ τῶν μύθων εἰρηται τῷ σφετέρῳ θεῷ· καὶ γὰρ ὁ παραμυθὸς τῶν Λιονυσιακῶν ἐν ἔστιν οὐθημάτων*). Die weitere Deutung zwar (I 174, 21ff. und II 314, 24ff.), die Zerreißung und die Verteilung der Glieder auf verschiedene Orte bedeute, daß nur 20 jeweils Teile der Kunst und der Weisheit des O. auf die verschiedenen Länder und ihre Bewohner übergegangen seien, weil keines damals sie ganz erfassen konnte, ist natürlich neuplatonische Spekulation. Jedoch die Gleichheit der Todesart mit der des Dionysos-Zagreus kann wohl sicherlich zufällig sein, nur daß es mir nicht möglich scheint, den Ursprung dieses Parallelismus von Gott und Heros mit Sicherheit genauer zu bestimmen. Wohl ist es gewiß, daß es sich in 30 beiden Fällen um eine rituelle oder sakramentale Zerreißung handelt oder ursprünglich gehandelt hat, obschon dieser Zug in der O.-Sage ja ganz verschwunden ist, nicht nur in den vorherrschenden Versionen, die die Zerreißung ganz menschlich begründen, sondern auch in der aischyleischen Darstellung, die sie zwar religiös, aber nicht sakramental motiviert. Aber ob der Tod durch Zerreißung erst nachträglich, nachdem O. zum Stifter der orphischen Dionysosreligion ge- 40 macht worden war, in die O.-Sage eingefügt worden ist, damit der Prophet seinem Gotte gleiche, oder ob dieser Zug in der Sage alt und O. in dieser Hinsicht eine Art Doppelgänger des Dionysos ist — wie denn Reinach II 106. 119f. in ihm den Fuchsgott, das Totemtier der Frauen, neben dem Stiergott Dionysos, dem Totem der Männer, sehen will —, das bleibt unergründbar, ein Feld, auf dem die Hypothesen, unbeweisbar, aber auch schwer widerlegbar, gewiß auch fortan 50 ausgiebig wuchern werden.

In der Deutung der Zerreißung als Strafe für die Verfehlung der Omphagie durch den Propheten einer neuen, gereinigten Dionysosreligion, an ihm vollzogen von den Anhängerinnen des alten, rohen Kultes, stimmt Nilsson Early Orphism 203f. mit Eisler Mysteriengedanken 350ff. überein.

Die Zerreißung selbst, sehr oft erwähnt (zu den schon zitierten Stellen noch Lucian, pisc. 2), 60 wird von Ovid, met. XI 8ff. eingehend geschildert, wobei wir nicht wissen können, inwieweit die Einzelzüge seiner Phantasie entstammen oder älteren ausführlichen Gestaltungen des Stoffes entlehnt sind; daß es solche gab, ist gewiß nach den häufigen Darstellungen des Todes des O. auf Vasenbildern, größtenteils des 5. Jhdts., auf denen wir die Frauen mit Bratspießen, Äxten,

Schwertern, Sichelmessern, Steinen und Mörserkeulen über den sich nicht einmal zur Wehre setzenden Sänger herfallen sehen, s. Gruppe 1183ff. Robert 404, I. Guthrie 64f. und vor allem Watzinger bei Furtw.-Reichh. III 355f.; auf einigen der Bilder erscheinen die Frauen tätowiert, vgl. o. S. 1289. Bei Ovid greifen die Thrakerinnen O. mit ihren Thyrsusstäben und mit aufgerafften Steinen an, die aber, von seiner Musik bezaubert, mitten in der Luft hängen bleiben und, wie um Verzeihung bittend für ein so teuflisches Beginnen, zu seinen Füßen sinken, bis der bachtantische Lärm (*ingens clamor et infraeto Berycynthia tibia cornu tympanaque et plausus et Bacchi ululatus*) den Klang der Kithara übertönt. Erst jetzt wirken die Waffen, und zuerst fallen ihnen die um O. versammelten Tiere zur Beute, dann erst der Sänger selbst. Sie gehen ihm mit ihren Stäben, Erd- 20 schollen, abgerissenen Baumzweigen, Steinen, ja mit Ackergeräten zuleibe, die angstvoll geflüchtete Landleute weggeworfen haben und mit denen die rasenden Weiber zuerst die dagebliebenen Pflugtiere, dann den Sänger trotz seines Flehens zerfleischen. (Über den agrarischen und darum angeblich schon sekundären Charakter dieser ovidischen Zerreißungsszene s. Reinach II 114; dazu Frazer Attis, Adonis, Osiris 1907, 333, 2. Eisler Mysteriengedanken 342, gegen den Watzinger bei 356, 4 bemerkt, daß auf den attischen Vasenbildern stets Haus- und Küchengerät, nicht Ackergeräte, von den Frauen als Waffen geführt werden.) Die Glieder verstreuen sie ringsum (Verg. Georg. IV 522. Ovid. 50) oder werfen sie ins Meer (Phanokles 12. Konon 45, 4) oder in den Hebrosfluß (Lucian, adv. indoct. 11. Ps.-Plut. de fluv. 3, 4, VII 288, 4 Bern. Verg. 524. Ovid. 50. Stat. silv. V 3, 17); Weiteres hierzu s. u. S. 1293.

Die Musen sammeln die verstreuten Glieder und bestatten sie auf den Leibethra (Ps.-Eratosth. catast. 24. Schol. Germ. 84, 12. 152, 2 Br.; ohne Ortsangabe Hyg. astr. II 7; nach dem Epigramm bei Diog. Laert. prooem. I 4 = Anth. VII 617 nach seinem Blitztode bei Dion; vgl. dazu Paus. IX 30, 9—11 und o. S. 1231). Nach dem Epigramm bei Alkidam Od. 24 ist hingegen die Bestattung von den Thrakern (nach seinem Blitz- 30 tod), nach Ps.-Aristot. Pepl. 48 von den Kikonen in Kikonien vollzogen worden. Hier wie in den Darstellungen, die vom Hebros reden, wird dieser thrakische Küstenstrich als Schauplatz der Ermordung gedacht, während die Überlieferungen über das Grab bei Leibethra oder Dion natürlich auch die Tat der Frauen in diese Gegend verlegen; ausdrücklich sagt das Paus. IX 30, 7: *Μακεδόνων δὲ οἱ χώρων τὴν ἐπὶ τῷ ὄρει τὴν Πιερίαν ἔχοντες καὶ πόλιν Διόν φασιν ἐπὶ τῶν γυναικῶν γενέσθαι τὴν τελευτὴν ἐνταῦθα τῷ ὄρει*. Bei Aischylos in den *Βασσάραι* hingegen trägt sich die Katastrophe im Pangaiongebirge zu — allzu künstlich meint Robert 408, dem L. Weber Rh. Mus. LXXXI 7, 1 folgt, die Leiche sei von den Musen nach Leibethra am Olymp gebracht worden —, und damit rechnet auch die bei Ps.-Plut. de fluv. 3, 4, VII 288, 3 Bern. erhaltene Geschichte von der Pflanze Kithara, die auf dem Pangaion wächst, aus dem

Blute des O. entstanden ist und immer bei der Feier der Dionysien wie eine Kithara erklingt.

Den toten O. beweinen die Musen, Kalliope vor allem, bei Antipatros von Sidon Anth. Pal. VII 8, 5, die Musen mit Apollon, die Thrakerinnen, die Felsen und die Bäume, die er einst bezaubert hat, im Epigramm Anth. Pal. VII 10; vgl. Stat. silv. V 3, 11. Am ausführlichsten ist wieder Ovid, met. XI 44ff. Da klagen die Vögel, die wilden Tiere, die harten Steine, die Bäume 10 werfen trauernd ihr Laub ab, die Flüsse schwellen von ihren Tränen an, die Najaden und Dryaden legen Trauerkleidung an und tragen ihr Haar aufgelöst. Nach Paus. IX 30, 6 sagen die Thraker, daß die Nachtigallen, die auf O.'s Grabe nisten, schöner und lauter singen als die anderen, und von dem Grabe des Hauptes bei Antissa auf Lesbos berichtet dasselbe Myrsilos bei Antigon. hist. mir. 5 (FHG IV 459). Aus derselben Vorstellung von einer noch von den beigesetzten Ge- 20 beinen ausstrahlenden inspiratorischen Kraft ist die seltsame, o. S. 1231 berichtete Sage erwachsen, die an dem O.-Grabe bei Leibethra-Dion haftete.

Über Eislers (Mysteriengedanken 338ff.) Annahme einer Version, wonach O. nicht zerrissen, sondern gekreuzigt (oder vor der Zerreiβung gekreuzigt) worden wäre, s. u. S. 1315.

XIV. Das singende und weis- 30 sagende Haupt des O. Eine besondere Rolle hat die Sage dem abgeschnittenen Haupte des O. gegeben. Nach Phanokles 11ff. warfen es die Frauen, mit einem Nagel an die Lyra befestigt, ins thrakische Meer. Das trug es zur heiligen Lesbos, während der Klang der Lyra das Meer, die Inseln und den Strand erfüllte, an dem nun die Männer das Haupt des O. nebst der Lyra beisetzen. Seitdem erfüllt Gesang und liebliches Kitharaspieldie Insel, und sie ist die sangreichste von allen (*ἐκ κείνου μοῦλαι τε καὶ ἰμερτὴ κίθαριστὸς ἦρσόν ἔχει, πασῶν δ' ἔστιν αἰδοτάτη*). Daβ 40 das abgeschlagene Haupt gesungen habe, wird nicht gesagt (*ἔνθα λίγειαν ἀνέρες Ὀρφεὶν ἐπέτριον κεφαλὴν* darf man schwerlich so deuten), und von Orakeln verlautet nichts. Ebenso ist in der uns erhaltenen Notiz des lesbischen Lokalschriftstellers Myrsilos, eines ungefähren Zeitgenossen des Phanokles, nur von dem Grabe des Hauptes bei Antissa und von dem besonders schönen Gesang der Nachtigallen in dieser Gegend, nicht von einem Orakel die Rede (Antigon. hist. mir. 5 = 50 FHG IV 459). Die römischen Dichter sprechen nur von dem Wunder des singenden Hauptes, nicht vom Grabe oder dem Orakel. Bei Verg. Georg. IV 524 ruft das Haupt noch, während es der Hebrus im Strudel abwärts führt, nach der armen Eurydike, und Eurydike hallen die Ufer wieder, nichts über sein weiteres Schicksal. Ovid — bei dem O. ja zuletzt nicht mehr um Eurydike klagt, sondern von schönen Knaben und verbotener Liebe gesungen hatte — ersetzt den Ruf 60 nach Eurydike durch eine Trauerweise, die Lyra und Haupt, den Hebrus hinuntergleitend, antimmen¹, und läßt sie dann übers Meer an den

Strand von Lesbos angespült werden. Als dort eine Schlange sich über das Haupt hermachen will, da greift endlich Phoibos ein (*landem Phoebus adest*: er ist ja nach Ovid O.'s Vater, s. o. S. 1218) und verwandelt die Schlange zu Stein (met. XI 50—60; irgendwie wird hiermit die offenbar entstellte Überlieferung bei Ps.-Plut. de fluvi. 3, 4, VII 288 zusammenhängen, wonach das Haupt des O. selbst *κατὰ πρόνοιαν θεῶν* in eine Schlange verwandelt worden wäre). Lucian. adv. indoct. 11 (kurze Erwähnung auch de salt. 51) gibt an, die Lesbier hätten das Haupt dort beigesetzt, wo jetzt das Bakcheion ist, die Lyra hingegen ins Heiligtum des Apollon gestiftet, wo sie sich bis in die Zeit des Pittakos befunden habe (s. o. S. 1243). Vgl. noch Hyg. astr. II 7 und Aristid. or. 24, 55 p. 70, 7 Keil. Nach Konon 45, 5 wäre nicht Lesbos, sondern die Mündung des Meles bei Smyrna der Ort gewesen, an dem das Haupt (doch ohne Lyra) aufgefischt und in einem Grabe beigesetzt wurde, das erst als *ἡρώδιον*, dann als *ἱερὸν* galt und göttliche Ehren genoß unter strengem Ausschuß der Frauen (s. o. S. 1244¹). Daß das in Lesbos bestattete Haupt weissagte, berichtet als einziger literarischer Zeuge Philostratos. Heroic. 5, 3 sagt er, das Haupt habe in einer Felsspalte seine Orakel gegeben und sei nicht nur von den Lesbiern, sondern von allen Aiolern und Ionern, ja selbst bis von Babylon her 30 angegangen worden, wofür als Beispiel die o. S. 1286 angezogene Geschichte von Kyros erzählt wird. Und im Leben des Apollonios von Tyana berichtet er IV 14, der Heilige habe das *ἄδριον* des O. in Lesbos besucht; es werde erzählt (*φασι δὲ*), O. habe dort dereinst die Mantik geübt (*μαντικῇ χαιρέων*), bis Apollon selbst dagegen eingeschritten sei (*ἔστε τὸν Ἀπόλλων ἐπιμεμῆσθαι αὐτόν*); da nämlich die Leute weder mehr nach Gryneion kamen, um Orakel einzuholen, noch nach Klaros, noch dahin, wo der Dreifuß Apollons steht, sondern O. allein Orakel gab, dessen Haupt kürzlich aus Thrakien gekommen war, so sei der Gott, während er weissagte, zu ihm getreten und habe gesagt: „Laß ab von dem, was mein ist; es war genug, daß ich dein Singen ertrug“ (*πέπαινοσ τῶν ἐμῶν, καὶ γὰρ δὴ <καὶ> [add. Kayser] ἄδοντά σε ἰκανῶς ἤνευχα*). Der reale Gehalt dieser Erzählung des Philostratos ist, daß die lesbische Überlieferung, die sie an das dort gezeigte Grab des O.-Hauptes knüpfte, berichtete, es habe daselbst in mythischer Zeit ein Orakel bestanden, das aber, als es die Orakel Apollons in Schatten zu stellen begann, durch das persönliche Eingreifen des Gottes genötigt wurde, seine Tätigkeit einzustellen. Hierzu stimmt das im Heroikos Berichtete. Denn das erste angeführte Orakel gehört den *Τρωικά* an, und das zweite, das Kyros gegebeno (s. o. S. 1286), trägt den Stempel der

ἄδουσαν θρηνόν τινα ἐπὶ τῷ Ὀρφεὶ vergleicht) das Ältere sei, das Vergil aus künstlerischen Gründen umgestaltet habe. Weshalb ihm Ovid — wenn das zutrifft — nicht gefolgt ist, hat sich oben gezeigt.

¹ Norden Orph. u. Eur. 669f. meint, daß das *flexibile nescio quid queritur lyra, flexibile lingua marmural exanimis, respondent flexibile ripae* Ovids (dem sich Lucians adv. ind. 11 *τὴν μὲν κεφαλὴν*

¹ Auch im Berliner Papyrus 13426 (s. o. S. 1288) ist von dem singenden Haupt die Rede. Aber das Nähere, insbesondere der Ort seiner Landung und Beisetzung, ist nicht feststellbar; Orths Ergänzungen sind ganz ungewiß.

späten Erfindung an der Stirn und war ja Herodot noch unbekannt, der es sich nicht hätte entgehen lassen. Nach der späten literarischen Bezeugung würde man auch diese lesbische Legende selbst für eine verhältnismäßig späte Erdichtung zum Ruhme der Insel zu halten berechtigt sein, wenn ihr nicht viel ältere bildliche Zeugnisse zur Seite stünden: eine rf. Kylix des 5. Jhdts. zeigt am Boden ein sprechendes Haupt, links von ihm einen Jüngling sitzend und in ein Diptychon schreibend, rechts hinter dem Haupt Apollon stehend, die Linke einen Ölbaum haltend, die Rechte gebieterisch über das Haupt hin gegen den Jüngling ausgestreckt (Minervini Bull. arch. Napol. VI [1858] 33ff. und Taf. IV. Furtwängler 50. Berl. Winckelm.-Progr. 163. Gruppe 1178. Guthrie 38; die Rückseite zeigt zwei Frauen, deren eine eine Lyra hält; zwei Lesbierinnen, die die Lyra gefunden haben?); eine rf. Hydria, ebenfalls noch 5. Jhd., im Besitz von Prof. Cook in Cambridge. zuerst veröffentlicht bei Guthrie 36 und Taf. 5: Apollon vor dem Haupte stehend und zu ihm niederblickend, in der gesenkten Linken die Lyra, in der ebenfalls gesenkten Rechten einen langen Lorbeerzweig, beiderseits der Gruppe je eine schwer deutbare Frauengestalt; ein etruskischer Bronzespiegel aus Chiusi, 4. Jhd., zeigt das weissagende Haupt mit der Beischrift *VPΦE*, um dasselbe zwei Männer und zwei Frauen stehend und lauschend und einen Jüngling sitzend mit Diptychon (Mon. d. Linc. XXX [1925] 546 Fig. 10. Guthrie 37); einige Gemmen, die das Haupt und den schreibenden Jüngling zeigen, bei Furtwängler Antike Gemmen III 24 ff. Auf die schwierigen Fragen der Erklärung dieser Darstellungen im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden; für die beiden Szenen mit Apollon ist es das Natürlichste, sie im Sinne der Erzählung Philostrats zu deuten. Denn da doch festzustehen scheint, daß es in historischer Zeit ein O.-Orakel in Lesbos nicht gegeben hat, so mußte die Legende, die von seiner einstigen Existenz erzählte, auch über Ursache und Umstände seines Erlöschens berichten, und eben diesen dramatischen Moment, der zugleich für die bildliche Darstellung der geeignetste war, sehen wir auf den beiden Vasenbildern geschildert, deren Wort also nicht etwa darin liegt, daß sie die Existenz des Orakels, sondern daß sie die Existenz der uns erst von Philostratos im 3. Jhd. n. Chr. bezeugten Legende über dasselbe schon für das 5. Jhd. v. Chr. bezeugen. (Furtwängler 163 deutet Apollon als Beschützer des weissagenden O.-Hauptes und meint, daß der Schluß der Bassarai des Aischylos vielleicht einen Hinweis auf diese Sage enthalten habe. Robert Arch. Jahrb. 1917. 146ff. und Kern Orph. 9f. wollen das Verbot Apollons, das auch sie auf dem Minervinischen Vasenbild ausgedrückt finden, nicht auf das Weissagen, sondern überhaupt auf das Singen beziehen; Apollon stelle sich in Gegensatz zu einer bestimmten Art orphischer Dichtung. Das scheint mir allzu künstlich und willkürlich angesichts der Tatsache, daß unsere Überlieferung — und wenn auch erst bei Philostratos — wohl von einer Eifersucht des Gottes auf dem Seher, nirgends aber von einer Eifersucht auf den Sänger und Dichter O. etwas

weiß. Recht unwahrscheinlich die Deutung Eilers Weltenmantel und Himmelszelt 698, 1 [vgl. Mysteriengedanken 6, 5], wonach Musaios dargestellt sei, wie er die von Apollon inspirierten Aussprüche des abgeschlagenen O.-Hauptes aufzeichne gemäß Pap. Berol. 44, I 2ff. [Berl. Klassikertexte V 1, 7 nr. 2 = Kern frg. 49], wo die Ergänzungen aber ganz unsicher sind. Auch Nilsson Early Orphism 193f. meint die Geste Apollons nicht als Verbot, sondern als Befehl an den Jüngling auffassen zu sollen, die Sprüche des abgeschlagenen Hauptes aufzuzeichnen, wobei auch er nicht an Orakel, sondern an die Dichtungen des O. denkt und an die *Θρησσαι σαυίδες τὰς Ὀρφέα κατέγραψεν γῆους* bei Eurip. Alk. 965 erinnert. Aber der Wortlaut, wonach die *Ὀρφέα γῆους* nicht Objekt, sondern Subjekt zu *κατέγραψεν* ist, ist dieser Deutung nicht günstig, die Schreiftafel kann nicht *σαυίδες* heißen, und das abgeschlagene Haupt ist einmal in Lesbos, nicht in Thrakien, lokalisiert. Zugegeben, daß es bedenklich ist, ein Vasenbild des 5. Jhdts. v. Chr. aus einer Textquelle des 3. Jhdts. n. Chr. zu deuten, so ist es noch bedenklicher, ältere Texte, die an sich keinen Bezug auf das Vasenbild erkennen lassen, durch künstliche Interpretation mit ihm in Verbindung zu bringen. Übrigens hat Apollon die Orphik nur eben toleriert, nicht begünstigt, s. o. S. 1240). Endlich hat Eustath. zu Dion. Perieg. 536 natürlich recht mit seiner Behauptung, daß die lesbische O.-Sage zu dem Zweck erfunden ist, den poetischen Ruhm der Insel auch mythologisch zu unterbauen. — Dem zweifellos vorhandenen Zusammenhang dieses Teiles der O.-Sage mit früheren und späteren Gestaltungen des Motivs vom nicht verwesenden, über Flüsse oder Meere schwimmenden, redenden und weissagenden Haupte eines Gottes oder Märtyrers kann hier nicht nachgegangen werden, s. Gruppe 1169ff. und Déonna Orphée et l'oracle de la tête coupée. Rev. ét. gr. XXXVIII (1925) 44ff.

XV. O. und seine Lyra am Sternenhimmel. Über O. als Erfinder oder Vervollkommner seines Instruments ist o. S. 1252, über die Lokalsagen, die es als Reliquie — sei es vom lebenden O. dahin gestiftet, sei es nach seinem Tode dahin gelangt — in Anspruch nahmen, S. 1243 und 1245 berichtet. Seit der hellenistischen Zeit wurden sie in den Hintergrund gedrängt durch die astrologische Sage, die das Sternbild der Lyra als das an den Himmel versetzte Instrument des O. erklärte. Sie liegt uns in verschiedenen Versionen vor. Nach Ps.-Eratosth. catast. 24 wußten die Musen, nachdem sie O. bestattet hatten, nicht, wem sie die Lyra geben sollten, und baten daher Zeus, sie ‚als Erinnerung an ihn und sie‘ (*ἐκείνου τε καὶ αὐτῶν μνημόσυνον*) unter die Sterne zu versetzen, und er tat es. (Die genaue Bedeutung der Worte *ἐπισημασθαι δὲ ἔχει ἐπὶ τῷ ἐκείνου συμπλάσαι δουμένη καθ' ὄραν* ist mir nicht klar; jedenfalls heißen sie nicht nur ‚seit dieser Zeit führt sie den Namen nach diesem Vorkommnis‘, so Gundel o. Bd. XIII S. 2496, 62.) Ebenso Avien. 626ff., doch ohne Erwähnung der Musen. Nach Ps.-Plut. de flav. 3, 4, VII 288 Bern. geschah die Verstirnung vielmehr *κατὰ προαίρεσιν Ἀπόλλωνος*, genauer Hyg. astr. II 7 *Apollinis et Iovis voluntate*,

quod O. Apollinem maxime laudat, Iupiter autem filio beneficium concessit; die diesen vorangehenden Worte bei Hygin sind so gestört, daß es scheint, als ob die Musen die Versetzung der Lyra unter die Sterne vollzogen hätten, was natürlich unmöglich ist. Kurze Erwähnung bei Manil. I 324 und V 325. Die Sage, die Musaios als Liebblingsschüler des O. hinstellte, hat ihn auch zum Erben seiner Lyra gemacht — ähnlich der Sage, die Terpanchos in den Besitz der bei Antissa angespülten Lyra gelangen ließ, s. o. S. 1243 — und das Instrument erst nach dessen Tode an den Himmel versetzt werden lassen. Das ist sicherlich der Sinn des recht unklaren (weil allzu sehr verkürzten) Satzes Schol. Arat. 269 p. 394, 6 Maaß και μετά θάνατον αὐτοῦ τὴν λύραν αἱ Μοῦσαι ἔδωκαν Μουσαίῳ ἀξιώσασαι (so Robert, ἀξιώσαντι die Hss.) τὸν Δία ὅπως αὐτοῦ μνημόσυνον εἶη ἐν τοῖς ἄστροις = Schol. German. 84, 13 und 152, 4 eiusque lyram Museo dederunt, lovemque rogare ut eius memoriam astris inferret. Die Deutung, die G u n d e l o. Bd. XIII S. 2497, 7 den Worten gibt, scheint mir unmöglich. — Durch die Nachbarschaft am Himmel verursacht ist die Deutung des neben der Lyra befindlichen Sternbildes des „in die Knie gesunkenen Mannes“ (Engonasin) auf O., wie er von den Thrakerinnen getötet wird; sie findet sich nur bei Hyg. astr. II 6 in der Aufzählung der Erklärungen des Engonasin: *alii Orphica a Thraciis mulieribus interfici*, s. o. Bd. V S. 2564, 48. Eine gewisse Ähnlichkeit der Bilder von Engonasin und Lyra in ihrem Nebeneinander auf antiken Himmelsbildern (s. z. B. das Planisphaerium des Vatic. Gr. 1087 bei G u n d e l Myth. Lex. VI 898) mit der Gestalt des hinstinkenden und seine Lyra abwehrend erhebenden O. auf Vasenbildern (s. z. B. Gruppe 1185ff. Abb. 10—12. Guthrie 33 und Taf. 4) ist tatsächlich ins Auge fallend, und so dürfte die Vermutung viel für sich haben, daß die Deutung des Engonasin auf O. von jemand ersonnen ist, dem Darstellungen der Ermordung des O. von diesem Typus bekannt waren.

Ins Gebiet der Astrotheosophie führt Ps.-Lucian, de astrol. 10. Die Astrologie, so heißt es da, haben die Griechen nicht erst von den Aithiopen oder den Ägyptern empfangen, sondern von O., freilich in verhüllter Form. Die siebensaitige Lyra, zu der er seine heiligen Offenbarungen vortrug, symbolisierte die Harmonie der sieben Planeten. Vermöge dieser Kraft bezauberte und beherrschte O. alles. Daher haben die Griechen dieser Lyra den Platz am Himmel angewiesen. Wenn du also, plastisch oder gemalt, O. mit seiner Lyra in Händen inmitten vieler Tiere sitzend dargestellt siehst, unter ihnen Widder¹, Stier und Löwe, dann denk daran, was das für ein Gesang, was für eine Lyra das ist und was für ein Stier und Löwe dem O. lauschen, und erkenne danach alles dieses auch am Himmel. So sahen also die Bekenner dieser astrotheosophischen Lehre in dem die Tiere durch sein Saitenspiel bezwingenden O. und in den entsprechenden Stern-

bildern am Himmel ein Sinnbild der Harmonie des Kosmos. Vgl. Serv. Aen. VI 645 (o. S. 1253).

XVI. Der tote O. in der Unterwelt. Die außerordentliche Tat des O., als Lebender in die Unterwelt hinabzusteigen, ist naturgemäß vielfach behandelt worden. Daß er nach seinem Tode dem allgemeinen Menschenlose verfallen mußte, für immer an den Ort zu gehen, den er schon einmal vorübergehend aufgesucht hatte, ist, weil nicht ungewöhnlich, nur gelegentlich gesagt worden. Daß er, der im Leben nichts auffallend Böses getan hat, dort unten nicht zu den ewigen Büßern gehört, ist selbstverständlich, doch hat ihm die im allgemeinen Bewußtsein herrschende Vorstellung auch keine besondere Vorzugsstellung eingeräumt. An der berühmten Platonstelle am Schluß der Apologie (41 a) sagt Sokrates zunächst, wer in den Hades gehe, werde dort die wahrhaften und gerechten Richter finden, Minos, Rhadamanthys, Aiakos und Triptolemos και ὅσοι ἄλλοι τῶν ἡμῶν δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἐαυτῶν βίῳ und fährt fort: ἢ αὖ Ὀρφεὶ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίῳ καὶ Ἡοδόῳ καὶ Ὀμήρῳ ἐπὶ πόσῳ ἂν τις δεξάιτ' ἂν ὑμῶν; Da ist O. nicht den ἡμίθεοι zugezählt, sondern den Sängern menschlicher Herkunft, denen — wenn sie an der Platonstelle auch gewiß nicht als Leidende gedacht sind — die landläufige Vorstellung doch keine besondere Rolle im Leben nach dem Tode gab. (Der Sonderfall Musaios ist hier nicht zu behandeln.) Noch deutlicher zeigt der eschatologische Mythos am Ende des Staates, daß Platon sich den toten O. nicht über den Durchschnitt der törichten Menschen erhoben denkt. Wo es bei der Schilderung der Seelenwanderung und Seelenwahl heißt (X 620 a), es sei ein erbarmungswürdiger, lächerlicher und seltsamer Anblick gewesen (ἐλευνὴν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν seil. τὴν θείαν), nach welchen Gesichtspunkten die Seelen ihre neuen Welchenlose wählten — nicht nach wirklich vernünftigen Erwägungen, sondern nach den zufälligen Erfahrungen ihres letzten Lebens —, da wird als erstes Beispiel solcher Torheit gerade die Seele des O. genannt, die das Leben eines Schwanes wählte, weil sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht nicht wieder von einem Weibe geboren werden wollte. Es folgen Thamyras, Aias, Agamemnon, Atalante, Epeios, Thersites, alles Beispiele der Kurzsichtigkeit, denen allein Odysseus als Beispiel der Besonnenheit gegenübergestellt wird. Daß diese Einordnung des O. zwar gewiß nicht pro-orphisch, aber doch auch nicht von einer besonderen kritischen Stimmung Platons gegen den Sänger eingegeben ist, sondern der herrschenden populären Auffassung entspricht, zeigt das von Paus. X 28 —31 beschriebene Unterweltsgemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier zu Delphoi, auf dem auch O. als einer der Unterweltsbewohner erscheint, ohne irgendwie vor den anderen Toten ausgezeichnet zu sein. Er war neben Patroklos gemalt, auf einer Art Hügel sitzend, in der Linken die Kithara, mit der Rechten die Zweige einer Weide berührend, an die er sich lehnt; sie scheint zum Hain der Persophone zu gehören; die Tracht des O. ist nicht thrakisch, sondern hellenisch: auf der anderen Seite lehnt sich Promedon an die Weide, über den Pausanias keine

¹ Offenbar ist ἐν οἷς καὶ κριὸς καὶ ταῦρος καὶ λέων zu schreiben statt des überlieferten καὶ ἀνθρώπος (ἄνος!) κ. τ. κ. λ., wo andere κάρτος oder ἄτρος bessern wollten.

sichere Auskunft geben kann (s. o. S. 1228); so-
dann ist Schedios in der Nähe, der Führer der
Phoker nach Troia, und Pelias auf einem Thron-
sessel sitzend und nach O. blickend, neben Pelias
der geblendete Thamyris mit zerbrochener Lyra,
über diesem auf einem Felsen sitzend Marsyas
und bei ihm als schöner Knabe Olympos, sein
Schüler im Flötenspiel. Welche Bedeutung die
Geste der Berührung des Weidenzweiges hatte,
darüber hat die traditionelle delphische Inter-
pretation des Gemäldes, die uns ja doch bei Pau-
sanias vorliegt, offenbar nichts zu sagen gewußt,
und wir können erst recht nichts darüber wissen,
da wir weder das Bild vor uns haben noch den
Bestand der O.-Sage in der Zeit des Polygnotos
kennen. Unter den darüber geäußerten Ver-
mutungen ist bestimmt falsch die von Six
Athen. Mitt. XIX (1894) 338, daß hier eine An-
spielung auf eine verschollene Sage vorliege, wo-
nach schon O. mit Hilfe einer Zauberrute wie
Aeneas (Verg. Aen. VI 136ff. und dazu Norden
im Kommentar) in den Hades eingedrungen wäre.
Denn abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit,
daß der Baum, dessen zauberkräftiger Zweig dem
Besitzer das Eindringen in den Hades ermög-
lichte, als im Hades befindlich dargestellt worden
sein sollte — statt daß, wenn schon dieses Motiv
zugrunde lag, das Zauberrute dem Helden in cha-
rakteristischer Weise in die Hand gegeben wurde,
vgl. de Waale The Magic Staff or Rod 1927,
passim —, so zeigt doch die ganze Schilderung
mit voller Deutlichkeit, daß auf dem Polygnoti-
schen Gemälde nicht eine Szene der Katabasis des
lebenden O., sondern der tote O. unter anderen
Toten dargestellt war. Hätte der Maler die Kata-
basis des O. schildern wollen — was übrigens
auch schon dadurch ausgeschlossen wird, daß ja
vielmehr (28, 1) *Ὀδυσσεὺς καταβήσῃς ἐς τὸν*
Ἅιδην βρομαζόμενον das Thema seines Gemäldes
war —, so hätte er einen der charakteristischen
Momente seiner Hadesfahrt in ausgeprägter Weise
darstellen müssen: die Besänftigung des Kerberos
oder Charons, die Bezauberung der sich um ihn
sammelnden Toten, seinen Gesang vor den Herr-
schern der Unterwelt, die Hinaufführung Eurydi-
kes (s. o. S. 1279). Der O., der mit ruhender
Kithara untätig unter anderen Heroen sitzt, die
mit seiner Hadesfahrt gar nichts zu tun haben,
räumlich übrigens mit etlichen anderen, einst auf
Erden ruhmreichen, nun im Hades weilenden Mu-
sikern vereinigt, kann nur der O. sein, der nach
seinem Tode wie alle anderen Menschen und durch
nichts vor ihnen ausgezeichnet zu dauerndem Ver-
weilen in den Hades eingegangen ist.

Wiederum erst in römischen Zeugnissen weilt
O., herausgehoben aus der großen Menge der
Toten, in den seligen Bezirken der Auserwählten.
Wo Vergil in der Katabasis des Aeneas, VI 637ff.,
die *locos laetos et amoena virecta fortunatorum*
nemorum sedesque beatas schildert, da ist der
Thraecius longa cum reste sacerdos, zu seinem
Gesang die Lyra schlagend, der erste, der als Be-
wohner dieser Gefilde genannt wird. Eurydike
als seine Gefährtin an diesem seligen Ort zu
nennen, entsprach wohl nicht dem hohen Ton in
diesem Teil des vergilischen Gedichtes. (Diese
Verschweigung der Gattin als Erinnerung an den
angeblichen archaischen O. *ἀγαμος* zu deuten, qui

n'a rien de commun avec son homonyme des Géor-
giques [so Heurgon 7. 29], ist ganz verfehlt,
zumal neben v. 119 desselben Buches der Aeneis
ei potuit manes arcessere coniugis Orpheus). Eine
solche stilistische Rücksicht band Ovid nicht, und
man darf es als ein Zeugnis seines poetischen
Feinsinns buchen, wenn er den O., den er nach
Eurydikes Tode und dem Mißglücken seiner Hades-
fahrt zum Begründer der Knabenliebe werden
lassen, und dadurch einen schrecklichen Tod hatte finden
lassen, nach dieser Verirrung zu ewiger Vereini-
gung mit der früh Geliebten durch die *arva pio-
rum* wandeln läßt (XI 61ff.). Natürlich ist O. im
Elysion nicht erst Erfindung dieser römischen
Dichter, sondern abgesehen davon, daß die unter
O.' Namen im Altertum verbreitete Katabasis als
Quelle für das VI. Buch der Aeneis festzustehen
scheint, so ist von vornherein klar, daß in der
Eschatologie der orphischen Gemeinschaften, zu
deren vornehmsten Zielen es gehörte, ihren An-
gehörigen ein besseres Los im Jenseits zu bereiten
als der Masse der Ungeweihten, der Stifter der
Lehre, wenn irgendeiner, sich unter den Bevor-
zugten befunden haben muß. Gehört er doch
unter den vergilischen Klassen von Seligen
(660ff.), deren orphisch-pythagoreischer Ursprung
(von Einzelfragen abgesehen) nicht zweifelhaft
ist, sowohl in die der *sacerdotes casti dum vita*
manebat und der *pii vates et Phoebus digna locuti*
als derjenigen, *inventas qui vitam excoluere per*
artes, s. Nordens Commentar S. 34ff. So stehen
auch in diesem Teil der O.-Sage eine profane und
eine orphisch-esoterische Auffassung nebenein-
ander.

XVII. O.' Verhältnis zu den Göt-
tern; sein Wesen. Aus dem nicht aus-
geglichenen Nebeneinander der eben genannten
beiden Auffassungen erklärt sich auch die zwie-
spältige Stellung des O. zwischen Apollon und
Dionysos. Der Sänger zur Kithara O. gehört aufs
engste zu dem Kitharodengott. Nach einer alten
Version ist dieser sein Vater (s. o. S. 1207), nach
einer andern hat O. von ihm Unterweisung im
Lyraspiel und schließlich das Instrument zum
Geschenk erhalten (o. S. 1224); einhellig ist die
Überlieferung, daß Kalliope, die vornehmste der
so eng mit Apollon verbundenen Musen, seine
Mutter und Lehrerin war. Apollonähnlich ist die
Erscheinung des O. auf den Vasenbildern, vgl.
die Bemerkungen Furtwänglers 157 über
die Berliner Amphora aus Gela; trüge der Kitha-
rode auf dem sf. Gefäß Arch. Ztg. 1884, 272
nicht die Beischrift *XAIPE OPΦEY*, man würde
ihn auf Apollon deuten, und von der einzigen uns
erhaltenen O.-Statue im kapitolinischen Museum
sagt Guthrie 42 mit Recht, daß man sie für
einen Apollon nehmen würde, wäre sie nicht
durch die beigegebenen Tiere und Vögel als O.
gekennzeichnet. Die Wesensverwandtschaft von
Gott und Heros fügt es wie von selbst, daß Euri-
pides, wo er im Chorlied der Alkestis 568ff.
Apollon als Hirten im Dienst des Admetos feiert,
sich dabei orphischer Farben bedient: das Vieh
begattet sich, da der Gott die Syrinx bläst (dieser
Zug hat mit O. noch nichts zu tun), und zum
Klange seiner Kithara umtanzen ihn, vom Berg
herabgeeeilt, Luchs, Löwe und Hirschkuh. (Doch
darf die Bedeutung dieser Stelle, die einmal aus

besonderem Anlaß Gott und Heros so zusammenrückend, nicht überschätzt werden; weder Apollon noch O. ist seinem Wesen nach ‚guter Hirte‘, und daß die eben angeführte Partie und die Nennung der *Θρηῖσαι σαιίδες τὰς Ὀρφεῖα κατέγραψεν γῆρος* neben den *φάρμακα*, die Phoibos Apollon den Asklepiaden gab [962ff.], eine besonders enge Verbindung zwischen O. und Apollon bezeuge, die der thessalischen Sage eigen sei, ist reine Phantasie L. Webers Rh. Mus. LXXXI 1; gerade mit Thessalien hat O. rein gar nichts zu schaffen.) Das Motiv der Überhebung des menschlichen Zöglings über seinen göttlichen Meister und seiner Demütigung oder Vernichtung durch den eifersüchtigen Gott — das gerade in den Musikermythen sonst so verbreitet ist — hat in die O.-Sage keinen Eingang gefunden, obschon gerade seine Kunst und ihre Wirkung von der Dichtung weit über menschliches Maß hinaus gesteigert und höher gepriesen worden ist als die Apollons. Nur gegen den Versuch der O.-Gläubigen, ihren Patron auch auf dem Gebiet der Magik zu erhöhen — wodurch er doch zu wirklicher kultischer Bedeutung gelangt wäre — hat sich die Apollonreligion mit Erfolg zur Wehre gesetzt: so wird man doch wohl den Mythos von dem lesbischen O.-Orakel auffassen dürfen (s. o. S. 1294). So ist O. Diener Apollons geblieben, nicht sein Konkurrent geworden, allerdings auch nicht irgendwie in den Bereich des delphischen Kultes eingetreten. Welche religionsgeschichtlichen Realitäten hinter den Bassarai des Aischylos stehen, in denen O. überzeugter Bekenner und schließlich Märtyrer der Helios-Apollon-Religion gegen Dionysos ist, müssen wir mangels sonstiger Überlieferung offen lassen. Irgendwie hängt die aischyleische Gestaltung des Stoffes jedenfalls mit der Auseinandersetzung zwischen Apollon und Dionysos zusammen, die schließlich zu dem Kompromiß geführt hat, das die Rezeption des Dionysos in Delphoi darstellt. Genaueres zu sagen scheint mir unmöglich.

In die Lebensgeschichte des O. ist keiner der beiden Götter in irgend bemerkenswerter Weise verweben worden. Wenn bei Apoll. Rhod. II 685ff. O. es ist, der nach dem morgendlichen Erscheinen Apollons auf der Insel Thynias den Vorschlag macht, die Insel *Ἀπόλλωνος Ἔβρον* zu nennen, so verliert dieser Zug seine Bedeutung, sobald man sieht, daß andere Argonauten sogar in eine engere Verbindung mit dem Gott gebracht werden (s. o. S. 1256). Daß Ovid. met. XI 58ff. das Haupt des toten O. durch Apollon vor dem Angriff der Schlange beschützt werden läßt, wird man schwerlich für einen alten und bedeutungsvollen Sagenzug erklären wollen. Auch die orphischen Argonautika — die die Weihung von Thynias als Apolloninsel übergehen — wissen über das Verhältnis des O. zu Apollon nicht mehr beizubringen, als daß der sich als O. selbst ausgebende Dichter im Anfang Apollon als Helfer und Bürgen für die Wahrheit seines Gesanges anruft, da er angeblich seine Macht besinge (3 *σὴν ἀρετὴν ὕμνω· οὐ δέ μοι κλέος ἐσθλὸν ὀπάσσαις· πέμπει δ' ἐπὶ πραπίδεσσιν ἐμαῖς ἐνμηγόρον αὐθῆν*), und weiter erklärt, vom Stachel des Bakchos und Apollon getrieben (9 *ἐν Βάκχῳ καὶ Ἀπόλλωνος ἀνακτος κέντρῳ ἐλαυνόμενος*) den Menschen von den grauerregenden

Pfeilen gesungen (*φρικώδεα κῆλα πίφανσκον*: unklar, worauf bezüglich) und den Mysterien die reinen Orgien eröffnet zu haben. Aber im Gedicht selbst spielt Apollon — im Gegensatz zu dem Epos des Apollonios — gar keine Rolle. Der Anruf im Anfang ist also nicht mehr als eine Modifikation des üblichen Musenanrufs im Anfang eines Epos derart, daß Apollon für die Beglaubigung der Wahrheit des Gesanges, die Muse für den poetisch-musikalischen Teil in Anspruch genommen wird (5 *ἄφρα πολυπερέεσσι βροτοῖς λιγύφανον αἰοῖθην ἠπίσω Μούσης ἐρεταιαῖς καὶ πηκτιδί καλῆ*). Die Sage, auf die das Wort vom Stachel des Bakchos und Apollon anspielt, ist wohl eine späte Erfindung, die Annahme einer Inspirierung durch Apollon aber mindestens hellenistisch, da der Berliner Papyrus 44 ins 1./2. Jhd. v. Chr. fällt (s. o. S. 1265). Die Kernstücke der alten O.-Sage — Fahrt mit den Argonauten, Gewinnung und Verlust Eurydikēs, Hadesfahrt, Tod durch die Thraerinnen — haben mit Apollon nichts zu tun (immer von den Bassarai des Aischylos abgesehen).

Das Gleiche gilt in verstärktem Maße für Dionysos. Nicht nur, daß er in der alten O.-Sage völlig fehlt — wieder abgesehen von Aischylos und von den zweifellos späten Erfindungen bei Ovid (daß er die Mörderinnen des O. *amisso dolens sacerorum vate suorum* zur Strafe in Bäume verwandelt habe, met. XI 67—84) und in den orphischen Argonautika —: auch sein Wesen ist durchaus undionysisch, seine Musik — das ist aufs stärkste zu betonen gegenüber aus der Luft gegriffenen Behauptungen wie der L. Webers Rh. Mus. LXXXI 1, die Mysterien würden, durch die auf jenen *σαιίδες* (Eurip. Alk. 967) verkündete Botschaft in Ekstase versetzt, mit ihrem göttlichen Herrn und Meister eins — ist durchaus nicht aufstachelnd, nicht zur Ekstase treibend, wilden Kampfmut weckend, sondern besänftigend, rührend, Frieden stiftend, alle Wildheit bannend, nicht nur die der Menschen, sondern selbst die der wilden Tiere und der sonst unerbittlichen Mächte des Hades. In ihn steigt er hinab, um die geliebte Gattin durch den sanften Zauber seiner Musik den Unterweltsheerern abzugewinnen: ihn und die Gattin daraufhin zu Unterweltsgöttern zu machen — so Maab, Gruppe, Jane Harrison Arch. f. Rel. XII (1909) 411, L. Weber 5 und bezüglich Eurydike Kern auch noch Gnomon XI (1935) 477 — scheint mir nicht weniger abgeschmackt, als wenn man Christus, der in die Hölle niederfährt, um die Verdammten zu erlösen, daraufhin mit dem Teufel identifizieren wollte.

Wo sonst noch O. mit Göttern in Verbindung gebracht wird, handelt es sich um gelegentliche, oberflächliche, den Kern seines Wesens nicht berührende Beziehungen. Selbst sein Sohnesverhältnis zur Muse Kalliope, das vom Anfang bis zum Ende unbestritten feststeht, ist erst in den Sagen über seine Bestattung, Beweinung und die Verstärkung seiner Lyra ausgemünzt, wenigstens in den orphischen Argonautika hinzugefügt worden. Der Grund ist hier offenbar die begriffliche Durchsichtigkeit der Muse und der Genealogie: sie ist seine Mutter so, wie er von Pindar *αἰοῖθᾶν πατῆρ* genannt worden ist. Mit Hermes, dem Seelenleiter, brachte ihn seine Hadesfahrt zusammen,

ohne daß die Sage diese Beziehung irgendwie ausgebaut hätte; hingegen ist der Umstand, daß Hermes ja nach der seit alters herrschenden Überlieferung als der erste Erfinder der Lyra galt, in gewissen Versionen dazu benützt worden, ihn zum Lehrer des O. im Saitenspiel zu machen, s. o. S. 1225. Daß die Verbindung des O. mit Hekate in Aigina und mit Kore und Demeter in Lakonien nichts mit alten örtlichen Kulturen oder Mythen zu tun hat, sondern der Spekulation orphischer oder 10 orphisch beeinflusster Theologie einer Zeit entsprungen ist, der das Bild des O. als des großen Kult- und Mysterienstifters der Vorzeit längst feststand, ist o. S. 1240ff. gezeigt.

Versuchen wir nach allem — mit dem Vorbehalt, der bei einem so problematischen Gegenstand geboten ist — eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des O. zu finden, so ist diese Frage zunächst in zwei Fragen zu zerlegen: Wer war O. in der Vorstellung der Griechen? Und: 20 Aus welchen historischen Fakta — absichtlich so allgemein gefaßt — ist diese Vorstellung erwachsen? Die erste Frage ist verhältnismäßig leicht, die zweite außerordentlich schwer und mit Sicherheit wohl überhaupt nicht zu beantworten. Die erste Antwort lautet: O. war in der mythischen Vorzeit ein Sänger und Kitharaspieler, ein Thraker göttlichen oder halbgöttlichen Ursprungs (wie die meisten Heroen), ein so großer Meister in seiner Kunst, daß er nicht nur alle Menschen, 30 sondern auch Tiere, Pflanzen und die unbelebte Natur bezauberte, ja selbst ins Totenreich eindrang und seine Herrscher durch seinen Gesang erweichte; der schließlich aber durch rasende Weiber ein furchtbares Ende fand. Dies ist, in knappsten Zügen, sein Bild in der populären Vorstellung. Es ist zugleich das Bild, das uns in den ältesten Zeugnissen und Bildwerken entgegentritt und bis zum Ausgang des Altertums in Vordergrunde bleibt. In der Anschauung der engeren 40 — doch weit verbreiteten und einflußreichen — Kreise der religiösen Genossenschaften, die sich nach ihm benannten, ist er (seit dem 6. Jhd.) immer wohl auch der wunderbare Musiker, darüber hinaus aber der *θεολόγος*, der von göttlicher Weisheit erfüllte Stifter ihrer Religion, Kündler religiöser Offenbarungen über Götterwelt, Schöpfung und Jenseits, Begründer von Mysterien, Kulte und Kultbräuchen, Verfasser vor allem einer großen Zahl von Dichtungen, die, tatsächlich erst 50 seit dem 6. Jhd. entstanden, doch unter seinen Namen gestellt, eine Menge von Themen behandeln, die teils ihrer Natur nach religiös und theologisch waren, teils unter dem neuen theologischen Aspekt behandelt wurden; Genaueres im Art. Orphische Dichtung. Während der ‚profane‘ O., der Sänger, eine ihrem Wesen nach Apollon verwandte, übrigens trotz der mythisch-märchenhaften Überhöhung seiner Leistungen durchaus menschliche Gestalt ist, steht der Patron 60 und Stifter der orphischen Religion, obschon diese den ganzen griechischen Götterhimmel in sich aufnimmt, doch dem Gott Dionysos am nächsten; nach ihm als der göttlichen Zentralgestalt sind die orphischen Mysterien als ‚bakchische‘ oder Mysterien des Bakchos bezeichnet, ja in manchen Quellen ist Dionysos selbst als der Übermittler der Mysterien an O. benannt worden (s. o. S. 1265);

Apollon hingegen fehlt zwar natürlich nicht in der orphischen Religion, nimmt aber keine hervorragende Stelle in ihr ein. Summarisch gesprochen: Der Sänger O. der nicht-orphischen Sage ist eine apollinische, der Theologe O., der Stifter der orphischen Mysterien, eine dionysische Gestalt. Aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit sowohl wie nach Ausweis der Zeugnisse ist der apollinische Sänger O. die ältere Gestalt; sie existierte — nach allem, was wir wissen — schon, als die orphische Religion entstand, und wenn man die Dokumente unseres Wissens hierüber nicht ausreichend findet, um eine solche Behauptung mit Bestimmtheit aufzustellen, so kommt die Erwägung zu Hilfe, daß es schwer verständlich und darum kaum glaublich ist, daß die mächtige Gestalt des gotterfüllten dionysischen Theologen — wenn sie früher vorhanden gewesen wäre — zu der vergleichsweise einfacheren und ursprünglicheren des (gar nicht von Dionysos berührten) 10 Sängers verdünnt worden sein sollte, die in der nicht-orphischen Sage vor uns steht; wohingegen die Gestalt des wunderbaren Sängers doch die Keime in sich trug, um, eben wegen des nahen Beieinander von Sangeskunst, Sehertum und ertümlicher Weisheit (s. o. S. 1261), sich zu der Gestalt des göttlich inspirierten Theologen und Religionsstifters anzuwachsen. So kann also der Hergang nicht wohl anders gewesen sein, als daß die Orphik, als sie — sei es in Unteritalien, sei es in Attika — sich entwickelte, sich der Sagen- 20 gestalt des alles bezwingenden Sängers bemächtigt, sich unter seinen Namen gestellt und ihre in einer umfangreichen, ständig wachsenden Literatur niedergelegten Lehren auf ihn zurückgeführt und damit als uralthilige Überlieferung beglaubigt hat. Welche Gründe die Orphiker bestimmt haben, gerade diese Gestalt zu ihrem Propheten zu wählen und so eben ‚Orphiker‘ zu werden, ist natürlich nicht möglich, auch nur mit einiger Sicherheit anzugeben. Doch wird man vermuten dürfen, daß die Musik, wenn sie in der Orphik eine ähnliche Bedeutung gehabt hat wie in dem ihr so nahe verwandten Pythagoreismus, den Blick auf den größten Musiker des Mythos gelenkt hat; und wenn die Hadesfahrt zum ältesten Bestande des Mythos von dem Sänger O. gehört hat — wie es den Anschein hat, da sie rein menschlich und untheologisch begründet ist —, so konnten die Orphiker keine geeignetere mythische Persönlichkeit finden, um ihre Jenseitslehre als Erlebnis und Erfahrung beglaubigen zu lassen. Ob die Schicksalsgleichheit des orphischen Dionysos-Zagreus und des Stifters seiner Mysterien, die Zerreißung, erst orphische Erfindung ist, oder ob der Tod durch Zerreißung schon der alten Sage von dem Sänger O. eigen war und dies ein dritter, höchst bedeutsamer Zug ist, der ihn dazu qualifizierte, zum mythischen Begründer der orphischen Religion ausersehen zu werden, darüber wage ich mir keine bestimmte Meinung zu bilden. Die wiederum ganz untheologischen Begründungen der Zerreißung in der Mehrzahl der nicht-orphischen Quellen (s. o. S. 1285) könnten auch hier die Annahme, daß wir einen vor-orphischen Sagenzug vor uns haben, mehr begünstigen als die, daß für das Mysterium nachträglich diese Todesart, die den Propheten seinem Gott ähnlich machte, er-

funden und von da in die ‚profane‘ Sage von dem Sängern O. hineingetragen worden sei. Doch vgl. o. S. 1291.

Wenn die vorgetragene Auffassung — die größtenteils mit der Guthrie's 45ff. übereinstimmt — richtig ist, dann ist die schon o. S. 1205 mitgeteilte, auf die Etymologie ‚der Einsame‘ gegründete These Kern's, O. sei nichts anderes als ein Produkt der religiösen Spekulation der Orphiker, nicht zu halten. Gegenüber der vielfach vertretenen Auffassung, die vielmehr das Theologische im Wesen des O. für das Ursprüngliche und ihn selbst mehr oder weniger entschieden für einen Gott erklärt — außer den o. S. 1302 Genannten und den unten zu Nennenden auch S. Reinach II 121 A l'origine, Orphée est un personnage divin et l'objet d'un culte; tout le reste n'est que commentaires et déductions — muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß kein antiker Zeuge je O. als einen Gott bezeichnet oder eine Angabe gemacht hat, aus der sich der göttliche Charakter des O. mit Klarheit ergeben würde. Die leichtfertige Behauptung des Tertullian, de anima 2 *plerisque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos . . . ut Orpheum, ut Musaeum, ut Pherecydem Pythagorae magistrum* richtet sich selbst durch die Gesellschaft von ‚Göttern‘, in die sie O. stellt; viel besonnener Augustinus im Kapitel *De theologis poetis* (civ. dei XVIII 14): *verum isti theologi (O., Musaeus, Linus) deos coluerunt, non pro diis culti sunt; quamvis Orpheum nescio quo modo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere solet civitas impiorum.* Was Philostr. Apollon. Tyan. IV 14 über das *Ὄρφέως ἄδοντον* (s. o. S. 1294) und Konon 45 über ein *ἱερὸν* des O. (wo eigentlich, wird nicht einmal deutlich angegeben) berichten, ist ebenso substanzlos für die hier gestellte Frage wie Eitrem's Versuch (Beitr. z. griech. Religionsgesch. III [1920] 41), die Inschrift Ziehen Leges sacrae 117 für ein O.-Heiligtum in Eresos in Anspruch zu nehmen (dagegen auch Kern Orph. frg. p. 43). Die *ἔσθρα* des O. in Leibethra (Plut. Alex. 14. 8. Arrian. anab. I 11, 2; bei Ps.-Callisth. I 42, 6 gleich *ραός και ἄγαλμα*) und am Taygetos (Paus. III 20, 5, s. o. S. 1241) genügen bei weitem nicht, um ihren Inhaber über den Rang eines Heros zu erheben. Das gilt erst recht für die Statuen um Helikon, wo er mit Telete und den anderen mythischen Sängern verbunden war (Paus. IX 30, 4, s. o. S. 1239) und in Olympia, wo er im Weihgeschenk des Mikythos zwar bei den Göttern Dionysos und Zeus, aber auch bei dem Bilde des Agon stand (Paus. V 26, 3), für die kaiserzeitliche am Haimos, deren jetzt verschollene Basis von Dumont Bull. hell. II (1878) 401 publiziert ist (Kern test. 141) und die von Martial. X 19. 6ff. erwähnte am *lacus Orphei* in Rom, die mit der am Esquilin gefundenen Statue des kapitolinischen Museums identisch sein könnte (Helbig-Amelung Führer nr. 1039, abgebildet bei Guthrie Taf. 7). Der Versuch von Maab (dem Gruppe zum Teil folgt), O. zu einem Gott, und zwar einem griechischen Gott emporzuschrauben, findet also keinerlei Stütze in den Quellen und ist völlig mißglückt. (Robert 400 will O. zum alten Jahressgott machen: sein Lied

versinnbildliche den sommerlichen Jubel der Natur, ihr Absterben und Wiedererwachen sein Niederstieg zum Hades und seine Rückkehr; entsprechend wird 411 die Dryade Eurydike als Symbol der im Sommer blühenden, im Winter absterbenden Natur gedeutet; für dieses Absterben sei gerade auch der Schlangenbiß, der den Tod Eurydikes herbeiführt, ein geläufiges Bild; ebenso passe der Tod durch Blitzschlag zum Vegetationsgott [406, 1]. Daß die Mehrzahl der Sagenzüge, die für O. charakteristisch sind, sich nur bei gewaltsam pressender Interpretation dieser Deutung fügen würde, braucht kaum gesagt zu werden. Als Vegetationsgott hat den O. auch G. Neckel Die Überlieferungen von Gotte Balder, 1920, gefaßt, der Balder, außer mit den wesensverwandten vorderasiatischen Göttergestalten, auch mit O. in Verbindung gebracht hat. Ihm folgt mit einigen Vorbehalten L. Weber Rh. Mus. LXXXI 14ff., der sich übrigens [4] O. als ‚ursprünglichen thrakischen Gott‘ vorstellt; seine weiteren Phantasien [die orphische Religion älter als die Dionysosreligion und tatsächlich schon, gemäß den antiken chronologischen Ansätzen, in der vortroischen Zeit existierend usw.] lese man bei ihm selbst nach. Über den angeblichen Unterweltsgott O. vgl. o. S. 1302, über Reinach's ‚Fuchsgott‘ o. S. 1205 und 1291.)

Bei der zweiten Fragestellung — der nach den historischen Fakta, die etwa hinter der O.-Sage stehen — ist als unerheblich beiseite zu lassen die Frage, ob es letzten Endes eine bestimmte historische Persönlichkeit des Namens O. gewesen ist, an die sich die O.-Sage geknüpft hat (so z. B. Macchiolo Zagreus 333ff., dem die Orphik eine primitive ekstatische und eschatologische Religion ist, fondata da un profeta primitivo che nel mito divenne Orfeo). Wäre es der Fall — und gewiß kann man niemandem verwehren, es sich vorzustellen —, so wäre sie doch so völlig hinter der wuchernden Sage verschwunden, daß sie ganz schattenhaft bliebe; denn es fehlt uns jedes Mittel, um — über bloßes Vermuten hinaus — festzustellen, ob der oder jener Zug der Sage, der an sich geschichtlich echt sein könnte, dies ist oder nicht.

Einen Wahrheitskern aber muß man wohl annehmen in der so ganz einstimmigen Überlieferung, daß O. ein Thraker gewesen sei. Wie hätten die Griechen darauf verfallen sollen, ihren hervorragendsten Sängersheros (übrigens gleich den meisten anderen) zum Angehörigen eines Barbarenvolkes aus dem rauen Nordland zu machen, wenn dies nicht durch bestimmte, allgemein anerkannte Gegebenheiten der Überlieferung nahe gelegt war? Zwei Zeugen, zwar erst augusteischer Zeit, aber aus viel älterer Quelle schöpfend, teilen uns diese Überlieferung mit, Konon und Strabon: Die Thraker seien außerordentlich musikliebend; nach dem Rhythmus und den Instrumenten gelte die ganze Musik als thrakisch und asiatisch. Das ergebe sich aus den Lokalen des Musenkultes: Pierien, der Olymp, Pimphla und Leibethron seien in alter Zeit thrakische Örtlichkeiten und Gebirge gewesen, jetzt freilich würden sie von Makedonen bewohnt; den Helikon hätten den Musen die Thraker geweiht, die einst Boiotien bewohnten, sie hätten auch die Grotte der Leibethrischen Nymphen ge-

weilt, und daher würden auch die Meister der alten Musik Thraker genannt, O., Musaios und Thamyris, auch Eumolpos habe seinen Namen daher; die, die dem Dionysos ganz Asien bis Indien unterworfen hätten (*καθιερώσαντες* wird verderbt sein nach dem vorhergehenden zweimaligen *καθιέρωσαν*), hätten von dort auch die viele Musik mitgebracht; daher spreche man von der asiatischen Kithara, den berekyntischen und phrygischen Flöten, und etliche Instrumente hätten auch barbarische Namen: Naba, Sambyke, 10 Barbitos, Magadis und mehrere andere (Konon 45, 1 *φιλόμουσον γὰρ τὸ Θορακῶν καὶ Μακεδόνων γένος*; alles folgende aus Strab. X 3, 471). Die Richtigkeit der Angaben Strabons im einzelnen ist hier nicht nachzuprüfen; im ganzen sagt er das mit klaren Worten, was die O.-Sage in der mythologischen Form zum Ausdruck bringt: die offenbar auf alte und feste Überlieferung gegründete Überzeugung der Griechen, die Musik und insbesondere die Kitharamusik von den Thrakern empfangen zu haben. Wenn diese Überlieferung der Griechen richtig ist — und sie anzuzweifeln, haben wir wohl keinen triftigen Grund —, dann liegt die Vermutung sehr nahe, daß nicht nur diese Musik selbst, sondern auch die Sagen von den Heroen der Musik, vor allem O., in ihrem Kern thrakisch sind, daß also O. von Haus aus eine thrakische Sagenfigur ist, die aber freilich von den Griechen so sehr hellenisiert worden ist, 30 daß außer der Herkunftsbezeichnung als Thraker nichts Barbarisches an ihr haften geblieben ist — es sei denn, daß man die Zerreißen, die der thrakische Sänger mit dem thrakischen Gott Dionysos gemein hat, und eben die außerordentliche und tiefgreifende Wirkung und Bedeutung der Musik, die das Wesen der O.-Sage und ihres Trägers bestimmt, als thrakisches Sagengut und mehr als Ausdruck thrakischen, denn griechischen Wesens ansprechen will¹. Daß umgekehrt vielmehr 40 eine ursprüngliche griechische (ostboiotische nach Maaß und Gruppe) Sagenfigur der Theorie von der thrakischen Herkunft der Musik zuliebe in einen Thraker umgedichtet worden sein sollte

¹ Der Unterschied der Auffassungen fällt ins Auge, wenn man einerseits die Nachricht des Nikomedes *ἐν τῷ περὶ Ὀρφέως* (bei Athen. XIV 637 a = FHG IV 465) liest, daß die Könige der Thraker beim Mahl persönlich ein Saiteninstrument zu spielen pflegten, und andererseits die Bemerkungen Plutarchs, Per. 1, 4—2, 2, wonach ein mehr als dilettantisches Können auf diesem und ähnlichen Gebieten bei den Griechen nicht für vornehm galt; dort auch die Geschichte, daß König Philippos zu seinem Sohne (also doch wohl Alexander d. Gr.), als dieser einmal beim Mahle künstlerisch Kithara spielte, verweisend gesagt habe: „Schämst du dich nicht, so gut zu spielen? Es genügt, wenn ein König Zeit hat, das Spiel anderer anzuhören, und er räumt den Musen schon genug ein, wenn er dem Wettstreit anderer in solchen Dingen als Zuschauer beiwohnt.“ Wohl möglich, daß Nikomedes in seinem O.-Buch den Unterschied der thrakischen Gepflogenheiten von den griechischen auf diesem Gebiete betont und so das Thrakische im Wesen des O. und der O.-Sage ins Licht gesetzt hat.

(und Linos und Thamyras dazu), widerspricht von vornherein aller Wahrscheinlichkeit und findet keine Stütze in irgendeiner Überlieferung. Denn daß Vasenmaler des 5. Jhdts. (und Polygnotos auf dem Gemälde in Delphoi) den Sänger, der die wilden Barbaren mit seiner Musik besänftigt, nicht selbst als Barbaren charakterisiert, sondern ihn gegen diese abgesetzt haben, darf angesichts der ebenfalls seit dem 5. Jhd. einsetzenden literarischen Zeugnisse, die ihn einen Thraker nennen, sicherlich nicht als Beleg dafür angeführt werden, daß er jenen Künstlern und überhaupt der älteren Sage als Grieche gegolten habe; vielmehr schien es den älteren Künstlern (die auch die troischen Helden als Griechen bildeten) ganz natürlich, den Bezäher barbarischer Wildheit selbst als Nichtbarbaren erscheinen zu lassen, und erst eine Zeit, deren Blick für das Historisch-Reale sich geschärft hatte, meinte, wie den „Phryger“ Paris als Asiaten, so auch den Thraker O. als Thraker darstellen zu müssen (vgl. o. S. 1228). Endlich sei an das schon o. S. 1290 angezogene Zeugnis des Poseidonios über die frauenlos lebenden Thraker erinnert. Es erweist den thrakischen Ursprung des Motivs der Frauenfeindschaft des O., die ihm wie seinem Jünger, dem euripideischen Hippolytos, zum Verderben ausschlägt. Daß das zum Märtyrertod führende Asketentum nach dem Erlebnis des Verlustes der Gattin und der Hadesfahrt sehr wohl mit einem vorausgehenden weltzugewandten Leben vereinbar war, betont mit Recht Eisler Mysteriengedanken 350. 352f.

XVIII. Antike und moderne Deutungen der O.-Sage. Die antike Mythen- deutung hat sich auch im Falle der O.-Sage in den ihr geläufigen fad-rationalistischen oder allegorischen Bahnen bewegt. Sie hat sich hauptsächlich mit der Wunderwirkung der Musik des O. und mit der Eurydikegeschichte und seiner Hadesfahrt beschäftigt. Während Schol. Apoll. Rhod. II 162 sich begnügt, die Erzählung von den musikalischen Wundern des O. einfach eine Übertreibung zu nennen, erklärt Palaiphat. 33, die Männer hätten, als die Bakchen im Bergwald in Pierien ihr wildes Unwesen trieben, O. zu Hilfe gerufen, und er habe nach einem Opfer an Dionysos (*θυσάμενος τῷ Διονύσῳ ἄργα*) die Tobenden durch sein Kitharaspel wieder heimgeführt. Da sie nun mit Stäben (*νάβηκες*) und mancherlei Baumzweigen herabstiegen, hätten die Leute verwundert gesagt: „O. führt mit seinem Kitharaspel den Wald vom Berge herunter“, und so sei der Mythos entstanden. Verwandt ist die Erklärung bei Tzet. chil. I 313, unter den Bäumen, Steinen und Tieren seien *φιντοροί, λαδουροί* und *θηριότροποι* zu verstehen. Die letztgenannte Kategorie fällt schon unter die Deutung, die im Altertum den meisten Beifall gefunden hat, wonach das Zähmen oder Bewegen von Tieren, Bäumen und Steinen nicht mehr als ein bildlicher Ausdruck dafür sei, daß O. die wilden und rohen Urmenschen durch seine Musik und seine Lehre gebildet und veredelt habe. Der locus classicus für diese Auffassung ist Horat. a. p. 391: *silvestres homines sacer interpresque deorum caedibus et rictu foedo deterruit O., dietus ob hoc lenire tigris rabidosque leones*; im gleichen Zusammen-

hang (die Dichter als Archegeten der Kultur) Quintil. inst. I 10, 9 (*Orpheum*) *quia rudes quoque atque agrestes animos admiratione mulceret, non feras modo sed sacra etiam silvasque duzisse posteritatis memoriae traditum est.* Dasselbe mit ganz geringfügigen Abweichungen bei Dion. Chrys. 53, 7. Heraclit. de incred. 23. Macrobr. in somn. Scip. II 3, 8. Mythogr. Vat. II 44. III 8, 20. Eine besondere Wendung hat Themist. or. 30, 349 b, s. o. S. 1268. Über die astrologische Deutung dieses Teiles der O.-Sage s. o. S. 1297, über Gruppe's Einfall, ein kultisches Ritual dahinter zu vermuten, o. S. 1251.

Unter den Deutungen der Eurydikesage und der Hadesfahrt des O. ist die platteste die bei Heraclit. de incred. 21: *περὶ τῶν ἐν Αἴδου λέγεται ὡς Ἑρακλῆς κατελθὼν (εἰς Αἴδου) ἀνήλθεν ἀνάγων τὸν Κέρβερον, καὶ Ὀρφεὺς ὄσαντος Εὐρυδικὴν τὴν γυναῖκα. τὸ δ' ἀληθὲς ὅτι ἀπηνίκα τις ἐκ μακρῆς ἀποδημίας καὶ ἐκπιπτόντων διατελήσας ἐκώθη, ἔφρασκον ἐξ Αἴδου αὐτὸν διασωσέσθαι.* Nicht besser die Erklärung bei Tzetz. chil. I 54, 847, Eurydike sei nicht wirklich, sondern nur fast tot gewesen, und O. habe sie durch seinen Gesang wieder ins Leben zurückgerufen. Nicht Sagenvariante, sondern rationalistische Umdeutung ist auch die Erzählung bei Paus. IX 30, 6, O. sei nicht in den Hades, sondern zum Nekyomanteion bei Aornon in Thesprotien gegangen, habe geglaubt, daß die Seele Eurydikes ihm folge und, als er seinen Irrtum erkannte, sich selbst den Tod gegeben. Eine ausführliche allegorische Erläuterung, und zwar als Allegorie der Musik, gibt Fulgent. mit. III 10: *Haec igitur fabula artis est musicae designatio. O. dicitur oratione, id est optima vox (s. o. S. 1204), Euridice vero profunda diiudicatio. In omnibus igitur artibus sunt primae artes, sunt secundae; ut in puerilibus literis prima abecetaria, secunda nota ... in musicis prima musica, secunda apotelesmatice ... in musicis vero aliud est armonia plingorum, sistematum et diastematum, aliud effectus tonorum virtusque verborum; vocis ergo pulchritudo delectans interna artis secreta, virtutem etiam misticam verborum attingit. Sed haec quantum ab optimis amatur (sicut ab Aristeo; ariston enim Graece optimum dicitur), tanto ipsa ars communionem hominum vitat. Quae quidem serpentis ictu moritur, quasi astutiae interceptum crebris velut inferis transmigratur. Sed post hanc artem exquirendam atque elevandam vox canora descendit, et quia apotelesmatica fonascia omnia praebet et modulis tantum vi secreta latentibus voluptatum reddit effectus; dicere enim possumus quod Dorius tonus aut Frigius Saturno coiens feras mulceat, si Iovi, aves oblectet. At vero si rei expositio quaeritur cur hoc fiat, vestigandae rationis captus inmortitur. Ideo ergo et ne eam respiciat prohibetur, et dum videt amittit; nam perfectissimus Pythagoras dum modulos numeris coaptaret simphonia- rumque pondera terminibus arithmetiis per mela et rithmos vel modulos sequeretur, effectus vero rationem reddere non potuit.* Klarer herausgearbeitet ist der Gedanke beim Mythogr. Vat. III (= Albericus) 8, 20, der, obschon er Fulgentius als Quelle angibt, seinen Text doch stark abwandelt: *Hanc (scil. Euridice = profundam diiudicationem) O., id est quisvis musicae operam*

impedens, sibi coniungi optat et cithara illectam ducit uxorem; quia qui musicae studet, nisi secretiorem artis ipsius profunditatem comprehendit, musicus esse non potest, ideoque eam crebra et artificiosa vocis modulatione tandem asequitur. Haec vero scientiae altitudo quantum ab optimis amatur ... tantum communionem hominum renuit; sicque serpentis ictu moritur, quia nimiae subtilitatis suae intercepta secretis velut ad inferos transmigrat. Die Abstrusität des Ausdrucks darf uns nicht verleiten, das Sinnvolle dieser Deutung zu verkennen, daß nämlich die letzte und tiefste Erkenntnis sich auch dem leidenschaftlichsten Suchen des Menschen immer wieder entziehe.

Nicht mehr aus antikem Geiste ist die Deutung, die Albericus III 8, 21 aus Remigius von Auxerre (841—908, s. Manitius' Gesch. lat. Lit. d. Mittelalters I 504ff.) anfügt: *Remigio tamen de hoc figmento aliter videtur. At enim Eurydicen ideo Orphei dictam esse coniugem, quia facundiae comes debet esse discretio. ipsa vero serpente laesa ad infernum descendit, quum terrenis inhians commodos veneno iniquitatis ad sinistram partem inflectitur. sed Orphei carminibus ad superos revocatur, quum luculenta oratione lucri stimulus ad aequitatem reformatur. sed si respicit, retrahitur ad terrena, nec otanti Orpheo redditur. nam quum terrenus animus saecularia nimis concupiscit, viz eum aliqua oratio ad statum rectitudinis erigit, quia a Proserpina id est maxima vitiorum linctur illecebra.* Wie aber die allegorischen Deutungen, die das Altertum gegeben hat, sich demjenigen aufdrängen, der in dem Mythos ein Symbol sehen will, mögen einige Sätze aus dem Vorwort zeigen, das F. Liszt seiner symphonischen Dichtung 'Orpheus' beigegeben hat (1856, vor der Partitur abgedruckt, anknüpfend an die Pariser Durandvase mit dem musizierenden O.): *„Nous crûmes apercevoir autour de lui ... les bêtes féroces des bois écouter ravir; les instincts brutaux de l'homme se taire vaincus; les pierres s'amollir: des coeurs plus durs peut-être, arrosés d'une larme avare et brillante ... les ris et les plaisirs se recueillir avec respect devant ces accents qui révélaient à l'Humanité la puissance bienfaisante de l'art, son illumination glorieuse, son harmonie civilisatrice. ... l'Humanité aujourd' lui comme jadis et toujours conserve en son sein ses instincts de férocité, de brutalité et de sensualité, que la mission de l'art est d'amollir, d'adoucir, d'ennoblir. Aujourd' lui comme jadis et toujours, Orphée, c'est à dire l'Art, doit épandre ses flots mélodieux, ces accords vibrants comme une douce et irrésistible lumière, sur les éléments contraires qui se déchirent et saignent en l'âme de chaque individu, comme aux entrailles de toute société. Orphée pleure Eurydice, Eurydice cet emblème de l'Idéal englouti par le mal et la douleur, qu'il lui est permis d'arracher aux monstres de l'Érèbe, de faire sortir du fond des ténèbres cimmériennes, mais qu'il ne saurait, hélas! conserver sur cette terre. Puissent du moins ne plus jamais revenir ces temps de barbarie, où les passions furieuses, comme des ménades ivres et effrénées, vengeant le déclin que fait l'art de leurs voluptés grossières, le font périr sous leurs tyrses meurtriers et leurs furies stupides.* Möglich, daß Liszt die Verse des Horaz im Sinne hatte. an die seine

Sätze anklagen; gewiß aber waren ihm die Erklärungen des Fulgentius und des Alberici nicht bekannt, mit denen seine Deutung des Eurydikemythos sich in etwas berührt, um sich dann in höchst charakteristischer Weise von ihnen zu entfernen. — Einige sehr willkürliche moderne Deutungen dieses Mythos verzeichnet noch Gruppe 1164f.

Eine oberflächlich-rationalistische Deutung der Sage von der Ermordung des O. durch Frauen 10 gibt, wohl in Kenntnis der von Strab. VII 330 frg. 18 berichteten Version (s. o. S. 1283) Himerios or. 13, 8: Nicht Frauen, sondern die Männer von Leibethra haben O. umgebracht und γυναίκες ἔβριον ἐπ' αὐτόν τε καὶ τὰ μέλη τῆς ὄδης τομύσαντες γυναίκες ἕσπερον ὑπὸ τῶν μύθων ἐβέβοντο. Die Gleichsetzung der zerstückelten Glieder des O. mit den μέλη τῆς ὄδης berührt sich mit der schon o. S. 1291 erwähnten Deutung des Proklos, wonach durch den Mythos von der Zerstückelung 20 des O. der Gedanke ausgedrückt war, daß seine Kunst stückweise auf die verschiedenen Länder — das Haupt, d. h. der wesentlichste Teil, auf Lesbos — überging (Kern test. 119).

XIX. O. in der bildenden Kunst. Zu der noch immer ausführlichsten Zusammenstellung bei Gruppe 1172—1207 — dem Knapp Über O.-Darstellungen, Gymn.-Progr. Tübingen 1895, als wichtigste Vorarbeit vorausging — ist das Werk von Guthrie getreten, das an mehreren Stellen des Textes auf O. betreffende Kunstwerke zu sprechen kommt und auf 16 Tafeln und 19 Textabbildungen das bisher vollständigste Anschauungsmaterial (darunter einige erstmalig veröffentlichte Kunstwerke) bietet. Sehr wichtig Watzinger 355ff. Die bedeutendsten Werke sind in den vorangehenden Abschnitten schon besprochen worden. Hier seien nur noch die verschiedenen inhaltlichen Typen kurz verzeichnet.

Über Statuen des O. im Altertum und die 40 einzige uns erhaltene s. o. S. 1305.

Den Sänger O., ohne andere Figuren. die Kithara in der Linken, das Plektron in der Rechten, im Begriff zum Vortrag auf ein Bema zu steigen, durch Beischrift bezeichnet, sehen wir auf dem sf. Vasenbild Arch. Ztg. 1884, 272 = Guthrie 20 (einzige erhaltene Darstellung dieser Art).

O. unter den Tieren ist auf dem ältesten uns erhaltenen Denkmal, dem albioitischen Schälchen im Besitze Kerns, dargestellt (s. o. S. 1215). Außerdem kennen wir nur zwei Werke griechischer Zeit, die das Thema behandeln: den schönen Bronzespiegel der Sammlung Tyszkiewicz, 5. Jhd., bei W. Froehner La collection Tyszkiewicz, 1892, Taf. 4, auch Eisler Orph.-dionys. Mysteriengedanken 97 und Guthrie 66 — daß O., nicht Apollon *Ἐβλύρας* (auf den die Lorbeerfassung weisen könnte), dargestellt ist, zeigt, wie Eisler 98 mit Recht bemerkt, der neben dem Sänger stehende Bücherkorb — und eine Vase des 4. Jhdts., Mon. d. Inst. VIII 43 (verzeichnet von Robert 399, 2). In römischer Zeit hat das Thema dann zu den beliebtesten Vorwürfen für Mosaik gehört, deren Gruppe 1189ff. aus Italien, Afrika, Frankreich, der Schweiz, Deutschland (nebst Österreich) und England 27 aufzählt; dazu das 1874 ausgegrabene pompeianische Wand-

gemälde, das am zuverlässigsten jetzt wohl bei Guthrie Taf. 1 abgebildet ist. Mehrere Reliefs, Medaillen, Gemmen, Münzen und andere Werke der Kleinkunst verzeichnet Gruppe 1199ff.; vgl. auch Watzinger 357, 7. Manche dieser Werke (auch Mosaik) mögen schon christlichen Ursprungs sein, s. u. — Die große Beliebtheit des Themas auch schon in republikanischer Zeit ergibt sich aus dem, was Varro r. r. III 13, 2, 3 von dem Wildpark des Q. Hortensius bei Laurentum berichtet, in dem die Fütterung der Tiere auf thrakische Manier (*magis θρακικῶς*) stattfand. Es war ein über 50 Morgen großes eingezäuntes Waldstück, das er nicht *leporarium*, sondern *therotrophium* nannte. Während da die Gäste auf einer Art Tribüne speisten, ließ der Gastgeber O. rufen (*Orphea vocari iussit*). Er erschien in langem Gewand und mit seiner Kithara und blies auf den Befehl, zu singen, in ein Horn (*bucina inflavit*), worauf sich eine so große Menge von Ebern und anderem Wild um die Gäste sammelte, daß es ein ebenso schönes Schauspiel gab wie bei Jagdspiele im Circus maximus.

O. unter den Musen und vor Herakles singend zeigt ein pompeianisches Wandgemälde. s. o. S. 1226; mit Musen und Nymphen war er auf den Metopen des Apollontempels in Phigaleia dargestellt, s. Sauer Ber. Leipz. Ges. 1895, 228. In bakchischer Umgebung erscheint O. auf der südetrurischen Oinochoe des Cabinet Durand (Lenormant Catal. Durand 39 nr. 115. O. Jahn Ann. d. Inst. XVII [1845] 360 und tav. d'agg. M. Gruppe 1182) und auf dem Relief von Ince Blundell Hall (Michaelis Ancient Marbles in Great Britain 394f. und Arch. Ztg. 1877, 124ff. und Taf. 12. Gruppe 1199f.).

O. als Argonaut erscheint nur auf der delphischen Metope von etwa 550 (s. o. S. 1215), schwerlich auf der Ficonrischen Cista (Behn Die Fic. Cista, 1907). Daß er übrigens auf Gemälden der Argonautenfahrt nicht gefehlt hat, dürfen wir wohl aus Philostr. im. 15 schließen, wonach er das Meer mit seinem Gesang beschwichtigend dargestellt war.

Über O. und Eurydike in der Kunst s. o. S. 1275 und 1279; dazu der Bronzeimer der Galleria Doria Mon. ined. VI tav. 48, dessen Beziehung auf O. aber zweifelhaft ist, s. Heydemann Arch. Ztg. 1869, 87. Knapp 19, 1.

Über O. in der Unterwelt o. S. 1279 und 1298.

O. unter den Thrakern und O.' Tod ist nur auf Vasenschildern dargestellt, s. o. S. 1289 und 1291.

Das wahrsagende Haupt des O. zeigen zwei Vasen und ein Bronzespiegel, s. o. S. 1295.

Die Erscheinung des O. ist — bis auf das albioitische Schälchen, auf dem er als ein bärtiger Mann dargestellt ist — die eines schönen, unbärtigen Jünglings, der auch in der Haartracht oft an Apollon erinnert und manchmal einen Myrten- oder Efeukranz trägt. Seine Kleidung ist auf der einzigen erhaltenen sf. Vase Chiton und ein fast bis auf die Knöchel herabfallender Mantel, ähnlich auf der delphischen Metope, wo er unbärtig neben dem bärtigen Philammon steht; auf der Mehrzahl der rf. attischen Vasenbilder

nur ein leichter Mantel in verschiedener Drapierung, doch so, daß O. meist großenteils nackt erscheint. Auf einigen Bildern trägt er auch einen kurzen Chiton, so auch auf dem attischen Relief, auf dem er zudem durch die Fuchskappe und hohe Stiefel als Thraker gekennzeichnet ist (s. o. S. 1275). Seit dem 4. Jhdt. — für uns seit den unteritalischen Unterweltvasen — wird das Feierlich-Priesterliche in seinem Wesen betont und ein langärmeliger, reich verzierter *χιτών ποδήρης* nebst Mantel, dazu eine ebenfalls oft verzierte phrygische Mütze seine vorherrschende Tracht, so daß er einem orientalisierenden Apollon Kitharodos gleicht. Wo in der Literatur von der Kleidung des O. gesprochen wird, ist es diese (Verg. Aen. VI 645 *Thraecius longa cum veste sacerdos*. Varr. r. r. III 13, 3 *O. cum stola et cithara*. Philostr. min. 6. Kallistr. 7). Daneben wird in der späteren Kunst gelegentlich und nach Belieben auf die älteren Trachten zurückgegriffen. So zeigt von den beiden erhaltenen pompejanischen Wandbildern das eine O. nackt, nur mit dem Mantel um die Hüften, das andere im Kitharodentalar, s. Guthrie 22 und die daneben eingefügte Taf. 1.

XX. O. und das Christentum. Hier soll nicht von dem großen Problem des Einflusses der Orphik auf das Christentum die Rede sein — vgl. hierzu außer Eislser Mysteriengedanken die o. S. 1208 zitierten Bücher von Bou langer und Macchioro —, sondern nur von der Stellung des Christentums zu der Person des O. Die christlichen Schriftsteller stehen O. im ganzen ohne Haß, ja hier und da mit Anerkennung und Achtung gegenüber. Sie übersehen zumeist die pudenta, die sie in seinen theogonischen Gedichten hätten finden und an den Pranger stellen können; nur Clem. Alex. protr. II 21, 1 (= Euseb. pr. evang. III 3, 34) zitiert als Zeugnis der *ἀναίχνητία* des O. seine Verse über den obscönen Scherz, durch den Baubo die trauernde Demeter erheiterte (fig. 52 Kern) und Arnobius, der die Partie V 25 übernimmt, überbietet seinen Gewährsmann durch die höhnische Betonung, solcher Art seien *libros Thraecii vatis, quos antiquitalis memoratis esse divinae*. Protr. I 3 nennt Clemens O. einen Betrüger, der die Menschen durch seine Musik zum Götzendienste verführt habe; an anderer Stelle aber (VII 74, 4) sagt er: *ὁ δὲ Θράκιος ἱεροφάντης καὶ ποιητὴς ἡμᾶ, ὁ τοῦ Οἰδύρου Ο., μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινφθία ἀληθείας εἰσαγγεῖ, τὸν ἱερὸν ὄντος ὀφεί ποτε, θμῶς δ' ὄντος ἄδων λόγον· φθέγγεσθαι οἷς θέμεις ἐστὶ κτλ.* Hier geht Clemens eng zusammen mit den anderen christlichen Schriftstellern, die die sog. *Λιαθῆκαι* des O. zitiert und mit ähnlichen Bemerkungen eingeführt haben: Ps.-Justin. de mon. 2 p. 104 e. Cohort. ad gent. 14. 15 (O., einst der Hauptvertreter des Polytheismus, hat später bereut und sich zu dem einen Gott bekannt, nachdem er in Ägypten die Lehre des Moses kennengelernt hatte); Cyrill. c. Julian. I 25 (O., vorher *δεισιδαιμονέστατος* und ein Verherrlicher der falschen Götter weit mehr als Homer, hat später den Weg zur Wahrheit gefunden); Aristokritos bei Euseb. praep. evang. XIII 12; Aristokritos Manich. in theos. Tubing. 55; Theodoret. Graec. aff. cur. II 30;

alles zusammen bei Kern frg. 245—248 p. 255—266. Derselbe Eusebios, der Clemens den Passus über die *ἀναίχνητία* des O. entnahm, hält an andern Orte die alle Wildheit besänftigende Musik des O. des Vergleiches mit dem Worte Gottes für würdig, das freilich eine noch viel edlere, heiligende Wirkung in den Seelen der Menschen hervorbringe (*ἐκς Κανονιστῶν. τρακονετηρικός* 14). Den monotheistischen Zug in der Theogonie des O. betont Lactant. inst. I 5, 4—6. 14; epitom. 3 (Kern frg. 73. 88. 89) und meint, daß, wenn nur O. und die römischen Dichter (Verg. Aen. VI 724ff. und Ovid. met. I 21) *quae natura ducente senserunt in perpetuum defendissent, eandem quam nos sequimur doctrinam comprehensa veritate tenuissent*, und Augustin. c. Faustum XVII 15 gesteht: *Sibyllae et O. de filio dei aut patre vera praedixisse seu dixisse perhibentur*. Vgl. noch Origen. c. Cels. I 18 und die Stellen bei Kern test. 152—159.

Stärker als diese literarischen Zeugnisse spricht die altchristliche Kunst. In ihr ist — neben den Sibyllen, die nach den jüdisch-christlichen Sibyllinen als Prophetinnen Christi, und Eros und Psyche, die allegorisch-christlich ausgedeutet wurden — der unter den Tieren musizierende O. die einzige mythologische Gestalt, die aus der antiken Kunst herübergenommen wurde. V. Schultze Ztschr. neust. Wiss. XXIII (1924) 173ff. hat den altchristlichen O.-Darstellungen die religiös-ethische Bedeutung absprechen und die O.-Gruppe nur als beliebten Mittelpunkt eines dekorativen Landschaftsidylls auffassen wollen. Gewiß hat die allgemeine Beliebtheit des Motivs in der spätantiken Kunst bei der Übernahme in die christliche Kunst mitgesprochen; daß diese Übernahme aber zugleich durch die Auffassung des O. als eines, wenn auch heidnischen, so doch die wahre Gotteserkenntnis vorausahnenden, durch seine Musik die wilden Triebe besänftigenden Sängers begründet und gerechtfertigt worden ist, darüber lassen die oben angeführten Äußerungen der christlichen Schriftsteller doch keinen Zweifel. In eine genauere Betrachtung der Gründe und Umstände der Übernahme kann hier nicht eingetreten werden. (Die Erörterung hat sich, wie mir scheint, öfter in Spitzfindigkeiten verirrt, s. Gruppe 1204ff.) Die älteren Zusammenstellungen — ich nenne A. Heußner Die altchristl. O.-Darstellungen, Diss. Leipz. 1893. F. X. Kraus Gesch. der christl. Kunst I (1896) 213ff. W. Wilpert Maleereien der Katakomben Rom 1903, 38. 241ff. v. Sybel Christl. Antike I (1906) 246. H. Leclercq Manuel d'archéologie chrétienne I (1907) 307. 451. O. Wulff Altchristl. und mittelalterl. byzantin. und italien. Bildwerke (Berliner Museen) I (1909) nr. 40. 71. 1146. J. Ficker Altchristl. Denkmäler und Anfänge des Christentums im Rheingebiet II² (1914) nr. 149. 150. J. Sauer im Lexikon für Theol. und Kirche VII (1935) 785—787. *Π. Ν. Τρομπέλα Ο' Ορφείος ἐν τῇ παλαιοχριστιανικῇ τέχνῃ*, Byzant.-neugr. Jahrb. XI (1935) 270—283; hervorzuheben J. Strzygowski O. und verwandte iranische Bilder bei Kern Orph. 58—66, der die O.-Darstellungen in einen weiteren Rahmen stellt — sind überholt durch die gründliche Behandlung von H. Leclercq im

Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie XII 2 (1936), 2735—2755 nebst Abb. 9236—9250. Er verzeichnet insgesamt 24 Kunstwerke, und zwar: 5 Katakombengemälde, die teils O. unter allerlei Tieren, teils nur unter Schafen zeigen, wodurch er sich dem Typus des guten Hirten nähert (den als althellenisch zu erweisen E is l e r Mysteriengedanken 13ff. wohl nicht gelungen ist); zwei der Gemälde sind in der Katakombe der Domitilla, je eins in denen des Callistus, des Petrus und Marcellinus, der Priscilla. Das sehr merkwürdige O.-Mosaik vor dem Damaskustor von Jerusalem, 1901 aufgedeckt, jetzt im Museum zu Konstantinopel, Saal XXIII, von Leclercq 2740—2746 ausführlich behandelt (mit reichlichen Literaturangaben), hält E is l e r Mysteriengedanken 299ff. für den Fußboden eines orphischen Telesterions, wenn nicht eines gleichartigen Weihen dienenden christlichen Didaskaleions. (Auch für die Deutung der Katakombenbilder ist E is l e r zu vergleichen.) Christliche O.-Reliefs kennt Leclercq sechs, darunter ein koptisches, aus Ahnas stammend, jetzt in Kairo (Strzygowski Kopt. Kunst 31 Abb. 36). Eine Statuette des O. befindet sich in Konstantinopel, eine aus Aigina stammende kleine Marmorgruppe im byzantinischen Museum zu Athen (dazu vgl. auch T o e m - π έ λ α 281ff.). Unter den geschnittenen Steinen (vier) ist das bei weitem merkwürdigste Stück ein Siegelstein, der aus dem Nachlaß Ed. Gerhards 1869 in den Besitz des Berliner Antiquariums übergegangen ist. Er zeigt einen Crucifixus an einem Kreuz, über dessen auffallend hoch über den Kopf emporragendem senkrechten Balken ein Halbmond und sieben Sterne stehen, dazu rechts und links vom Körper die Beischrift *OPHΘEOC BAKKIKOC*, abgebildet (außer bei W ul f f und Leclercq) auch bei Kern 46. E is l e r Mysteriengedanken 338. Dölger *IXΘΥΣ* III Taf. XXXVI. H. Achelis Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten² 1925 Taf. V 2. Guthrie 265. Zahn und Reil *Άγγελος* II (1926) 62 Taf. 5. Während man vorher in dem kleinen Denkmal ein besonders markantes Dokument des spätantiken Synkretismus sah, wollte E is l e r aus ihm auf eine sonst verschollene Sage schließen, wonach O. nicht zerrissen, sondern gekreuzigt (oder erst gekreuzigt, dann zerrissen) worden wäre. Aber wenn Justin. mart. apol. I 54 und dial. c. Tryph. 69 darüber klagt, daß die bösen Dämonen den Zagreusmythos, in dem der heidnische Gott Christus ähnlich erscheine, in heimtückischer Weise den Heiden eingegeben hätten und nur die Kreuzigung in ihn einzufüh-

ren doch nicht gewagt hätten so verrät er damit, daß ihm auch vor einer Kreuzigung des O. nichts bekannt war. Allen diesen Kombinationen ist dadurch ein Ende gemacht worden, daß — nachdem schon S. Reinach und E. Panofsky Zweifel geäußert hatten — nun Zahn und Reil die Unechtheit des Steines zu höchster Wahrscheinlichkeit gebracht haben. Zahns Bedenken, „woher ein Fälscher die ganz verschmitzte Inschrift genommen habe, er müsse einen unheimlich gelehrten Helfershelfer gehabt haben“, ist entgegenzuhalten, daß es mit dieser Gelehrsamkeit doch nicht gar so weit her ist. Denn so eng der Zusammenhang zwischen O. und Dionysos ist, so ist seine Bezeichnung als *Βακχικός* doch — bei Hunderten von Nennungen des Namens! — völlig singular und darum nicht minder verdächtig als die bildliche Darstellung selbst. — Zu erwähnen bleiben noch zwei elfenbeinerne Kästchen, das eine in Bobbio, das andere in Florenz, etliche tönernerne Lampen und ein aus Skutari stammender goldener Siegelring im British Museum (identisch mit dem von Gruppe 1204, 65 nach Buliř Bull. arch. Dalmat. 1887, 11, 291 erwähnten im Museum zu Spalato?) mit der Inschrift *ΟΦΡΑΓΗΘΙΟΑΝΟΥ ΤΟΥ ΑΓΗΘΕΦΑΝΗΤΟΥ* (aufzulösen nicht *άγιου στεφανιτου*, sondern *άγιοστεφανιτου*; der Kreis in der Ecke vor *ΙΟΑΝΟΥ* ist nicht als Buchstabe O, sondern als Ornament aufzufassen). Dieses Siegel erinnert an die Äußerung des Clem. Alex. paedag. III 11: *αί δὲ σφραγίδες ἡμῶν ἔσταν πελειᾶς ἢ ἰχθῦς ἢ ναῦς οὐροδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ἢ κέχρηται Πολυκρότης, ἢ ἀγκυρα ναυτική κτλ.* Wenn der Hagiostephanit Iohannes statt der Lyra den mythischen Lyraspieler im Kreise der bezauberten Tiere als Siegel wählte, so hat er ohne Zweifel in ihm den vorchristlichen Vertreter der musica sacra gesehen; vgl. noch Guthrie 273, 16. Übrigens waren mit der Rezeption des O. die Christen dem Beispiel der hellenistischen Juden gefolgt, denen sich das Bild des O. teils mit dem ihres musikalischen Heros, des David, teils mit dem des Adam im Paradiese vermengt hatte, s. E is l e r Mysteriengedanken 11ff.; ebd. 3f. über ein O.-Bild in der jüdischen Katakombe an der Via Appia unter der Vigna Randanini.

Über O. in der Literatur, bildenden Kunst und Musik des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit werde ich in der „Antike“ handeln.

[Konrat Ziegler.]

2) Sklave Ciceros und bei ihm auf der Reise in die Verbannung, Frühjahr 696 = 58 (fam. XIV 4, 4).

[F. Münzer.]

Schluß des fünfunddreißigsten Halbbandes (XVIII 1)

Nachträge und Berichtigungen.

Zum Art. **Olympia**:

S. 97, 15 lies *Studniczka* statt *Six*.

S. 104, 19 lies *Athen. Mitt.* statt *Arch. Jahrb.*

Zum Art. **Onomakritos** ist nachzutragen:

Zu S. 492, 6f.:

... 1935. Bedeutung des O. als Theologen:
O. Kern *Rel. d. Griech.* II 163f.

Zu S. 493, 21f.:

... davon. Stimmt dies, dann hat O. versucht, zwischen eleusinischem und orphischem Kult eine Verbindung herzustellen (vgl. Kern *Rel. d. Griech.* II 163f.).

S. 828, 25 zum Art. **Ora** ist einzufügen:

2) Eine Stadt im Swät-Gebiete, die Alexander d. Gr. nach Besiegung der Assakener durch Attalos, Alketas und Demetrios belagern ließ, bis er selbst hinkommt. Einen Ausfall der Bewohner schlug Alketas ohne Schwierigkeit zurück und die Makedonen verfolgen die Feinde bis an die Stadtmauern. Da die Belagerung von Bazira durch Koinos keine Fortschritte machte, will ihm Alexander zu Hilfe kommen, hört jedoch, daß die benachbarten Inder, von Abisares geschickt, sich in O. verschanzen. Deshalb zieht Alexander, durch Koinos' Truppen verstärkt, gegen O., das er nach kurzer Belagerung nimmt und die dort befindlichen Elefanten erbeutet; er läßt in der angelegten Festung eine Besatzung zurück (Arrian. *anab.* IV 27, 5—9. 28, 4). Nach Curt. VIII 11, 1 entsendet Alexander den Polyperchon nach O., die bei ihm Nora oder Hora heißt, wie im *Itin. Alex.* 107. Anspach (*De Alex. M. exped. Ind.* I 27,

77) wollte bei Nogrām (vgl. Cunningham *Ancient Geography of India*, New ed., Calcutta 1924, 67f.), 16 engl. Meilen nordwestlich von Ohind, das alte O., das einem indischen *Vara* entsprechen soll, ansetzen. Die Forschungen Sir A. Steins (*Geogr. Journ.* 1927, 433f.; *On Alexander's Track to the Indus*, London 1929, 53ff.) im oberen Swät scheinen für das heutige Udegrām (etwa bei 72° 20' ö. L., 34° 45' n. Br.) zu sprechen. Berthelot (*L'Asie ancienne d'après Ptolémée* 283) lehnt aus topographischen Gründen diese Identifikation ab und ist auch der lautgeschichtlichen Gleichung von O. = Udegrām gegenüber skeptisch. Die Lokalisierung von O. und Bazira bei oder in der Umgebung von Rustam, zwischen Mardān und dem Ambelā-Paß (Holdich *The Gates of India* 106) hält Smith (*Early Hist. of India*⁴ 59, 2) mit Recht für zu weit südlich, [O. Stein.]

Zum Art. **Orpheus** ist nachzutragen:

Zu S. 1210, 36:

Vgl. auch Keydell im Art. *Orphische Dichtung*.

Zu S. 1252, 46:

O. als Erfinder der Lyra schon bei Timoth. *Pers.* 234: *πρῶτος ποικιλόμουσον Ὀρφεὺς χελὴν ἐτέκνωσεν, υἱὸς Καλλιόπης, Πιερίας ἔπι.*

Zu S. 1302, 15:

Die Inspirierung durch Apollon übernimmt der Dichter der *Argonautika* aus dem Prooimion der ‚rhapsodischen‘ *Theogonie*, s. Kern *frg.* 62 und Art. *Orphische Dichtung*.

[Konrat Ziegler.]