

I. Theokrit 26, 29 *ένναετής*

Theokrits 26. Gedicht, die 'Lenai', das in den Versen 1-26 die Zerreiβung des Pentheus durch die thebanischen Mänaden schildert, stellt – wie in größerem Zusammenhang gezeigt¹ – eine dionysische Dichtung dar. Erhebliche Schwierigkeiten bereiten der Interpretation in diesem Gedicht die Verse 27-32, die eine Stellungnahme des Dichters zur Zerreiβung des Pentheus enthalten. Was sich mit einiger Sicherheit sagen läßt, ist, daß Theokrit hier den dionysischen Kult verteidigt; dabei gebraucht er formelhafte Wendungen, die der sakralen Sprache angehören. Sie legen den Schluß nahe, daß Theokrit dionysischer Myste gewesen ist. Nahezu unverstänlich jedoch bleiben die Verse 27-29²:

27 οὐκ ἀλέγω· μηδ' ἄλλος ἀπεχθομένω Διονύσῳ
φροντίζοι, μηδ' εἰ χαλεπώτερα τῶνδε μογήσαι,
εἴη δ' ένναετής ἢ καὶ δεκάτῳ ἐπιβαίνοι.

Wir wollen im folgenden versuchen, einen möglichen Lösungsweg durch genaue Einzelinterpretation aufzuweisen.

οὐκ ἀλέγω: Der Dichter kümmert sich nicht darum, was mit Pentheus geschieht; er ist dadurch, daß er die heilige Feier der Mainaden beobachtet hat, schuldig geworden und hat sich sein furchtbares Schicksal selbst zuzuschreiben. Dionysos hat durch seine Mainaden das Verhängnis über ihn gebracht, und diese Tatsache muß man hinnehmen. Eine Kritik am Eingreifen der Götter steht dem Menschen

¹ Daphnis, Beiträge zur klassischen Philologie 34, Meisenheim 1969, S. 22-29. Meine dort vorgetragenen Thesen zur griechischen Bukolik haben, zuletzt durch B. Effe, lebhaften Widerspruch gefunden. Effe (Die Genese einer literarischen Gattung: Die Bukolik, Konstanz 1977, und: Die Destruktion der Tradition: Theokrits mythologische Gedichte, in: RhM 121, 1978, 48-77) geht von der modernen Rezeptionstheorie aus. Ich leugne keineswegs, daß jede Literatur für einen Leser geschrieben wird, nur sagt das wenig über die Entstehung eines ganzen Genos aus. Die Genesis der Bukolik aus Theokrit selbst und der Erwartungshaltung seiner Rezipienten zu konstruieren ist ebenso abwegig wie die Entstehung der griechischen Tragödie aus der Schaulust des athenischen Theaterpublikums erklären zu wollen. Ich hoffe, in absehbarer Zeit auf das Problem zurückzukommen.

Effe gibt (RhM 121, 1978, 71 ff.) eine Interpretation der 'Lenai' und nimmt 72 f. auch zu den hier besprochenen Versen Stellung. Die eigentliche Problematik von Vers 29 wird von ihm ausgeklammert, wenn er paraphrasiert (S. 73): "möge er noch so unschuldig sein und ein so grausames Geschick noch so wenig verdienen" und in Anm. 54 sagt: "In dieser Richtung ist der in seiner genauen Bedeutung umstrittene V. 29 zweifellos zu verstehen." Seine Hypothese weist über die bei Gow II 481 aufgeführten Lösungsversuche nicht hinaus.

² Wilamowitz, Glaube der Hell. II², 1955, 71 Anm. 2; Lesky, Gesch. der griech. Lit., Bern/München 1963, 775. Einen Überblick über die Erklärungsversuche gibt Gow, Theocritus II, Cambridge 1952, 480 ff.

nicht zu, so lehrt es der Schlußvers (v. 38): *μηδεὶς τὰ θεῶν ὀνόσαιτο*. — Mit diesem Satz weitert der Dichter den Gedanken, daß man sich um einen Feind des Dionysos nicht kümmern (v. 27) und die Handlungen des Gottes nicht tadeln solle (v. 37 f.), auf alle Götter aus: was sie tun, ist grundsätzlich recht, sie unterliegen keiner Kritik, weder Dionysos noch irgendein anderer Gott. Wer die Götter in ihren unbegreiflichen Handlungen verurteilt, ist ein *ἀσεβής* oder *δυσσεβής*; der Dichter will jedoch den Göttern wohlgefällig (v. 30 *εὐαγέομαι*, v. 32 *εὐσεβέων*) sein und ein besseres Schicksal erleiden (*τὰ λῶια*) als Pentheus, dessen Tod ein *χαλεπὸν* ist³. Selbst wenn einer ein Schicksal erleidet, das noch schlimmer ist als Pentheus' Tod (*χαλεπώτερα τῶνδε*), darf man daran keinen Anstoß nehmen. Was die Götter tun, ist ohne Tadel.

“Ich kümmere mich nicht darum. Und auch kein anderer möge sich um einen Feind des Dionysos kümmern, mag der auch Schlimmeres als dies erleiden, und mag er neun Jahre alt sein oder auf das zehnte zugehen.”

ἐνναετής: Der Vers 29 bereitet den Interpreten größtes Kopfzerbrechen. Im folgenden versuchen wir, den Vers sprachlich und inhaltlich zu erläutern.

a) sprachlich:

ἐνναετής hat zwei Bedeutungen, ist also ein Griphos⁴: (a) ‘Einwohner’ (*indigena*), z.B. Apoll. Rhod. 1,921; 2,517; Anth. Plan. 4,331. — (b) ‘neunjährig’, z.B. in Inschriften aus Larissa (*ἐννεαέτης* IG. 9 [2], 639; Ann. du service 19,223) und aus dem Piräus (*ἐννεέτης* Mnemos. 4, 1936, 4; 4. Jh. v.Chr.); ferner bei Kallim. hymn. III 14 *χορίτῳδας ... εἰνέτεας*, worauf Gow II 482 verweist. In epischer Sprache findet sich meist das Adverb *εἰνάετες*, z.B. Od. 5,106:

... οἱ ἄστυ περὶ Πριάμου μάχοντο
εἰνάετες, δεκάτῳ δὲ πόλῳ πέρσαντες ἔβησαν / οἴκαδε ...

Od. 14,240:

ἔνθα μὲν εἰνάετες πολεμίζομεν νῆες Ἀχαιῶν,
τῷ δεκάτῳ δὲ πόλῳ Πριάμου πέρσαντες ἔβημεν / οἴκαδε ...

Wahrscheinlich haben diese Stellen Theokrit vorgeschwebt (Gow II 483). Daß an unserer Stelle die Bedeutung (b) ‘neunjährig’ anzusetzen ist, wird aus der Verbindung mit *δέκατος* klar. — Theokrit denkt jedoch nicht nur an die genannten Odysseestellen, sondern ganz offensichtlich auch an Hesiods Theogonie (Vers 800-804); dies wird deutlich, wenn man die beiden Stellen einander gegenüberstellt; identische Wörter sind von mir gesperrt.

³ Das Wort *χαλεπός* ist gewöhnlich das Gegenteil von *τερπνός*, vgl. Xenoph. Mem. II 1, 23; Liddell—Scott s. v. *χαλεπός* I 1 p. 1971. Ein glückliches Schicksal erleidet der göttliche Sänger Komatas in den Thalysien (v. 83):

ὦ μακαριστὲ Κομᾶτα, τὴ θῆν τάδε τερπνὰ πεπόνθεις,
vgl. Daphnis S. 46 ff. Das *τερπνόν* ist die Seligkeit, die der Myste erwartet; er ist deshalb während seines Lebens fromm und tut den Willen der Götter.

⁴ Die koischen Dichter lieben die Rätselpoesie, wie vor allem die Technopagnien zeigen, vgl. Daphnis S. 77 und 90 ff.

Theokr. 26,27-29:

... μηδ' ἄλλος ἀπεχθομένω Διονύσωι
φροντίζοι, μηδ' εἰ χαλεπώτερα τῶνδε μογήσαι,
εἴη δ' ἐνναετῆς ἢ καὶ δεκάτω ἐπιβαῖνοι.

Hesiod Theog. 800-804:

ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος·
εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσηται οὐδ' ἐπὶ δαίτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσηται αὐτίς.

Hesiod spricht von den Strafen, die denjenigen von den unsterblichen Göttern erwarten, der einen Meineid schwört (Theog. 793 ff.): ohne zu atmen liegt der Bestrafte ein Jahr in tiefem Koma darnieder, der Genuß von Nektar und Ambrosia ist ihm verwehrt. Nach Ablauf dieses Jahres erwartet ihn eine noch härtere Pein (*χαλεπώτερος ἄθλος*): er bleibt für neun volle Jahre vom Umgang mit den Himmlichen ausgeschlossen; erst im zehnten Jahr wird er wieder in die Versammlung der Götter aufgenommen. Es ist offensichtlich, daß Theokrit mit den Versen 27-29 der 'Lenai' auf die genannte Stelle der Theogonie Bezug nimmt. Daß die koischen Dichter die hesiodeische Poesie pflegten, ist bekannt⁵.

b) inhaltlich:

Inhaltliche Beziehungen zwischen den beiden Stellen sind, wenn auch nur entfernt, vorhanden. Theokrit und Hesiod sprechen von Strafen, die die Folge bestimmter Vergehen sind. Bei Theokrit büßen Menschen, die sich den Göttern widersetzen oder an ihnen Anstoß nehmen, bei Hesiod werden die Götter für das Vergehen des Meineids bestraft. Bei Hesiod dauert die Strafe neun Jahre; ob das Wort *ἐνναετῆς* bei Theokrit eine Zeitdauer der Strafe ausdrückt, ist fraglich. Aber es dürfte ebenso wenig wahrscheinlich sein, daß die Theokritstelle lediglich eine sprachliche Reminiszenz an Hesiod ist. Vielmehr ist anzunehmen, daß Theokrit mit dem Griphoswort *ἐνναετῆς* auch inhaltlich etwas Bestimmtes intendiert; es muß mit den *χαλεπώτερα* zusammenhängen, die der *ἐνναετῆς* zu erleiden hat.

Pentheus erfährt für seine Weigerung, der Dionysosreligion in Theben Eingang zu verschaffen, und für das verbotene Beobachten der Mainaden den Tod der Zerreißung; das ist ein *χαλεπόν*. Die Strafe, die der *ἐνναετῆς* erleidet, kann aber noch schlimmer sein, ein *χαλεπώτερον*; es ist wohl auch der Tod, aber auf eine gräßlichere Weise, als ihn Pentheus erlitten hat⁶.

Es ist nun zu fragen, auf wen Theokrit mit dem Griphos *ἐνναετῆς* hinweist. Das Wort kommt noch in den Schol. X zu Od. 11,309 und bei Eustath. 1687,43 f.

⁵ Theokr. 7,45-48; auch der Name "Olympios" im Musenaltar des Dosiades spricht dafür, vgl. Daphnis S. 44 und 124 f.

⁶ Das Schicksal des Pentheus ist insofern etwas Besonderes, als er von den Mainaden zerrissen wird. Er erleidet damit einen rituellen Tod, da er nicht nur das Opfer, sondern zugleich eine Inkarnation des Dionysos ist, vgl. Daphnis S. 26. Anders ist es bei den Aloadaï, die von Apollon vernichtet werden.

zur selben Stelle vor. Es bezieht sich auf die Aloadai Otos und Ephialtes, die riesenhaften Söhne des Poseidon und der Iphimedeia⁷. Sie lebten nur neun Jahre, denn sie erhoben sich, stolz auf ihre gewaltigen Kräfte, gegen die Götter, indem sie den Himmel ersteigen wollten, und wurden von Apollon vernichtet, als sie gerade das neunte Lebensjahr vollendet hatten. Dies war die Strafe für ihre Hybris.

Man könnte freilich einwenden, daß Theokrit nur von einem *ἐνναετής* spricht, Otos und Ephialtes aber Zwillinge sind. Dagegen ließe sich sagen:

(1) Da beide Brüder gleichaltrig sind und zusammen den Tod finden, genügte es, einen zu nennen. Der Vers würde also aufgelöst lauten: "Mag es nun einer der Aloadai sein (Otos oder Ephialtes), die nur neun Jahre alt wurden, oder mag er auch auf das zehnte Lebensjahr zugehen", d.h. noch mächtiger und gefährlicher werden als die Aloadai, die von Jahr zu Jahr größer wurden (Apollod. I 54); trotzdem werden die Götter auch einen so mächtigen Feind vernichten.

(2) Die Ausdrücke *εἴη δ' ἐνναετής* und *δεκάτω ἐπιβαίνοι* bedeuten dasselbe: einer, der neun Jahre alt ist, geht auf das zehnte Lebensjahr zu. Der Vers 29 würde dann lauten: "mag es sich um Otos handeln oder auch um Ephialtes".

Die von uns vorgeschlagene Erklärung fügt sich gut in den Zusammenhang ein: Theokrit erzählt den Mythos von der Zerreißung des Pentheus, um zu zeigen, daß die Götter ihre Feinde vernichten können. Der Mensch aber soll sich fromm in den Willen der Götter fügen und sie nicht herausfordern, sonst ergeht es ihm wie Pentheus oder auch den Aloadai. Daß der Tod des Pentheus breit geschildert wird, das Schicksal von Otos und Ephialtes aber verrätselt in einer einzigen Verszeile versteckt ist, macht einen nicht geringen Reiz dieses schwierigen Gedichtes aus⁸.

⁷ Schol. X zu Od. 11,309: ... ἔπειτα ἐνναετείς ὄντες οὗτοι ἐννεαπήχεις ἐγένοντο τὸ εὖρος μῆκος τε γενέσθην ἐννεόργυιοι. Eustath. 1687,43 zu Od. 11,309: καὶ ἄλλως δέ, εἴπερ ἐνναετείς ὄντες τοιοῦτοι ἦσαν, τελειωθέντες ὑπερεβάλλοντο ἂν καὶ τὸν ῥηθέντα Τιτυόν. Beide Stellen sind abgedruckt und diskutiert bei G. Hetzl, Antike Diskussionen über die beiden Nekyia, Beiträge zur klassischen Philologie 29, Meisenheim 1969, S. 22. — Die Stellen für den Mythos: Il. 5,385 ff.; Od. 11,305 ff. Hierauf sind alle späteren Erwähnungen und Ausschmückungen der Sage zurückzuführen: Pind. Pyth. IV 88 mit Scholien; Paus. 9,29,1; Apollod. I 54/55; Hygin fab. 28.

⁸ Für intime Kenner Hesiods, wie es die koischen Dichter waren, konnte es nicht schwer sein, in den Versen 27-29 die Anspielung auf die Verse der Theogonie herauszuhören. Das Wort *ἐνναετής* war aber doppeldeutig; wer die Anspielung verstanden hatte, mußte erst herausfinden, was *ἐνναετής* heißen sollte. So enthält der Vers also ein doppeltes Rätsel.

II. Theokrit Syrinx 14: σήτας οἴστρε σαέττας

Theokrits Figurengedicht 'Syrinx' ist reine Rätselpoesie. Die Interpretation der Verse zeigt, daß es für jeden Griphos eine sinnvolle Auflösung gibt, daß der Dichter sogar mit System gearbeitet hat und daß ein Netz von Beziehungen der Syrinx zu den 'Thalysien' des Dichters wie zu den übrigen Technopägrien besteht¹. Allein Vers 14 σήτας οἴστρε σαέττας läßt sich nicht vollständig auflösen. Klar ist, daß mit 'Stachel der saettischen Frau' der Hirtengott Pan gemeint ist; daß die 'saettische Frau' die Lyderin Omphale sei, ist eine Deutung, die sich auf die Scholien und darauf stützt, daß es in Lydien eine Stadt ähnlichen Namens gegeben hat². Die Vermutung O. Höfers, es könne sich bei dieser Benennung um Arachne handeln³, ist zwar bestechend, scheint jedoch für Pan weit hergeholt.

Die Bedenken bleiben bei den beiden genannten Deutungen nicht aus: Pan wird sonst nirgends mit Omphale verbunden, und die Beziehung zu Arachne (ἀράχνη Spinne) läßt sich nur über ein kompliziertes Wortspiel mit παν = πηνυ über πήνη (Faden des Einschlags beim Weben), πηνίζομαι (das Garn zum Einschlag abwickeln, weben) herstellen⁴. Beide Deutungen befriedigen nicht, sie passen auch wenig in den Kontext des Gedichtes. Es muß sich eine einleuchtendere Beziehung zwischen Pan und der 'saettischen Frau' finden lassen.

Man muß sich fragen, ob σαέττα überhaupt ein üblicher Eigenname ist. Statt das Wort mit der lydischen Stadt, deren Münzen die Inschrift ΣΑΙΤΤΗΝΩΝ und ein Bild des Dionysos tragen⁵, zusammenzubringen, sollte man eine andere Ableitung in Erwägung ziehen, die in σαέττα wahrscheinlich enthaltene Wurzel σαF. H. Usener hat bei der Untersuchung des Beinamens des Dionysos, Sabazios, gezeigt⁶, daß das Wort auf eine ursprüngliche Form ΣαFδζιος bzw. ΣδFος zurückzuführen ist. Der Wortstamm σαF ist aus der kürzeren Wurzelform su hergeleitet, die intr. 'stürmen', trans. 'heftig bewegen' bedeutet. Der Stamm findet sich in σεύω und σείω (aus σεF-jω), σόςος (aus σόFος) und σοῦμαι; mit Verhärtung des v in σόβος, σοβέω, σοβάς, σοβαρός⁷.

Σάβος wird als Name des Dionysos genannt⁸; aber auch die männlichen und weiblichen Verehrer des Gottes heißen Σάβου und Σάβου⁹, ebenso wie die Heimatstämme dieser Verehrer in Thrakien, die Σάβουι, d.h. ΣάFουι und Σάβουι, und die Σάβουι in Phrygien¹⁰.

¹ Vgl. Verf., Daphnis, Untersuchungen zur griechischen Bukolik, Meisenheim 1969, S. 91-104.

² Schol. Theokr. p. 340 W. und Gow II 557 (The identification with Omphale also seems insecure), ferner Daphnis S. 99 f.

³ Zitiert bei Gow II 557.

⁴ Vgl. Theokr. 18,32 πανλοδεταί und Gow II 356. Hier ist von der Webarbeit Helenas die Rede.

⁵ Gow II 557; Head, Hist. numm. 2655; Daphnis 99.

⁶ H. Usener, Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt 1948, S. 43-47.

⁷ Usener 44 Anm. 59.

⁸ Hesych s.v. Σαβάζιος; Phot. lex. 496,12; Hymn. Orph. 49,2.

⁹ Die Belege bei Usener 44 Anm. 61.

¹⁰ Usener 45 Anm. 62.

In Griechenland selbst finden sich ähnliche Begriffe aus der gleichen Wurzel: die männlichen Dionyssoschwärmer heißen *Σενίδαί*, die weiblichen Verehrerinnen des Gottes *Σουιδήδεις* (oder *Σοίδες*), in Makedonien *Σανάδαί*¹¹. *Σόβος* ist das Wort für Satyr, *σοβάς* für Bacchantin¹².

Nach allem ist es wahrscheinlich, daß man in der 'Syrinx' für *σαέρτα* ursprünglich *σαφέρτα* anzusetzen hat, somit das Wort an die oben genannten Belege anschließen darf. *Σαέρτα* ist damit eine alternative Schreibung für Wörter wie *Σενίδαί*, *Σοίδες*, *Σανάδαί*. Es ist von der Wurzel *σαF* abzuleiten und heißt 'Dionysosdienerin, Mainade'. Der Scholiast hat das Wort nicht mehr verstanden und hat versucht, es mit einem ihm bekannten Begriff zu verbinden¹³. Wenn man sich seiner Auffassung anschließt, wäre *σαέρτα* der einzige Name in der Syrinx, der kein Griphos ist. Das ist kaum anzunehmen.

Über die etymologische Interpretation des Wortes hinaus eine Beziehung Pans zu den Mainaden herzustellen ist nicht schwer: Syrinx v. 4 liebt Pan die Fichtennymphe Pitys¹⁴, v. 5/6 die Echo, die bei Longus (III 23) Tochter einer Nymphe und eines sterblichen Vaters ist, v. 7/8 die Syrinx. Nymphen sind stets im Gefolge des Dionysos zu finden, sie sind die ersten Verehrerinnen des Gottes, die Mainaden par excellence¹⁵. In der Syrinx ist Pan, der 'Stachel der saettischen Frau', nichts anderes als der Liebhaber einer Nymphe.

¹¹ Cornutus 30 p. 59,9 Lang καὶ οἱ Σενίδαί ἀπὸ τοῦ σεύω ὃ ἐστὶν ὄρμῶν. — Hesych s.v. Σουιδήδεις (σοιδίδες Salmasius, σοίδες Vossius): βάκχαι διὰ τὸ σεσοβῆσθαι ἐν τῷ βακχεύειν· σόος γὰρ ἡ ὄρμη καὶ φορὰ.

¹² Schol. Dem. Mid. 158 p. 565,28 καὶ σόβους τοὺς σατύρους παρὰ τὸ σοβεῖν; σοβάδες Lobeck, Aglaophamus 1088.

¹³ Es ist nicht ausgeschlossen, daß es in Lydien Dionysosverehrerinnen mit dem Namen *Σαέρται* gab; ein Beleg ist freilich nicht vorhanden.

¹⁴ Vgl. die Stellen in Daphnis 95 ff. zu Pitys, Echo und Syrinx.

¹⁵ Vgl. W.F. Otto, Dionysos, Darmstadt 31960, S. 155 ff. Eine kultische Verbindung Pans mit den Nymphen gab es in der korykischen Grotte oberhalb von Delphi, vgl. Paus. 10,32, 7; K. Kerényi, Dionysos, München/Wien 1976, S. 182.

III. Synkrisis der Technopagnien des Simias.

Im ff. versuchen wir zu zeigen, daß die Technopagnien des Simias zusammengehören und ein Triptychon bilden. Flügel, Ei und Beil schaffen erst als Triptychon die Grundlage für das Verständnis der orphischen Kosmogonie, die Simias in seinen Gedichten darstellen will.

Leicht zu verstehen sind die Flügel des Eros, auch beim Ei hat man keine Schwierigkeiten, die Umrißform zu deuten. Beim Beil jedoch liegt die Lösung nicht offen vor Augen.

Das Beil enthält wohl mystische Vokabeln, und man kann auch sagen, daß Simias an die heilige Doppelaxt denkt; aber klar wird die Bedeutung des Beiles erst, wenn wir es zu Eros in Beziehung setzen. Hierbei sind die Verse der Flügel eine Hilfe. In Vers 1 steht das Wort *Ἀκμωνίδας* für Ouranos. Dahinter steht die Vorstellung, daß der Himmel ursprünglich aus Steinen bestanden habe; sie findet sich allgemein bei den Indogermanen¹. Dieser Steinhimmel aber war verderblich, denn Licht und Wasser, zum Leben der Menschen notwendig, konnten nicht zur Erde niederdringen. So mußte erst der Steinhimmel zerschlagen werden. Als dies getan war, entstand der Lichthimmel, und auch der Regen kam zur Erde. Durch die Zerschlagung des Steinhimmels aber hatte das Himmelsgewölbe seine Festigkeit verloren. Erst als es wieder gefestigt worden war, war der Bestand des Weltalls gesichert².

Für diese Lehre bietet ein indischer Mythos genaue Angaben. Der Gott Indra zerschlägt seinen Vater, den Steinhimmel. Hierfür gebraucht er einen Hammer oder Keil, den man sich aus Stein zu denken hat, denn ursprünglich wird für den Himmel und den Hammer dasselbe Wort (*aśman*) gebraucht³. Durch die Tat des Indra wird dem Licht und dem Regen der Weg zur Erde gebahnt. Da nun aber der Himmel kein festes Gewölbe mehr hatte, mußte Indra das Firmament wieder befestigen. So heißt es von ihm:

„Er spaltete den Felsen, ließ frei die Flüsse (und) festigte das weite Firmament mit Geschicklichkeit. Denn Indra besaß große Kraft und drückte Himmel und Erde so weit als möglich (auseinander)“⁴.

Dieser Mythos, der bei den alten Indern überliefert wird und sich auch im arischen Schrifttum findet, ist in den Literaturen der übrigen indogermanischen Völker nicht in dieser Genauigkeit erhalten; von den klassischen Völkern überliefern nur die Griechen im Namen des Akmon diese alte Vorstellung⁵.

Wir werden nun zeigen, daß sich die Elemente des eben skizzierten indischen Mythos auf die Verse des Simias übertragen lassen. In den Flügeln (v. 1) lesen wir, daß Eros Himmel und Erde getrennt und beiden ihren festen Platz angewiesen habe.

¹ Ausführlich über den steinernen Himmel: H. Reichelt, *Indogerm. Forsch.* 32, 1913, 23 ff.; ich beziehe mich im Text auf S. 27. Die Stellen über Akmon sind zusammengestellt bei Pfeiffer, *Kallimachos II* p. 368 zu fr. 498 und p. 118 (Schol. ad fr. 110,65).

² Reichelt 32.

³ Auch im Deutschen sind 'Himmel' und 'Hammer' verwandt, vgl. Reichelt 44; Kluge-Götze, *Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 161953, S. 296 s.v. Hammer. Ursprünglich ist mit Hammer der Steinhammer gemeint. Altnord. 'hamarr' = 'Fels, Klippe'; viele Ortsnamen tragen noch diesen Bestandteil (z.B. Hammerfest, Hammelburg).

⁴ *Rigveda* 10,113,4-5; ich zitiere nach Reichelt 33. Vgl. auch W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942 (Nachdruck Darmstadt 1968) S. 18 ff.

⁵ Reichelt 51.

Die Parallelen zwischen Indra und Eros sind deutlich: beide festigen das Firmament, indem sie Himmel und Erde, die zusammenzufallen drohen, auseinanderhalten und ihnen einen festen Ort zuweisen.

Indra hat aber auch, so wird berichtet, den Steinhimmel mit einem Hammer zerschlagen⁶. Dürfen wir dies auch von Eros annehmen? Das wäre eine kühne Hypothese; sie zu stützen ist jedoch nicht schwer, wenn wir festhalten, daß Simias den kosmogonischen Mythos nicht in extenso darlegt, sondern bewußt nur mit Stichworten arbeitet, die der Leser mit seinem Wissen erst zu einer vollständigen Vorstellung ergänzen muß. Simias ist ein gelehrter Dichter und setzt einen ebenso gelehrten Leser voraus. Ferner dürfen wir in alten Mythen keine logische Entwicklung erwarten, sondern müssen uns stets vor Augen halten, daß die Mythen konkrete Bilder darstellen.

Die orphische Kosmogonie lehrt, daß Eros aus einem Ei entstanden sei. Als er in Erscheinung tritt, ist er geflügelt; mit einem Vogel wird er auch bei Longus (II 4) verglichen. Es ist eine natürliche Vorstellung, daß ein Vogel aus einem Ei hervorkriecht, das er durch Aufhacken mit seinem Schnabel geöffnet hat. Das Aufbrechen des Eies nennt der Grieche *χάος*, dadurch tritt der Vogel ans Licht (*αἴθρα*) und wird selbst sichtbar. Daher sagt Simias, Eros entstehe durch Chaos und Aithra.

Der orphischen Lehre entspricht es nun auch, die beiden Hälften des Eies als Ouranos und Gaia zu bezeichnen⁷. Eros schafft Ouranos und Gaia dadurch, daß er sie trennt, die vorher noch eine Einheit waren; so entsteht Eros zugleich mit dem Auseinandertreten eines Paares von Gegensätzen. Trotzdem kann man auch sagen, Eros sei vorher dagewesen — er steckte ja in dem Ei. Als aber das Ei aufgebrochen ist, entsteht auch das Licht^{7a}.

Es liegt nahe, das orphische Ei dem Steinhimmel gleichzusetzen. Auch im Mythos von Akmon entsteht Helligkeit erst, als der Steinhimmel zerbrochen ist. Wenn wir uns nun Eros als einen Vogel vorstellen — so wird er ja stets beschrieben —, so ist es klar, daß dieser mit dem Schnabel das Ei aufhackt. Derjenige Vogel, der für die Tätigkeit des Hackens geschaffen ist, ist der Specht. Ihn nennen die Griechen *πελεκᾶς*, den 'Hacker', sein Name hängt mit *πέλεκυς* zusammen. Simias spielt also offensichtlich in Gedanken mit der Zusammengehörigkeit der Wörter *πελεκᾶς* und *πέλεκυς*. *Πέλεκυς* ist das Werkzeug, mit dem der geflügelte Eros das Ei bzw. den Steinhimmel aufhackt⁸.

⁶ Reichelt 41 und 44.

⁷ Athenag. pro Christ. 18 p. 20,12 Schw. = Orph. fr. 57 p. 137 K.

^{7a} Die mythischen Bilder haben stets einen Doppelaspekt; dies läßt sich am Heraustreten des Eros aus dem Ei schön zeigen. Einerseits nämlich schafft Eros Ouranos und Gaia, die beiden Hälften, eben dadurch, daß er das Ei zerbricht. Er ist vor ihnen da (nämlich im Ei) und damit ihr Schöpfer. Andererseits aber entsteht er, d.h. wird er sichtbar erst, als die beiden Hälften auseinandertreten sind; also bringen Ouranos und Gaia den Eros hervor. Vgl. in diesem Sinne Schol. Apoll. Rhod. III 26 (p. 216 Wendel) = Sappho fr. 198 LP: *Σαπφῶ δὲ (τὸν Ἐρωτα) Γῆς καὶ Οὐρανοῦ (γενεαλογεῖ)*. Zur Frage der mythischen Genealogie vgl. auch Verf. Daphnis, Meisenheim 1969, S. 70 f.

⁸ *πέλεκυς* (vgl. Liddell—Scott s.v. *πέλεκυς* p. 1357) bezeichnet die Axt des Zimmermannes, mit der man Holz bearbeiten kann, die Streitaxt, die Opferaxt (Il. 17,520; Od. 3,442) und das Beil für die Hinrichtung. *Πέλεκυς* ist ein Lehnwort. Ob das Wort ursprünglich ein Steinbeil bezeichnet hat, das im Laufe der Zeit durch ein Beil aus Metall abgelöst wurde, weiß man nicht.

Unsere Hypothese erfährt eine Stütze auch durch ein Fragment aus der kyklischen Titanomachie: Hier wird Ouranos der Sohn des Aither genannt⁹. Das ist verständlich, wenn wir bedenken, daß Ouranos, die eine Hälfte des Eies, entsteht, als Helle (*αἴθρα*) eingetreten ist. In mythischer Anschaulichkeit heißt das: Ouranos ist der Sohn des Aither. Dem steht nicht entgegen, daß Ouranos auch 'Sohn des Akmon' genannt wird¹⁰; er entsteht ja auch dadurch, daß der Steinhimmel aufgebrochen wird.

Wir müssen nun fragen, warum Simias im Beil nichts von diesem Mythos erzählt, sondern etwas ganz anderes, nämlich die Geschichte von Epeios, berichtet.

Wir glauben, daß es auch hierfür einen Grund gibt; das Beil des Epeios bringt uns auf eine andere Spur. Mit Hilfe des Beiles hat Epeios das hölzerne Pferd gebaut, er hat also als Zimmermann gearbeitet. Es gibt aber auch Vögel, die als Zimmerleute tätig sind, die Spechte in den 'Vögeln' des Aristophanes (v. 1154 ff.), die *πελεκῶντες*¹¹. Wir glauben, daß Simias in seinen Technopägnien bewußt auf diese Komödie anspielt. Dies geht aus vielen Stellen hervor:

v. 469: die Vögel sind älter als Zeus und Kronos; dies wird bei Longus (II 5) von Eros gesagt, es steht auch bei Simias in den Flügeln 11/12.

v. 480 ist vom *σκηπτρον* die Rede, das Zeus an den Schwarzspecht (*δρυκολάπτης*) abtreten soll. *Δρυκολάπτης* ist ein Synonym für *πελεκῶς*. Hiermit klingt wieder *πέλεκυς* und damit Eros an. Vgl. Simias Flügel 12: *σκαπτρον*.

v. 574 und besonders 685 ff. ist von Eros, dem geflügelten Gott, die Rede. Es ist eine orphische Lehre, die Aristophanes erzählt.

v. 1137 wird nochmals *Ἔρωσ χρυσοπτερος* erwähnt.

v. 665: Mit Tereus wird auf den Prokne-Mythos angespielt, der im Ei in dem Wort *Πανδιωνίς* steckt.

v. 680 hat Prokne die Eierschalen verlassen und tritt in Erscheinung (*ὠφθη*). Ist dies eine Parallele zur Geburt des Eros?

v. 835 schirmt die Mauern der von den Vögeln erbauten Stadt ein junger Vogel, das 'Küken des Ares' (*Ἄρεως νεοττός*). Bei Longus wird Eros mit einem jungen Vogel verglichen (II 4 *νεοττός*). Hierbei denken wir daran, daß Eros auch Sohn des Ares ist (Simonides bei Page, Melici 575). Vielleicht liegt in *Ἄρεως* auch ein Wortspiel mit *Ἔρωσ* vor^{11a}.

v. 930 steht das Wort *πρόφρων*, das wir auch im Ei v. 5 lesen. Die Stelle 924 ff ist merkwürdig, sie scheint einen mystischen Sinn zu haben.

v. 951 *νιφοβόλα πεδία* wird die Vogelstadt genannt; vgl. Simias Ei 19 *νιφοβόλων*

⁹ Titanomach. cycl. fr. 1 Allen p. 110: *Αἰθέρος δ' υἱὸς ὁ οὐρανός*.

¹⁰ Schol. Kallim. fr. 110,65 p. 118 Pf.: *ὡς Ἄκμονος ὁ οὐρανός*.

¹¹ Arist. Av. 1154 werden die Vögel *τέκτονες* genannt, ihre Tätigkeit mit *ἀπεπελέκησαν* (1156) und *πελεκῶντων* (1157) bezeichnet. Das Verbum *πελεκῶ* heißt 'mit der Axt (Beil, Pickel, Hacke) schlagen oder arbeiten'. *Πελεκῶς* ist also der 'Hacker'.

^{11a} Vgl. Ailian v. h. III 9: Liebende Kämpfer sind von Eros und Ares zugleich beseelt.

ὄρέων; v. 1385 heißen die Dithyramben *νιφοβόλοι ἀναβολαί*.

v. 1069 f. scheint einen Zusammenhang mit Flügel v. 5 zu haben: *ἔρπετά τε καὶ δάκιτα* <πάνθ'> *ῥοσπαρ*

ἔστω ὑπ' ἐμᾶς πτέρυγος ἐν φοναῖς ὀλλυται.

v. 1088-1100 ist ein dionysisches Chorlied.

v. 1151: Die Schwalben tragen Lehm im Schnabel; vielleicht dionysisch?

v. 1214 sind *σύμβολα* zum Eintritt in die Stadt notwendig: mystisch!

v. 1380 *λεγύφρογος ἀηδών* paßt zum Ei v. 6 *λίγεια ὠδὶς* (sc. *ἀηδόνος*).

v. 1535 und 1600: Rückgabe des Szepters an die Vögel durch Zeus.

Die Schlußpartien ab v. 1707 ff. stecken voll von mystischen Vokabeln:

1707: *τρισμακάριον πτηνόν ὀρνίθων γένος; ὀλβίοις δόμοις* —

1719: *ιερόν εἴφημον στόμα* —

1722: *μάκαρ* doppelt; —

1725: *μακάριστος* —

1759: *μάκαιρα*.

1761 wird der Tanz erwähnt, ein dionysisches Motiv.

Nach allem ist es klar, daß Simias in seinen Technopagnien auf die 'Vögel' des Aristophanes anspielt¹². Diese aber spiegeln, wie auch die Gedichte des Simias, die dionysisch-orphischen Mysterien. Die drei Figurengedichte Ei, Beil und Flügel geben erst als Triptychon betrachtet einen zusammenhängenden Sinn. Sie machen klar, daß Simias in der äußeren Umrißform der Verse wie auch im Inhalt in kunstvoller Weise dionysisch-orphische Mythen mit gelehrten literarischen Anspielungen zu interessanten Kleinkunstwerken gestaltet.

Bamberg

GÜNTER WOJACZEK

¹² Die Alexandriner hatten ein lebhaftes Interesse an Aristophanes: Eratosthenes schrieb über die *Ἀρχαία*, Lykophron betreute die Komikertexte, Aristophanes machte eine kritische Ausgabe. Es nimmt daher nicht wunder, daß auch Simias sich mit Aristophanes beschäftigte.