

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

MIT 6 TAFELN



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1907

Aus dem Asklepieion von Kos

Von Rudolf Herzog in Tübingen

(Hierzu Tafel I)

I Schlangenopfer

1 Das Dankopfer an Asklepios

Unter dem Titel „Ein Dankopfer an Asklepios“ hat Richard Wünsch in dieser Zeitschrift 1904 VII 95—116 den vierten Mimus des Herondas *Ἀσκληπιῶ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιάζουσαι* als religionsgeschichtliches Dokument behandelt und von diesem Gesichtspunkt aus in ein neues Licht gerückt. Seine Voraussetzung (S. 114), daß wir die Aussagen des Herondas über die geltenden Rituale unbedenklich als urkundliches Material verwenden dürfen, ist durchaus berechtigt, wenn ich auch die Begründung etwas anders fassen möchte: nicht als Vertreter der *docta poesis* der Alexandriner hat er die koischen Rituale studiert, sondern als *βιολόγος* hat er getreulich das wiedergegeben, was er während seines Aufenthalts in Kos ohne gelehrtes Studium nach dem Leben beobachtete. Ich kann für diese Auffassung auf meine Ausführungen in den Jahresheften des österr. archäol. Instituts 1903 VI 215f. verweisen.

Wünsch hatte nicht die Absicht, das Gedicht nach allen Richtungen auszuschöpfen, er begnügte sich mit der Behandlung einzelner Punkte. So weist er S. 95 zwar darauf hin, daß der Schauplatz der Handlung kürzlich wiederentdeckt worden sei, aber er geht auf die archäologischen Fragen nicht weiter ein.

Die Aufdeckung des Asklepieions von Kos ist im Herbst 1904 vollendet worden, zu seiner Entdeckung 1902 war ich durch zehnjährige Beschäftigung mit Herondas geführt

worden.¹ Die Nachprüfung seiner Schilderung an den Ergebnissen der Ausgrabungen mußte daher für mich einen besonderen Reiz haben, und ich wurde durch sie immer mehr von dem urkundlichen Wert des literarischen Zeugnisses überzeugt. Schritt für Schritt erläuterten sich gegenseitig der archäologische Befund und die Darstellung des Dichters. Die Resultate dieser Vergleichung habe ich vorläufig in meinem ersten Ausgrabungsbericht *Arch. Anz.* 1903, S. 8 und ausführlicher in den österr. Jahresheften a. a. O. gezogen. Seither glaube ich in der Deutung der monumentalen Zeugnisse noch weiter gekommen zu sein und dadurch eine Erkenntnis gewonnen zu haben, die weitere religionsgeschichtliche Ausblicke eröffnet. Zunächst soll die Vorstellung vom Schauplatz der Handlung auf die neue Grundlage gestellt werden, wobei ich das schon a. a. O. Erörterte nur kurz wiederhole.

Tafel I
Abb. 1

Unter den drei Tempeln des Asklepieions kommt nach den Zeitverhältnissen nur der Tempel B in Betracht. Für das Gedicht ist kein weiterer Spielraum als 270—250 möglich, der neue Tempel A ist kaum vor 250 erstellt worden. Wenn der neue Tempel den Schauplatz bilden würde, so müßte auch der Dichter darauf anspielen. Da der Tempel B noch während des ganzen Altertums bestand, so wäre auch kein Grund gewesen, das Gemälde des Apelles, das ja jedenfalls lang vor dem Bau des neuen Tempels geschaffen war, in diesen überzuführen.

Der erste Teil des Mimos spielt nun aber nicht im Tempel oder seinem Vorhof, wie Wunsch S. 95 annahm, sondern vor ihm, am Altar, den die Statuen der Familie des Asklepios, eine Stiftung des Euthias, ein Werk der Söhne des Praxiteles, schmückte. Hier wurde das Gebet gesprochen, hier das Weihgeschenk niedergelegt, hier der Küster gerufen, um das Opfertier in Empfang zu nehmen und das Opfer zu besorgen. Um Altar und Tempel, wohl nicht auch noch in dessen Vorhalle,

¹ Vorläufige Berichte über die Ausgrabungen *Arch. Anz.* 1903, S. 1 ff., 186 ff. 1905, S. 1 ff.

standen die von den Frauen bewunderten plastischen Werke. Während dieser Handlungen ist der Tag herangekommen: die große Tür, die von der Vorhalle des Tempels in die Cella führt, wird geöffnet, der Vorhang aufgezo- gen. So hat Wunsch S. 108f. richtig die Worte ἡ θύρη γὰρ ὄικται κἀνεῖθ' ὁ παστὸς gedeutet und durch die jetzt noch in italienischen Kirchen zu beobachtende Einrichtung des Vorhangs als zweiten Abschlusses direkt hinter der Tür erläutert. Nur dürfen wir nicht wie in Italien an einen schweren ledernen Vorhang denken, sondern an einen leichten, in die Höhe oder auf die Seite zu ziehenden, leinenen Vorhang, der auch einigen Abstand von der Tür gehabt haben kann. Es mag der Mühe wert sein, die wenigen antiken Zeugnisse darüber, die ich gefunden habe, zu zitieren. Genau dieselbe Szene schildert im Isisheiligtum Apuleius *met.* XI 20 *sic anxius et in proventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. ac dum velis candentibus reductis in diversum deae venerabilem conspectum adprecamur etc.* XI 22 *ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de opertis adyti profert quosdam libros.*¹ Den Zweck dieses Vorhangs als eines Zwischenverschlusses lernen wir kennen aus Porphyrius *de antro nymph.* 26, S. 74 Nauck: τὸν δὲ νότον θεοῖς νέμοντες ἰσταμένης τῆς μεσημβρίας ἐν τοῖς ναοῖς τῶν θεῶν τὰ παραπετάσματα ἔλκουσι, τὸ Ὀμηρικὸν δὲ τοῦτο φυλάσσοντες παράγγελμα, ὡς κατὰ τὴν εἰς νότον ἔγκλισιν τοῦ θεοῦ οὐ θέμις ἀνθρώπους εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερά, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν.

Im Artemision von Ephesos wurde der Vorhang, was als das gewöhnliche gelten muß, zur Enthüllung aufgezo- gen, im

¹ Vielleicht nur für ein Kapellchen im Tempel diene der παστὸς λινοῦς in dem Bauinventar Dittenb. *Syll.* 583, 23 und die παραπετάσματα τρία in einem unedierten Stiftungsinventar des Heiligtums der ägyptischen Götter in Kos, beides aus römischer Zeit. — Daß die feierliche Zeremonie der Tempelöffnung nicht auf die Isistempel beschränkt war, zeigt meine Stellensammlung in den österr. Jahresh. a. a. O. S. 219⁷.

Zeustempel von Olympia der von Antiochos IV. gestiftete, vielleicht aus dem Tempel von Jerusalem stammende Vorhang herabgelassen.¹

Die folgende Betrachtung von Kunstwerken spielt sich also in der Cella des Tempels ab. Das Gemälde des Apelles, das wohl eine königliche *πομπή* für den Gott verewigte, paßte mit seinem Rechteckformat an eine Langseite der Cella.

Die Betrachtungen der Frauen werden unterbrochen durch den Küster, der ihnen den guten Ausfall des Opfers meldet. Nun ist ihre Aufgabe erfüllt. Sie wenden sich zum Gehen und erteilen vorher noch der Dienerin Kokkale vier Aufträge:

1. Sie soll dem Küster, der bei ihnen steht, sein *γέρας* abliefern, das *σκέλος* des Huhns.

2. Sie soll für die heilige Schlange den ihr zukommenden *πελανός* unter heiligem Schweigen in das Loch legen.

3. Sie soll Opferbrote (*ψαιστά*) für den Gott mit Wein netzen, um sie dann, wie Wünsch trefflich erklärt, in dem vorgeschriebenen Zustand auf den heiligen Tisch des Gottes zu legen. Dieser Tisch stand in der Vorhalle, wir haben sein Fundament aufgedeckt und ebenda einen sehr fein gearbeiteten Tischfuß von rotem Marmor gefunden.² Das übrige wollen die Frauen *οίκτης ἔδρη* verzehren, was ich lieber mit „zu Hause“ übersetzen als auf ein *ἔστιατόριον* oder *οἴκημα δαμόσιον* im Heiligtum beziehen möchte.³

¹ Pausanias V 12, 2 und Frazers Kommentar dazu.

² Ein heiliger Tisch stand zu demselben Zweck im Asklepiostempel von Athen, Aristophanes *Plutos* 678. IG II 836, 23.

³ *Syll.* 616 = Paton-Hicks 37, 39, aber nicht im Asklepieion. Wünsch erinnert S. 115¹ fälschlich an die koische Inschrift *Syll.* 734, 71 (= Paton-Hicks 36 b, 33), wo „beim Heiligtum des Asklepios *ξενῶνες* und eine *οἶκία* erwähnt werden“. Die Inschrift handelt vielmehr von einem Privatheiligtum des Herakles. Über die Gasthäuser in den Heiligtümern ist jetzt das Material gut gesammelt von E. Ziebarth *Beiträge zum griechischen Recht, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft* XIX 291 ff. — Die Lösung der Frage hängt davon ab, ob für dieses Opfer bestimmt war *τούτων ἀποφορά* oder *οὐκ ἐκφορά ἐκ τοῦ τεμένους*, wie es so oft in den

4. Nachträglich wird sie noch erinnert, von der *ὕγεια*, dem geweihten Brot, mitzunehmen, d. h. es sich von dem Küster geben zu lassen. Wünsch hat gesehen, daß diese *ὕγεια* mit den *ψαιστά* identisch ist. Seine Analogie mit der *oblata*, dem Brot vor der Weihung, und der *hostia*, dem geweihten Brot in der christlichen Kirche erscheint mir schlagend.

Für die Schlußsentenz ist noch keine befriedigende Deutung gefunden. Bei den Deutungen von Wünsch, „denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung“, d. h. „die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler“ oder von Crusius in der 3. und 4. Auflage seines Herondas „*in sacris enim peccata quaelibet tollit cibus sacratus portiunculae*“ mit Hinweis auf Äschylus *Choeph.* 519 τὰ δῶρα μείω δ' ἐστὶ τῆς ἀμαρτίας muß man eine sehr gewundene theologische Weisheit den Frauen in den Mund legen und der Gen. τῆς μοίρας steht dabei ganz in der Luft. Von ihm wird man ausgehen müssen. Die *μοῖρα* oder *μερίς* ist ja aus den Opferinschriften zur Genüge bekannt, sie ist das *γέρας* des Küsters. Daher sagt mir besser zu die Lesung und Erklärung in Crusius' 2. Auflage ἡ γὰρ ἰσοῖσιν μέζων ἅμ' ἀρτίης ἢ ὕγλη 'στὶ τῆς μοίρας *praesente portiuncula liberalior datur cibus sacratus*. Dieser nüchterne profitliche Grundsatz paßt am besten zum Charakter der Frauen und zum Schluß des *Mimus*.

2 Der *πελανός* als Sportel

Eine besondere Erörterung verlangt der zweite Auftrag:
ἔς τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθες τοῦ δράκοντος εὐφήμως.

kaischen und anderen Opfervorschriften heißt. Für meine Auffassung erinnere ich an die *ἀποφόρητα* und *ἀποστολαί* von den großen Opferfesten, die ebenso nach Hause gehen wie bei den Opfern des Menas Dittenb. *Or. Gr. Inscr.* 339, 72 μετεδίδου δὲ τοῖς ἀλειφομένοις τῶν ἱερῶν τῶν ἀπὸ τοῦ ἀλείμματος εἰς οἶκον. Stengel *Hermes* 1906, S. 239^s glaubt, daß bei chthonischen Kulte die *ἐκφορά* verboten gewesen sei. Aber das muß noch nachgeprüft werden.

Diese Worte haben bisher bei niemand Anstoß erregt. Man weiß, daß *πελανός* (mit *παλύνω* etymologisch zusammengebracht) oder attisch *μελιτοῦττα* (*μελιτόεσσα* sc. *μάζα*) ein kleiner Kuchen oder Teig aus feinem Mehl, gemischt mit Honig und Mohn, war, der beinahe nur in chthonischen Kulte geopfert wurde, ursprünglich zur Besänftigung der chthonischen Tiere, hinter denen sich die verderbenden oder heilenden und mantischen Tierdämonen ältesten Volksglaubens verbergen. Daraus erklärt sich auch die Zusammensetzung des Kuchens mit Honig und Mohn.¹ So erschien es denn als selbstverständlich und wurde deshalb allgemein angenommen, daß auch hier ein solcher Kuchen der heiligen Schlange in ihr Loch gereicht wird.

Diese Annahme muß nun aber am archäologischen Befund nachgeprüft werden. Da die anderen Handlungen noch im Tempel geschehen sollen, so ist in diesem auch die *τρώγη τοῦ δράκοντος* anzunehmen. So war es im athenischen Asklepieion, Aristoph. *Plutos* 733 *ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεώ*. 740 *ὁ θεὸς εὐθέως ἠφάνισεν αὐτὸν οἷ τ' ὄφεις εἰς τὸν νεών*. In Epidaurus kommt die Schlange aus dem *ἄβατον*, Dittenb. *Syll.* 802, 116 *ὑπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτῳ δράκων ἐκ τοῦ ἄβατου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τὰ γλώσσαι, καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν*. Dieses *ἄβατον* war nach Pausanias räumlich vom Tempel getrennt, der wie der koische kein *ἄδυτον* hinter der Cella hat. Welches die Reste des *ἄβατον* im Heiligtum sind, ist kontrovers und noch nicht geklärt.² Nach der Ovid *Metam.* XV 666ff. zugrunde liegenden hellenistischen Tradition hatte

¹ Ich verweise auf die Literatur über den *πελανός*: Stengel *Griech. Kultusaltertümer*² S. 89f. Derselbe *Hermes* 29, 281—289. 31, 477f. 39, 615f. Herzog ebenda 29, 625f.

² Holwerda bekämpft Athen. Mitt. 27, 289ff. mit guten Gründen die Ansetzung des *ἄβατον* bei Kavvadias *Τὸ ἱερόν* S. 121ff. Sein eigener Vorschlag ist aber auch nicht überzeugend. — Die *θόλος* als Schlangenzwinger muß aus dem Spiel bleiben.

die epidaurische Schlange ihren Sitz im Tempel.¹ Das epidaurische ἄβατον wird die alte, nach dem Bau des neuen Tempels noch heilig gehaltene Kultstätte sein. Die heilige Schlange oder die Schlangen scheinen in den Asklepieia dem Publikum nicht sichtbar gewesen zu sein, da sie in den *ιάματα* nur im Traum heilen, *Syll.* 803, 69ff. 103ff. 116ff. 119ff., während die heiligen Hunde und Gänse bei Tag im Heiligtum herumlaufen und heilend mithelfen, 802, 126. 803, 37. 133ff. Es war also gar nicht notwendig, daß die *τρούγη* einen lebenden *δράκων* barg, wenn auch wahrscheinlich beständig Schlangen gehalten wurden, um zu feierlicher heiliger Handlung oder zu Wundern zur Verfügung zu sein. Das Publikum brauchte nur das Schlangenloch zu sehen, welches das chthonische Tier mit der Oberwelt verband und gerade so weit war, daß ein Schlangenleib durchschlüpfen und ein *πελανός* hereinfallen konnte.²

Im koischen Tempel kann die *τρούγη τοῦ δράκοντος* nur in der Cella gesucht werden. In der Cella, deren zur Vorhalle erhöht liegender Fußboden zum großen Teil erhalten ist, sind zwei Einbauten zu erkennen: vor der Rückwand ein breites Basisfundament, das für die drei Kultstatuen der offiziellen Inhaber *Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγίειας καὶ Ἡπιόνας* nebeneinander Platz bot, und vor der linken Wand eine nachträglich, aber in guter hellenistischer Zeit sehr sorgfältig in die Fundamente eingebettete rechteckige Grube, mit Platten von schwarzem Marmor in sorgfältiger Fugung ausgekleidet, auch unten auf

Tafel I
Abb. 2

¹ Der Schauplatz ist natürlich sowohl hier als in der Vorlage des Plautinischen *Curculio* das berühmte Hieron im Walddal, nicht das obskure Heiligtum in der Stadt. Die Römer verwischen nur aus Unkenntnis des Lokals den Tatbestand.

² Das ist die Bedeutung von *τρούγη*, Loch zu einem Hohlraum. Eine weite Drachenhöhle heißt *φωλεός* oder wie Plut. *de def. or.* 15 *φωλεώδης τις δράκοντος χειά*. Die heiligen Schlangen waren nach der Tradition nicht von übermäßiger Größe. Es mag hierbei erwähnt werden, daß wir bei der Ausgrabung des Asklepieion eine auffallend große Anzahl verschiedener Schlangenarten gefangen haben. Keine war viel über 1 Meter lang.

Steinplatten stehend, oben in Höhe des Fußbodens der Cella mit einer schweren Deckplatte abgeschlossen. In der Deckplatte war ein rechteckiges Loch.

Diese Einrichtung wäre als Quartier für lebende Schlangen sehr ungemütlich und unpraktisch, sie erfüllt aber alle Bedingungen, die an den Behälter eines *θησαυρός* gestellt wurden, der zur feuer- und diebessicheren Aufbewahrung des durch einen Aufsatz hereingeworfenen Geldes diene. Über solche *θησαυροί*, Opferkassen, sind wir neuerdings durch Funde und Forschungen so gut unterrichtet, daß die Bestimmung evident ist.¹ Außer den gefundenen Thesauren selbst belehren uns Inschriften über ihre Einrichtung und über die Gelder, die in sie eingeworfen wurden. So hat die Inschrift von Andania *Syll.* 653 einen besonderen Abschnitt *θησαυρῶν κατασκευᾶς* Z. 89—95 (Hiller a. a. O. S. 263). Zwei *θησαυροί λίθινοι κλεικτοί* mit je zwei Schlüsseln, der eine im Tempel, sollen errichtet werden. Sie sind jährlich einmal zu öffnen.² Es folgen Bestimmungen über die Verrechnung der vorgefundenen Gelder. Noch sicherer wird die Bestimmung unserer Grube durch eine Inschrift, von der wir zwölf Bruchstücke in dem Gebäude römischer Zeit (D) direkt neben Tempel B verbaut gefunden haben. Der Schriftcharakter läßt einen Spielraum etwa zwischen 280 und 260. Sie setzt nur einen Tempel voraus, also existiert der Tempel A mit der oberen Terrassenanlage noch nicht. Die Inschrift enthält den Beschluß, einen Thesaurus im Tempel zu errichten. Die in ihn fließenden Gelder sollen zur Fundierung des Festes, seiner Opfer und Spiele dienen, die Schaffung des Thesaurus und seiner Quellen gehört also zur Vorbereitung der Einrichtung der großen,

¹ Hiller von Gärtringen *Thera* I 260—264. Graeven *Die tönernen Sparbüchse im Altertum*, *Arch. Jahrb* 1901 XVI 161—189. Tsuntas *Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσίῃ θησαυρῶν*, *Mélanges Nicole* 1905, S. 531—535.

² Der schwere Deckel brauchte jedenfalls mehrere Mann zur Öffnung, wie in Kos nach dem Augenschein und in Delos nach einer Inschrift. Vgl. Graeven S. 163. Tsuntas S. 532.

panhellenischen Asklepieia, die selbst ungefähr in die Zeit um 260—250 zu setzen ist. Leider ist nur der Anfang und ein Stück aus der Mitte der Inschrift zusammenhängend wiederherzustellen. Ich gebe das Wichtige im Wortlaut: Ἐπὶ μονάρχου Φυλοτίμου Δαλλίου νευμη[λαί· Ἡρ]όδοτος Ἡρακλ[εῖτου] εἶπε· ἀγαθᾶι τύχαι· δεδόχθαι τᾶι ἐκκλη[σίαι ἰδρύ]σασθαι θησ[αυρὸν] τῶι Ἀσκληπιῶι τὰμ πόλιν ἐν τῶι να[ῶι τοῦ Ἀσκλ]απιοῦ· το[ὶ δὲ πωλη]ταὶ μισθωσάντω τὸν [θη]σαυρὸν [ἰδρύσασθαι ἐν τ]όπῳ ὧ[ι κα τοὶ τε] προστάται καὶ ὁ ἱερεὺς [τ]οῦ Ἀσκλ[α]πιοῦ καὶ τοὶ ἱεροφύλα]κε[ς ἀποδείξωντι — —. Nachher ist die Rede von den Geldern, die in den Thesaurus eingeworfen werden sollen, zunächst, wie es scheint, verschiedene Einnahmen des Heiligtums, die von den ταμίαι in die Kasse abgeführt werden sollen. Weiter wird bestimmt ἐχέτω δὲ ὁ θησαυρὸς κλάικας τέσσαρας, die unter die Beamten verteilt werden. ὁ[πως οὖν ὅ]παρχόντ[ων] χρημάτων ἐξ ἐτοίμου ταί τε θυσίαι τῶι Ἀσκλ[απιῶι καὶ τᾶι Ὑγίαι]α καὶ τᾶι Ἡπιόναι καὶ ἅ παν-ἀγῶρις καὶ ταὶ θε[ωρίαι καὶ τοὶ ἀγ]ῶνες καλῶς καὶ ἐπιφανῶς συντελῶντ[αι κατὰ πενταετηρίδα ἀξίως] τᾶς τοῦ δάμου προαιρέσιος, τοὶ ταμίαι — —. Sehr ausführlich müssen die Bestimmungen über die Gelder und ihre Verrechnung und Verwendung gewesen sein.

Wir haben also in der Cella des Asklepiostempels ein Schlangenloch, d. h. einen unterirdischen Hohlraum, in den man durch ein kleines Loch den πελανός für die heilige Schlange einwarf, gesucht und haben den Behälter eines Thesaurus für Geldeinwurf gefunden. Das Rätsel wird sofort gelöst durch eine Inschrift des III. Jahrh. vom Orakelheiligtum des Apollo Pythios in Argos, BdCHell. 1903, 270 ff., betreffend bauliche Einrichtungen im Heiligtum, darunter Z. 11 ff. καὶ θηάυρὸν ἐν τῶι μαντήῳι κατεσκευάσσαν τοῖς πελανοῖς κλαικτόν. Also galt schon im III. Jahrh. die übertragene Bedeutung von πελανός als ganz selbstverständlich, die Hesychius zu dem Wort überliefert hat: καὶ ὁ τῷ μάντει διδόμενος μισθὸς ὄβο-

λός. Ja, diese Übertragung ist viel älter, wie wir jetzt aus einer Bestimmung vom Pythion in Delphi aus der Zeit zwischen 430 und 370 sehen, die Homolle in den *Mélanges Nicole* 1905 S. 625—638 veröffentlicht und besprochen hat: Ἴαδε (gewiß = ἕαδε, ἔδοξε, vgl. v. Wilamowitz, *S. Ber. Berl. Ak.* 1904 S. 636) Δελφοῖς Φασελίτας τὸν πέλανον διδόμεν, τὸ δαμόσιον ἑπτὰ δραχμὰς δελφίδες δὲ ὀδελός, τὸ δὲ ἴδιον τέτορες ὀδελός, Τιμοδίκο καὶ Ἰστιαλο θεαρόντων, Ἐρύλο ἄρχοντος. In Geld wird der πελανός ferner gegeben der (wohl chthonischen) Athena Itonia in Amorgos im III. und I. Jahrh. *Syll.* 644, 10f. τοὺς τόκους τοὺς γινομένους αὐτῶι ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος πελανοῦ τῆι θεῶι, ἀφ' ὧμ πρότερον ἢ θυσία συνετελεῖτο, ἐπιδοὺς τῶι κοινῶι τῶν ἱερουργῶν εἰς κατασκευὴν τοῦ τεμένους. 645, 11ff. ἐπὰν δὲ τελετὴν ποιῆ ἢ ἱέρεια, ὁ πελανός ὁ διδόμενος ὑπὸ (ἀπὸ?) τῶν τεθυμένων ἱερὸς ἔστω· ἔστω δὲ ὁ πελανός ἐκάστου δραχμὴ καὶ ἐγδανεισθήτω παραχρηῖμα, τὸν δὲ τόκον λογευέτωσαν καὶ τοῦτον οἱ ἐπιμήνιοι καὶ καθιστιάτωσαν, τὰ δὲ ἄλλα ἔστω τῆς ἱερείας κατὰ τὰ ἔθιμα. Im Demeterkult in Eleusis ist der πελανός schon im IV. Jahrh. in Geld abgelöst, *Syll.* 587, 291 Ἰπποθῶντος ἱερεῖ πελανόν 49 Dr., 2 Ob., daneben wird aber gleichzeitig noch ein πελανός *in natura* von der ἀπαρχή in Getreide durch das Kultpersonal bereitet 587, 280. 285. 20, 36. So wird der πελανός zu einer Art ἀπαρχή, weil diese auch mit der Zeit in Geld abgelöst wurde, und wir können manchmal für den allgemeineren Begriff ἀπαρχή (ἀπάρχεσθαι) den spezielleren, ursprünglichen πελανός einsetzen, so in der Vorschrift für das iatromantische Amphiarraion von Oropos aus dem Anfang des IV. Jahrh. *Syll.* 589, 20f. ἐπαρχὴν δὲ δίδουν τὸμ μέλλοντα θεραπεύεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ μὴ ἔλαττον ἐννεοβόλου δοκίμου ἀργυρίου καὶ ἐμβάλλειν εἰς τὸν θησαυρὸν παρεόντος τοῦ νεωκόρου, genau wie wir es im Asklepiostempel zu Kos vor sich gehen sahen.

Für diese ἀπαρχαί, die fixiert und so zu einer Art Sportel werden, lernten wir bisher höhere Beträge kennen als den

Obolos, dessen Bedeutung der *πελανός* im Volk angenommen hat, und sicher auch höhere als sich die armen Frauen leisten konnten. Auch diese Schwierigkeit löst sich durch eine im koischen Asklepieion gefundene, noch unedierte Opfervorschrift des II. Jahrh. vom Kult der Aphrodite, wo es Z. 10 ff. heißt: ἀπαρχέσθων δὲ καὶ τοὶ λοιποὶ πάντες τοὶ θύοντες ἐς τὸν θησαυρὸν τᾶ Ἀφροδίται ἐπὶ μὲν βοὶ δραχμὰς δύο, ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶμ μὲν τελείων δραχμάν, τῶν δὲ ἀτελείων τριώβολ(ο)ν, ὄρνιθος δὲ ὀβολόν, χωρὶ τῶν προδιατεταγμένων κατὰ τάνδε τὰν διαγραφάν· ἐξέσσι(ω) δὲ τᾶ ἱερεῖα καὶ ἀπομισθῶσιν ποιήσασθαι τούτων· ὁ δὲ ἀπομισθῶσάμενος ἐχέτω τὰν ἐξουσίαν πράσσειν καθὰ καὶ τὰν ἱέρειαν γέγραπται· τῶν δὲ κλαικῶν τῶν θησαυρῶν κυριεύοντω τοὶ προστάται καὶ ἀνοιγόντω μετὰ τᾶς ἱερέας καθ' ἕναστος ἐνιαυτὸν ἐμ μηνὶ Δαλλῶι καὶ τὸ μὲν ἡμισσον ἔστω τᾶς ἱερέας, τὸ δὲ ἡμισσον ἀναπεμπόντω ἐπὶ τὰν δαμοσίαν τράπεζαν ἐς τὸν ὑφιστακότα τᾶς θεοῦ λόγον καὶ λόγον χρηματίζοντω ἐς τὰ δαμόσια γράμματα. τὸ δὲ χρῆμα τοῦτο ὑπαρχέτω ἐς κατασκευάσματα ἃ κα δόξη τᾶι ἐκκλησίαι καὶ ἐς ἐπισκευὰν τοῦ ἱεροῦ. Ähnlich ist es im benachbarten Halikarnaß im Kult der Artemis Pergaia Syll. 601, 29 ff. κατασκευασάτω δὲ (ἢ ἱέρεια) καὶ θησαυρὸν τῆι θεῶι, ἐνβαλλέτωσαν δὲ οἱ θύοντες ἐπὶ μὲν τῶι τελείω ὀβολοὺς δύο, ἐπὶ δὲ γαλαθηνῶι ὀβολόν. ἀνοιγόντων δὲ οἱ ἐξετασταὶ κατ' ἐνιαυτὸν τὸν θησαυρὸν καὶ διδόντων τῆι ἱερείαι εἷς τε τὴν ἐπικουρίαν καὶ εἰς ἱματισμὸν καὶ εἰς σ —. Vgl. noch IG XII 2, 72. Eingehender sind die Tarife der Sporteln, die zu jedem Opfertier gezahlt werden müssen, in punischen Inschriften von Karthago CISem. I 167—170, am ausführlichsten in der Massiliensis CISem. I 165, die gewiß auch aus Karthago stammt und dem V./IV. Jahrh. zugeteilt wird, vom Kult des Baal Safon. Da wird für jede Klasse von Opfertieren und Opfern bestimmt, was die Priester an Opferstücken und Geld bekommen sollen, z. B. Z. 11 (in der Übersetzung der Herausgeber) *de avi domestica vel silvestri, sive est holocaustum*

eucharisticum seu haruspicinum seu divinatorium, erit sacerdotibus argenti sicil. $\frac{3}{4}$ Zer II de singulo et erit ca[ro] auctoribus sacrificii. Z. 12 pro avi aut primitiis sacris aut sacrificio placentae aut sacrificio olei erit sacerdotibus argenti gerae X de singulo. Z. 16 in omni sacrificio quod sacrificabit pauper pecorum vel pauper avium, non erit sacerdotibus [quicquam ex iis]. Die Herausgeber ziehen eine sehr ähnliche Opferbestimmung aus römischem Gebiet bei, CIL VI 820. Über römische Thesauri handelt Graeven a. a. O. S. 163 ff.

Doch kehren wir in den koischen Tempel zurück. Es dürfte jetzt bewiesen sein, daß zur Zeit des Herondas der *πελανός* schon allgemein in Geld abgelöst wurde, das man in einen Thesaurus warf, daß wir also den *θησαυρός* im Tempel und auf der Inschrift mit der *τρώγη τοῦ δράκοντος* beim Dichter gleichsetzen dürfen. Nur ein Bedenken kann uns noch stören: Wo bleibt die Schlange? Auch dieses Rätsel löst sich überraschend durch einen Fund aus dem Tempel des Asklepios und der Hygieia in Ptolemais (Menschieh), den C. C. Edgar veröffentlicht und richtig als Aufsatz eines Thesaurus, d. h. als Deckel des Hohlraums erkannt hat.¹ Es ist eine zusammengeringelte, den Hals hochaufrichtende Schlange von Granit, mit naturalistischer Schuppen- und Bauchzeichnung. In der Mitte der Windungen ist ein schmaler, durch den Gebrauch abgeschliffener Schlitz, gerade groß genug, um eine Münze von höchstens 4 cm Durchmesser durchfallen zu lassen. An den Seiten sind Löcher für Griffe zum Heben des schweren Stückes, dessen untere Fläche als Deckel zum Einsetzen ge-

Tafel I
Abb. 3

¹ *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde* Bd. 40, 1902/03, S. 140 f., *A Thesaurus in the Museum of Cairo*, mit Abbildung. Derselbe *Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire*, Vol. XIII Greek Sculpture, S. 36, Nr. 27511 mit Tafel XVI. Eine systematische Ausgrabung dieses Tempels, aus dem auch eine Restaurationsinschrift und der interessante *Paian Catal. gén. XVIII Greek Inscriptions* S. 30 sowie die unten S. 217⁴ angeführte Reinigungsvorschrift stammt, wäre sehr zu wünschen.

arbeitet ist. Also lag in diesem Asklepieion die Schlange, für die der *πελανός* bestimmt war, *in effigie* auf dem Deckel des Thesauros. Aus technischen Gründen ist allerdings die Illusion gestört, weil die typische Haltung der sich zum Fressen aufrichtenden Schlange¹ es nicht ermöglichte, das Einwurfsloch im Rachen zu konstruieren. So kreuzte sich die verdunkelte ursprüngliche Vorstellung vom *πελανός* als Schlangenfutter mit der von der Schlange als Schatzhüter, an welche Edgar allein dachte: „*the sacred creature of the god lies on guard over its masters property, an embodied proclamation of the religio loci.*“

Dieser *δράκων ἐπὶ θησαυρῶ* ist gewiß nicht in Ptolemais erfunden worden, wir dürfen ihn auch in anderen Asklepieia voraussetzen. So zweifle ich nicht daran, daß der *Ἀσκληπιῶ καὶ Ἑγεία* geweihte zylindrische Thesauros von Melos, *Thera* I 261 = IG XII 3, 1085 eine solche Schlange trug, für die noch der Einsatz erhalten ist. Durch diese Annahme erledigen sich auch die Bedenken bei Graeven S. 162¹². Endlich kann auch ein literarisches Zeugnis nun am einfachsten auf diesen Brauch bezogen werden, Artemidorus *onirocr.* II 13 p. 106, 7 Hercher *δράκων . . σημαίνει . . πλοῦτον καὶ χρήματα διὰ τὸ ἐπὶ θησαυροῦς ἰδρύνεσθαι*. Das Verbum wird man eher rein passivisch = „errichtet werden“, als medial = „sitzen“ auffassen.

Wir dürfen jetzt aber dieselbe Einrichtung auch für den großen späteren Tempel (A) des koischen Asklepieion annehmen, der für die durch das große Fest geforderte prächtigere Repräsentation um 250 auf der oberen Terrasse erbaut wurde. In ihm fanden wir im Fundament der Cella nahe der Rückwand eine Grube, die zwei Bauperioden zeigt. Der ältere Teil liegt genau in der Achse der Tür, war also für den Kern der Basis der Kultbilder des Asklepios und der Hygieia ausgespart. Diese Grube ist später östlich verlängert worden für eine anschließende Basis. In diesem Teil wurden

¹ Aelian. *de nat. an.* VI 18.

gefunden Bruchstücke einer marmornen Deckplatte mit Hebevorrichtungen, ähnlich der im Tempel B, und marmorne Würfel an den Ecken, um sie zu tragen. Eine Auskleidung der Seiten und des Bodens der Grube mit Steinplatten, wie im Tempel B, fehlt. Der Behälter des Thesauros muß also ein in die Grube eingelassener Bronzekasten gewesen sein (vgl. Graeven S. 164¹⁹). Daß die Grube einen Thesauros enthielt, beweisen die vielen Bronzemünzen, die sich noch in ihr gefunden haben, meist aus späthellenistischer Zeit. Ein großer Teil von ihnen hat als Avers den Asklepioskopf, als Revers eine sich ringelnde, den Kopf erhebende Schlange (Typus Catalogue of Greek coins in the British Museum, Caria and Islands, Tafel XXXII 12, von Paton der Periode von 200—88, von Head der von 88—50 zugeteilt). Sollte das nicht die Vermutung nahelegen, daß diese Münzen als *πελαγοὶ-ὄβολοι* für das Opfer an den *δράκων* mit dessen Bild geprägt wurden? Ferner haben wir eine große Anzahl von Bruchstücken einer oder mehrerer gewaltiger Schlangen von Marmor auf der oberen und mittleren Terrasse gefunden. Das führt zur Rekonstruktion einer Marmorschlange neben den Kultbildern in Tempel A, in deren Basis der Thesauros verborgen war. So kann auch im alten Tempel B eine Schlange auf dem Thesauros das rechteckige Loch in der Platte verdeckt haben. Es spielt dabei die Frage herein, ob die Kultbilder des Asklepios in den beiden Tempeln den Schlangensstab oder den einfachen Stab und eine Schlange dazu hatten. Auf den koischen Münzen hat Asklepios, wo er in ganzer Figur abgebildet ist, den Schlangensstab und der Schlangensstab allein erscheint als Wappen von Kos auf Münzen und Inschriften. Eine lebensgroße Asklepiosstatue aber, die im Vorraum der Thermen auf der unteren Terrasse gefunden wurde, hatte eine in sich, nicht um einen Stab geringelte Schlange neben sich. Daß der Schlangensstab bei Asklepiosbildern nicht sehr alt ist, betont Graf Baudissin, *Esmun-Asklepios*, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, 1906, S. 745 ff.

Tafel I
Abb. 4

Sehr interessant ist ein Vergleich mit dem, was Kavvadias vom Kultbild des epidaurischen Tempels berichtet, das nach Pausanias, Münzbildern und Reliefs den Gott thronend, die eine Hand auf den Stab stützend, die andere über den Kopf der Schlange haltend, daneben einen Hund, darstellte, Τὸ ἱερόν S. 43f. Ἦτο δὲ ἰδρυμένον τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα οὐχὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σηκοῦ, ἀλλὰ πρὸς τὸ βᾶθος αὐτοῦ. Τοῦτο συνήγαγον κατὰ τὴν ἐκτέλεσιν τῶν ἀνασκαφῶν ἐκ τοῦ ὅτι πρὸς τὸ βᾶθος τοῦ σηκοῦ, παρὰ τὸν δυτικὸν τοῖχον αὐτοῦ καὶ εἰς ἴσην ἀπὸ τῶν πλαγίων πλευρῶν ἀπόστασιν, ὑπῆρχεν ὀπῆ ἐν τῷ κρηπιδώματι ὑπὸ ἀνθρωπίνης χειρὸς δι' ἀποσπάσεως τῶν λίθων γενομένη, κεκλεισμένη κατὰ μέγα μέρος διὰ μεγάλου πωρίνου λίθου κατὰ μῆκος ἐρομιμένου ἐν αὐτῇ. Ἐξαγαγὼν δὲ τὸν λίθον τοῦτον παρετήρησα ὅτι ἐκ τῆς ὀπῆς εἶχεν ἀνασκαφῆ καὶ ἐξαχθῆ ἱκανὴ ποσότης χρώματος. Τὸ παράδοξον τοῦτο φαινόμενον ἤγαγέ με εἰς τὴν ὑπόθεσιν ὅτι ἐκεῖ ἀνέκειτο τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα καὶ ὅτι οἱ καταστρέψαντες αὐτὸ ἠθέλησαν νὰ ἐξερευνήσωσι καὶ τὸ μέρος τοῦ κρηπιδώματος τὸ ὑπὸ τὸ βᾶθρον ἐπὶ τῇ ἐλπίδι ἴσως νὰ εὔρωσι κεκρυμμένον ἐκεῖ θησαυρὸν ἢ δι' ἄλλον τινὰ λόγον. Σημειωτέον δὲ ὅτι τὴν ὀπῆν ταύτην ἐπωφελήθην καὶ ἔσκαψα ἐν αὐτῇ εἰς ἱκανὸν βᾶθος ὅπως ἐξακριβώσω ἂν ὄντως ὑπὸ τὸ χρυσελεφάντινον τοῦτο ἄγαλμα ὑπῆρχε φρέαρ, ὡς παραδίδει ὁ Πανσανίας¹, ἀλλ' οὐδὲν ἤχθη εἰς φῶς. Es muß jedem auffallen, wie sehr sich dieser Befund mit dem im koischen Tempel A deckt. Noch auffallender wird der Tatbestand aber dadurch, daß wir aus den epidaurischen Inschriften auch einen θησαυρός im Tempel kennen lernen.² Es ist von ihm an mehreren Stellen in den

¹ V 11, 11 ἐν Ἐπιδαύρῳ δὲ ἐρομένον μου καθ' ἣντινα αἰτίαν οὔτε ὕδωρ τῷ Ἀσκληπιῷ σφίσειν οὔτε ἔλαιόν ἐστιν ἐγγερόμενον, ἐδίδασκόν με οἱ περὶ τὸ ἱερόν ὡς καὶ τὸ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ καὶ ὁ θρόνος ἐπὶ φρέατι εἴη πεποιημένα.

² Vgl. Kavvadias S. 46, der aber das wichtigste Detail nicht erwähnt.

Baurechnungen des Tempels die Rede IG IV 1484, 230 λίθων
 Εὐτερπίδαι ἐς τὸν θησαυρὸν καὶ ὁδοὺς καὶ ὑπὸ τοὺς κύφωνας
 38 Dr. 3 Ob. 236 Φρίκωνι ὀφίων ἐς τὸν θησαυρὸν 17 Dr.
 4 Ob. 240f. ὀφίων ἀκάνθοις 2 Dr. κόλλας ἀγωγᾶς 3 Ob.
 χαλκίων ποὶ τοὺς ἀκάνθους 1 Dr. 4 Ob. Λακρίνει λίθων ποὶ
 τὸν θησαυρὸν 11 Dr. 247 ἄλων ἐς τοὺς ἀκάνθους 13 Dr.
 300 Ἀρισταλαί θησαυροῦ ἐργασίας 60 Dr. Phrikon wird an
 anderen Stellen für Schlosser- oder Schmiedearbeiten genannt.
 Eine Anschauung von den „Schlangen zum Thesauros“ ver-
 mitteln die Stellen leider nicht, auch sind die ἀκάνθοι unver-
 ständlich. Man möchte etwa an den zackigen Kamm griechi-
 scher Schlangenbilder denken, aber ἀκάνθοι heißen sonst die
 Gräten oder das Rückgrat der Schlange, was hier nicht paßt.
 Fränkel meint, der Thesauros sei mit einem schlangenum-
 ringelten Gorgoneion geschmückt gewesen, weil in ganz
 anderem Zusammenhang Z. 279 steht ὀφίων [ἐνκα]ύσιος ἐπὶ
 τὸ γοργόνιον 3 Ob., was natürlich etwas ganz Verschiedenes
 ist. So muß leider diese interessante Parallele im Dunkel
 bleiben. Der Thesauros sollte wie im Amphiareion Gaben der
 θεραπευόμενοι aufnehmen, IG IV 953, 9f. ἀ]ργυρίου μνᾶν
 εἰσ[φέρειν ὑπέσχετο εἰς τὸν θησαυρὸν τὸν τ]οῦ Ἀσκλαπιοῦ.
 12ff. εἰς] τὸν θησαυρὸν ἐν τ[ᾶι ναῶι? — — ἀπέδο]το.

Wir kehren von dem archäologischen Problem zurück zur
 Zusammenfassung der religionsgeschichtlichen Ergebnisse:

Uralten Vorstellungen zufolge wurde in chthonischen
 Kulte ein Kuchen, der πελανός, geopfert, ursprünglich um
 die Gottheit, wohl überall eine Schlange, zu besänftigen. Diese
 Schlangengötter wurden allmählich durch die Bildung anthro-
 pomorphischer Götter zu heiligen Tieren der chthonischen
 Götter herabgedrückt¹, der πελανός wurde dadurch zur Neben-
 sache beim Opfer. Es genügt, auf die bekanntesten Beispiele
 hinzuweisen, den Drachen Python in Delphi, den οἰκουρός

¹ Das Material ist bekanntlich gesammelt und ins Licht gesetzt
 von Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, 1903.

ἄφρις der Athena in Athen, die Heilgötter Asklepios, Amphiraos, Trophonios, Glykon.¹ Bei den letzteren spielt, wie beim delphischen Drachen, wohl noch die uralte Vorstellung der Quellhüterin herein.² Der πελανός war wie seine Empfänger etwas Unheimliches, es wird daher niemals von ihm gegessen³, er ist also unproduktiv. Als seine Bedeutung allmählich verblaßte, war hier zuerst ein Anlaß gegeben, um bei Nebenopfern die Naturalabgabe in Geld abzulösen, als Priesterschaft und Staat eine Kasse zur Ausrichtung von Festen und anderen Ausgaben brauchten. Diese ἀπαρχή wurde dann auf die unblutigen Nebenspenden zu den Opfern in anderen Kulturen ausgedehnt und schließlich zu einer reinen Spende, die zu jedem blutigen Opfer nach seinem Wert gezahlt werden mußte. Für diese Tempelkassen nahm Graeven S. 162, da er in Griechenland kein älteres Zeugnis als aus dem III. Jahrh. kannte, Übertragung von Ägypten mit den ägyptischen Kulturen an, und W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I S. 396, ist ihm darin gefolgt mit Berufung auch auf die Tempelkasse von Ptolemais.⁴ Wir werden das nicht mehr gelten lassen, nachdem wir den Brauch im Zentrum griechischen

¹ Über Pluton vgl. K. Rhomaios *Ath. Mitteil.* 1906, S. 192 ff. Furtwängler *S. Ber. d. Münch. Akad.* 1897, S. 401 ff., über die arkadische Artemis und die Schlangengöttin von Knosos S. Reinach, Bd. CH 1906, S. 150 ff. Keinen göttlichen Namen haben bekommen die Drachen von Lavinium und von Metelis in Ägypten Aelian *hist. an.* XI 16. 17. Sie zeigen den primitiven Glauben am deutlichsten.

² Usener *Heilige Handlung* in dieser Zeitschrift 1904 VII 320 ff. Gruppe *Griech. Mythol.* 409¹. 807f. Graf Baudissin *Esmun-Asklepios* 748. Aelian. *hist. an.* VI 51. Smith *Religion der Semiten* Deutsche Ausg. 1899, S. 130 ff.

³ Stengel *Griech. Kultusaltert.* S. 90¹.

⁴ Ottos Auffassung der Gaben, die in den Thesaurios von Ptolemais gezahlt wurden, als Eintrittsgelder fällt mit der irrümlichen Deutung und Ergänzung der Reinigungsvorschrift dieses Tempels, S. 395. Daß es sich in jener Inschrift nicht um Drachmen, sondern wie sonst überall um Tage handelt, hat Adolf Wilhelm in den *Archaeolog.-epigr. Mitteil. aus Oesterr.* 15, 8. 20, 82 bemerkt, was Otto entgangen ist.

Kultes, in Delphi, schon im V. Jahrh. kennen gelernt haben. Eher könnte man versucht sein, wegen der ausgebildeten Vorschriften in Karthago und dem von Graeven S. 162 angenommenen hohen Alter des Brauches im Kult von Jerusalem (um 800) an eine Entlehnung von den Semiten zu denken. Aber am einfachsten wird die Annahme sein, daß bei den verschiedenen Völkern der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft naturgemäß die Ablösung nicht oder ungenügend verwertbarer Opfergaben in Geld nach sich zog, ein Prozeß, der sich bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen vollzieht. Gerade in Kos können wir die einzelnen Phasen der Entwicklung deutlich sehen. Der große staatliche Opferkalender, dessen Bruchstücke in den Inscr. of Cos 37 ff. und einem noch unedierten Fragment erhalten sind, stellt die Kodifikation alter Bräuche im IV. Jahrh. nach dem *μετοικισμός* von 366 dar. In seinen Bestimmungen erscheinen die Naturalabgaben noch in unglaublicher Fülle und Vielseitigkeit, Ansätze von Geldwirtschaft zeigen sich nur in den fixierten Werten der Opfertiere. In den *leges sacrae* des III. Jahrh. kommt dann die Geldwirtschaft mit dem *θησαυρός* zur Geltung, dieser ist aber noch unter allgemeiner staatlicher Verwaltung. Im II. und I. Jahrh. ist das Bankwesen und die Verpachtung an die Priester, die selbst einen Anteil bekommen, in flottem Gang, Aphrodite hat ihr laufendes Konto auf der Staatsbank. Die vielen, z. T. noch unedierten *leges sacrae* dieser Periode lassen uns die Heiligtümer von Kos nicht weniger als Geldinstitute erscheinen, wie die ägyptischen Tempel der hellenistischen Zeit, deren Verhältnisse Otto im IV. Kapitel seines wertvollen Buches darlegt. In Delos war es nicht anders, in Delphi wird die *ἀπαρχή* zu einer Art internationalem Peterspfennig¹, und im übrigen Griechenland zeigen die spärlichen inschriftlichen Quellen dasselbe Bild in Einzelzügen.

¹ Vgl. über diese Entwicklung Homolle *Mélanges Nicole* S. 633 ff.

Es wäre nun aber schief, in dieser Ablösung und der Einrichtung des Opferstocks einen Priestertrug zu sehen, der mit der Dummheit des Volkes rechnet. Die Frauen aus dem Volk im Asklepieion von Kos werfen ihr Scherflein ein für die Schlange, haben also eine dunkle Vorstellung davon, daß es ein Futter für diese sein soll. Aber daneben steht die Stele mit dem Tarif und der Bestimmung, daß von den Geldern die Feste ausgerichtet werden sollen, und das ist ihnen wohl auch nicht fremd. Daß sie dabei die alte Vorstellung festhalten, wird einmal dadurch erleichtert, daß der Drache ja ein Schatzhüter, also auch Geld ein Futter für ihn ist, anderseits dadurch, daß offiziell der Gott Empfänger des Geldes und Veranstalter der Feste ist. Wenn nicht die Volksvorstellungen vom Opfer auf diesem Wege gedankenlos mit den Fortschritten des Verkehrs gingen, so könnte keine Kirche auf Erden bestehen.¹

Wir werden aber die einfältigen Frauen noch besser verstehen, wenn wir nachweisen können, daß in anderen Fällen nach allgemeiner Volksvorstellung einem dämonischen Wesen Geld als Opfer, das dem menschlichen Kreislauf des Verkehrs entrückt, *à fonds perdu* gegeben wird, an Stelle einer Naturalspende hingeworfen wird.

3 Opfer in chthonischen Öffnungen

In Athen warf man alljährlich, wahrscheinlich an den Hydrophorien, die wieder mit den Chytren zusammengehören, also an einem Seelenfest, Honigkuchen, d. h. *πελανοί*, in den Erdschlund im Temenos der Ge Olympia, in dem sich die deukalionische Flut verlaufen haben sollte.²

¹ Aristophanes spielt wohl auch mit Volksvorstellungen, wenn er im *Plutos* v. 130 f., 580 ff. Geldwirtschaft bei den Göttern voraussetzt.

² Pausan. I 18, 7 *ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μίξαντες*. Rohde, *Psyche* I 238. — Usener *Sintflutsagen* S. 67 f. verfolgt den Brauch nicht weiter. Er wird älter sein als die Flutsage, die sich als Kulturschicht darüber gelegt hat. — Eng verwandt ist die Fütterung der dämonischen Schlangen in den chthonischen *χάσματα* an den Theomophorien, nach dem Lucianscholion bei Rohde *Rh. Mus.* 25, 549. A. Mommsen *Philologus* 50, 129 ff.

In Rom warf man alljährlich ein Geldopfer, *stips*, in den *lacus Curtius* auf dem Forum, der ebenfalls ein Erdschlund war, d. h. eine Verbindung mit der Unterwelt, die einmal durch ein Menschenopfer geschlossen werden mußte.¹

Im Amphiarraion von Oropos, wo, wie wir gesehen haben, der *μέλλων θεραπεύεσθαι* sein Geldopfer in den Thesauros im Tempel einwerfen mußte, warfen die durch Inkubation Geheilten Gold- und Silbermünzen in die heilige Quelle, aus der Amphiarraos aufgestiegen sein sollte, die also wohl auch zugleich die oropische Stätte seiner Niederfahrt war.²

Als Stätten solcher chthonischen Dämonen sind noch anzuschließen das Chasma in Delphi mit der Quelle Kastalia als Sitz des ältesten Inhabers des Orakels, des Drachen Python, auf den die delphische Spende des *πελανός* in letzter Linie zurückzuführen ist, und die Höhlen des Trophoniosmanteions von Lebadeia und des benachbarten Ptoïons.³

¹ Sueton. *Aug.* 57 *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant.* Hülsen, *Art. Curtius lacus* bei Pauly-Wissowa IV 1892f. Auch hier haben die Sagen den uralten, nicht mehr verstandenen Brauch überwuchert.

² Pausan. I 34, 4 *ἔστι δὲ Ὀρωπίοις πηγὴ πλησίον τοῦ ναοῦ, ἣν Ἀμφιαράου καλοῦσιν, οὔτε θύοντες οὐδὲν ἐς αὐτὴν οὔτ' ἐπὶ καθαρσίῳ ἢ χέρνιβι χρῆσθαι νομίζοντες. νόσου δὲ ἀκεσθείσης ἀνδρὶ μαντεύματος γενομένου καθέστηκεν ἄργυρον ἀφείναι καὶ χρυσὸν ἐπίσημον ἐς τὴν πηγὴν ταύτην γὰρ ἀνελθεῖν τὸν Ἀμφιάραον λέγουσιν ἤδη θεόν. Strabo IX p. 399 ἐνταῦθα δὲ πον καὶ τὸ Ἀμφιαράειόν ἐστι τετιμημένον ποτὲ μαντεῖον, ὅπου φυγόντα τὸν Ἀμφιάρεων, ὡς φησι Σοφοκλῆς „ἐδέξατο βαγεία Θεβαῖα κόνις ἀντοῖσιν ὄπλοισ καὶ τετρωρίστῳ δίφρῳ“. Vgl. von Wilamowitz *Hermes* 21, 104². — Der Brauch geht auch hier natürlich auf den mantischen Quelldämon zurück, um den sich dann die thebanische Helden-sage gewoben hat.*

³ Vgl. die besonnene Untersuchung von A. P. Oppé *The chasm at Delphi*, *Journ. of Hell. Stud.* 1904, S. 214 ff. besonders 234 ff. Interessant ist, daß bei Tempelbauten und -Neubauten die alte Stätte des Orakels mitwandert, wenn auch nur für den Glauben des Volkes. Ähnlich wie in Delphi haben wir das in Epidauros und Kos gefunden. — Wer zu Trophonios in den Schlund hinabstieg, nahm *μάζας μεμαγμένους μέλιτι*, d. h. einen *πελανός* mit, Pausan. IX 39, 11, wie die Sibylle für den Kerberos, Vergil. *Aen.* VI 419 f.

Diese Fälle sind auf der einen Seite mit dem Einwurf von Natural- und Geldopfern in den *mundus* in Rom und den Chytrenopfern bei Tempelgründungen zu verbinden, was besonders deutlich wird durch die von Frazer im Kommentar zu Pausan. I 18, 7, Bd. II S. 182 f. beigebrachten Parallelen, Hydrophorien in Hierapolis in Syrien, wo der Tempel über dem Erdschlund der verlaufenen Flut erbaut war, und in Jerusalem, wo der Grundstein des Tempels die Mündung der großen Tiefe bedeckte.¹

Nach der anderen Seite aber werden wir erinnert an die, namentlich im römischen Kult durch Literatur und Funde so reich bezeugten Opfer an Geld und kostbaren Gefäßen in den heiligen Heilquellen und Seen, von denen Wissowa und Wünsch als selbstverständlich annehmen, daß sie in früher Zeit an Stelle von Naturalopfern getreten seien.²

Auch diese ins Wasser geworfenen Opfer gelten Wesen, seien es Nymphen oder Heilgötter, die zwischen Ober- und Unterwelt vermitteln und den Menschen hold oder unhold erscheinen können.

Bei allen den genannten Opfern in Erdschlund, Fundament, See und Quelle tritt die im Fluch des *aurum Tolosanum* (Justin. 32, 3, 9, Strabo IV p. 188, Cic. *de nat. de.* III 30) am schärfsten ausgedrückte Absicht hervor, das an die Stelle des Naturalopfers getretene Geld dem menschlichen Verkehr für immer zu entziehen. Und doch können wir auch hier einen Fall dafür anführen, daß die materiellen Bedürfnisse des Kultes

¹ Wissowa *Religion der Römer* S. 161, 188 f., 362. Smith *Rel. d. Semiten* S. 151 f. G. Hock *Griech. Weihegebräuche* S. 75 ff. Unter den Grundsteineinlagen hat er übersehen die Funde im Fundament der Kultbildbasis des Athenatempels in Priene, Wiegand und Schrader *Priene* S. 111. Im Grunde gehen ja diese einmaligen Opfer auf dieselben Vorstellungen zurück, wie die ständigen Thesaurosopfer genau an derselben Stelle im Fundament des Tempels in Kos, Epidauros und sonst.

² Wissowa *Rel. d. R.* 362 f. Wünsch in der *Strena Helbigiana* S. 344 f. Henzen *Rhein. Mus.* IX S. 20 ff. Klein in den *Jahrb. des Altertumsver. im Rheinl.* Bd. 84, S. 56 ff. Smith *Rel. d. Sem.* S. 130 ff.

sich stärker erwiesen haben als der alte Sinn des Opfers. Nach der Bauinschrift CILXI 4123 aus dem Jahr 56 n. Chr. haben zwei Beamte *e]x stipe quae ex lacu V[. . . . e]xsemp[ta erat, signum [. . . . c]urarunt valvas ahene[as]s et superlimen [la]pide[um . . .] et fastigium*, also die *stips* verwendet zur Ausbesserung und Schmückung des Heiligtums wie die *πελαγός-ἀπαρχή* aus den Thesauren. So kommt es auch, daß bei den Römern sich die Begriffe *stips* und *thesaurus* allmählich näherten.¹

4 Charon und Kerberos

Doch kehren wir zurück zu dem attischen Brauch des Honigkuchens als Seelenopfer im Temenos der Ge Olympia, an einem Eingang zur Unterwelt. Durch ihn wird ein anderer attischer Brauch erklärt, die Mitgabe der *μελιτοῦττα* bei der Bestattung zur Besänftigung des Höllenhundes Kerberos.² Auch wer als Lebender in die Unterwelt dringen will, muß diese Steuer mit sich führen.³

Man wird es nach allen bisherigen Ausführungen nicht mehr für zu kühn halten, wenn ich nun den Satz aufstelle:

Die Ablösung dieser *μελιτοῦττα* für den Höllenhund ist der *ὄβολός* oder das *διωβέλιον*, das den Toten als Fährgeld für den Höllenfährmann Charon mitgegeben wurde.⁴

Den Beweis kann ich in aller Kürze führen unter Verweisung auf das gut zusammengestellte und bekannte Material.

Soll der Satz richtig sein, so müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein:

1. Der Brauch des Obolos muß jünger sein als der des Kuchens. Das erweisen die Gräberfunde (s. Mau a. a. O.).

¹ Wissowa *Rel. d. R.* S. 363 Anm. 1. 5. 6.

² Stengel *Griech. Kultusal.* 90¹⁵. Mau, Artikel *Bestattung* bei Pauly-Wissowa III 342. Rohde *Psyche*³ I 304². Erste Erwähnung Arist. *Lysistr.* 601.

³ Vergil. *Aen* VI 417 ff. Apuleius *met.* I 15.

⁴ Mau a. a. O. Rohde *Psyche*³ I 306³. Erste Erwähnung Arist. *Frösche* 139. 270.

Der Obolos läßt sich da etwa seit dem V./IV. Jahrh. nachweisen.

2. Die anthropomorphe Figur des Dämons Charon muß jünger sein als das Höllentier. Das ist durch die religionsgeschichtliche Entwicklung wahrscheinlich und durch die Zeugnisse bestätigt. Seine erste Spur als Fährmann erscheint in der *Minyas*.¹ Wilamowitz im *Hermes* 34, 229 sieht in diesem Epos „das Dokument, das den Charon eingeführt hat“, Furtwängler in dieser Zeitschrift 1905 VIII 191 ff. weist im Gegensatz zu ihm auf Grund einer altattischen Malerei nach, daß Charon als Fährmann „eine Gestalt des niederen Volksglaubens war und blieb, in der er seit alter Zeit festgesessen haben muß und bis in die spätesten Zeiten zäh festgehalten worden ist“. Relativ wird der Hund trotzdem älter bleiben müssen als der Fährmann.²

3. Charon muß im Volksglauben Züge vom Höllenhund Kerberos bewahrt haben, also sein menschlich gebildeter Nachfolger sein. Das ahnte Rohde, *Psyche*³ I 306, wenn er ihn einen zweiten Kerberos nennt. Es läßt sich beweisen einmal aus literarischen Zeugnissen, die seine feurigen Augen, seine struppige Gestalt, sein mürrisches Knurren hervorheben, alles tierische Rudimente (s. Waser a. a. O. Wilamowitz a. a. O. Furtwängler S. 201). Den stärksten Beweis bringt Wilamowitz bei aus dem Sprichwort bei Ps. Lucian. *vita Demon.* 45 ἰδῶν δὲ τις ἐπὶ τῶν σκελῶν αὐτοῦ οἶα τοῖς γέρονσιν ἐπιεικῶς γίνεται, ἤροτο, τί τοῦτο, ᾧ Δημῶναξ; ὁ δὲ μειδιάσας, Χάρων με ἔδακεν, ἔφη.

Dazu kommt die Darstellung des Charon in der Kunst. Der etruskische Charon hat tierische spitze Ohren, fletschende

¹ Waser *Charon, Charun, Charos* 1898. Derselbe Artikel *Charon* bei Pauly-Wissowa III 2177 ff.

² Auch hier hat sich also eine in alten Volksvorstellungen begründete Sage als erste Kulturschicht über eine uralte Quelle des Kultbrauchs gebreitet.

Hauer, in den griechischen Darstellungen ist das mehr nur angedeutet (Waser a. a. O.). Der ägyptische hunds-köpfige Totendämon Anubis kann als Analogie primitiven Volksglaubens beigezogen werden. Endlich schließt der Name den Beweis: Charon heißt ein Hund des Aktaion in der mythologischen Literatur und ein Hund auf einem alten Vasenbild der kalydonischen Jagd.¹

Somit wäre erwiesen, daß Charon und Kerberos nur zwei verschiedene Namen für einen tierischen Totendämon uralten Volksglaubens waren.² Von da aus verstehen wir auch die Ablösung der unheimlichen Spende in Geld, deren rationalistischer Deutung die Sage vom Fährmann entgegenkam.

Rohde hat sich den natürlichen Entwicklungsgang versperrt durch seine Deutung der Mitgabe des Obolos als eines Teiles des Besitzes des Verstorbenen für den ganzen. So mußte er das Altersverhältnis beider Bräuche umdrehen. Er erklärte *Psyche* I S. 304² die *μελιτοῦττα* als Besänftigung für den Hund Kerberos für jünger, weil sie „eher als Opfer für unterirdische Schlangen denkbar sei“.

5 Schlange und Hund

Wir werden auch diesen Stein des Anstoßes wegräumen, indem wir den Kerberos, den einzigen Hund, der mit dem Kuchen gefüttert wird, in eine Schlange verwandeln. Dieser Weg ist schon von Immisch im Artikel *Kerberos* bei Roscher II 1 S. 1133ff. betreten worden. Das Problem ist aber in viel weiterem Umfang anzufassen und führt uns in das tiefste Dunkel primitiven Glaubens zurück. Ich muß wieder einen paradoxen Satz hinstellen:

¹ Jeschonnek *De nominibus, quae Graeci pecudibus domesticis indiderunt*, Königsberger Dissert. 1885, S. 22. Waser Art. *Charon* 3 bei Pauly-Wissowa. Vgl. *χαρσός* als Epitheton von Hunden, Löwen und anderen wilden Tieren.

² Die Hundenatur Charons haben auch gestreift Roscher *Kynanthropie* S. 34, Anm. 88, Gruppe *Mythologie* S. 405⁴. 804⁴.

Der älteste Dämonenglaube hat Schlange und Hund in eins gesehen, die beiden chthonischen Tiere sind die Verkörperung desselben Dämons oder derselben Dämonen. Diese Vorstellung lebt im ganzen Altertum unter der Schwelle des Volksbewußtseins fort und bricht überall unverstanden durch. Ich kann zunächst nur die Tatsachen der Gleichsetzung anführen.

Voranstehen möge die direkte Gleichsetzung bei Hesych *κύνας καὶ οἱ δράκοντες.*

Der Höllenhund kommt bei Homer nur in zwei jüngeren Stellen vor, © 368 *κύνα στυγεροῦ Ἄιδου*, λ 623 *κύνα*. Der Name Kerberos erscheint erst bei Hesiod. An Homer ist anzuschließen Hekataios bei Pausan. III 25, 5 (vgl. Immisch a. a. O.) *ὄφιν ἐπὶ Ταινάρῳ τραφῆναι δεινόν, κληθῆναι δὲ Ἄιδου κύνα, ὅτι ἔδει τὸν δηχθέντα τεθνάναι παραντίκα ὑπὸ τοῦ ἰοῦ· καὶ τοῦτον ἔφη τὸν ὄφιν ὑπὸ Ἡρακλέους ἀχθῆναι παρ' Εὐρουσθέα.*

Philostratos *Heroikos* VII 1 S. 175 Kayser *εἶναι δὲ αὐτῷ (Αἴαντι τῷ Λοκρῷ) καὶ χειροθήτη δράκοντα πεντάπηχυν τὸ μέγεθος, ὃν ξυμπλίνει τε καὶ ξυνεῖναι τῷ Αἴαντι καὶ ὁδῶν ἠγείσθαι καὶ ξυναμαρτεῖν οἶον κύνα*. Diese Sage ist ins rechte Licht gerückt von Usener in dieser Zeitschrift VII 328.

Die mythologische Gelehrsamkeit drückt die Gleichsetzung in Verwandtschaftsverhältnissen aus. Die Schlangen Typhon und Echidna sind Eltern der Schlange Hydra, der Hesperidenschlange, der Gorgo, des Hundes Kerberos, des Hundes Orth(r)os, der Hündin Skylla (Escher, Artikel *Echidna* bei Pauly-Wissowa V 1917 ff.). Europa wird durch Hund und Schlange bewacht (Gruppe S. 409f.). Ladon heißt der Hesperidendrache und ein Hund des Aktaion (Jeschonnek a. a. O. S. 16). Draco, Gorgo, Echion heißen Hunde des Aktaion (Jeschonnek S. 22. Waser bei Pauly-Wissowa V 1924—1926).

Besonders stark tritt die Gleichsetzung bei den Tragikern auf:

Euripides *Herc. fur.* 420 nennt die Hydra *κύνα Λέρονας Ἰθραν*.

Die Erinnyen sind Schlangen bei Eurip. *Iphig. Taur.* 286f. Ἄιδου δράκαινα . . . δειναῖς ἐχίδναις εἰς ἔμ' ἐστομωμένη. Äsch. *Eumen.* 128 δεινὴ δράκαινα. Eurip. *Orestes* 256 δρακοντάδεις κόραι. Diese Stellen sind von Jane Harrison im Journal of Hell. Stud. 1899, S. 213 ff. religionsgeschichtlich gewürdigt worden. Die Erinnyen sind aber auch Hunde bei Äsch. *Choeph.* 924f. 1054 μητρὸς ἔγκοτοι κύνες. Soph. *El.* 1387 μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες. Aristoph. *Frösche* 472 Κωνυτοῦ περὶδρομοι κύνες. In diesem Durchbrechen der Hundenatur sieht Roscher, *Kynanthropie* (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 17 III 1896) S. 48f. mit Recht „nicht kühne Metapher, sondern Nachklang aus uralter Zeit“. Es ist nur wunderbar, daß Roscher und Harrison sich nicht in der Mitte getroffen haben.

Diesen Vorstellungen entspricht die Darstellung dieser Dämonen in der Kunst mit Schlangenbildung, Erinys, Gorgo, Kerberos (Immisch a. a. O.), Skylla (Gruppe S. 408f.). Wo die Dämonen in Lokalkulten zu göttlicher Verehrung kommen, zeigt sich manchmal noch die Tiergestalt deutlicher. So führt S. Reinach im BdC Hell. 1906, S. 150 ff. die arkadische Erinys-Artemis auf die Urgöttin in Schlangengestalt zurück, die in den Figürchen der Schlangengöttin von Knosos verkörpert sei. In dieselbe Kultur wird ja neuerdings auch das Mischwesen Skylla zurückverfolgt.¹

Auf der anthropomorphischen Stufe des Götterglaubens haben naturgemäß Götter, die ursprünglich chthonische Tiere waren, sowohl Schlange als Hund zu Dienern, so Hades, der Gott von Sinope, Hekate, Despoina von Lykosura, Asklepios.²

¹ Studniczka *Skylla in der mykenischen Kunst*, Ath. Mitt. 1906, S. 50 ff. Crusius *Philologus* 1906, S. 320.

² Vgl. auch Gaidoz *A propos des chiens d'Epidaure*, *Rev. archéol.* 1884 II S. 217 ff. S. Reinach ebenda S. 129 ff. 1885 I 93f. Gruppe S. 405 ff. 803 ff. Smith *Rel. d. S. S.* 221, 449.

Als weitere Tatsachen, nicht als Erklärung sind anzuführen die gleichen sagenhaften Eigenschaften, die beiden zugeschrieben werden: Schlangen und Hunde als Schatzhüter, Gruppe S. 410. 808. Roscher S. 27, Anm. 67. Mantische Kräfte bei Hunden Älian. *Nat. an.* XI 5, 13, 20, bei Schlangen IX 29. Vorauswittern von Pest und Epidemien bei beiden VI 16. Ärztliche Selbsthilfe bei Hunden V 46. VIII 9, bei Schlangen IX 16. Ärztliche Kunde der Pflanzen bei Schlangen VI 4.

Eine befriedigende Erklärung dieser wunderbaren Gleichsetzung vermag ich nicht zu geben. Die alte, von Wilamowitz im Herakles II¹ 135 (II² 105) mit gezwungener Erklärung auf die Hydra und von Immisch a. a. O. auf Kerberos angewandte Deutung des *κύων* als einfache Metapher für *θεράπων* reicht natürlich nicht für den ganzen Umfang der Tatsachen und für die Gegenseitigkeit aus und ist daher abzulehnen, wenn auch die Metapher in phönizischen Namen wie כַּלְבֵּי אֱלֹהִים neben עַבְדֵּי אֱלֹהִים, d. h. 'Hund Gottes' und 'Knecht Gottes' eine Parallele hat (Derenbourg bei Reinach, *Rev. arch.* 1885 I S. 93f.). Auch in den Eigenschaften der wirklichen Tiere zeigt sich die Ähnlichkeit nicht. Als Wächter und Helfer gelten in erster Linie die Hunde, als unheimlich die Schlangen. Ebenso wenig konnte die körperliche Gestalt zur Vermischung führen.

Vielleicht führt die Zurückführung aller der Dämonen in Schlangen- und Hundegestalt auf ihre Urvorstellung weiter. Erinnyen, Keren und alle diese Dämonen sind die Seelen der Verstorbenen, wenn sie schrecken. Als Gegenstand der Verehrung sind die Seelen der Verstorbenen, der Ahnen die Heroen. Der Heros selbst erscheint bald in Schlangengestalt, bald als Hund oder Jäger (Stengel in dieser Zeitschrift VIII 210f.). Auf den Totenmahlreliefs finden wir Schlange und Hund (Rohde, *Psyche*³ S. 242 Anm.). Aber die Schlange erscheint als Heros wie als Heildämon eher mild, der Hund als Seelendämon wild, verderblich, fressend, wie der Wolf oder Löwe. Sollte sich der Charakter der Schlange als des Tieres,

das zwischen Ober- und Unterwelt vermittelt, aber keine menschenfressenden Eigenschaften hat, mit dem des fressenden, reißenden Tieres, Löwe, Wolf, Hund, das seinen Platz auf der Oberwelt hat, zu dem Mischwesen verbunden haben, dessen Vorstellung uns durch das Wort „Drache“ vermittelt wird, zu einem Dämon, der in der Unterwelt haust, die Toten frißt und auch heraufkommen kann, um die Lebenden zu schrecken oder zu fressen?¹ Mischwesen sind wohl gerade dem primitiven Glauben nicht fremd, aber wie können sie sich zu einfachen zurückbilden, und zwar in der harmlosesten Gestalt des treuen Hundes und der heilenden Schlange?

So muß ich denn zum Schluß gestehen, daß ich die aufgezeigten rätselhaften Tatsachen nicht befriedigend zu lösen vermag, und kann nur die Hoffnung aussprechen, daß es anderen Mitarbeitern auf dem Gebiet der Religionsgeschichte gelingen möge, von höherer Warte aus durch den Vergleich mit den Vorstellungen anderer Völker einen Weg zur Erklärung zu finden.

¹ Vgl. Dieterich *Nekyia*, S. 48 ff. — Zu den fressenden Dämonen gehören auch die Schreckgespenster Empusa, Lamia, Gorgo, Mormo, Gello, Karko, Baubo („Wauwau“ Radermacher, Rh. Mus. 59, 311 f.) im Gefolge der Hekate, die auch Verwandtschaft mit Skylla, Sphinx, den Harpyen, Sirenen, Erinnyen, Keren zeigen. Vgl. Rohde *Psyche* ³ II 407 ff. Crusius *Philologus* 50, 93 ff. Waser, Artikel *Empusa* bei Pauly-Wissowa V 2540 ff. Die Hauptvertreterin dieser Gespenster, Empusa, erscheint seit ihrem ersten Auftreten Aristoph. *Frösche* 288 f. als vielgestaltiges, sich proteusartig verwandelndes Wesen. Erkannt wird sie dort v. 292 an ihrer Hundsgestalt. An Schlangengestalt erinnert Philostratos, wenn er den Apollonios von Tyana (IV 25) zu einem jungen Mann, der von einer Empusa in Gestalt eines schönen Mädchens betört wird, warnend sagen läßt: *ὁ δὲ φωνὴν θάλασσης καὶ σὲ ὄφιν*, was neben dem allgemein sprichwörtlichen wohl auch noch den tieferen Sinn des eigentlichen Wesens haben soll (ähnlich Arist. *Eccl.* 909 f.).

[Ein zweiter Aufsatz folgt im nächsten Heft.]

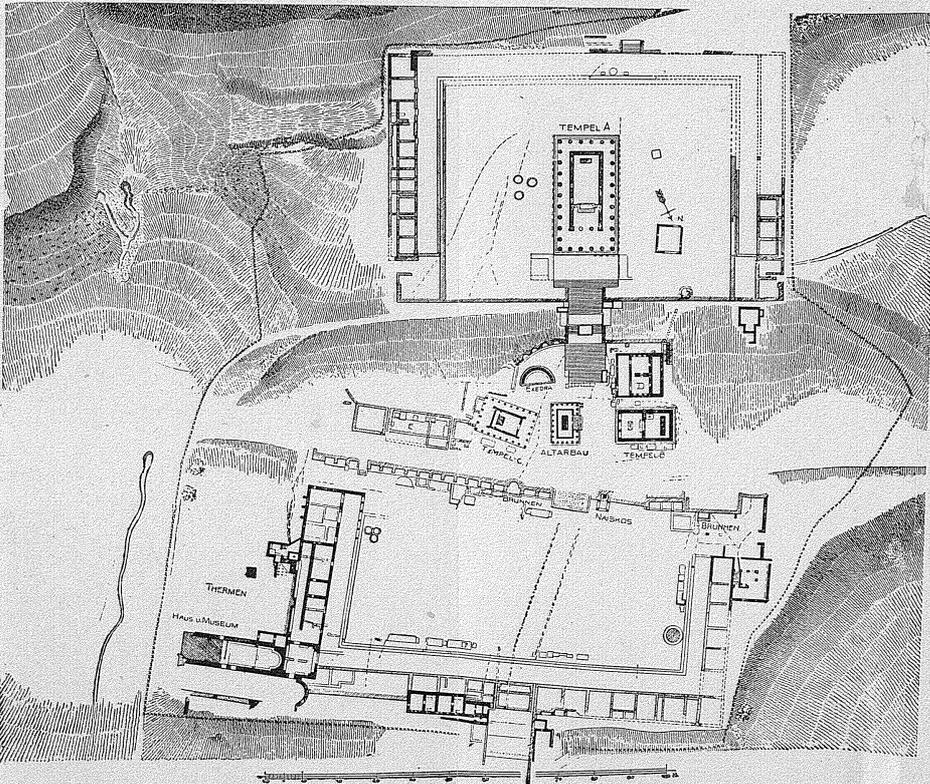


Abb. 1. Plan des Asklepieion von Kos nach den Ausgrabungen 1902-4.

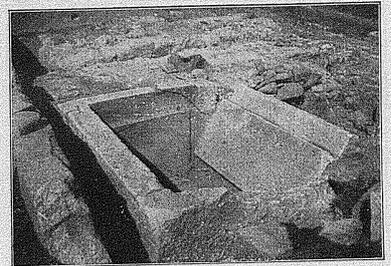


Abb. 2. Thesauros im Tempel B (nach Entfernung der Deckplatte).

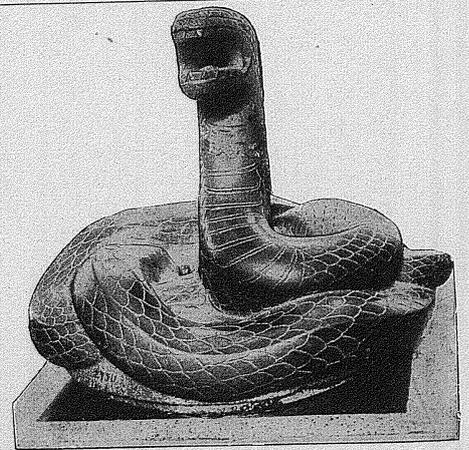


Abb. 3. Thesaurodeckel vom Asklepieion in Ptolemais.



Abb. 4. Koinische Bronzemünze mit Asklepioskopf und Schlange.

Nachweise der Abbildungen: 1. Archaeol. Anzeiger 1905, S. 3.
 2. Archaeol. Anzeiger 1903, S. 190.
 3. Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde, Band 40, S. 141.
 4. Catalogue of greek coins in the British Museum, Caria and Island, Tafel XXXII, 12.