

## Die *Ἐφεσιακά* des sog. Xenophon von Ephesos.

### Untersuchungen zur Technik und Komposition.

Von Franz Zimmermann, Dresden.

Günther Klaffenbach zum 60. Geburtstag.

Keiner unter den handschriftlich erhaltenen Romanen ist so reich an Problemen, wie die Liebesgeschichte von Antheia und Habrokomes<sup>3</sup> des sog. Xenophon von Ephesos, obwohl er seinem Umfang nach der kleinste unter den bekannten ist<sup>1</sup>. Name und Zeit des Verfassers, Konzeption und Komposition des Schriftchens, so gut wie alles ist kontrovers. Da man sogar eine Tendenz der Darstellung i. a. feststellen zu können geglaubt hat, ist eine Prüfung der seit Rohde<sup>2</sup> geführten Untersuchungen in ihren Hauptpunkten durchaus gerechtfertigt.

#### I. Das Problem im allgemeinen.

Hinsichtlich des Namens des Verfassers hat vor allem Lavagnini<sup>3</sup> darauf hingewiesen, daß in der einzigen Handschrift, die unsere Geschichte erhalten hat, dem Cod. Laur. conv. soppr. 627, an keiner Stelle, weder zu Beginn bzw. am Schluß des Ganzen, noch auch am Kopf eines der einzelnen Bücher, dem Nomen proprium das Demotikon *Ἐφέσιος* beigelegt ist. Des weiteren erbringt er den bündigen Nachweis, daß die Angaben unseres Verfassers über Ephesos sowie die Entfernung von da nach dem Heiligtum des Klarischen Apollon — weil nicht richtig — keinesfalls auf Autopsie beruhen, sondern literarischer Tradition entstammen<sup>4</sup>, und es ist mit von Wilamowitz<sup>5</sup> anzunehmen, daß sich der Verfasser eines Wahlnamens bediente. Diese Vermutung spricht um so mehr an, als der historische Xenophon zur *Ἄρτεμις Ἐφεσία*, die auch in unserem Roman für das Zustandekommen des Paares eine Rolle spielt, in engster Beziehung stand<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Zitiert wird nach Hercher. Die *Ἐφεσιακά* umfassen nur 71 Teubnerseiten, während die vier Bücher des Longos immerhin 86 $\frac{1}{2}$  Seiten füllen, ganz zu schweigen von den wesentlich umfangreicheren Erzählungen eines Chariton (150 Seiten), Achilleus Tatios (177 $\frac{1}{2}$  Seiten) und gar des Heliodoros (309 $\frac{1}{2}$  Seiten).

<sup>2</sup> Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1914<sup>3</sup>. Obwohl Rohdes Auffassung heute in zahlreichen Punkten unhaltbar ist, ist seine hyperkritische Einstellung in vielem lehrreich. Seine Anmerkungen bleiben für immer eine Fundgrube. Hingewiesen sei noch besonders auf einige wichtige Nachträge von Wilhelm Schmid S. 622 zu S. 414 bis 435 der 3. Auflage.

<sup>3</sup> La patria di Senofonte Efesio. Annali delle Università Toscane Vol. X Fasc. I (1926), 239—249. Er hat aus den von Rohde bereits gegebenen Hinweisen die einzig richtigen Schlüsse gezogen und wesentliche Argumente beigeleuchtet.

<sup>4</sup> Vgl. S. 247 „Erodoto è la fonte del nostro scrittore“.

<sup>5</sup> Die griechische Literatur des Altertums in „Kultur der Gegenwart“ I, VIII<sup>3</sup>, 260.

<sup>6</sup> Vgl. Rehdantz zu Xen. Anab. V 3,4. Im elischen Skillus stiftete er ihr sogar ein Heiligtum, vgl. Anab. V 3,7—13, und Jessen, RE V 2769,9ff.; von Wilamowitz a. O. weist noch auf Xenophon als den Schöpfer der Araspes-Pantheia-Szene hin. Es ist des weiteren kaum Zufall, daß der Name des Helden Habrokomes ebenfalls in der Anabasis (I 4,5, u. ö.) vorkommt.

Für die Datierung des Romans stellte bereits Wilhelm Schmid<sup>1</sup> anläßlich der von Ewald Mann<sup>2</sup> geführten sprachlichen Untersuchungen fest, daß man unseren Verfasser als Zeitgenossen des älteren Chariton betrachten dürfe, was eine glänzende Bestätigung durch die von Ottmar Schissel<sup>3</sup> einwandfrei erwiesene kompositionelle Verwandtschaft beider fand. Da wir für Chariton mit Wilamowitz<sup>4</sup> etwa die Zeit Neros ansetzen dürfen, Xenophon aber von diesem abhängt<sup>5</sup>, kann die Wende vom ersten auf das zweite nachchristliche Jahrhundert für unseren Verfasser als einigermaßen gesichert gelten<sup>6</sup>.

Was die Konzeption anbelangt, so beobachtete bereits Rohde<sup>7</sup> „eine wirkliche Dürre des Ausdrucks“, und anschließend bemerkt er „Stellenweise liest sich diese Erzählung fast wie eine bloße Inhaltsangabe“. Schon die auffallende Ungleichheit des Umfanges der einzelnen Bücher<sup>8</sup> mußte verdächtig sein, und so vermochte K. Bürger<sup>9</sup> für gewisse Partien und zahlreiche Einzelfälle in einer sorgfältigen Untersuchung den exzerptiven Charakter unserer Überlieferung nachzuweisen und dadurch bedingte stärkere Eingriffe in den Zusammenhang aufzudecken. Daß man aus dem so ungleichmäßig erhaltenen Zustand unseres Textes von Sprache und Stil des eigentlichen Verfassers nur ein äußerst unvollkommenes Bild gewinnen kann, liegt auf der Hand<sup>10</sup>. Doch bei weitem am ungünstigsten wirkten sich diese unangenehmen Überlieferungsverhältnisse auf die Beurteilung der Komposition aus. So urteilte Rohde<sup>11</sup>, von Geringfügigem abgesehen<sup>12</sup>, außerordentlich hart über den Verfasser und auch Helm folgt ihm darin im wesent-

<sup>1</sup> Burs. Jb. 108 (1902), 277. Der an der gleichen Stelle von ihm vorgetragene Hinweis, daß die Betonung des *χαῖν ἐμμέτρως* I 6,2 (335,14f.) an Plutarchs Zeiten gemahne, findet sich bereits in Locellas Ausgabe (Wien 1796) S. 152 zu 12,9.

<sup>2</sup> Über den Sprachgebrauch des Xenophon Ephesius. Programm Kaiserslautern 1896.

<sup>3</sup> Entwicklungsgeschichte des griechischen Romans im Altertum. Halle 1913, S. 19ff.

<sup>4</sup> a. O. 258.

<sup>5</sup> Dies hat Francesco Garin Stud. It. 17 (1909) 423ff. äußerst wahrscheinlich gemacht.

<sup>6</sup> Der II 13,3 (358,9f.) erwähnte Eirenarch — vgl. auch III 9,5 (370,6f.) — ist nach Pfaff, RE IX 2032ff. vor Trajan nicht nachweisbar. Die obige Datierung wird davon nicht berührt. Die Tatsache, daß unser Verfasser vor der Zerstörung des Artemistempels in Ephesos durch die Goten 263 geschrieben hat, worauf Locella und Rohde — vgl. 417 (390,1) — viel geben, ist heute belanglos. Das hat auch Rudolf Helm, der die neueste Darstellung des antiken Romans im Handbuch der griechischen und lateinischen Philologie (herausgegeben von Bruno Snell und Hartmut Erbse, Hamburg, Berlin 1948) geschrieben hat, richtig empfunden, vgl. S. 45, aber seine Schlußfolgerungen sind nicht zwingend.

<sup>7</sup> Roman 429 (401,1).

<sup>8</sup> Man beachte, daß Buch I 17<sup>1/2</sup>, II und III je 13, IV 6 und V 20 Teubnerseiten umfaßt. Vgl. dazu auch K. Bürger in der gleich zu nennenden Arbeit S. 41,1.

<sup>9</sup> Zu Xenophon von Ephesus. Hermes 27 (1892) 36—67.

<sup>10</sup> Ewald Mann a. O. 41 scheint mir nicht ganz unrecht zu haben, wenn er gewisse Abweichungen von den Attizisten auf das Konto des Epitomators setzt; anders Schmid a. O. Sehr beachtlich ist die Behandlung einiger besonderer sprachlicher Seltenheiten von Radermacher in seiner neutestamentlichen Grammatik<sup>2</sup>, Tübingen 1925 (Handbuch zum NT 1). Man findet die Stellen am bequemsten im Stellenregister B der 1. Auflage S. 204.

<sup>11</sup> 423ff. (395ff.) passim; vgl. bes. S. 426 (398) „Immerhin ist das beispiellose Ungeschick erstaunlich, mit welchem die einzelnen Fäden seiner Handlung dem Xenophon, trotz der ersichtlichsten Bemühung, sie wohl und sinnreich zu verschlingen, wirr und immer wirrer nebeneinander herlaufen“.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. das S. 428 (400) gegebene knappe Urteil über die Charakterzeichnung des Fischers Aigialeus.

lichen<sup>1</sup>. Hingegen konnte Otmar Schissel in einer eingehenden Spezialuntersuchung für den sog. Rahmen unserer Geschichte einen künstlerischen Aufbau nachweisen<sup>2</sup>. Man mag über einzelne Punkte der zu minutiös geführten Analyse anders denken<sup>3</sup>, daß die im wesentlichen vollständig vorliegenden Expositions- und Schlußpartien eine bewußt gestaltete Tektonik aufweisen, steht außer Frage<sup>4</sup>. Auf Grund dieser Erkenntnis sind wir a priori nicht berechtigt, für die Anlage des größeren Kernstückes ein wahllos kompiliertes Durcheinander anzunehmen, nur weil ein mehr oder minder geschickter Exzerptor seine Hand im Spiele hat. Mochte die geistige Haltung eines Roman-schreibers noch so bescheiden sein, er schuf nach einem Plan, dessen Grundlinien, gleichviel ob hoch oder niedrig stehend, erkennbar sein müssen, selbst wenn sie streckenweise durch einen Exzerptor ausgeschaltet oder durch einen Überarbeiter verdeckt worden sind. Nun haben wir in der Tat auch in unserem Text einen Passus, der für die Gesamtkomposition insofern von besonderer Bedeutung ist, als er wesentliche Punkte der Schicksalsschläge, die dem Paar bestimmt sind, berührt und Ausblicke für deren Ablauf anzudeuten scheint. Es ist das Orakel des Klarischen Apollon in I 6,2 (335,16 ff.), das den geängsteten beiderseitigen Eltern des Paares schicksalweisende Auskunft über zahlreiche Aporien, in denen man sich befindet, erteilt und, was weit schwerer wiegt, von Göttin Isis als einer *σώτειρα* kündigt. Kein Geringerer als Jacob Burckhardt<sup>5</sup> sieht denn auch in ihr „die Gottheit, welche rettend und schützend über dem von zahllosen Abenteuern bedrängten Paare waltet“, ja er zählt daraufhin unseren Roman (wie auch die Metamorphosen des Apuleius) zu den Schriften, „welche wesentlich im Interesse dieses Dienstes (d. h. der Isismysterien) geschrieben scheinen“. Während Rohde von dieser Auffassung mit keinem Worte Notiz nimmt<sup>6</sup>, greift sie der für religionsgeschichtliche Fragen besonders interessierte ungarische Gelehrte Karl Kerényi<sup>7</sup> erneut auf. Er modifiziert die Ansicht Burckhardts nur dahin, daß er in dem uns überlieferten Xenophon die Rolle der Isis nicht mehr als Tendenz, sondern nur noch als Überbleibsel aus einer Verwendung gelten läßt, die er „in dem vorxenophontischen Plan des Romans“ vermutet<sup>8</sup>. Aus zwei Versen jenes Orakels glaubt er nämlich

<sup>1</sup> a. O. 43ff.

<sup>2</sup> Die Rahmenerzählung in den Ephesischen Geschichten des Xenophon von Ephesus, Innsbruck 1909.

<sup>3</sup> Dies gilt z. B. für die von ihm geforderte Umstellung von I, 11, wie sein Rezensent K. Bürger BphW. 30 (1910) 353ff. hervorhebt, ohne den kunstkritischen Wert seiner Betrachtung abzulehnen.

<sup>4</sup> Parallelismus (vgl. Schissel a. O. 49) und Responion (vgl. Schissel, Entwicklungsgeschichte 19ff., wo von Alternierungstechnik gesprochen wird) sind besonders beliebte Kunstmittel des Verfassers.

<sup>5</sup> Die Zeit Konstantins des Großen. Herausgeg. von Ernst Hohl. Leipzig o. J. (Kröners Taschenausgabe Bd. 54), S. 211f.

<sup>6</sup> Er führt ihn nur wegen der (im wesentlichen übrigens richtigen) Datierung auf das 2. Jahrhundert 416 (389,1) an. Vgl. auch Rohdes Stellung zum Götterapparat des Xenophon 419 (391).

<sup>7</sup> Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Tübingen 1927, 60ff.

<sup>8</sup> Vgl. a. O. 62. Er gelangt schließlich zur Annahme eines Isisromans, vgl. S. 232.

einen eindeutigen<sup>1</sup> Hinweis gewinnen zu können dahingehend, daß sich der ἀναγνωρισμός des Paares ursprünglich in Ägypten und nicht wie bei uns in Rhodos, noch dazu unter Zuhilfenahme des Helios, der eine bloße „Staffage“ darstelle<sup>2</sup>, vollzogen habe<sup>3</sup>. Damit haben wir das eigentliche Problem, um das es hier geht, berührt. Es kann einzig und allein durch eine Interpretation des vollständigen Orakels und eine Abwägung seiner Stellung zum Ganzen der Erzählung entschieden werden. Beides hat man bislang unbegreiflicherweise unterlassen<sup>4</sup>.

## II. Das Orakel des Klarischen Apollon.

Zweierlei ist für die Erklärung des in I 6,2 mitgeteilten Orakeltextes von besonderer Wichtigkeit. Erstens liegt in dem sich anschließenden siebenten Kapitel eine Stellungnahme der beiderseitigen Eltern zu den wesentlichsten Mitteilungen, bzw. Anweisungen des Orakels vor; zweitens enthält der weitere Verlauf der Erzählung selbst mehrfach eine Bezugnahme auf den Ausspruch des Gottes. Bevor wir diesen günstigen Tatsachenbestand, der zu einer Kritik geradezu auffordert, für die Gesamtbeurteilung des Orakels heranziehen, soll versucht werden, den Wortlaut aus sich selbst zu begreifen. Ich lege daher zunächst den Text nach der Florentiner Überlieferung mit knappem Apparat vor und lasse anschließend die notwendigen Einzelerklärungen folgen.

<sup>1</sup> Ich lege Wert auf diese Feststellung und zitiere ihn wörtlich, vgl. a. O. 62: „In der Weissagung des Klarischen Apoll, die die Wanderung des Paares veranlaßt, hieß es ganz unzweideutig (I 6,2):

*καὶ ποταμοῦ Νείλου παρὰ ζέμασιν Ἰσιδι σεμῆν  
σωτερῆν μετόπισθε παραστῆς ὄλβια δῶρα*

unzweideutig auch eben wegen der ὄλβια δῶρα, auf welche die Göttin, wie wir aus Apuleius XI wissen (eine Anmerkung zitiert XI 28, aber auch 18, 23 und 30), ein großes Gewicht legt — und welche bei Xenophon dann die ephesische Artemis erhält (V 15,2).“

<sup>2</sup> a. O. 62 oben.

<sup>3</sup> Die letzten Folgerungen hat er 169,65 aus seiner Theorie gezogen, wo er neben die erste Stufe mit Erfüllung des Orakels in Ägypten eine zweite mit einer Quasi-Erfüllung auf Rhodos stellt. Ohne auch nur mit einem Wort zu begründen, wie er sich diese Umgestaltung vorstellt, wobei der Bearbeiter noch eine grobe Kompositionsinkonsequenz zu seinem offenbar völlig gedankenlos übernommenen Orakel geleistet haben müßte, wird dort als dritte Stufe unser aus der zweiten epitomierter Text angenommen.

<sup>4</sup> Während Jacob Burekhardt in seinem kulturgeschichtlichen Werk auf diese Frage nur ganz allgemein im Rahmen seines sechsten Abschnittes, der „die Unsterblichkeit und ihre Mysterien“ behandelt, eingeht und nirgends auch nur ein griechisches Wort anführt, beruft sich Kerényi mehrfach ausdrücklich auf den griechischen Wortlaut des Orakels. Der von ihm beschrittene Weg ist mir nun freilich völlig unverständlich, zumal er auf seine Deutung so gewichtige Schlüsse baut. Statt das nur 9 Verse umfassende Orakel auf seinen Gesamtgehalt hin zu untersuchen, werden lediglich deren 4 unter den verschiedensten Gesichtspunkten ganz verstreut behandelt; vgl. S. 189: Vers 4; S. 143: Vers 6; S. 62 und S. 169: Verse 7/8. Dabei muß es ihm gänzlich entgangen sein, daß der griechische Wortlaut der für ihn besonders wichtigen Verse 7/8 die von ihm sogar an zwei Stellen abgedruckt und behandelt werden, in der überlieferten Fassung eine glatte Unmöglichkeit darstellt.

## A. Der Text des Orakels nach F.

Τίποτε ποθεῖτε μαθεῖν νόσον τέλος ἤδὲ καὶ ἀρχήν;  
 ἀμφοτέροισι μία νοῦσος ἔχει, λύσις ἔνθεν ἀνέστη.  
 δεινὰ δ' ὄρω τοῖςδεσσι πάθη καὶ ἀνήνυτα ἔργα·  
 ἀμφοτέροι φεύξονται ὑπεῖρ ἅλα λυσοδιώκτοι,  
 5 δεινὰ δὲ μοχθήσουσι παρ' ἀνδράσι μιζοθαλάσσιος  
 καὶ τάφος ἀμφοτέροις θάλαμος καὶ πῦρ αἰδηλον  
 καὶ ποταμοῦ Νεῖλον παρὰ ῥεύμασιν Ἰσιδι σεμνῇ  
 σωτείρῃ μετόπισθε παραστῆς ὄλβια δῶρα  
 ἀλλ' ἔτι πού μετὰ πῆματ' ἀρεῖονα πότμον ἔχουσι.

2 ἀνέστη F. ἄμ' ἔσται T. W. Lumb bei Dalmeyda<sup>1</sup>. 4 λυσοδιώκτοι F. ληστοδιώκτοι Hemsterhuys. 5 δεινὰ F. δεσμὰ Cocchius. 7 Νεῖλον F. κλεινοῦ Palaret. 8 Obiges F. ὄλβια σωτείρῃ μετόπισθεν στήσατε δῶρα Palaret.

Kritische Bemerkungen<sup>2</sup>.

V. 2. Trotzdem bereits von Hemsterhuys<sup>3</sup> die Worte ἔνθεν ἀνέστη mit Recht verdächtigt worden waren, hat sich das unmögliche ἀνέστη in allen Ausgaben gehalten. Das Richtige hat T. W. Lumb mit ἄμ' ἔσται gefunden. In Kapitel 5 wird der Zustand der beiden jungen Leute in seiner Wirkung auf die Eltern beider geschildert. Man sucht verzweifelt nach einer λύσις τοῦ δεινοῦ<sup>4</sup>, welch letzteres als ein νοσεῖν<sup>5</sup> charakterisiert wird, vgl. § 9 (335,5). Da alles vergeblich ist, erhofft man sich von dem Gott eine Aufklärung über τὴν τε αἰτίαν τῆς νόσου καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν (335,8f.)<sup>6</sup>.

Darauf spielt nun der Beginn des Orakels deutlich an: davon (von der νοῦσος, die ja nicht eine solche im eigentlichen Sinne ist), soll die λύσις erfolgen<sup>7</sup>. Die so echt orakelhaft dunkle Ausdrucksweise wird von den Eltern trotzdem ganz richtig erfaßt, indem sie sich zur Heirat des Paares entschließen, vgl. I 7,2 (335,32ff.): συζεύξαι γάμῳ τοὺς παῖδας, ὡς τοῦτο καὶ τοῦ θεοῦ βουλομένον δι' ὧν ἐμαντεύσατο.

V. 4. λυσοδιώκτοι ist ein seit Hemsterhuys umstrittenes ἅπαξ λεγόμενον. Der Holländer schlug ein ebenfalls nicht belegtes ληστοδιώκτοι vor, das

<sup>1</sup> Xénophon d'Éphèse. Les Éphésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia. Texte établi et traduit par Georges Dalmeyda. Paris, Société d'édition „Les belles lettres“ 1926. Vgl. S. 9. — Als abschließend kann man diese Ausgabe keinesfalls bezeichnen.

<sup>2</sup> Als Kommentar will das Folgende nicht gefaßt werden. Die Erörterung dessen, was sprachlich-stilistisch und sachlich unmöglich ist, steht im Vordergrund. Die zahlreichen Vorschläge der Älteren kann man in den Ausgaben von Locella bzw. Peerlkamp nachlesen.

<sup>3</sup> Vgl. Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome Ephesiacorum libri V. Graece et Latine recensuit, adnotationibus aliorum et suis illustravit Petrus Hofman Peerlkamp, Harlemi 1818, S. 130 zu 4,28. Seine wie die bereits genannte Ausgabe von Locella sind eine Fundgrube besonders auf sprachlichem Gebiet.

<sup>4</sup> In bezeichnendem Parallelismus wird für beide Partner der gleiche Ausdruck verwendet, vgl. I 5,6 (334,21) mit § 8 (335,2f.).

<sup>5</sup> Das Bild von der Liebe als Krankheit ist im Roman gang und gäbe, vgl. meine Griech. Romanpapyri (RP) Heidelberg 1936 zu 11,8, S. 91.

<sup>6</sup> ἀπαλλαγὴ und λύσις treffen in ihrer Deutung dasselbe. Zu λύσις Heilung vgl. noch den von Rohde 373 (347,1) vorgebrachten Titel der Schrift des Milesiers Kadmos: λύσις ἐρωτικῶν παθημάτων. Ältere Bedenken gegen dessen Richtigkeit hat Rohde später selbst zurückgestellt.

<sup>7</sup> Meines Erachtens braucht man ἔνθεν nicht im Sinne von ἔνθα zu fassen, wie es bei Quint. Smyrn. vorkommt, vgl. Schmid, Atticismus II 104 (unter ἐνεκεν).

Rohdes Billigung fand, vgl. 424 (397,1). Es ist die *λύσσα* der strafenden Gottheit, in unserem Falle des Ἐρωσ, der sich zum *βάσιανος δαίμων*<sup>1</sup> des Paares entfaltet. Mit Recht verteidigt Kerényi die Überlieferung, nur dürfte er dieses Motiv nicht zur „trauernden Isis“ in Beziehung setzen<sup>2</sup>.

V. 5. Cocchius' Vorschlag *δεσμὰ* statt des überlieferten *δενὰ* wird nicht allein durch I 7,1 (335,29) bzw. I 14,3 (343,24) nahegelegt; es bedarf vor allem eines Fortschrittes in der Gedankenführung, der im Anschluß an den Fluchtgedanken mit *δεσμὰ*<sup>3</sup>, trefflich erzielt wird. Man bedenke, daß es sich um eine Auskunft für die Eltern handelt! Damit erscheint es mir freilich notwendig, *τὲ* statt *δὲ* zu schreiben. — Bezüglich der ziemlich gesuchten Umschreibung *ἄνδρες μισοθάλασσοι*, sei kurz bemerkt, daß damit einfach Seeräuber gemeint sind. Die Lexika verzeichnen die Bedeutung nicht ganz richtig.

V. 6. Daß das Brautgemach (Symbol des höchsten Glückes) zum Grabe (Symbol des tiefsten Schmerzes) werden soll, ist eine im Roman beliebte rhetorische Antithese<sup>4</sup>, doch nicht mehr<sup>5</sup>. Nun kann damit freilich nur auf III 7,3 (367,28) angespielt sein, wo es sich darum handelt, daß Antheia, die nach langem Drängen zum Schein in die Ehe mit Perilaos gewilligt hat, in ihrem Brautgemach tot (in Wirklichkeit scheinot<sup>6</sup>) aufgefunden wird, und der enttäuschte Perilaos in die Worte ausbricht: „... εἰς οἶόν σε θάλαμον τὸν τάφον ἄξιμεν.“ Damit erweist sich *ἀμφοτέροις* als sachlich falsch. Nicht anders steht es mit dem folgenden *πῦρ ἀΐδηλον*, das man homerischem Gut entnommen hat<sup>7</sup>. Dies kann sich nur auf das Wunder<sup>8</sup> beziehen, das allein dem Habrokomes an der Mündung des Nil in IV 2,8 ff. (375,17 ff.) durch das Eingreifen des Helios<sup>9</sup> zuteil wird. Nicht zum *θάλαμος*, wie es Kerényi will, zum Nil gehört jenes *πῦρ ἀΐδηλον*. Damit wird weiter deutlich, daß

<sup>1</sup> Vgl. auch meine RP zu I A 89, S. 19. u. bes. J. Geffcken, Charisteria A. Rzach 1930, 36 ff.

<sup>2</sup> Es sei daran erinnert, daß auch Artemis als *λύσσα* bekannt ist, vgl. Roscher, Lexikon d. Mythol. I 592,33. Zum Ausdruck vgl. noch Pl. Leg. VIII 839 A, wo in anderem Sinne von einer *λύττα ἐρωτική και μανία* die Rede ist.

<sup>3</sup> Gedeckt ist der Ausdruck durch den ähnlichen bei Eur. Ion. 102f.: *πόνους, οὐδ' ἐκ παιδὸς μοχθοῦμεν αἰ*.

<sup>4</sup> Stellen bei Kerényi 143,114 und Peerlkamp 131 zu 4,32 seiner Ausgabe.

<sup>5</sup> Kerényi erblickt darin freilich ein Zeugnis „für die mystische Religiosität des Altertums, die auch der ägyptischen nicht fremd sein dürfte“. Es muß eben, coute qu'il coute, eine Verbindung zum Kultischen der Isissphäre hergestellt werden. Er gewinnt sie auch tatsächlich, indem er das folgende *πῦρ ἀΐδηλον* (das er seiner Theorie zuliebe in den Bereich der *voluntaria mors* einbezieht, vgl. bes. S. 142 u. 136), zum *θάλαμος* in Beziehung bringt (so erörtert er im weiteren Verlauf den *πύρινος θάλαμος*!). Daß nun diese ganze Konstruktion in praxi auf unseren Autor nicht zutrifft, hat er freilich selbst bemerkt. Allein, da er an eine ideologische Verwandtschaft der Motive glaubt, sucht er unsere Stelle, bei der es sich seiner Ansicht nach „ursprünglich um etwas mehr handelte“, durch einen Verweis auf Hel. II, 29 (68,32 ff. Bekker) zu erhärten, ohne daß der zitierte Heliodorpassus mit dem unsrigen das geringste zu tun hat.

<sup>6</sup> Das ihr von dem ephesischen Arzt Eudoxos gereichte Gift war nur ein Schlafmittel gewesen.

<sup>7</sup> Neben B 455 und I 436 vgl. man besonders A 155 nebst dem Scholion B, dazu Passow-Crönert 148,53 ff., wo mit Recht für die Späteren die Bedeutung (2) von *αἰείδελος* „leuchtend“ (vgl. ebenda 108,18 f.) angenommen wird. Im Hinblick auf den weiteren Verlauf unserer Geschichte paßt diese Bedeutung ausgezeichnet.

<sup>8</sup> Als solches faßt es auch der Verfasser selbst auf, vgl. IV 2,9 (375,27 f.): *θαῦμα δὲ τὸ γενόμενον τοῖς παροῦσιν ἦν*.

<sup>9</sup> Ich komme unten S. 274 f. auf die Stelle erneut zurück.

der Schluß des eben behandelten Verses eng mit dem Anfang des folgenden zusammengehört, wodurch sich neue Schwierigkeiten, die übrigens in den nächsten 2 Versen in erhöhtem Maße auftreten<sup>1</sup>, ergeben.

V. 7. Daß das soeben erörterte *πῶρ ἀίδιλον* nur in dem erwähnten Sinne verstanden werden kann, zeigt der Ausdruck *ῥέβυσσιν* im Vergleich mit IV 2,2 (374,24); 4 (374,30); 5 (375,5) 3f.; 6 (375,13) zur Genüge. Damit erweist sich die Verknüpfung mit *καί* zu Beginn des Verses als eine glatte Unmöglichkeit. Man hat weiter längst gesehen, daß die Erwähnung des Stromnamens mit der im folgenden Kapitel § 1 (335,29) gestellten Frage seitens der Eltern unvereinbar ist<sup>2</sup>. Daß es sich hier um arge Verderbnis bzw. starke Eingriffe eines Umgestalters, um nicht zu sagen Stümpers handelt, liegt auf der Hand. Die gleich zu besprechende Erwähnung der Göttin Isis bestätigt unsere Skepsis im vollsten Maße. Zunächst lehrt der Verlauf unserer Geschichte, daß die „hehre Isis“ mit der sich am Nil abspielenden Wunderszene nicht das Geringste zu tun hat<sup>3</sup>. Ferner ist es a priori unwahrscheinlich, daß der Klarische Apollon in einem für die Eltern bestimmten *μάντευμα* eine Weisung erteilt, die ausgerechnet mit einer nicht-griechischen Gottheit im Zusammenhang steht, ja deren helfende Tätigkeit zugunsten eines der Kinder der Adoranten in einem angesprochen hohen Maße voraussetzt. Das Tollste wird uns aber in dem folgenden Vers geboten.

V. 8. Geradezu rätselhaft ist die Verbalform *παραστῆς*. Es ist mir völlig unverständlich, daß, von einer Ausnahme abgesehen<sup>4</sup>, alle Erklärer wie Editoren bis auf den heutigen Tag diese Unform unbeanstandet im Text belassen haben, und daß auch Bürger<sup>5</sup> bei Erörterung gewisser Bedenken gegen dieses Orakel unseren Vers ernst genommen hat. Was soll hier ein Konjunktiv? Auf die stilistische Unmöglichkeit, in unserem Orakel urplötzlich eine zweite Person vorgesetzt zu bekommen, die sich nicht etwa an die Befrager, nein ausgerechnet an eines von ihren Kindern wendet, hat bislang wohl niemand geachtet<sup>6</sup>. Wird damit an sich schon die Singularform zum Beweis einer korrupten Lesart, so wird sie es doppelt, wenn man die zuvorstehenden 2 Verse in ihrer überlieferten Fassung sachlich sogar gelten lassen wollte. Nun pflegt man mit diesem Verbum, das tatsächlich als terminus der Opfersprache für das Darbringen von Weihungen an eine

<sup>1</sup> So sagt Locella 152, der die lateinische Übertragung von Cocchius übernommen hat (was ihm Peerlkamp schwer verübelt, vgl. 130 zu 4,28 seiner Ausgabe), am Ende seiner großen Anmerkung zu 12,4 als Rechtfertigung: „Adde quod, *propter obscurum sensum*, aliter quam obscure converti nequeunt.“

<sup>2</sup> Ich darf darauf verzichten, die Vorschläge der Älteren zu wiederholen und verweise auf Locella 151 zu 12,4 und Peerlkamp 131 zu 4,33 ihrer Ausgaben.

<sup>3</sup> Vgl. den III. Hauptabschnitt Isis und Helios unten S. 267 ff.

<sup>4</sup> Soweit ich sehe, nahm nur Palairet daran Anstoß, vgl. Peerlkamp 132 zu 4,34 seiner Ausgabe und den oben mitgeteilten krit. App. Im übrigen ist mit seiner Pluralform der stilistische Lapsus nicht behoben.

<sup>5</sup> Vgl. a. O. 60 Ende.

<sup>6</sup> Die kluge und stolze Frau Ernestine Christine Reiske, die in ihrem Bändchen „Zur Moral“ Leipzig 1782 unseren Roman einer verkürzten Übertragung gewürdigt hat, gibt auf S. 294 unsere Stelle wie folgt wieder: „Ich sehe einen verzehrenden Scheiterhaufen, und an den Wassern des Nils, der Erretterin der heiligen Isis, köstliche Geschenke bringen.“ Eine Übersetzung wird man das nicht nennen wollen, immerhin hat sie, die trefflich das Griechische verstand, eine zweite Person hier vermieden.

Gottheit üblich ist<sup>1</sup>, mit *ὄλβια δῶρα* als Objekt zu verbinden, und Kerényi ist sich seiner Deutung völlig sicher, indem er auf die bei Apuleius mehrfach erwähnten *munera* verweist<sup>2</sup>. Ich bedaure, ihm auf das lebhafteste widersprechen zu müssen. Bei Apuleius handelt es sich um Beschaffungen, deren der isisgläubige Myste bedarf, um zur Weihung zugelassen zu werden, hier kämen bestenfalls Gaben des Dankes an die Gottheit für geleistete Hilfe (vgl. *σωτηρίῃ*) in Betracht, wie sie das Paar nach erfolgter glücklicher Heimkehr in Ephesos tatsächlich auch der Artemis<sup>3</sup> darbringt, vgl. V 15,2 (399,13 ff.)<sup>4</sup>. Die in unserem Vers erwähnten *δῶρα* werden jedoch m. E. völlig eindeutig bestimmt durch ihr Attribut *ὄλβια*. So qualifizierte *δῶρα* bringt nicht der Mensch der Gottheit dar, er empfängt von ihr „die Gaben des Glückes“<sup>5</sup>. Damit wird man jedoch auf *παρ' αὐτῆς* geführt<sup>6</sup>, und es scheint mir unabweislich, daß sich daraufhin das Zuvorstehende als verstümmelt und keinesfalls in den logisch geförderten Zusammenhang passend herausstellt. Dies wird durch *μετόπισθε* erhärtet, das man als Beginn eines neu — hier offenbar verkürzt oder verstümmelt — ausgedrückten Gedankens allenfalls gelten lassen kann, nicht aber innerhalb des überlieferten Textes versteht, wie dies

V. 9 mit seinem *μετὰ πῆματα* zeigt, das sich zu *μετόπισθε*, falls es richtig ist, als eine deutliche Dublette herausstellt.

Unser bisheriges Ergebnis können wir dahin zusammenfassen, daß die Verse 6 bis 8 aus dem Rahmen des an die Eltern gerichteten<sup>7</sup> allgemein gehaltenen *μάντευμα* herausfallen. Dabei weisen die Verse 7 und 8 eine ganz besonders bedenkliche Fassung auf, die man alles anders als „eindeutig“ nennen wird<sup>8</sup>. Wenn wir uns jetzt das Orakel einmal ohne die drei interpolierten Verse vor Augen führen, werden wir seine einheitliche Disposition in einer sprachlich-stilistisch einwandfreien Form erkennen:

*Τίπτε ποθεῖτε μαθεῖν νοῦσον τέλος ἦδ' ἐκ αἰσχρῆν;  
ἀμφοτέρους μία νοῦσος ἔχει, λύσις ἔνθεν αἴ' ἔσται.  
δεινὰ δ' ὄρω τοῖςδεσσι πάθη καὶ ἀνήγνυτα ἔργα·  
ἀμφοτέροι φεύζονται ὑπεῖρ ἄλλα λυσοδοῖωτοι,  
δεσμὰ τε μοχθήσουσι παρ' ἀνδράσι μιξοθαλάσσοις.  
ἀλλ' ἔτι πον μετὰ πῆματ' ἀρεῖονα πότμον ἔχουσι.*

<sup>1</sup> Vgl. Preuschen-Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT<sup>o</sup>, Gießen 1928, 1003, Bedeutung Id.

<sup>2</sup> Die Stellen sind oben S. 255, Anm. 1, genannt.

<sup>3</sup> Der von ihm S. 62 konstatierte Widerspruch zwischen Isis und Artemis wird somit ebenfalls hinfällig.

<sup>4</sup> Dort ist auch ganz korrekt von *ἀναθήματα*, nicht von *δῶρα* die Rede.

<sup>5</sup> Vgl. auch Hom. *ν* 42: *πομπῆ καὶ φίλα δῶρα, τὰ μοι θεοὶ Οὐρανίωνες ὄλβια ποιήσειαν* od. *ι* 413: *θεὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν*.

<sup>6</sup> Vgl. auch die Worte des untröstlichen Perilaos, der III 7,3 (367,30) den Habrokomes als *τηλικαῦτα παρ' ἐρωμένης λαβὼν δῶρα* preist. An unserer Stelle das wiedergewonnene *αὐτῆς* auf *Antheia* zu beziehen, scheint mir nach dem Gesagten unmöglich.

<sup>7</sup> Selbst wenn der kühne Versuch Palairats mit seiner zweiten Person Pluralis, die sich offenbar an die Eltern wenden soll, zu Recht bestünde, ist das Umspringen des folgenden Verses in die dritte, wieder auf die Kinder bezogenen Person untragbar hart.

<sup>8</sup> Kerényi 169 bringt es sogar fertig, die rätselhaften zwei Zeilen auf ein *πλάνη*-Motiv zu beziehen, das er im ersten Teile des II 8,2 (353,14 ff.) berichteten Traumes erkennen will. Dies sei nur als Beispiel seiner gewaltsamen Fehldeutungen angeführt, zu denen er leider öfter in seiner Untersuchung gelangt. Die korrupten Verse 7 und 8 zu emendieren, dürfte schwer gelingen; wer weiß, welcher Randnotiz sie ihre Entstehung verdanken. In *μετόπισθε* steckt sicher eine Verderbnis.

„Warum verlangt ihr zu wissen des Leidens Ende und Anfang?  
 Beide umfängt ein Leiden, davon naht ihnen Erlösung.  
 Aber ich schau ihre schreckliche Pein und ihr eitles Bemühen:  
 Über die Flut flieh'n beide, im Banne höherer Mächte,  
 Ja, in Banden werden sie schmachten unter Piraten.  
 Doch nach all ihrem Weh harrt ihrer ein besseres Schicksal.“

Die schlichte aber logische Gedankenführung ist folgende: An eine formelhafte Anrede an die Befragter des Orakels (V. 1) folgt die Charakteristik des Zustandes der Kinder als gleichartig und die Andeutung einer unmittelbar bevorstehenden Erlösung von dieser *νοῦσος* (V. 2). Trotz der beruhigend wirkenden *λύσις*<sup>1</sup> kündigt der Gott in der Ich-Person<sup>2</sup> furchtbares Leid für das Paar zunächst in ganz allgemein gehaltener Weise an (V. 3), das im folgenden nach zwei Seiten hin spezialisiert wird: Flucht aus der Heimat — dies ein besonderer Schmerz für die Eltern — (V. 4) und Sklaverei unter Piraten — dies die tiefste Erniedrigung für freie Hellenen und damit der größte Kontrast zu der in V. 2 in Aussicht gestellten *λύσις* von der *νοῦσος* — (V. 5). Zum Schluß<sup>3</sup> sichert der Gott ein glückliches Ende zu<sup>4</sup>.

Bei dieser Fassung sind, wie man es von einem allgemein und bewußt dunkel gehaltenen Orakelspruch erwartet, Anspielungen auf Einzelheiten des späteren Ablaufs der Erzählung insbesondere auf einen Schicksalsschlag von nur einem der beiden Partner vermieden. Wie weit die hier gefundenen Ergebnisse zu den wichtigen Angaben in dem sich anschließenden 7. Kapitel stimmen, soll jetzt gezeigt werden.

## B. Die Stellung der Eltern zu dem Spruch in I 7.

Das unmittelbar dem Orakel folgende Kapitel 7 schildert in den zwei ersten Paragraphen die Wirkung, die der Götterspruch auf die beiderseitigen Eltern in Ephesos ausübt und teilt die von ihnen daraufhin gefaßten Entschlüsse mit. Da es sich hierbei nicht um die Wiedergabe allgemeiner Ausdrücke vielmehr um eine Stellungnahme der Adoranten zu einzelnen Punkten des Orakels handelt, muß ich, um eine Kontrolle zu ermöglichen, den Text der wichtigen Stelle im Wortlaut ausschreiben:

<sup>1</sup> *δέ* drückt hier einen besonders schweren Gegensatz aus.

<sup>2</sup> Die erste Person ist bewußt angewendet. Der Gott verbürgt sich damit für seine Mitteilungen, schlechte wie gute, was, wie wir unten S. 262 sehen, nicht ohne Belang ist.

<sup>3</sup> Damit ist auch der Widerspruch zwischen *μετὰ πάματα* (9) und *μετόπισθε* (8) behoben.

<sup>4</sup> Rosa Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 3. Heft) Stuttgart 1932 führt in ihrer im allgemeinen recht tüchtigen Studie S. 166f. auch unser Orakel als Beispiel für das Motiv der Voraussage des göttlichen Schutzes an. Sie gliedert das Orakel, das sie nach Herchers Text übernimmt, in: Vorausverkündigung der Leiden (1—6), Götterschutz (7—8) und Glücklichen Ausgang (9). Zu diesem Verse vgl. dieselbe besonders 162. Nach der oben gegebenen Interpretation entfällt die von ihr erstrebte Verwendung in ihrem Hauptpunkte; es ist auch ihr entgangen, daß die Überlieferung des Orakeltextes völlig untragbar ist.

I 7,1 (335,25 ff.) Ταῦτα ὡς ἐχομίσθη τὰ μαντεύματα εἰς Ἐφεσον, εὐθὺς μὲν οἱ πατέρες αὐτῶν ἦσαν ἐν ἀμηχανίᾳ καὶ τὸ δεινὸν ὃ τι ἦν πάνυ ἠπόροον· συμβάλλειν δὲ τὰ τοῦ θεοῦ λόγια οὐκ ἐδύνατο·

- (1) οὔτε γὰρ τίς ἦ νόσος
- (2) οὔτε τίς ἦ φυγή
- (3) οὔτε τίνα τὰ δεσμὰ
- (4) οὔτε ὁ τάφος τίς
- (5) οὔτε ὁ ποταμὸς τίς
- (6) οὔτε τίς ἦ ἐκ τοῦ θεοῦ βοήθεια.

§2. ἔδοξεν ὄν αὐτοῖς πολλὰ βουλευσαμένοις παραμυθῆσασθαι τὸν χρησμόν ὡς οἶόν τε καὶ συζεῦσαι γάμω τοὺς παῖδας (336) ὡς τοῦτο τοῦ θεοῦ βουλομένου δι' ὧν ἔμαντεύσατο. Ἐδόκει δὴ ταῦτα καὶ διέγνωσαν μετὰ τὸν γάμον ἐκπέμψαι χρόνῳ τινὶ ἀποδημήσοντας αὐτούς.

Einer zunächst allgemein als verlegen gezeichneten Stimmung folgt die nähere Ausführung unter dem pointierten Hinweis, daß man mit dem *δεινόν* gar nichts anzufangen weiß<sup>1</sup>; aber auch die Äußerungen des Gottes im einzelnen<sup>2</sup> bleiben den Eltern unverständlich<sup>3</sup>. Und nun gibt der Verfasser ganz im Kommentarstil eine Aufzählung von 6 Fragepunkten, die jeweils durch ein Schlagwort charakterisiert werden. Sehen wir von dem programmatisch vorangestellten *δεινόν* ab, so entsprechen die Begriffe: *νόσος*, *φυγή*, *δεσμὰ*, *τάφος*, *ποταμὸς*, *βοήθεια* gewiß der Reihenfolge, wie sie das Orakel in seiner überlieferten vollen Fassung bietet, doch tauchen bei näherem Zusehen hinsichtlich der letzten drei Nomina gewichtige Bedenken auf.

Ich beginne mit der Erörterung des sechsten Fragepunktes: *τίς ἦ ἐκ τοῦ θεοῦ βοήθεια*. Da man bisher den Begriff der *βοήθεια* stets auf die im Orakel V. 7f. erwähnte *Ἴσις σώτεια* bezog, konstatierte man einen Widerspruch zu der hier ausdrücklich als männlich bezeichneten Gottheit, den Abesch durch die Änderung in *τῆς θεοῦ* beseitigen zu können glaubte<sup>4</sup>. Anders Hercher, der den Text der Überlieferung beließ, doch in der Praefatio zur Stelle (S. LI) schwerste Bedenken äußerte, da auch er<sup>5</sup> die Worte *Ἴσιδι* und *Νεῖλον* im Orakel für unecht erklärte<sup>6</sup>. Nun glaube ich oben S. 258 f. gezeigt zu haben, daß eine Erwähnung eines Ereignisses, das nur einen der Partner betrifft, in dem Orakel gar nicht anzunehmen ist. Übrigens erstreckt sich der Wirkungsbereich der *Isis* ausschließlich auf die Sphäre der *Antheia*, wie wir im Verlaufe unserer Untersuchung des näheren sehen werden<sup>7</sup>. Da

<sup>1</sup> *πάνυ ἠπόροον* deutet auf den allgemeinen und dunklen Inhalt des Orakels hin, wie τὸ *δεινόν* andererseits die Gesamtauffassung, die die Eltern vom Grundton des Ausspruches haben, verdeutlicht.

<sup>2</sup> Pluralisches τὰ λόγια in der religiösen Literatur beliebt, vgl. Preuschen-Bauer, Wörterbuch 748; von Locella 152 zu 12,9 nicht ganz richtig mit folgendem *χρησμός* gleichgesetzt.

<sup>3</sup> *συμβάλλω* „sich deuten, begreifen, verstehen“, Poesie, Pl., Plut. u. a. Sp.

<sup>4</sup> Sein Vorschlag fand Aufnahme in die Texte von Peerlkamp und Dalmeyda.

<sup>5</sup> Es war für mich eine freudige Bestätigung meiner Ansicht von der oben gegebenen Darlegung des interpolierten Textes, als ich nachträglich Herchers an so versteckter Stelle geäußerte gleiche Auffassung fand.

<sup>6</sup> Im Anschluß an seine Konjektur: *οὔτε τίς ἦ ἐκ τοῦ θεῶν ἢ βοήθεια*, die heute nicht mehr in Betracht kommt, fährt er fort: „nimirum Ἴσιδι v 22 non magis quam Νεῖλον Xenophontis esse videtur.“

<sup>7</sup> Vgl. S. 267 ff.

sich nun die beiderseitigen Eltern an den Gott gewendet haben, um eben über das Schicksal ihrer beiden Kinder Auskünfte zu erhalten, ist auch hier die Bezugnahme auf Göttin Isis ausgeschlossen. Man hat den Ausdruck *ἡ ἐκ τοῦ θεοῦ βοήθεια* nur nicht richtig verstanden. Die Präposition *ἐκ* dient hier nicht zum Ausdruck eines eigentlich dynamischen Verhältnisses<sup>1</sup>, sondern zur Umschreibung des genetivus subjectivus<sup>2</sup> und wir haben zu übersetzen: (sie konnten sich nicht vorstellen), „welcher Art die seitens der Gottheit in Aussicht gestellte Hilfe sein sollte“. Diese Gottheit ist, wie schon oben betont<sup>3</sup>, Apollon, und so bezieht sich unser sechster mit *βοήθεια* charakterisierter Fragepunkt auf den aus dem Munde des Gottes in Aussicht gestellten *ἀρείων πότιμος*, d. h. auf den Schlußvers des Orakels.

Und nun die Fragepunkte 4 und 5, die ihre besondere Beleuchtung durch die von den Eltern getroffenen Maßnahmen gewinnen. Um nämlich das Orakel nach Möglichkeit zu erfüllen<sup>4</sup>, fassen die Eltern zwei Beschlüsse: a) die Kinder zu verheiraten und b) das Paar nach der Verheiratung eine Zeitlang auf Reisen zu schicken. Offenbar haben die besorgten Eltern aus dem dunklen Orakel die Auffassung gewonnen, daß sie durch den zweiten Entschluß, der ihnen sicherlich wesentlich schwerer gefallen ist<sup>5</sup>, die *φυγή* zu unterbinden, ja die angedrohte *λύσσα* der Gottheit nebst allen sich daraus ergebenden Konsequenzen auszuschalten vermögen<sup>6</sup>. In diesem Sinne äußert Megamedes bei der Abfahrt I 10,10 (339,30f.) den Wunsch: *φύγοιτε τὰ σκληρὰ τῶν ματευμάτων*<sup>7</sup>. Wenn wir nun in I 10,5 (339,8f.) erfahren: *ἦν δὲ ὁ πλοῦς αὐτοῖς ἐπ' Αἴγυπτον παρεσκευασμένος*, so müssen wir uns doch sagen

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Schmid, Atticismus III 282, IV 446.627. Dafür hat sich, so weit ich sehe, zu allen Zeiten das klassische *παρὰ* gehalten; vgl. Xen. Hell. VII 1,20 (wo *βόηθεια* „Hilfs-truppen“); Aristot. 1278b 20; besonders lehrreich ist LXX; Ps. 121 (120), 2: *ἡ βοήθειά μου παρὰ κυρίου* (zuvor: *τὰ ὄρη πόθεν ἦξει ἡ β.* Klem. Alex. Vol. III 223,15 (St.): *ἡ παρὰ τοῦ θεοῦ β.*

<sup>2</sup> Ähnliches bei Preuschen-Bauer, Wörterb. 365, Bedeutung 3e Ende; vgl. auch Röm. 2,29: *ὃ ὁ ἔπιανος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ*, wo ebenfalls *εἶναι* unterdrückt ist.

<sup>3</sup> Vgl. auch S. 260, Anm. 2, was erneut seine Bestätigung in den Worten findet, die sich auf die zu Beginn des Orakels mystisch angedeutete Heirat beziehen, vgl. 336,1: *ὡς τοῦτο καὶ τοῦ θεοῦ βουλομένον*.

<sup>4</sup> So wird man hier (335,31) und I 10,3 (338,29) *παραινθόμαι* zu fassen haben, wie das in beiden Fällen beigefügte *ὡς οἶόν τε (ἦν)* lehrt. Die bisherigen Erklärer einschließlich E. Mann 13 und Passow, Wörterbuch, fassen das Verbum im Sinne von „lindern“, doch wollen die Eltern die *ποῦσος* beseitigen und die *δεωιά* ausschalten. Für den Überarbeiter, wie wir unseren Exzerptor besser nennen, ist es bezeichnend, daß er die gleiche Begründung für den zweiten Entschluß erst unmittelbar vor Antritt der Reise (338,29f.) und mit fast den gleichen Worten anbringt. Zum Orakel als Hebel der Handlung vgl. Kerényi 71, mit Anm. 18 u. 19 und sehr aufschlußreich Söder 44f. u. 175.

<sup>5</sup> Dafür scheint mir der Verfasser nicht ohne Grund das schwerer wiegende *διέγνωσαν* (336,2), das das Ringen nach Entscheidung gegenüber *ἔδοξεν αὐτοῖς* (335,30 f.) und *ἔδοκει δὴ ταῦτα* (336,2) „dieser erste Beschluß stand fest“, stark zum Ausdruck bringt, gewählt zu haben.

<sup>6</sup> Wenn diese zweite Maßnahme sich als verfehlt erweist, so wird damit nicht nur dem Wesen eines Orakels als solchem (vgl. Klem. Alex. Vol. II 339,5 (St.): *οἱ χρησμοὶ λέγονται δι' αἰνυμάτων*) als vielmehr dichterischer Absicht entsprochen; bildet doch der bunte Wechsel der *συμφορὰ* den Hauptbestand seines Erzählungskernstückes.

<sup>7</sup> *τὰ σκληρὰ* deckt sich natürlich mit *τὰ δεωιά*. Wenn Megamedes zum Schluß in die Worte ausbricht: *προΐμεν δὲ ὑμᾶς ὁδὸν μὲν δυστυχῆ ἀλλ' ἀναγκαίαν*, so handelt es sich um ein Werturteil im Sinne der besorgten Eltern, die angesichts einer so weiten Reise mit dem *εἰμαρμένον* (vgl. I 10,2 (338,24)) rechnen müssen. Die lateinische Übersetzung gibt es geschickt durch „iter aerumnosum“ wieder.

daß die Eltern dieses Reiseziel keinesfalls gewählt hätten, wenn sie irgendeinen Anhaltspunkt dafür gehabt hätten, daß ihren Kindern gerade dort im Lande des Nil besondere Gefahren drohten. Dies wäre aber der Fall, wenn das Orakel auch nur andeutungsweise darauf anspielen würde. Wenn wir uns jetzt die Fragen 4 und 5, die es ausgerechnet mit jenen ganz zweifelten Versen 6—8 des Orakels zu tun haben, ansehen, und dabei feststellen, daß sich ihre Formulierung durch nachgestelltes *τίς* von derjenigen der Fragen 1—3 und 6 abhebt<sup>1</sup>, so dürfte sich ihre abweichende Stilisierung nicht aus einem künstlerischen Streben nach *variatio* des Ausdruckes erklären, vielmehr verrät sie die Hand des späteren Umgestalters, der den Fragenkomplex unseres Kapitels mit dem Gedankengut des interpolierten Orakels in Übereinstimmung bringen wollte. Die ungeschickte Art, die er dabei an den Tag legt, paßt durchaus zu dem von Bürger entworfenen Bild, das wir bereits mehrfach ergänzen konnten. So liefert er anlässlich des 7. Kapitels geführte Untersuchung eine Bestätigung der im vorigen Abschnitt gewonnenen Resultate. Sie könnten nur erschüttert werden, wenn eine Betrachtung der innerhalb der Erzählung vorhandenen Rückverweisungen auf das Orakel, denen wir uns nunmehr zuwenden, zu einem gegenteiligen Ergebnis führen würde.

### C. Die Stellung der Gesamterzählung zu dem Orakel.

In Ergänzung der bereits herangezogenen Stellen der Erzählung, die auf unser Orakel anspielen, seien die noch ausstehenden kurz beleuchtet.

Nach der Hochzeit befindet sich das Paar ganz im Banne seines Glückes. Da lesen wir von Habrokomes I 7,4 (336,10f.): *εφόβει δὲ αὐτὸν οὐδὲν τὰ μεμαντευμένα, ἀλλ' ἐδόκει παντὸς εἶναι δευοῦ τὰ παρόντα ἡδιόνα* und wenige Zeilen später (336,13) entsprechend von Antheia: *τίς δὲ ἢ φωνή καὶ τίνες αἱ συμφοραὶ κατεφρόνει*. Nicht ungeschickt benutzt der Verfasser die Charakteristik der für beide geltenden Stimmung des „Komme, was kommen mag, heute ist heut“ zu einer feinsinnigen Andeutung, daß für die Frau *φωνή* und *συμφοραὶ* mehr bedeuten als für den Mann, der das *δευόν* — wie es von ihm schlicht heißt — leichter meistert<sup>2</sup>. Die beiden Elternpaare nehmen bei der Abreise auf das Orakel Bezug, doch kontrastieren sie in anderer Weise zueinander. Des Habrokomes Eltern sind, wie wir I 10,7 (339,15f.) lesen, gänzlich mutlos: *πάντων ἅμα ἐν ὑπομνήσει γενόμενοι, τοῦ χρησμοῦ, τοῦ παιδός, τῆς ἀποδημίας*<sup>3</sup>, während es von denjenigen der Antheia, die doch von der gleichen Sorge beherrscht werden, a. O. 18f. heißt: *εὐθυμότεροι δὲ ἦσαν*<sup>4</sup> *τὰ τέλη*<sup>5</sup> *σκοποῦντες τῶν μεμαντευμένων*. Nachdem das Paar die Reise angetreten hat und in eine fremde Umgebung gelangt ist, ändert sich seine Einstellung, denn bange Ahnungen tauchen auf. Schon I 11,1 (340,11f.)

<sup>1</sup> So auch die Stellung von *τίς* in I 7,4 (336,13).

<sup>2</sup> Der Gedanke wird mit der Bemerkung Antheias zu Ende geführt, daß sie in dem Zusammensein mit dem Mann die beste Stütze gegen kommendes Leid zu besitzen glaubt. Doch nur zu bald soll sich diese Voraussetzung als trügerisch erweisen.

<sup>3</sup> Ich sollte denken, hier wäre Gelegenheit gewesen, auf das *πῦρ ἀτόδηλον* anzuspielen, wenn dies in der echten Fassung des Orakels erwähnt gewesen wäre, zumal sich die *ἀποδημία* aus dem *χρησμός* ergibt.

<sup>4</sup> Dadurch erklärt es sich, daß Megamedes bei der Abfahrt zugegen ist.

<sup>5</sup> Zum formelhaften Plural vgl. Peerkamp 155 zu 6,35 seiner Ausgabe.

kennzeichnet sie der Verfasser als τὸν χρησμὸν δεδουκότες, τὴν ἀποδημίαν ὑποπέουτες. Es herrscht Heimwehstimmung. Bis Rhodos verläuft die Reise ohne jeden Zwischenfall, ja, dort angekommen, erregt das Paar infolge seiner Schönheit das Interesse der gesamten Stadt<sup>1</sup>. Man begegnet diesem entsprechend, so daß der kundige Leser die nahende Peripetie ahnt: Diese Vergottung eines Frevlers — denn auf den männlichen Partner kommt es letzten Endes an — läßt sich Gott Eros nicht gefallen. Die schon im Orakel als λυσσοδιώκτοι Stigmatisierten sollen seine λύσσα zu spüren bekommen<sup>2</sup>. Nach dem Verlassen der Insel Rhodos, wo schon neidische Räuber auf der Lauer saßen, betrinkt sich die verantwortungslose Schiffsmannschaft, und darin liegt bereits, wie uns I 12,3 (342,5f.) erzählt wird, die ἀρχὴ τῶν μεμαντευμένων. Dabei sind es weniger die äußeren Begebenheiten, die nun in Gestalt von Überfall, Verschleppung, Verkauf in Sklaverei usw. plangemäß einsetzen, jener ἀρχὴ eignet ein tieferer Sinn: sie weist auf Eros, der nunmehr mit seiner Straftätigkeit beginnt und sich der Piraten nur als Werkzeug bedient, um die Leidenschaft Dritter gegen das Paar zu richten. Seine λύσσα gewinnt greifbare Gestalt. Ausgerechnet der Räuber Korymbos verliebt sich in Habrokomes, ein anderer, Euxeinos mit Namen, in Antheia. So steht es am Ende des ersten Buches. Noch harren die beiden Räuber, deren Liebesspiel der Verfasser in eine geschickte Wechselbeziehung verschlungen hat, auf Antwort seitens ihrer Liebesobjekte. Diese befinden sich in hellster Verzweiflung und dem Habrokomes entringt sich II 1,2 (346,21 ff.) das Bekenntnis: ὃ κακοδαίμονες . . . ἡμεῖς, τί ἄρα πεισόμεθα ἐν γῆ βαρβάρῳ, πειρατῶν ὕβρει παραδοθέντες; ἀρχεται τὰ μεμαντευμένα: τιμωρίαν ἤδη με ὁ θεὸς<sup>3</sup> τῆς ὑπερηφανίας εἰσπράττει. ἐοῖα Κόρυμβος ἐμοῦ, σοῦ δὲ Εὐξείνου. ὃ τῆς ἀκαίρου πρὸς ἑκατέρου<sup>4</sup> εὐμορφίας<sup>5</sup> . . . Wir sehen, der Wandel hat sich in Habrokomes vollzogen. Ob sich seine neue Einstellung auch bewährt, soll die Zukunft lehren, daher die Kette der Leiden erst begonnen hat<sup>6</sup>.

Bis zum dritten Kapitel des III. Buches warten wir unserem Exzerpt zufolge vergebens auf irgendeine Bezugnahme auf das Orakel. Erst als

<sup>1</sup> Auch die Papyri bestätigen die Beliebtheit dieses Roman-τόπος, vgl. R-P. zu 7, Kol. II S. 66 und unten Anm. 5 zu S. 284.

<sup>2</sup> Unser Exzerpt berichtet nur von dem Verlauf der Begebenheiten und überläßt es dem Leser, aus analogen Fällen, deren es in dieser Literatur genug gibt, das Fehlende hinzuzudenken; vgl. meine Einleitung zu RP 6, S. 53.

<sup>3</sup> Obwohl Rohde 425 (397,6) anlässlich dieser Stelle etwas eingehender auf die Bedeutung des Eros zu sprechen kommt, hat er die kompositionelle Verankerung des an diese Gottheit gebundenen Motivs, die auch der Auszug erkennen läßt, verkannt.

<sup>4</sup> Die Art, auf Schönheit beruhende ἰσοθεία seitens der Gottheit gegen den Menschen auszuspielen, hat er offenbar dem Chariton abgelauscht. Zum τόπος der Gefahren der Schönheit vgl. Söder 132 mit Anm. 20.

<sup>5</sup> Im folgenden berührt Habrokomes seine Keuschheit (vgl. zur σωφροσύνη die trefflichen Bemerkungen von Martin Braun, Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung, Frankfurt 1934, bes. 53,99 und 109,1. Bei uns bes. vom männlichen Partner). Gemäß seiner Einstellung verurteilt er das Ansinnen des Korymbos wie auch Daphne das des Gnathon bei Long. IV, 12 und stellt sich wie dem Verfasser ein eindeutiges Zeugnis über das ethische Niveau aus.

<sup>6</sup> Auch auf Tyros wird das Paar den Göttern gleichgehalten, vgl. II 2,4 (348,1f.): καὶ ἄνθρωποι βάρβαροι (der Gegensatz Hellenen—Barbaren spielt in unserem Roman wie auch anderwärts eine wichtige Rolle) μήπω πρότερον τῶσα τὴν ἰδόντες εὐμορφίαν θεοὺς ἐνόμιζον εἶναι τοὺς βλεπομένους. Dies muß, ohne daß es uns ausdrücklich berichtet wird, den Zorn des Gottes von neuem entflammen und naturgemäß weitere Leiden bedingen.

Habrokomes, von Antheia getrennt, dem Räuber Hippothoos<sup>1</sup>, mit dem er sich zu enger Freundschaft zusammengeschlossen hat, in Mazakos in Kappadokien seine Lebensgeschichte berichtet, taucht eine solche wieder auf. Habrokomes erzählt nämlich III 3,1 (362,25 ff.): *ὅτι Ἐφεσῖος καὶ ὅτι ἡράσθη κόρης καὶ ὅτι ἐγγημεν αὐτῆν καὶ τὰ μαντεύματα καὶ τὴν ἀποδημίαν καὶ τοὺς πειρατὰς καὶ τὸν Ἄφροτον καὶ τὴν Μαντὸ καὶ τὰ δεσμὰ καὶ τὴν φυγὴν καὶ τὸν αἰπόλον καὶ τὴν μέγχι Κιλικίας ὁδόν.* Diese nüchterne, unserer Literatur geläufige Rekapitulation bildet die Antwort auf die eingehenden Darlegungen<sup>2</sup> des Hippothoos in III, 2, ist also mit Absicht entsprechend kurz gehalten; der Leser kennt ja ohnehin den bisherigen Ablauf der Ereignisse. Und doch könnte sie insofern enttäuschen, als man gerade hier eine Stellungnahme des Habrokomes zu dem Orakel bzw. dem bis jetzt als Ausfluß der *λύσσα* Erlebten erwartet. Doch geschieht hat sie der Verfasser seinem Zuhörer in Gestalt der folgenden Zusicherung a. O. § 3 (362,32f.) in den Mund gelegt: *Σὺ μὲν οὖν Ἀβροκόμη, καὶ ὄψει τὴν ἐρωμένην καὶ ἀπολήψει<sup>3</sup> χρόνω ποτέ, ἐγὼ δὲ Ὑπεράνθην<sup>4</sup> οὐκέτι δυνήσομαι ἰδεῖν.* Wenige Zeilen später berichtet derselbe in Ergänzung zu seinen Ausführungen über sein bisheriges Leben von der Begegnung mit einer schönen Frau, die Habrokomes sofort mit seiner Antheia zu identifizieren vermag<sup>5</sup>. Damit setzt eine neue Etappe der *πλάνη*-Behandlung ein. Der positive Teil des Orakels, als dessen richtiger Deuter sich Hippothoos erweist, beginnt sich zu entfalten; jetzt vermag Habrokomes die *ἐπιζήτησις* mit berechtigten Hoffnungen aufzunehmen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Er spielt kompositionell eine bedeutsame Rolle als Mittler in dem Sichfinden der getrennten Partner und ist zugleich Repräsentant des Typus eines „edlen Räubers“, darüber vgl. Rohde 384 (357,1) nebst Schmid's Nachtrag 621 und meine Ausführungen APF II (1935) 168 zu dem wiedergefundenen Bruchstück aus Arrians *Τιλλορόβου βίος*. Ich darf bei dieser Gelegenheit bemerken, daß Radermacher in den Wiener SB vom 13. 3. 1935 gezeigt hat, daß der Name *Τιλλόροβος* und nicht *Τιλλίβορος* gelautet hat, wie inschriftliche Zeugnisse einwandfrei zeigen.

<sup>2</sup> Sie bilden eine in sich geschlossene Novelle mit der Tendenz, zu zeigen, wie an dem Tode eines Geliebten ein Mensch scheitern kann. Es ist für die moralische Grundhaltung unseres Romans bezeichnend, daß Hippothoos unter dem Einfluß von Habrokomes, dem er echte Freundschaft wahrt, gegen Ende der Geschichte wieder auf den rechten Weg kommt. Vgl. auch unten S. 279, Anm. 9.

<sup>3</sup> In typischem Parallelismus wiederholt sich diese Situation für Antheia in Memphis V 4,11 (385,16), als sie vor dem Tempel des Apis aus dem Munde der Kinder die Weisung erhält (dazu Söder 177): *Ἄνθεια Ἀβροκόμην ταχὺ λήψεται ἄνδρα τὸν αὐτῆς.* Bezüglich der Orthographie des Namens Antheia sei folgendes bemerkt: F schwankt zwischen *Ἄνθεια* und *Ἀνθία* (so auch hier) und Hercher sowie Dalmeida folgen in ihren Ausgaben dem Schwanken der Überlieferung. Auch die Inschriften bieten beide Formen, wie mir Günther Klaffenbach auf eine Anfrage gütigst mitteilt. So findet sich *Ἄνθεια* IG V 1, 1482 (Messene) gegenüber *Ἀνθία* VII 1973 (Thespieae), wo Dittenberger im Text *Ἀνθία*, im Index *Ἀνθία* betont (ähnlich ebenda 1591 *Εἰκλία* gegenüber 998 *Εἰκλία*). „Dagegen entscheidet meines Erachtens, so schreibt mir Klaffenbach, für die Form *Ἀνθία*, daß sich der Name *Ἀνθιος*, den wir doch für das Femininum *Ἀνθία* forden müßten als Personennamen nicht findet, wohl aber mehrfach *Ἀνθείς*, dem *Ἀνθία* entspricht. Zudem scheint mir *Ἀνθία* durch Athen. XIII 386c und 592c durchaus gesichert.“ Er hat mich damit zu größtem Danke verpflichtet. Ich habe durchgehends die diphthongische Form in den Text gesetzt.

<sup>4</sup> Dies der Name seines Geliebten (dazu Rohde 430 [402,2]), der ihm durch den Tod in den Wellen entrissen worden war. Nur seinen Leichnam konnte er bergen; das Epigramm, das er ihm auf den Grabstein schrieb, ward kurz zuvor mitgeteilt. Zur Bedeutung des Haares (*κόμη*), das er ihm abgeschnitten hat, vgl. unten S. 283, Anm. 0.

<sup>5</sup> Vgl. III 3,5 (363,14f.): *τὴν ἐμὴν Ἀνθειαν ἑώρακα.*

<sup>6</sup> Wie anders ist die Stimmung des Habrokomes bei Lampon II 12,2f. (357,17ff.).

Freilich bedarf es bis zur *εὔρεσις* noch eines weiten Weges. Kaum die Hälfte der zahlreichen *συμφοραί*, die noch fast zwei Bücher füllen, sind überwunden.

Den letzten Hinweis auf das Orakel finden wir zu Beginn des fünften Buches. Als Habrokomes nach langen Irrfahrten, die ihn über Ägypten nach Sizilien geführt haben, unweit Syrakus bei dem betagten Fischer Aigialeus, einem ausgesprochenen Sonderling, als Gastfreund weilt, berichtet er ihm eines Tages von seinem Schicksal und von Antheia, worauf ihm der Alte<sup>1</sup> seine Liebe zu der inzwischen verstorbenen Thelxinoë schildert und schließlich die mumifizierte Frau, der nach wie vor seine Liebe gilt, zeigt<sup>2</sup>. Um den Besitz dieser selbst toten Geliebten, die nur noch dem schön gilt, der sie anbetet<sup>3</sup>, beneidet ihn der unglückliche Habrokomes, und so ruft er in seinem tiefsten Schmerz V 1,12 (381,25f.) aus: *Σὲ δὲ ὃ πασῶν δυστυχεστάτη κόρη, πότε ἀνευρήσω κἄν νεοράν*; Wenn er in weiterem Verlauf seines Selbstgesprächs das Bekenntnis ablegt (381,28f.): *νῦν ἀληθῶς μεμιάθηκα ὅτι ἔρωσ ἀληθινὸς ὄρον ἡλικίας<sup>4</sup> οὐκ ἔχει*, so bekundet er seine restlos vollzogene Wendung in seiner Stellung zum Eros. Seine Liebe zu Antheia ist ihm zum Lebensinhalt geworden, nichts mehr von einstigem Stolz auf äußere Schönheit, es geht ihm um mehr, *ἀληθινὸς ἔρωσ* bedeutet ihm jetzt Schicksals- und Lebensgemeinschaft über den Tod hinaus<sup>5</sup>. Kann sich Gott Eros einen sprechenderen Erfolg wünschen? Wenn daher Habrokomes sein Selbstgespräch § 13 (381,31ff.) mit den Worten schließt *Ἔ μάντευμα δυστυχή, ὃ τὰ πάντων ἡμῖν Ἀπολλὸν χορήσας χαλεπώτατα, οἴκτειρον ἤδη καὶ τὰ τέλη τῶν μεμαντευμένων ἀποδίδου*, so sind wir uns eins, daß er nunmehr die *τέλη* verdient hat. Im Gegensatz zu der vorigen ist diese Rückverweisung<sup>6</sup> auf das Orakel dem Habrokomes selbst in den Mund gelegt, denn auch seine Stellung zum *χρησμός* hat sich grundlegend geändert. Er ist es inne geworden, daß seine Schicksalsgestaltung von höherer als menschlicher Macht abhängt. Die Läuterung ist vollzogen.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die behandelten Rückverweisungen im allgemeinen, so stellen wir fest, daß in ihnen *ἀρχή* und *τέλη* die maßgebende Rolle spielen. Ein einziges Mal ist von den *συμφοραί*

<sup>1</sup> Hier wählt der Verfasser den umgekehrten Weg, wie oben bei Hippothoos.

<sup>2</sup> Vgl. V 1,4—11. Auch hier handelt es sich um eine eingelegte Novelle, die in zahlreichen Zügen an das erinnert, was Habrokomes durchmachen mußte, doch diesmal mit der Tendenz: terminus vitae sed non amoris.

<sup>3</sup> Vgl. die eigenen Worte des Aigialeus § 11 (381,20): *οὐ γὰρ οἶα νῦν ὁράται σοι τοιαύτη φαίνεται ἐμοί*.

<sup>4</sup> Den Ausdruck *ὄρον τῆς ἡλικίας*, an dem Hemsterhuys den Genetiv in *ἡλικίαν* zu ändern empfahl, worin ihm Locella 262 zu 89,10 folgte, haben Peerlkamp (341 zu 32,18) und Rhode, vgl. 434 (406,2), mit Recht verteidigt; vgl. noch Aesch. Ag. 1054f.: *πόθεν ἔρωσ ἔχεις θεοπεσίας ὁδοῦ | κακορρή μονας* und Klausen zu 1077 seiner Ausgabe. Der Gedanke ist eindeutig: wahre Liebe ist an die Grenze des Lebens nicht gebunden. Für den Griechen liegt in *ἡλικία* gleichzeitig die Vorstellung vom Alter der reifen, besten Jahre.

<sup>5</sup> Man denke an die *κοινωνία τοῦ βίου* bzw. die *συμβίωσις*-Auffassung der Stoiker, in der das *συνοικεῖν* vom *συμβιοῦν* deutlich geschieden wird; Literatur bei Braun a. O. 62,1.

<sup>6</sup> Die beiden eben berührten Novellen stehen in einem bezeichnenden Kontrast zu einander: Hippothoos liebt einen Knaben, Aigialeus ein Weib; jener starb in jugendlicher Schönheit, diese betagt. Das päderastische Motiv war übrigens schon zu Beginn der *πάθη* des Liebespaares zur Verwendung gelangt, als sich Korymbos (I 16) in Habrokomes verliebt hatte. Zur Sache vgl. Aristide Calderini, *Caritone e il suo romanzo*, Milano 1913, 100,4 und Christ-Schmid, a. O. II 2,810.

die Rede, während sich von irgendeiner Bezugnahme auf Spezielles, weder auf *τάφος* noch *ποταμός*, von Isis ganz zu schweigen<sup>1</sup>, nicht die geringste Spur findet.

Um nun dem Einwurf zu begegnen, es könne dies an dem exzerptiven Charakter unserer Überlieferung liegen, müssen wir die Rollen der beiden Gottheiten, auf die jene unklaren Verse des Orakels anspielen, genau umreißen. Dabei muß es sich erweisen, ob die von Jacob Burckhardt begründete Auffassung der Isis wie die von Kerényi für Helios behauptete Bedeutungslosigkeit einer „Staffage“ zu Recht bestehen.

### III. Isis und Helios.

#### A. Isis.

Es ist gewiß kein Zufall, daß der aktive Wirkungsbereich der Göttin Isis in unserem Roman ausschließlich auf Aegypten<sup>2</sup> beschränkt ist, wie es weiter kein Zufall ist, daß es ausschließlich Antheia ist, die sich in ihren Schutz begibt. Nach dem uns erhaltenen Text offenbart sich dies in vier Fällen.

I. In Alexandria<sup>3</sup> wird Antheia von einem Inderfürsten Psammi<sup>4</sup> gekauft. Als er sich an ihr vergreifen will<sup>5</sup>, lesen wir von ihr III 11,4 (372,1 ff.): *οὐ θέλουσα . . . σκήπτεται πρὸς τὸν Ψάμμιν (δεισιδαίμονες δὲ φύσει βάρβαροι) ὅτι<sup>6</sup> αὐτὴν ὁ πατὴρ γεννωμένῃν ἀναθείη<sup>7</sup> τῇ Ἴσιδι μέχρις ὥρας γάμων*, wobei sie des näheren bemerkt, daß bis dahin noch ein Jahr Zeit sei<sup>8</sup>. Von einer

<sup>1</sup> Von *ὄλβια δῶρα*, die zu dieser Göttin in irgendeiner Beziehung stehen sollen, wie es dem Orakeltexte zufolge scheint, hören wir nirgends etwas. Als einziger unter den Kommentatoren bemerkt Peerlkamp zu V 13,4 (397,24 ff.), wo davon die Rede ist, daß sich das Paar nach erfolgtem *ἀναγνωρισμός* in den Isistempel zur Danksagung begibt, auf S. 383 zu 41,12 seiner Ausgabe: *Ceterum hic nihil lego, de donis istis magnificis, quae in oraculo lib. I. c. 6. Isidi dedicaturi narrantur. Ἴσιδι σεμνῇ — Σωτείῳ μετόπισθε παραστῆς ὄλβια δῶρα. Ut forte hic Noster eorum quae ibi scripserat, non monerit.*

<sup>2</sup> Bei einer sorgfältigen Prüfung der geographischen Angaben über Ägypten kommt Henri Henne in „La géographie de l'Égypte dans Xénophon d'Éphèse“. *Rev. d'hist. de la philos. et d'hist. générale de la civilisation*, n. s. fasc. XIV, 1936, S. 97—106 zu einem relativ günstigen Ergebnis.

<sup>3</sup> Über ihren Kult in Alexandria vgl. Drexler „Isis“ bei Roscher II 423,28 ff.

<sup>4</sup> Der Name ist jedoch ägyptisch, vgl. Wiedemann zu Hdt. II 160, S. 568; auf einen gleichnamigen Perser bei Aesch. Pers. 959 verweist Lavagnini a. O. 249,3.

<sup>5</sup> Vgl. III 11,4 (371,32 f.): *βιάζεσθαι καὶ χρῆσθαι πρὸς οἰνονσίαν*.

<sup>6</sup> Die von E. Mann nicht erwähnte Konstruktion: *σκήπτομαι πρὸς τινά ὅτι* vermag ich in dieser Form anderweit nicht zu belegen, doch stellt sie eine Kombination aus Thuk. VI 18,1 und Pl. Symp. 217 D dar. Die Bedeutung „jemandem vorschützen, daß“ ergibt der Zusammenhang. Es ist bedauerlich, daß in II 13,8 (358,30) nach *σκήπεται* eine Lücke ist. Dalmeida füllt sie mit *<μέν τι>*, ich schätze den Ausfall größer, etwa des Inhaltes, daß sie die Frist von etwa 30 Tagen nur vorgeschützt habe, um Zeit zu gewinnen. Ältere Vorschläge bei Peerlkamp 251 zu 18,10.

<sup>7</sup> Die richtige Schreibweise finde ich nur in den französischen Ausgaben von Hirschig und Dalmeida, alle mir sonst bekannten (Mitscherlich, Locella, Peerlkamp, Hercher — auch Fehrle, vgl. unten S. 268, Anm. 2) drucken *ἀναθείη*.

<sup>8</sup> Die Unmöglichkeit der Überlieferung, über deren Sinn kein Zweifel bestehen kann, hat man längst erkannt, doch das Richtige noch nicht gefunden. Vielleicht hilft ein schlichtes *ἐν*, so daß man zu schreiben hat: *καὶ ἔλεγεν ἔτι τὸν χρόνον <ἐν> ἐνιαυτῷ τίθεσθαι* „und sie bemerkte, sie veranschlage die Frist noch auf ein Jahr“. Unter den zahlreichen Möglichkeiten von *τίθεσθαι τι ἐν τινι* (vgl. Passow, Wörterb. II 2, 1894, Bedeutung II 2b, bb) könnte eine Stelle wie Arist. Pol. VII 2,1 (1324a 8f.): *ὅσα γὰρ ἐν πλοῦτῳ τὸ ζῆν εἶ τίθενται* das Muster abgegeben haben. Was man sonst vorgeschlagen hat, ist meist zu gewaltsam.

Weihung<sup>1</sup> der Antheia durch ihren Vater an Isis bis zu der Zeit, da sie heiraten könnte<sup>2</sup>, hören wir in unserer Geschichte nichts, und es kann nicht anders sein, da sie vor ihrer Ehe in Ephesos lediglich zur Ἀρτεμις Ἐφεσία in Beziehung stand. So beteiligt sie sich an dem berühmten Artemisfest<sup>3</sup>, das für sie von entscheidender Bedeutung wird<sup>4</sup>, als erste unter den Jungfrauen und betet bzw. opfert oft, wie ebenfalls Habrokomes, in ihrem Tempel<sup>5</sup>. Doch jetzt in Ägypten steht die Ἑλληνικὴ θεοσεβής<sup>6</sup> einem βάρβαρος δεισιδαίμων — als solcher wird er ausdrücklich bezeichnet — gegenüber, vor dessen Zudringlichkeiten sie sich um jeden Preis schützen muß. So greift sie, wenn ich so sagen darf, zu einer Keuschheitsnotwehr<sup>7</sup>, die sie § 5 (372,5 ff.) deutlich in die Worte faßt: ἦν οὖν ἐξυβρίσσης εἰς τὴν ἱερὰν τῆς θεοῦ<sup>8</sup>, μηνύσει μὲν ἐκείνη, χαλεπὴ δὲ ἡ τιμωρία.

<sup>1</sup> Dafür ist das Verbum ἀνατίθημι charakteristisch. Aus griechischem Kultus wissen wir, daß auch Menschen den Göttern als Weihegeschenk präsentiert und mit der Bezeichnung ἀναθήματα belegt wurden, vgl. Eur. Ion. 310 und dazu Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer II 224. Über den Isiskult zur Kaiserzeit in Ephesos vgl. die inschriftlichen Zeugnisse bei Dalmeyda, Introd. XVII. — Für Burekhardts Auffassung und Kerényis' Hypothese wäre eine solche Weihung der Antheia eine willkommene Stütze, nur schade, daß sie nicht existiert.

<sup>2</sup> Zweifellos schwebt für diese Angabe dem Verfasser eine griechische Tradition vor. Pausanias berichtet vom Kult der Artemis Triklaria in Patrai VII 19,1: Ἰώνων τοῖς Ἀόρην καὶ Ἄνθειαν (auf die Namensgleichheit des Ortes, deren es mehrere gibt, vgl. Pape-Benseler, Wörterb. d. griech. Eigennamen I 90 a, mit unserer Heldin ist kein Gewicht zu legen) καὶ Μεσάτιν οἰκοῦσιν ἦν ἐν κοινῷ τέμενος καὶ ναὸς Ἀρτέμιδος Τρικλορίας ἐπέκλησιν, καὶ εορτὴν οἱ Ἴωνες αὐτῇ καὶ παννυχίδα ἤγον ἀπὸ πάντων ἔτος. ἱεροσύνῃν δὲ εἶχε τῆς θεοῦ παρθένος, ἐς ὃ ἀποστέλλεσθαι παρὰ ἀνδρῶν ἐμελλε. — Diese „Tempelsage“, wie sie Rohde 44 (46), der die Stelle nur kurz streift, bezeichnet mit ihrem ausgesprochen erotischen Motiv (vgl. das Weitere bei Paus.) griff man später selbstverständlich gern für die Ausgestaltung zu einem Roman auf. Immerhin ist es bemerkenswert, daß jungfräuliche Priesterinnen nur in der Peloponnes und im kleinasiatischen Artemiskult bekannt sind, vgl. Eugen Fehrle, Die Kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910 (RGVV Band VI) 101, der zuvor auf die Pausaniasstelle eingeht.

<sup>3</sup> Vgl. I 2,5 (330,26 f.): ἦρχε δὲ τῆς τῶν παρθένων τάξεως Ἄνθεια. Aus dieser ihrer führenden Stellung sowie der Art ihrer der Artemis ähnelnden Kleidung möchte Dalmeyda a. O. Introduction IX f. den Schluß ziehen, daß sie, wie Heliodors Charikleia, Priesterin war. Die Nichterwähnung dieses Amtes setzt er auf Konto des Exzerptors. Es ist dies äußerst unwahrscheinlich, da unser Verfasser gerade das Artemisfest, wie überhaupt die Exposition, in behaglicher Breite zeichnet, so daß ein Verschweigen dieser doch allgemein wichtigen Stellung völlig unverständlich wäre (vgl. auch unten Anm. 5). Zum Verlauf des Festes, an dem im Gegensatz zu alten Zeiten nach Xenophon auch Frauen teilnehmen dürfen, vgl. Jessen, RE V 2760,51 ff. Den religionsgeschichtlichen Wert der Darstellung unseres Autors hat Jessen (vgl. bes. 2762,26 ff.) wohl etwas überschätzt, wie Nilsson, Griechische Feste 244 f. mit Recht hervorhebt.

<sup>4</sup> Die Prozession diene, wie Nilsson 244 aus unserer Stelle treffend folgert, geradezu als „Brantschau“.

<sup>5</sup> Vgl. I 5,1 (334,3 f.): ἤει δὲ ἡ παρθένος ἐπὶ τὴν ἐξ ἔθους θρησκείαν τῆς θεοῦ, woraus sich nach und nach ein ἐν τῷ ἱερῷ τῆς θεοῦ διμηρεύειν entwickelt, vgl. § 3 (334,8 f.). Noch sei bemerkt, daß, wäre Antheia Priesterin statt ἐπὶ τὴν ἐξ ἔθους θρησκείαν (darüber trefflich Preuschen-Bauer, Wörterb. 566) τῆς θεοῦ etwa ἐπὶ τὴν ἱεροσύνῃν τῆς θεοῦ erwartet würde.

<sup>6</sup> Vgl. Mark. Ant. 6,30,14: θεοσεβῆς χωρὶς δεισιδαιμονίας und Plutarchs Schrift περὶ δεισιδαιμονίας passim, besonders den Schluß von Kap. 14.

<sup>7</sup> Zum Motiv der Ausflucht vgl. auch Söder 137.

<sup>8</sup> Auch im Kult der Artemis Ephesia existierten sogenannte ἱεροὶ παῖδες τῆς θεοῦ, ohne daß sie zum Kultpersonal gehört hätten, vgl. Jessen a. O. 2760,21 ff. Bezüglich der Isisgemeinde verweist schon Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig<sup>2</sup> 1920,8 darauf, daß zu ihr „Zugewandte verschiedenen Grades, Gläubige oder Proselyten,

Diese geradezu als Drohung geäußerte Warnung verfehlt ihre Wirkung nicht. Psammis, der, wie es gleich darauf heißt, auch die Isis verehrt<sup>1</sup>, ist sich über die Keuschheitsvorschriften in ihrem Kult im klaren<sup>2</sup> und läßt die Hand von ihr, ja noch mehr, er läßt sie als — was erneut stark betont wird — *ἱερὰ τῆς Ἰσιδος ρομιζομένη* behüten. Einerseits tut er damit der Göttin Genüge, andererseits hofft er natürlich, nach Jahresfrist, Antheia gegenüber freie Hand zu haben. Eitles Hoffen! Diese Spanne genügt, um im Rahmen eines Romans einen gewaltigen Situationswechsel eintreten zu lassen, und so kommt es ja auch.

2. Noch in der Gefolgschaft des Psammis gelangt Antheia mit ihm nach Memphis, einer Stadt, die IV 1,3 (374,3) in Übereinstimmung mit ihrer historischen Entwicklung ausdrücklich als *ἱερὰ τῆς Ἰσιδος* bezeichnet wird. Sie spielt die einmal begonnene Rolle weiter, nur verrichtet sie diesmal vor<sup>3</sup> dem Tempel der Göttin ein Gebet an Isis, dessen Anfang folgendermaßen lautet, vgl. IV 4,3 (376,13ff.): *ὦ μεγίστη θεῶν, μέγχι νῦν ἀγνή<sup>5</sup> μένω ρομιζομένη<sup>6</sup> σή, καὶ γάμον ἄχαρτον Ἀβροκόμη τηρῶ*. Sie bittet dann um weitere Rettung<sup>7</sup> und um Wiedervereinigung mit Habrokomes, falls er noch lebt, und anderenfalls um die Kraft, ihm auch im Tode die Treue<sup>8</sup> wahren zu können. Daß sie dazu in Ägypten und wohl gar in Indien — wozu es plangemäß nicht kommt — nur imstande ist, wenn sie als der Isis Geweihte gilt, weiß sie nur zu genau, wie jenes *ρομιζομένη* eindeutig dartut. Es bleibt ihr schließlich nichts übrig, als sich auch auf nichtreligiösem Gebiet ganz den Verhältnissen Ägyptens anzugleichen, und diese ihre Umstellung wird von der Umwelt akzeptiert, wie die sich unmittelbar

advena, wie sie auch hier heißen“, gehören. „Sie nehmen teil am Gottesdienst und betreten den Tempel; ja sie dürfen in dem heiligen Bezirk selbst Wohnung nehmen. Dennoch sind sie geschieden von denen, die sich der Gottheit verlobt und ihr Leben ihr zu eigen gegeben haben, den Mysteren, auch wenn diese in der Welt leben.“

<sup>1</sup> Vgl. 372,8f.: *καὶ προσεκίνει τὴν θεόν*, wo *καὶ* explikativ zu fassen ist; dazu R-P. zu 4,31 und 38.

<sup>2</sup> Vgl. Drexler „Isis“ bei Roscher II 492,30ff. und Fehrle a. O. 110. Letzterem ist es offenbar völlig entgangen, daß es sich im vorliegenden Falle um eine bewußte Täuschung der Antheia, allerdings zu Ehren ihrer Keuschheit, worin zugleich die Rechtfertigung für ihre Handlungsweise liegt, handelt, sonst würde er nicht ernstlich erörtern, „ob das Mädchen Priesterin der Isis werden oder sonst im Kult Verwendung finden sollte, läßt sich aus der kurzen Notiz nicht ersehen“. Bei Kerényi suche ich vergebens ein Wort der Stellungnahme. Er mußte unbedingt auf diesen Zusammenhang eingehen.

<sup>3</sup> Vgl. 376,12: *σῶσα πρό τοῦ ἱεροῦ*, womit wohl die Eile der Reise in dem an sich besonders stark gekürzten Buch ausgedrückt werden soll.

<sup>4</sup> Sie hat oft dieses Attribut, vgl. Drexler in seinem Artikel „Megistos“ bei Roscher II 2551,33.41.44.49 und ds. „Isis“ a. O. 423,5ff. 456,50, wie auch Artemis Ephesia, dazu Jessen RE V 2754,7ff. und Drexler a. O. 2550,52ff., Peek, Isis-Hymnos von Andros, 35,1.

<sup>5</sup> *ἀγνή* „keusch“ im Sinne der von Fehrle a. O. 50 gegebenen Darlegungen, d. h. in ihrem Gelübdeverhältnis der Gottheit gegenüber. Wie schon oben angedeutet, kommt es der Antheia in Gegenwart des Psammis ausschließlich auf ihre *ἀγνεία* an, vgl. auch oben Anm. 2.

<sup>6</sup> Wie III 11,5 (372,9f.) lehrt, kann auch hier nur *ρομιζομένη* gestanden haben. Die Vermutung, *λομιζομένη* sei durch jenes zu ersetzen, hat bereits F. W. Schmidt geäußert, und Dalmeyda hat es mit Recht in den Text gesetzt.

<sup>7</sup> Vgl. 376,17: *σῶσον ἐντεῦθεν τὴν δυστυχῆ*.

<sup>8</sup> Vgl. 376,19f.: *μείναι με σωφρονοῦσαν τῷ νικητῷ*. Im Gegensatz zu dem oben Anm. 5 erörterten Begriff der *ἀγνεία* drückt *σωφροσύνη* (*σώφρωνέω*, *σώφρων*) das Treueverhältnis zum Ehegatten aus.

anschließende Szene mit Hippothoos, in dessen Machtbereich sie nach dem nunmehr erfolgten Situationswechsel geraten ist, verdeutlicht.

3. Noch im selben Kapitel lesen wir, daß sie von Hippothoos nach ihrer Herkunft befragt<sup>1</sup> § 6 (376,30f.) *ἔφρασκε δὲ Αἰγυπτία εἶναι ἐπιχώριος τοῦτομα Μεμφίτις*. So gibt sich die *θυγάτηρ Μεγαμήδους καὶ Εὐδίας ἐγγυωρίων*, d. h. *Ἐφεσίων*, vgl. I 2,5 (330,27f.) die sich als *ἐπιχώριος παρθένος* (330,14) an der *τῆς Ἀρτέμιδος ἐπιχώριος ἑορτῆ* (ebd. 330,12) beteiligt, hier als eine *Αἰγυπτία ἐπιχώριος* aus. Wenn sie sich des näheren als *Μεμφίτις* bezeichnet, so ist damit ihre spezifisch ägyptische Einstellung auf Isis unzweideutig zum Ausdruck gebracht<sup>2</sup>.

4. Dadurch, daß Antheia im weiteren Verlaufe ihrer Schicksalsschläge erneut nach Memphis gelangt, interessiert sich Polyidos, ein Verwandter des derzeitigen Statthalters von Ägypten<sup>3</sup> für sie. Als er, obwohl in Alexandria verheiratet<sup>4</sup>, seine Leidenschaft nicht mehr zu zügeln vermag und sie vergewaltigen will, gelingt es ihr, sich ihm zu entziehen und sich als *ἰκέτις*<sup>5</sup> in das Heiligtum der Isis zu begeben. Dort bricht sie in die Worte aus: *Σὺ με, δέσποινα*<sup>6</sup> *Αἰγύπτου, πάλιν σῶσον, ἣ ἐβοήθησας πολλάκις*<sup>7</sup> *φεισάσθω μὲν καὶ Πολύιδος τῆς διὰ σέ σῶφρονος*<sup>8</sup> *Ἀβροκόμη τηρουμένης*. Mit diesem Gebet bekundet Antheia unzweideutig, daß sie in Ägypten nur von Isis Hilfe erwarten kann. Der Erfolg tritt auch entsprechend ein. Teils aus Furcht vor der Göttin, teils aus Liebe zu dem Mädchen, verbunden mit Mitleid vor ihrem Los, fügt sich Polyidos und begibt sich seinerseits zu ihr ohne jede Begleitung in den Tempel, wo er ihr schwört<sup>9</sup>, sie solange unberührt<sup>10</sup> zu lassen, als sie es wünsche<sup>11</sup>. In diesem Schwur kann Antheia eine sichere Gewähr für ihre Person erblicken. Die sich anschließende dreitägige Ruhe in Memphis benutzt sie dazu, über das

<sup>1</sup> Wenn sich beide hier nicht erkennen, entspricht auch das einer künstlerischen Absicht. Abgesehen davon, daß die erste Begegnung beider in völliger Unkenntnis der Situation erfolgt, hat der Leidensweg der Frau bei ihr Spuren hinterlassen. Weniger wichtig scheint es, daß die *ἑθρεσις* des Paares im Falle eines *ἀγνωρισμός* Hippothoos — Antheia beträchtlich erleichtert worden wäre.

<sup>2</sup> Falsch aufgefaßt von Kerényi 72.

<sup>3</sup> Vgl. V 3,1 (383,14f.). Auch er fällt damit unter die *δουσιδαίμονες βάρβαροι*; wir lesen es ja dann § 7 (384,24): *τὴν θεὸν ἐδεδοίκεν*.

<sup>4</sup> Dies wird V, 4,3 (384,15) ausdrücklich hervorgehoben.

<sup>5</sup> Gewiß ist Isis ganz besonders die „Schutzgöttin weiblicher Funktionen“, vgl. Drexler bei Roscher II 491,1ff., aber hier klingt wieder eine echt griechische Auffassung vom „Asylrecht“ hindurch, wie es besonders auch das Artemision zu Ephesos gewährte, vgl. Jessen, RE V 2754, 67f.

<sup>6</sup> Im Hymnos von Andros heißt Isis die *Αἰγύπτου βασίλεια* (V. I Peek), auch *δέσποινα* (V. 6). Zum Hilfegebet in höchster Not als Motiv vgl. Söder 138.

<sup>7</sup> In Anbetracht der bislang nur dreimaligen Hilfe wirkt dies etwas übertrieben, freilich wissen wir nicht, welche weiteren Fälle etwa der Exzerptor unterdrückt hat.

<sup>8</sup> *σῶφρων* wie oben S. 269, Anm. 8.

<sup>9</sup> Der Schwur des Polyidos vor Isis erinnert an den Schwur der Liebenden bei Artemis, den sie auf der Fahrt zwischen Samos und Kos austauschen, insofern als es dort I 11,5 (340,31f.) mit bedeutungsvoller Hervorhebung von Antheia heißt: *Ὡς ὁμῶς γέ σοι τὴν πάτριον ἡμῶν θεόν, τὴν μεγάλην Ἐφεσίων Ἀρτεμιν*, denn die Einbeziehung von *θάλασσα* und *Ἐρως* sind von untergeordneter Bedeutung. Ein Eid bei der *πάτριος* bzw. *ἐπιχώριος θεός* ist von besonderer Schwere. So kann sich auch hier Antheia auf des Polyidos Versicherung verlassen.

<sup>10</sup> Vgl. 384,27f.: *τηρησάτω ἀγνήν* in bezeichnender Formulierung, vgl. oben S. 269, Anm. 5.

<sup>11</sup> Mit diesem bezeichnenden Zusatze deutet der Verfasser erneut baldigen Situationswechsel an.

Schicksal ihres Habrokomes etwas Endgültiges zu erfahren. Zur Lösung dieser Aporie, deren Behandlung der Verfasser wieder äußerst geschickt zur Charakteristik der Frau ausgestaltet hat<sup>1</sup>, wendet sie sich jedoch an Apis; wir werden gleich sehen warum.

Mit der Schwurversicherung des Polyidos im Tempel der Isis<sup>2</sup> hat das Kapitel der Zudringlichkeiten auf ägyptischem Boden ihren Abschluß gefunden. Nur zu deren Abwehr, d. h. nur zur Wahrung ihrer *ἀγνεία*, auf der ihr eheliches Treuverhältnis zu Habrokomes beruht<sup>3</sup>, hat sich Antheia, die sich übrigens nur ein einziges Mal im Tempel der Isis befindet, an die ägyptische Gottheit gewendet. Auch unser Exzerpt läßt uns darüber nicht im Zweifel, daß es ausschließlich die Sphäre der Frau ist, der das Interesse der Isis gilt: auf diesem Gebiet lag ja auch ihre Hauptbedeutung<sup>4</sup>. So ist es weniger der äußere Umstand, daß Isis in Memphis offenbar Orakel nicht erteilte, wie sie es in Philae tat<sup>5</sup>, Apis hingegen solche durch seinen Stier offenbarte<sup>6</sup>, nein, der Verfasser kommt einem religiös-richtigen Empfinden seiner Zeit nach, wenn er in Angelegenheit des Habrokomes unsere Antheia an jenen Gott verweist, der, wie es V 4,9 (385,3) heißt, *τοῖς βουλομένοις μαντεύεται*. Wenn sie sich in ihrem Gebet an Apis unter die *ξένοι* in Ägypten rechnet, deren sich der Gott zu erbarmen pflegt<sup>7</sup>, so charakterisiert sie damit bewußt die vorübergehend gespielte Rolle einer *ἐπιχώριος Αἰγυπτία* als das, was sie war: ein Ausweg, dessen sich ein alleinstehendes Weib in der Fremde im Kampf um ihre *ἀγνεία* bedienen mußte. Als sie nun aus dem Munde der Kinder vor dem Tempel<sup>8</sup> den trostreichen Spruch: *Ἄνθεια*

<sup>1</sup> Die Einfügung einer dreitägigen Ruhepause, die an sich schon einen Abschluß darstellt (vgl. ähnliches vom Helden Geltendes R-P. zu 7,40 S. 67), benutzt Antheia, eine *μάντεια ἀληθής* über ihren Habrokomes zu erhalten. Kaum daß sie sich des Polyidos erwehrt hat, gilt ihre ganze Sorge ihrem über alles geliebten Partner. Welche Bedeutung sie dieser *μάντεια* beimißt, ergibt sich eindeutig aus der Bezeichnung des Apis als: *θεῶν φιλάνθρωπότατος* (385,8). Sie steht, wie so oft die Frau im griechischen Roman, auf einer ganz anderen Warte als der männliche Partner Habrokomes, der freilich den Helios ebenso bezeichnet, vgl. IV 2,4 (374,30f.), und das dazu unten S. 274 Bemerkte, wo es sich um seine eigene Rettung handelt. Es bedeutet nur eine geringe Rechtfertigung seiner Haltung, wenn er an der zitierten Stelle seine Rettung von der Makellosigkeit seines Weibes abhängig macht; vgl. bes. a. O. § 5 (375,2ff.).

<sup>2</sup> Dies stellt eine gewisse Parallele zum Schwur des Liebespaares bei der Artemis in I, 11,5 (340,31ff.) dar.

<sup>3</sup> So richtig Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig<sup>2</sup> 1914, 108, wo nur die Datierung auf „um 280 n. Chr.“ nicht richtig ist.

<sup>4</sup> Vgl. Drexler bei Roscher II 491,1f.: „Keine ihrer Eigenschaften aber hat ihr eine solche Bedeutung verschafft, wie die der Schutzgöttin weiblicher Funktionen“ nach einem dort zitierten Worte Révilles.

<sup>5</sup> Vgl. Wiedemann zu Hdt. II 29, S. 125. Auch Artemis Ephesia erteilte keine Orakel, vgl. Jessen, RE V 2761,5ff., weshalb man sich dafür nach dem Orakel des Klarischen Apollon wenden mußte.

<sup>6</sup> Vgl. Pietschmann RE I 2808,20ff.; Roscher, Wörterb. I 421,39ff.

<sup>7</sup> Vgl. § 10 (385,8f.). Das Gebet beginnt mit dem Worten: *ὦ θεῶν φιλάνθρωπότε, ὁ πάντας οἰκτεῖρων ξένους, ἐλέησον καὶ μετὰ τὴν κακοδαίμονα καὶ μοι μαντείαν ἀληθῆ περὶ Ἀβροκόμου πρόειπε*. Zu *φιλάνθρωπος* und *οἰκτεῖρων* vgl. die von O. Weinreich ARW 18 1915, 25 und 52 aus Acta Thomae 232,123 (Bonnet) angeführte Parallele und das unten S. 274 Gesagte. Zum Partizipialstil der Prädikation vgl. Norden, Agnostos Theos, 167,1.

<sup>8</sup> Vgl. 385,5ff. *οἱ δὲ περὶ τοῦ νεῶ παιδὸς Αἰγυπτίου ἃ μὲν καταλογάδην ἃ δὲ ἐν μέτρῳ προλέγουσι τῶν ἐσομένων ἕκαστα*. Plin. N.h VIII, 185 (vom Apiskultus in Memphis): *gregesque puerorum comitantur carmen honori eius canentium . . . hi greges repente lymphati futura praecinunt*. Kerényi 62,73, Anf.

*Ἀβροκόμην ταχὺ λήφεται ἄνδρα τὸν ἀπῆς* vernimmt, hat sie die Bestätigung für die Richtigkeit ihrer Handlungsweise erhalten, daher sie nunmehr als *εὐθνημοτέρα* (385,7) ihren Dank zum Ausdruck bringt *τοῖς θεοῖς*<sup>1</sup>, Diese *θεοί* können nur Apis und Isis sein, die damit als Einheit gefaßt werden<sup>2</sup> und deren sich auf Ägypten erstreckende Mission damit erfüllt ist. Daß sie erfüllt ist, zeigt deutlich Antheias Haltung beim Kuppler in Tarent<sup>3</sup>. Käme der Isis die von mehrfacher Seite zugesprochene allgemeingültige Rolle im Romanganzen zu, dann hätte sich Antheia zweifelsohne an dem Orte ihrer tiefsten Erniedrigung an sie gewendet. Sie tut es nicht, die Vortäuschung<sup>4</sup> einer *ἰερά νούσος*, die sie sich anläßlich einer *παννυχίς*<sup>5</sup> zugezogen haben will und damit auf ihre Heimat Ephesos, also die Sphäre der Artemis verweist, schützt sie dort beim letzten Akt der ihr vom Schicksal zudiktierten Schläge vor dem Schlimmsten<sup>6</sup>.

Zusammenfassend können wir sagen: was uns über die Rolle der Isis berichtet wird, stellt sich als durchaus einheitliches sich nur auf Ägyptens Boden beziehendes Bild dar, dessen Konturen die Göttin ausschließlich als dortige<sup>7</sup> *σώτειρα* von Antheias *ἀγνεία* ohne jede direkte Einbeziehung des Habrokomes<sup>8</sup> in ihren Wirkungsbereich verdeutlichen.

Die Gottheit, die für letzteren in Ägypten von ausschlaggebender Bedeutung wird, soll uns jetzt beschäftigen.

### B. Helios.

Bei Beginn seiner Reise hatte das Paar auf Rhodos den Heliostempel besucht und dem Gott, der sich auf dieser Insel besonderer Verehrung

<sup>1</sup> Vgl. 385,17f.: *καὶ προσεΐχεται τοῖς θεοῖς*, was hier nur im Sinne eines Dankgebetes verstanden werden kann, vgl. Christine Reiske, a. O. 349. Der seit Aeschyl. bekannte Dativ überwiegt in der Profanliteratur nach diesem Verbum, vgl. Preuschen-Bauer, Wörterb. 1145 Anf.

<sup>2</sup> Sie beruht auf der Gleichsetzung des Apis mit Osiris, der ja auf das engste mit der ägyptischen Göttin verbunden ist. Vgl. z. B. Diod. I 85,4f. Plut. De Is. 359 B. Für Memphis ist besonders bezeichnend der von Drexler bei Roscher II 425,62ff. zitierte Pappus aus Claud., De cons. Hon. IV 570ff.

<sup>3</sup> Vgl. V 5,5 (386,12f.) und V 7,4 (388,11ff.): *ἐμμεῖτο τοὺς νοσοῦντας τὴν ἐκ θεῶν καλουμένην νόσον*. Eine Tonform mit Sarapisbüste aus Tarent bei Drexler II 398,16ff.

<sup>4</sup> Zum Motiv der vorgeschützten Krankheit vgl. Braun a. O. 50.

<sup>5</sup> Von *παννυχίδες* erzählt uns unser Verfasser selbst. Sie haben in Verbindung mit dem Kultus der *Ἄρτεμις Ἐφεσία* stattgefunden, vgl. I 8,1 (336,17), von deren mystischen Opfern (Jessen, RE V, 2761,56ff.) auch Strabo XIV C 640 als *μυστικαὶ θυσίαι* berichtet. Es bedarf kaum besonderer Hervorhebung, daß sich unser Paar an derlei mystischen Nachtfestern, die in ganz Griechenland im Mysterienkultus üblich waren (vgl. Schömann-Lipsius, a. O. II 630), nicht beteiligt haben. Auch des Aigialeus' Anspielung auf *παν νχ δος* dieser Art, vgl. V 1,5 (380,19) und § 11 (381,22), wozu man S. Wide, Lakonische Kulte, 292 vergleichen mag, gelten für Antheia in keiner Weise. Sie rückt bewußt ab von dem, was sich altem Herkommen gemäß in Ephesos erhalten hatte.

<sup>6</sup> Fehle 43 macht darauf aufmerksam, daß „Zauberer zur Heilung seelischer Krankheiten *ἀγνείαι* und *καθαρότητες*“ verordneten. Unter dieser Prämisse sind dem Kuppler die Hände gebunden, mit einer solchen Frau kann er nichts anfangen. Antheia hat sich auch in dieser Situation bestmöglichst ihre *ἀγνεία* zu sichern verstanden.

<sup>7</sup> Bezeichnend ist es auch, daß Antheia in Tarsos III 5,5 (365,12f.) den Arzt Eudoxos *ὀκλίει τὴν πάτριον θεὰν Ἄρτεμιν ξυμπράξαι* (so F im Sinne von *ξυμπράξειν*, was Hercher ebensowenig wie *θεάν* hätte ändern sollen).

<sup>8</sup> Die Bemerkung Kerényis 62 „Auch Habrokomes reiste nach Ägypten, nicht um im Sinne des Orakels dort für sich und Antheia die gemeinsame *σωτηρία* zu suchen“ ist also nicht zutreffend.

erfreute<sup>1</sup>, eine goldene Rüstung geweiht<sup>2</sup>. Gegenüber der Hera auf Samos, der man auch in frommer Weise als einer besonders bedeutenden Lokalgottheit<sup>3</sup>, die gebührenden göttlichen Ehren erwiesen hat<sup>4</sup>, fällt die starke Hervorhebung des Helios auf. Der Verfasser will das Augenmerk des Lesers auf diese Gottheit besonders lenken: ihr muß eine markantere Rolle in unserem Roman zukommen. Wir finden sie in folgendem Zusammenhange<sup>5</sup>.

Als Habrokomes, in Pelusion<sup>6</sup> des Mordes an Araxos verdächtigt<sup>7</sup>, zum Statthalter nach Alexandria III 12,6 (373,10f.) gebracht wird, soll er nach der, wie es IV 2,3 (374,24) heißt, dort üblichen Sitte durch Binden ans

<sup>1</sup> Vgl. Jessen, RE VIII 66,54ff.

<sup>2</sup> Vgl. I 12,2 (341,23ff.): ἀνέθεσαν εἰς τὸ τοῦ Ἡλίου ἱερόν πανοπλίαν χρυσῆν, worauf sogar das Weihepigramm mitgeteilt wird.

<sup>3</sup> Vgl. Eitrem, RE VIII 378,66ff. (Nr. 41).

<sup>4</sup> Vgl. I 11,2 (340,15ff.).

<sup>5</sup> Die ganze aretalogische Szene behandelt Kerényi 123—150 eingehend in seinem VI. Kapitel „Rettung vom Kreuze und Verklärung“. Die Fülle des dort ausgebreiteten, vielfach recht interessanten Materials bedarf freilich strengster Sichtung. Da es ihm unter Heranziehung ähnlicher von anderen Erotikern behandelte Stellen um Herausarbeitung eines Grundtypus des Motivs geht, verfällt er auch hier der Gefahr, allenthalben Beziehungen zum Osiris-Isis-Mythos zu konstruieren. Ich kann nur einige Punkte berühren, die unsere kompositionelle Frage besonders betreffen.

<sup>6</sup> Kerényi erblickt in der Wahl dieses Ortes eine Absicht, da es sich um eine „Typhonisch verrufene Gegend“ handle, vgl. 134 mit Anm. 68 und 69. Aber Pelusion gehört einfach zum Repertoire unseres literarischen Genos, vgl. Herchers Index Vol. II 601, wo die Stellen auch aus Char. und Ach. Tat. zu finden.

<sup>7</sup> Kerényi 124 beobachtet richtig, daß in der II 6 behandelten Strafszene (Manto-Episode) und hier (Kyno-Episode) die Beschuldigung von einer Frau ausgeht — ein Umstand, dem meines Erachtens in einem Roman keinerlei besondere Bedeutung zukommt — er spricht vom Motiv des Joseph und der Potiphar (darüber jetzt trefflich Braun a. O. 23ff.). Seine Vermutung, daß in einer älteren Fassung des Romans beide Episoden vereinigt gewesen wären, da dann zwischen Geiselung und Kreuzigung des Helden ein engerer Zusammenhang bestanden hätte, ist gesucht. Er leitet sich nämlich „den Ursprung dieser amplificatio des romanmäßigen körperlichen Leidens“ (125) aus „den δυσφημύματα in der Leidensgeschichte der Isis“ unter Verweis auf Plut. De Is. 19 und dem Papyrus Sallier (126,26) ab. Aus dem von ihm 124,9 selbst zitierten Aufsatz Bürgers, der übrigens aus der umfangreich gegebenen Episode der Manto die richtigen Schlüsse auf die nur im Exzerpt erhaltenen der Kyno zieht, vgl. 38—40, konnte er die grundverschiedene Haltung beider Parteien ersehen, die dem Gedanken einer ursprünglichen Verschmelzung nur abträglich ist. Im Anschluß an die eben andeutungsweise berührte Manto-Episode sei noch kurz folgendes bemerkt: Apsyrtos läßt den Habrokomes gefesselt in einen finsternen Kerker werfen, vgl. II 6,5 (352,10f.): καὶ τότε ἐκέλευσε δῆσαντας αὐτὸν ἐγκαθεῖσθαι τινὶ οἰκίῳ σκοτεινῷ. Parallel dazu heißt es von Antheia IV 6,3 (378,22ff.): ὁ δὲ Ἰππόθοος . . . κελεύει τάφρον οὐρανίας μεγάλῃν καὶ βαθειάν ἐμβάλλειν τὴν Ἀνθειαν καὶ κίνας μετ' αὐτῆς δύο . . . Diesen Parallelismus des Leidens empfindet auch Antheia, indem sie § 6 (379,14f.) sagt: τὰ αὐτὰ, Ἀβροκόμῃ, σοὶ πάσχω. Nach Kerényi 140 soll aber dieser Parallelismus „auch nach der Theorie bestehen, der der Schriftsteller folgt . . .“ Er sieht sie in der Befolgung einer „4-Elementen-Lehre“, die er in der von ihm entwickelten Theorie von der Errettung vom Kreuze zur Anwendung gebracht wissen will. Die mit Balken und Erde bedeckte Grube, in die man Antheia steckt, sei eben der Repräsentant des Erd-Elementes. Er bringt sie zur Rettung vom Kreuze dadurch in Verbindung, daß die Räuber zuvor als eine der Strafmöglichkeiten Antheias auch das Binden ans Kreuz (ἀνασταυρώσαι 378,22) vorschlägt, und spricht etwas kühn „von der Kreuzigung der Antheia“. An diese mißverständene Anführung ihrer nur ins Auge gefaßten Bestrafung knüpft er S. 141 noch folgende geradezu ungläubliche Folgerung: Die Hunde, die man Antheia mit in die Grube gibt, hätten ihr Vorbild „in der Hundefreundin Isis“, was allen Ernstes mit 3 Belegen in Anm. 98 gestützt werden soll!

Kreuz<sup>1</sup>, das man am Steilufer des Nil errichtet hat, getötet werden. In dieser leidvollen Lage richtet nun Habrokomes § 4 (374,31 ff.) an Helios<sup>2</sup> ein inbrünstiges Gebet, dessen Wortlaut ich *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα* heretze, um seine künstlerische Komposition auch in formaler Weise aufzuzeigen. Es lautet:

ὦ θεῶν φιλανθρωπότετε  
 ὃς Αἴγυπτον ἔχεις  
 δι' ὃν καὶ γῆ καὶ θάλασσα πᾶσιν ἀνθρώποις πέφηνεν  
 εἰ μὲν τι Ἀβροκόμης ἀδικῶ<sup>3</sup>  
 καὶ ἀπολοίμην οἰκτρῶς  
 καὶ μείζονα τιμωρίαν — εἴ τις ἐστὶν ταύτης — ὑπόσχοιμ  
 εἰ δὲ ὑπὸ γυναικὸς προδέδομαι πονηρᾶς  
 μήτε τὸ Νείλου ῥεῦμα μανθείη ποτὲ ἀδίκως ἀπολομένον σώματος  
 μήτε σὺ τοιοῦτον ἴδοις θέαμα — ἀνθροπον οὐδὲν ἀδικήσαντα  
 ἀπολλύμενον ἐπὶ τῆς σῆς<sup>4</sup>.

Der Anruf an die Gottheit ist ebenso dreigliedrig gestaltet wie das Thematopel des eigentlichen Gebetes. Aus Weinreichs lehrreicher Sammlung über das Epitheton *φιλάνθρωπος*<sup>5</sup> kann man ersehen, daß auch Sarapis als *φιλάνθρωπος* bezeichnet wurde, und damit ergibt sich eine Brücke zu dem oben S. 270 behandelten Anruf der Antheia an Apis, die keinesfalls zufällig ist<sup>6</sup>. Aus dem lexikalischen Befund zog andererseits Lorenz<sup>7</sup> den richtigen Schluß, daß in vorchristlicher Zeit der Begriff der *φιλανθρωπία* in der Kultsprache nicht vorkommt. Für die Formung der religiösen Rede hat Eduard Norden<sup>8</sup> den „Relativstil der Prädikation“ eingehend erörtert. Er hat des weiteren für die dritte Prädikation mit ihrer typischen *δι' ὃν*-Formulierung alles Nötige gegeben<sup>9</sup>. Das Gebet selbst gliedert sich deutlich in zwei Teile. Im ersten berührt der Betende seine eigene Schuld. Ist eine solche vorhanden, will er zugrunde gehen, ja gegebenenfalls noch eine schlimmere

<sup>1</sup> Belege über das „Binden ans Kreuz“ kann ich ebensowenig wie Kerényi 131,52 geben. Daß das Vermeiden der *τρώσεις* — wie auch bei Char. IV 3,6 (75,17 .) — vgl. auch Kerényi 123,1 —, wo es zur eigentlichen Kreuzigung gar nicht kommt, eine gewisse Rolle spielt, scheint auch mir wahrscheinlich.

<sup>2</sup> Daß es sich nur um Helios handeln kann, hat bereits Rohde 419 (391,3) richtig gesehen. Weinreich a. O. 52 bezieht die Worte 374,29f.: *ὁ δὲ ἀναβλέψας πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὸ ῥεῦμα ἰδὼν τοῦ Νείλου* auf den Nil; doch vgl. 374,31: *δι' ὃν καὶ γῆ καὶ θάλασσα πᾶσιν ἀνθρώποις πέφηνεν*.

<sup>3</sup> So mit Abresch und Hercher gegen F (*ἀδικεῖ*), was der zu konservative Dalmeida wieder schützt.

<sup>4</sup> Es war kein glücklicher Gedanke von Dalmeida, hier die Überlieferung zu halten und *ἐν ταῦθα* als Schlußwort des Gebetes zu belassen. Wie häßlich hinkt das epanaleptische *ἐν ταῦθα* nach! Hercher emendierte längst richtig, indem er Locellas Erwägung, *ταῦτα* zu schreiben und es nach 376,20 in den Text zu setzen, endlich verwirklichte. Zur Unterdrückung von *γῆς* im Ausdruck *ἐπὶ τῆς σῆς* vgl. Schmid, Attic. IV 106 sowie RP 25 zu 1 B 112.

<sup>5</sup> Er zitiert Aristid. Or. 45 (8) 26 (Vol. II, 360,4 f. K.): *φιλανθρωπότετος γὰρ θεῶν καὶ φοβερώτατος ὁ αὐτός*. Das zweite Epitheton ist für die ägyptische Auffassung bezeichnend.

<sup>6</sup> Vgl. auch 375,7: *καὶ αὐτοὶ ὁ θεὸς οἰκτελεῖ* mit 385,8f.: *ὁ πάντας οἰκτελῶν ξένους*.

<sup>7</sup> Siegfried Lorenz, De progressu notionis *φιλανθρωπίας* Diss. Leipzig. 1914. Vgl. bes. S. 10 und die Nachtragsbemerkung in der Praefatio S. 7.

<sup>8</sup> Agnostos Theos, 168 ff. Zum Du-Stil der Prädikation gibt er 157 ff. reichliches Material aus der griechischen Literatur.

<sup>9</sup> Vgl. a. O. bes. 259,1 (feierlicher Stil) und 347.

Strafe auf sich nehmen. Das zweite der mit *καὶ* — *καὶ* positiv stilisierten Kola weist auf die im folgenden gegebene *πῦρ*-Szene voraus. Zum anderen rollt er die Schuldfrage seiner Frau auf. Wir beobachten dabei insofern einen Gedankensprung, als Habrokomes von der Vorstellung ausgeht, daß er in den Nil gestürzt sei und tot in ihm dahintreibe, eine Prolepse der Gedankenführung, die durch die vor dem Gebet stehenden Worte 374,30: *καὶ τὸ ζεῦμα ἰδὼν τοῦ Νείλου* ihre psychologische Begründung erhalten hat. Um das Weitere zu verstehen, müssen wir an eine bereits von Herodot erwähnte Vorstellung erinnern, daß jeder, der im Nil tot aufgefunden wird, als etwas besonders Geartetes zum Göttlichen in Beziehung Stehendes gilt<sup>1</sup>. Auf Helios übertragen, dessen Machtbereich sich für den Adoranten auf Ägypten erstreckt<sup>2</sup>, bedeutet der unverschuldete Tod im Nil eine Entweihung des Gottes. Dieses *μιάνειν* würde eintreten, wenn er, der keusche Habrokomes, das Opfer seiner gegebenenfalls nicht keuschen Antheia werden sollte. So erklärt er die ihm sittlich ungewisse Haltung der Antheia für sich als nicht verbindlich und ruft den Helios als *ἀγνὸς θεός*<sup>3</sup>, ja als *ἀμίαντος*<sup>4</sup> zum Richter über Antheias Haltung an. Die Bedenken bezüglich der *ἀγνεία* Antheias und die daraus sich für ihn ergebenden Konsequenzen charakterisieren den Helden keinesfalls als heroischen Typus — wie weit steht sein Ethos unter demjenigen seiner Frau! — sie werden nur schwach damit entschuldigt, das der Verfasser durchblicken läßt, daß sich die von Habrokomes in seiner Todesangst erwogenen Eventualitäten als unbegründet erwiesen haben. Weder wird die Befleckung des Stromes, der in des Gottes Diensten steht, erfolgen, noch wird Gott Helios ein *θέαμα* von solch schreiender Ungerechtigkeit dulden<sup>5</sup>. Synkretistischer Vorstellung zufolge äußert der Gott seine Macht durch ein *πνεῦμα*<sup>6</sup>, das das Kreuz aus den Fugen hebt und in den Strom schleudert. Der daran Gebundene gelangt unbehelligt von dem nassen Element wie auch von den gefürchteten Krokodilen stromabwärts, wo man ihn auffängt und erneut dem Statthalter präsentiert. In seiner blinden Eifersucht veranlaßt der letztere einen zweiten Versuch — diesmal durch Feuer — den Habrokomes zur Strecke zu bringen<sup>7</sup>. Wieder betet der Geängstete zu Helios, ohne daß uns der Wortlaut seines erneuten Notschreies an den Gott mitgeteilt würde: alles vollzieht sich in

<sup>1</sup> Vgl. Hdt. II 90, Ende: *ἄτε πλέον τι ἢ ἀνθρώπων νεκρόν*. Es wird dort berichtet, daß nur die Priester einen im Nil Ertrunkenen, der an Land gespült worden ist, berühren dürfen und zu bestatten haben. Über die damit zusammenhängende Vorstellung vom Nilgott vgl. Wiedemann zur Stelle S. 364f. Wenn dort S. 365 unsere Xenophon-Stelle (IV 2) als Beleg für die ägyptischen Nil-Feste angeführt wird, muß es sich um einen Irrtum handeln.

<sup>2</sup> Dies fordert einfach die Situation. Obwohl Kerényi 131,53 richtig an die homerische Heliosauffassung (*ὅς πάντ' ἐφοοῖ καὶ πάντ' ἐπακούει*) erinnert, hat er sich mit seiner ägyptischen Sonnenaussage das Verständnis für den ganzen Passus verbaut.

<sup>3</sup> So schon Pind. Ol. VII, 58.

<sup>4</sup> Vgl. Hymn. Orph. VII, 13. Die Worte 375,3f.: *μήτε τὸ ζεῦμα τοῦ Νείλου μινθείη ποτέ* lassen über diese Auffassung keinen Zweifel. Über die ethische Funktion des Helios vgl. noch Rapp bei Roscher I 2019,66ff. und Jessen, RE VIII 60,5ff.

<sup>5</sup> Die negative Zweigliederung mit *μήτε* — *μήτε* entspricht der positiven mit *καὶ* — *καὶ* im ersten Teile des Gebets.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. das von Macrob. Sat. I 23,21 zitierte: *Ἦλιε παντοκράτορ, κόσμον πνεῦμα* und Cumont-Gehrich a. O. 239.

<sup>7</sup> Auch dieses *θαῦμα* paßt durchaus zu *Ἦλιος* als einem *θεὸς πάρωτος*, vgl. Dieterich, Abraxas 54f.

raschestem Tempo<sup>1</sup>. Diesmal bedient sich der Gott des Nilstroms als *βοηθός*<sup>2</sup>, indem er ihn über seine Ufer treten und das Feuer zum Verlöschten bringen läßt. Jetzt begreift auch der Statthalter das Wunder<sup>3</sup>, Helios hat den Habrokomes als in seinem Schutz stehend dokumentiert und den Adoranten gleichzeitig die *ἀγνεία* seiner geliebten Antheia garantiert<sup>4</sup>. Suchen wir nach einer Motivierung für die Adoration des Helios, so beruht sie nicht auf einer durch ägyptischen Brauch bedingten Vorstellung, daß Râ dem Ertrinkenden hilft<sup>5</sup>, nein, sie entspricht echt griechischer Anschauung, daß sich die *ἔρασταί* männlicherseits an Helios, weiblicherseits an Selene wenden, wie uns ein Scholion zu Theokrit II 10, als bereits durch Pindar verbürgt, lehrt<sup>6</sup>. Der *ἀγνός* bzw. *ἀμίαντος* "Ἥλιος erweist sich somit als *σωτήρ*<sup>7</sup> des Habrokomes und ist keinesfalls bloße „Staffage“ auf seiner Insel Rhodos<sup>8</sup>.

Gegen das letztere zeugt auch noch die folgende Stelle, die in diesem Zusammenhang kurz berührt werden muß. Als Antheia von dem in sie verliebten Wächter Amphinomos<sup>9</sup> aus der Grube, in die sie Hippothoos an den Grenzen Äthiopiens geworfen hatte, gezogen worden war, schwört ihr der Grubenwärter bei Helios<sup>10</sup> und den ägyptischen Göttern, sie bis zur Ehe keusch zu lassen<sup>11</sup>, falls es dahin kommt. Auf Grund dieser Zusicherung vertraut sich Antheia dem Amphinomos an: Der Schwur<sup>12</sup> bei Helios hat ihr genügt.

Die nunmehr für unsere Geschichte klar abgegrenzte Bedeutung des Helios erläutert uns zugleich die Rolle der Isis: sie übernimmt, vom griechischen

<sup>1</sup> Man empfindet deutlich den exzerptiven Charakter des zweiten Teils der ganzen Szene.

<sup>2</sup> Zum *βοηθός*-Motiv beim Wunder vgl. trefflich Rosa Söder, bes. 84 und 167. Anders oben III 5,7 (365,24).

<sup>3</sup> Vgl. IV 2,10 (375,31): *Ἐθαύμασεν ἀκούσας τὰ γενόμενα*. In den Worten 375,27f.: *θαύμα δὲ τὸ γενόμενον τοῖς παροῦσιν ἦν* erblickt Kerényi „eine Art vom aretalogischen Schluß“, vgl. 132,57 und seine Verweise auf 9,40 und 10,42.

<sup>4</sup> Damit erweist sich Helios auch als Schwurzeuge; dazu unten Anm. 12.

<sup>5</sup> So Kerényi 132,53 Ende.

<sup>6</sup> Vgl. Scholia in Theocritum vetera, ed. C. Wendel, Lipsiae 1914. 271 (10b): *Πῶς θαρῶς φησὶ ἐν τοῖς κεχωρισμένοις τῶν παρθενείων, ὅτι τῶν ἐραστῶν οἱ μὲν ἄνδρες εὐχονται <παρ> εἶναι Ἥλιον, αἱ δὲ γυναῖκες Σελήνην*.

<sup>7</sup> Unter den von Jessen, RE VIII 74,5ff. für diese Funktion genannten Belegen interessieren besonders Plut. De Isid. et Os. 51 (372 A): *ἢ λαμπρὸν οὐδὲν οὐδὲ σωτήριον* und die für Ägypten bezeichnende Inschrift C I G 4699: *προσκνησῆσας τὸν Ἥλιον τὸν παρ' ἡμῶν ἐπόπητην καὶ σωτήρα*.

<sup>8</sup> So Kerényi 62 oben.

<sup>9</sup> Vgl. V 2,3 (382,16), wo er als *ἔρωτικῶς διακείμενος* bezeichnet wird.

<sup>10</sup> Aus dem Zusatz V 2,5 (382,27) *καὶ τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ θεοῖς* erkennt man deutlich, daß man *Ἥλιον* als Namen des Gottes und nicht als Appellativum zu fassen hat. Die Stelle lehrt weiter, daß man „die Grenzen Äthiopiens“ — die Örtlichkeit wird nur ganz ungenau angegeben — in den Kulturbereich Ägyptens einbezog, so daß sich ein Widerspruch zu der auf Ägypten beschränkten Funktion des Gottes nicht ergibt.

<sup>11</sup> F bietet folgenden korrupten Wortlaut nach *θεοῦς* (382,27ff.): *σεμνὴν τηρήσειν γάμων ἀγνήν, μέχρι ἂν καὶ αὐτὴ ποτε πεισθῆσα θελήσῃ συγκοιτᾶσθαι*. Mit Recht weist Castiglioni a. O. 325 darauf hin, daß die von Abresch vorgeschlagene, mit gutem Grunde von Hercher in den Text gesetzte Verbesserung *ἢ μὴν* (statt *σεμνὴν*), die Dalmeyda leider wieder aufgegeben hat, durch II 9,4 (354,8) gesichert ist. Zu *ἀγνός* mit relativem Genetiv vgl. II 13,8 (358,31f.), wo Perilaos der Antheia die Wahrung der *ἀγνεία* zusichert. Zu *συγκοιτᾶσθαι* ergänze *τὸν γάμον*, wie es 358,28 zu lesen ist.

<sup>12</sup> Zu der bereits oben Anm. 4 berührten Funktion des Helios vgl. noch Jessen, RE VIII 59,21ff. und 60,35ff.

Standpunkt aus gesehen, die Funktion der Selene<sup>1</sup>. So rücken für unseren Roman im Kampf um die *ἀγνεία*, soweit er sich auf ägyptischem Boden abspielt, Helios<sup>2</sup> und Isis zusammen<sup>3</sup>. Sie üben die gemeinsame<sup>4</sup> Schutzherrschaft über die *ἀγνεία* aus, nur daß sie ihren Aktionsbereich jeweils nach Geschlechtern sondern. Daß der Verfasser den Ereignissen in Ägypten in jenem Kampf um die *ἀγνεία* entscheidende Bedeutung beimißt, zeigt der *ἀναγνωρισμός*, dem wir uns zum Schluß zuwenden müssen.

#### IV. Der *ἀναγνωρισμός*.

##### A. Die Situation am Ende der *πλάνη*.

Als sich das noch glücklich vereinte Paar auf der Ausreise befindet, macht es auf Rhodos halt. Diese Insel stellt den letzten Ruhepunkt im eigentlichen Sinne dar<sup>5</sup>. Man besichtigt die Stadt<sup>6</sup>, man opfert und feiert. Räumlich getrennt werden die zwei freilich erst in Tyros<sup>7</sup>, aber die eigentlichen *πάθη* setzen bald nach dem Verlassen der Insel mit dem Überfall durch die Seeräuber ein<sup>8</sup>. Überblicken wir rasch die wesentlichen Etappen der *πλάνη*<sup>9</sup> und heben wir besonders die Punkte heraus, an denen das Paar in einem örtlichen Nahebereich gerät, um sich jedoch bald wieder zu verlieren<sup>10</sup>.

Im syrischen Antiocheia, wohin die Partner getrennt und in Abständen gelangt sind, erfolgt der eigentliche Abzweig der beiden<sup>11</sup>. Ebendort werden auch Leukon und Rhode von ihnen abgelöst<sup>12</sup>. Während sich Habrokomes nach nur kurzem Aufenthalt in Kilikien mit dem Räuber Hippothoos, dessen Freund er geworden ist, nach Mazakos in Kappadokien begibt<sup>13</sup>, hat Antheia

<sup>1</sup> Die speziell den Griechen geläufige Gleichsetzung ist eingehend erörtert von Drexler bei Roscher II 437,10ff.

<sup>2</sup> Es ist kaum nötig, an die bekannte Rolle des Helioserapis zu erinnern, vgl. Drexler bei Roscher II 2026,21ff. und Pape-Benseler, Wörterbuch der griechischen Eigennamen II 458a (Helioserapis).

<sup>3</sup> Zu Isis-Helios vgl. Drexler bei Roscher II 457,15f.

<sup>4</sup> Darin, daß für beide Adoranten das *οἰκτεῖσθαι* der Gottheit effektiv gestaltet wird, liegt zugleich die Andeutung der Erfüllung ihrer Mission von Apis ~ Isis (dazu Drexler a. O. II 425,60ff. mit dem bezeichnenden Claudianzitat) einerseits und Helios andererseits.

<sup>5</sup> Vgl. I 12,1 (341,14ff.) bes. die Worte: *ἐξήκει δὲ ὁ Ἀβροκόμης ἔχων μετὰ χεῖρα Ἀνθεΐαν*.

<sup>6</sup> Vgl. a. O. § 2 341,22): *οἱ δὲ τὴν πόλιν ἀπασαν ἐξιτόρησαν κτε*.

<sup>7</sup> Vgl. II 6,5 (352,10): *καὶ τότε ἐκέλευσε (d. i. Apsyrτος) δῆσαντας αὐτὸν ἐγκαθεῖοξαι τῶν οἰκήματι σκοτεινῶν*. Wir werden gleich sehen, daß bei der Trennung des Paares Leukon und Rhode eine beabsichtigte Rolle zu spielen haben.

<sup>8</sup> Vgl. I 13,5 (342,30ff.).

<sup>9</sup> Ich habe mir die einzelnen geographischen Punkte in eine besondere Karte eingetragen und erkenne aus ihr einen auch in dieser Beziehung einwandfreien Plan.

<sup>10</sup> Über das literarische *γένος* des Reiseberichtes grundlegend Norden, Agnostos Theos 34f. Gut hat auch Rosa Söder 21ff. das Motiv der Wanderung behandelt. Welche Gegenden die romanhafte Literatur bevorzugt, verzeichnet ebenfalls Söder 38f. recht aufschlußreich.

<sup>11</sup> Antheia wird aufs Land zu Lampon gebracht, vgl. II 9,4 (354,2ff.), Habrokomes verläßt den Apsyrτος nach Klärung der Schuldfrage und begibt sich nach Kilikien, vgl. II 12,3 (357,24ff.), worauf er die Bekanntschaft mit Hippothoos macht, vgl. II 14,1 (359,5), was, wie wir unten sehen werden, ebenfalls kompositionell beabsichtigt ist.

<sup>12</sup> Leukon und Rhode schließlich werden von der gehässigen Manto nach Xanthos in Lykien verschickt, vgl. II 10,4 (355,5ff.).

<sup>13</sup> Vgl. III 1,1 (359,20ff.).

das Erlebnis mit Perilaos in Tarsos in Kilikien zu bestehen<sup>1</sup>. Auf dem Rückwege von Kappadokien ebenfalls nach Kilikien gelangt<sup>2</sup>, erfährt Hippothoos, der seinem Freunde Habrokomes auf der Suche nach Antheia behilflich sein will, von einer Alten, namens Chryson, den Grabraub der Antheia<sup>3</sup>. Als dies Habrokomes bekannt wird<sup>4</sup>, trennt er sich nachts heimlich von Hippothoos<sup>5</sup>, der nun seinerseits im Verlaufe der Erzählung mehrfach mit Antheia in Berührung kommt und nach gewissen Unterbrechungen engültig die Brücke zur Heldin schlägt. Nächst dem kilikischen Tarsos und seiner Umgebung ist es das ägyptische Delta, in welchem die beiden Liebenden in Abständen weilen<sup>6</sup>. Hier setzt die größte geographische Distanzierung ein: Habrokomes begibt sich nach dem Westen<sup>7</sup> — er gelangt bis Unteritalien<sup>8</sup> —, während Antheia nach dem Süden über Memphis, Koptos

<sup>1</sup> Sie trifft mit ihm, dem Eirenarchen von Kilikien bereits II 13,5 (358,14ff.) zusammen; seine Liebe erklärt ihr Perilaos a. O. § 7 (358,23ff.). Die von ihr erbetene Frist von etwa 30 Tagen (zu diesem Motiv RP. 42 zu 3,10f.) hält der Eirenarch, der ihr ihre *ἀγγελία* eidlich zugesichert hat, vgl. II 13,8 (358,30ff.) ein, bis sich dann in den Kapiteln III 4 bis 8 die tragische Szene in Tarsos abspielt.

<sup>2</sup> Unser Exzerpt berichtet nur ganz allgemein, daß Habrokomes den Hippothoos in Mazakos auffordert: *ἀλλ' ἵαμεν ὅπου ὀνηρώμεθα Ἀνθεϊαν εὐρεῖν*, vgl. III 3,6 (363,19.) Hippothoos sagt dies zu, nur muß er noch einige Leute besorgen, um den Weg zu sichern (363,20ff.). Daß sich beide tatsächlich nach Kilikien begeben haben, zeigt die Situation von III 9,2 (269,24ff.), wo sich Habrokomes in Gefolgschaft des Hippothoos auf kilikischem Boden befindet. Man sieht auch hier, welche Abstriche der Exzerptor gemacht hat.

<sup>3</sup> Vgl. III 9,4 (370,4ff.).

<sup>4</sup> Vgl. a. O. 370,15ff.

<sup>5</sup> Vgl. III 10,4 (371,9ff.). Die a. O. 371,14ff. gegebene Begründung *ἐπιβὰς* (das Schiff nach Alexandria: zum *τόπος* des bereit stehenden Schiffes vgl. Söder 43) *ἀνάγεται δι' τοῦς ληστὰς τοὺς σιλήσα τας πάντα ἐν Αἰγύπτῳ καταλήψεσθαι* ist sprachlich nicht anstößig. Der finalkonsequente Infinitiv nach *ἀνάγεται* besteht zu recht (Hercher setzte nach *ἀνάγεται* das von einem „nescio quis“ stammende *ἐλπίζων* ein, und Dalmeyda gibt es gar als Überlieferung wieder, wogegen sich Castiglioni a. O. 326 mit Recht wendet). Rohde 427 (399,1) versteht *πάντα* nicht; *τοὺς ληστὰς τοὺς σιλήσαντας πάντα* bezeichnet die Räuber, die alles, d. h. die Grabesgaben und Antheia geraubt hatten. An der sachlichen Motivierung nahmen Rohde a. O. und besonders Bürger Anstoß, der sie a. O. 60 als „selbstverständlich unsinnig“ bezeichnet. „Allein — so fährt Bürger fort — sie konnte ganz angemessen sein, wenn dabei an das Orakel mit seiner Erwähnung der Isis und des Nil (p. 335,23) erinnert wurde“. Über Bürgers als angemessen angesprochene Vermutung brauche ich nicht weiter zu diskutieren. Habrokomes, der von dem Grabraub erfahren hat und annehmen muß, daß die Räuber das Weite suchen, findet ein nach Alexandria abfahrendes Schiff vor (*τυγχάνει νεὸς εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἀναγομένης* 371,13), und dies genügt unserem Verfasser, der ihn auf Antheias Spuren schicken will. Wenn er dann hinzufügt: *ὠδήγει δὲ αὐτὸν εἰς ταῦτα δυστυχῆς ἐλπίς* (vgl. 371,15f.) und wir bedenken, daß Habrokomes in Ägypten mit Antheia nicht zusammenkommt, so sollten wir uns mit dem gegebenen Tatbestand begnügen. Die Hoffnung, seine geliebte Antheia irgendwo, ja vielleicht gerade in Ägypten zu finden, kann auch der schärfste Kritiker dem Habrokomes nicht abstreiten. Ja unser Verfasser rechtfertigt sich geradezu dadurch, daß er Habrokomes Alexandria verfehlen läßt, vgl. II 12,1 (372,11ff.).

<sup>6</sup> Antheia gelangt III 9,1 (369,19f.) nach Alexandria, das an dem westlichen Nilarm liegt, Habrokomes kommt auf Umwegen nach dem ganz im Osten gelegenen Pelusion, vgl. III 12,2 (372,16f.).

<sup>7</sup> Vgl. IV 4,2 (377,6ff.): *καὶ ὁ μὲν ... ἐπιβὰς σκάφους ἀνήγετο τὴν ἐπ' Ἰωνίας*. Eine nähere Begründung dieses Reiseziels erfahren wir nicht, der vollständige Text wird sie gebracht haben.

<sup>8</sup> Wie so oft, verfehlt er auch diesmal das eigentliche Ziel und gelangt nach Sizilien. In Syrakus spielt sich die Szene mit Aigialeus ab. Daß er sich dann nach Italien einschiff, wird uns V 6,2 (387,5f.) und ebenda 8,1 (389,7ff.) berichtet. Man erkennt die Hand des Kompilators.

bis an das Grenzgebiet Äthiopien verschlagen wird<sup>1</sup>. Selbverständlich ist diese Divergenz der Richtungen beabsichtigt. Sie soll den Leser in Atem halten und in ihm die Vorstellung einer völligen Aussichtslosigkeit des Sichwiederfindens des Paares erwecken. Zugleich soll veranschaulicht werden, welche Anstrengungen der Held unternimmt, um seine Geliebte zu finden<sup>2</sup>. Antheia, die auf ihrem Rückwege wiederum in Alexandria kurz verweilt, gelangt nun auch ihrerseits nach dem Westen<sup>3</sup>. Doch auch diesmal ist es dem Paare versagt<sup>4</sup>, sich zu finden: Habrokomes hat sich bereits nach dem Osten aufgemacht, er strebt in die Heimat<sup>5</sup> und gelangt über Kypros<sup>6</sup> zunächst nach Rhodos, wo er, arm wie eine Kirchenmaus<sup>7</sup> und in ganz gedrückter Stimmung unweit des Hafens Quartier genommen hat<sup>8</sup>. Unter dessen ist Hippothoos<sup>9</sup>, der inzwischen durch Erbschaft zu Vermögen

<sup>1</sup> Von ihrem ersten Aufenthalt in Memphis wird IV 3,3 (376,11 ff.) berichtet; betreffs Koptos und Äthiopien vgl. ebenda § 5 (376,20 ff.): *καὶ προήσαν τῆς ὁδοῦ καὶ ἦδη μὲν διελήλυθεσαν Κοπτόν, ἐνέβαινον δὲ τὴν Αἰθίαν πᾶν ὄρος*. Dieselben Stationen berührt sie auf dem Rückweg, so Koptos in V 2,6 (382,32), Memphis in V 4,5 (384,18) und Alexandria in 384,17.

<sup>2</sup> Das zeigen die Worte in V 6,2 (387,5): *διέγνω ὄν ἀποπλεύσας ἐκ Συκελλίας εἰς Ἰταλίαν ἀνελεῖν κἀκεῖθεν, εἰ μὴδὲν εὐρίσκει τῶν ζητουμένων, εἰς Ἐφεσον πλεύσει πλοῦν δυστυχῆ*. Die bei der Abfahrt von Tarsos nach Ägypten als *ἐλπὶς δυστυχῆς* charakterisierte Haltung des Habrokomes, vgl. III 10,4 (371,16), wahr der Verfasser.

<sup>3</sup> Vgl. V 5,7 (386,22 ff.), wo berichtet wird, daß sie nach Tarrent gelangt, wo sich die Szene mit dem Kuppler (V 7) abspielt.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 278 Anm. 8.

<sup>5</sup> Vgl. IV 10,3 (393,4f.).

<sup>6</sup> Er verweilt dort mehrere Tage und betet zu Aphrodite, vgl. V 10,3 (393,4ff.): *ἐν Κύπρῳ γενόμενος ἡμέρας διατριφάς ὀλίγας καὶ εὐξάμενος τῇ πεπρωῇ Κυπρίων θεῶ ἀνήγειο*. Die Adoration der kyprischen Aphrodite verdeutlicht seine Einstellung, die auf das innerlich herzliche Verhältnis zu Antheia abgestimmt ist.

<sup>7</sup> Diese zu einstigem Wohlstand kontrastierende Situation wird zweimal hervorgehoben, vgl. V 10,3 (392,31) und ebenda 5 (393,19f.).

<sup>8</sup> Vgl. a. O. 393,6f. Die tiefe Niedergeschlagenheit über sein eitles Bemühen, Antheia lebend oder tot zu finden, verdeutlicht der in den folgenden §§ 4 und 5 mitgeteilte Monolog, in dem vor allem die Besorgnis zum Ausdruck kommt, in der Heimat keinen Glauben für den durchgemachten Leidensweg zu finden, da ihm jeder Zeuge fehlt. So faßt er den Entschluß, in Ephesos Antheia in den Tod zu folgen, vgl. die Schlußworte des Monologs 393,15ff.: *καὶ γενόμενος ἐν Ἐφέσῳ τοσοῦτον ἐπιβίωσον χρόνον· τάφον ἐγειρῶν Ἀνθεῖα καὶ θρήνησον αὐτὴν καὶ χάρις ἐπένεγκον καὶ σάντων ἦδη παρ' αὐτὴν ἄγει*, wodurch der Kontrast zum folgenden trefflich vorbereitet wird.

<sup>9</sup> Die Rolle, die er im Romanganz spielt, ist beträchtlich (in Herchers Index Vol. II 592b fehlt der Name versehentlich); auch läßt sie mehrfach die Hand des Kompilators erkennen. Schon sein erstes Auftreten in II 11,11 (357,2), das mit seinem, wie II '3,1 (357,27) zeigt, formelhaftem *οἱ περὶ τὸν Ἰππόθοον*, frühere Namensnennung zur Voraussetzung hat, ist kompositionell bedeutsam, da Antheia, die Frau seines späteren Freundes, in seine Gewalt gerät, freilich um nur zu bald seinen Händen wieder zu entgleiten (vgl. die Perilaos-Episode II 13,3ff. (358,8ff.) und III 4—8). Aus dem zu Habrokomes begründeten Freundschaftsverhältnis ergibt sich für ihn die Verpflichtung, die II 14,4 (359,14) beschworene Treue zu halten, und so gestaltet ihn der Verfasser einmal zum Repräsentanten vorbildlicher Freundestreue, wie er andererseits sein Wesen zu demjenigen des Hebrokomes in schärfster Weise kontrastieren läßt (Räuber, Knabenliebe). Dadurch, daß sich Habrokomes heimlich von ihm entfernt hat, vgl. III 10,4 (371,10) wird er in seinem Handeln wesentlich bestimmt, den Freund zu suchen. Unter diesem Gesichtspunkt, vgl. IV 1,2 (373,21f.) und V 9,2 (390,26ff.), und nur unter diesen, findet er schließlich Antheia. So gipfelt seine *πλάνη* in dem Ergebnis, statt des Freundes die Frau des Freundes gefunden zu haben, und zwar ist es dieselbe Frau, an die der Verfasser sein Auftreten im Romanganz geknüpft hat.

gelangte<sup>1</sup>, in Tarent mit Antheia zusammengetroffen, die er vom Kuppler kauft und schließlich erkennt<sup>2</sup>. In aufrichtiger Verbundenheit zu seinem Freund<sup>3</sup> tritt er von dort die Heimreise nach Ephesos an, um Antheia ihren Eltern zuzuführen und über Habrokomes Näheres zu erfahren<sup>4</sup>. Auch er macht in Rhodos, wo er bezeichnenderweise nachts mit Antheia landet und bei einer Alten namens Althaia einkehrt<sup>5</sup>, Station: Ein Heliosfest<sup>6</sup> vereitelt seinen ursprünglichen Entschluß, gleich am nächsten Tage weiter nach Ephesos zu fahren. Ja selbst die dem Paar von Jugend an treu ergebenen Diener Leukon und Rhode<sup>7</sup>, die die Trennung von ihrem Herren nur schwer verwunden haben<sup>8</sup>, eilen, beseelt von dem Wunsche, Antheia und Habrokomes wiederzusehen, nach dem Tode ihres lykischen Gebieters, den sie beerbt haben und wodurch sie nunmehr Herr ihrer Entschlüsse sind<sup>9</sup>, in die Heimat, da sie mit einer inzwischen erfolgten Rettung des Paares rechneten<sup>10</sup>. Sie legen ebenfalls zunächst in Rhodos an, wo sie anlässlich ungünstiger Nachrichten über ihre Herrschaft die Weiterreise nach Ephesos bis auf weiteres unterbrechen.

Von West und Ost kommend, konzentriert sich, wie wir sehen, die Schaar der Beteiligten auf Rhodos, woselbst sich die *εὔρεσις* aller vollenden und der *ἀναγνωρισμός* des Paares stattfinden soll. Mit Bedacht hat der

<sup>1</sup> Vgl. V 9,1 (390,20ff.). Den Namen der „Alten“, die er nach kurzer Ehe beerbt hat, erfahren wir nicht.

<sup>2</sup> Vgl. a. O. § 5ff. (391,4ff.). Mit dem dazu eigens geschaffenen *ἀναγνωρισμός* ist die eigentliche *εὔρεσις* der Antheia erfolgt. Nicht Habrokomes, ausgerechnet der einstige Räuber und zugleich Freund des Helden hat die Gesuchte gefunden.

<sup>3</sup> Vgl. besonders a. O. § 13 (392,19ff.): *καὶ τὴν μὲν εἶχεν ἐπὶ τῆς οἰκίας, πᾶσαν προσάγων ἐπιμέλειαν, Ἀβροκομῆν αἰδοῦμενος*. Trotzdem erblickt Antheia in ihm ihren Herrn und fühlt sich als Sklavin, vgl. unten S. 282.

<sup>4</sup> Vgl. V 11,1 (395,2ff.) in deutlichem Anschluß an 9,13 (392,21f.).

<sup>5</sup> Vgl. a. O. 395,8ff. Der Kontrast dieser Landung zur einstigen bei Beginn der Reise ist selbstverständlich in jeder Hinsicht beabsichtigt.

<sup>6</sup> Vgl. a. O. 395,12ff. Es handelt sich um die sog. Heliäa, vgl. Jessen RE VIII 67ff. Nilsson, Griechische Feste 427f. Auf die Bedeutung des Götterfestes als *τόπος* im Roman überhaupt — so auch z. B. für das Sicherkennen des Paares — weist Söder 160 hin.

<sup>7</sup> Sie heißen *οἰκέται*, vgl. z. B. II 4,1 (349,18); *σύντροφοι*, vgl. V 6,3 (387,14); ja *φίλιπτοι*, V 10,8 (394,6), womit ihr Treueverhältnis zur Herrschaft eindeutig umschrieben wird. Ihre erste Erwähnung besteht darin, daß erzählt wird, daß sie mit dem Heldenpaar in die Hand des Apsyrtos nach Tyros gelangen, vgl. II 2,3 (347,29ff.). Am Anfang der Manto-Episode erfahren wir ihre näheren Personalien, da Manto ihre Liebe zu Habrokomes der Rhode und diese den Tatsachenbestand ihrem Leukon mitteilt, vgl. II 3,3 (348,19ff.) und § 6 (348,32ff.). Letzterer fällt die Aufgabe zu, Habrokomes über die Lage aufzuklären, vgl. II 4,1f. (349,14ff.), der Mantos Ansinnen selbstverständlich schroff ablehnt.

<sup>8</sup> Die verleumderische Manto, die auf ihres Vaters Geheiß den Syrer Moiris heiratet, erhält Antheia, Rhode und Leukon zum Geschenk — dadurch wird das Heldenpaar getrennt —, vgl. II 7,3 (352,23ff.). Mit dem Paar Manto~Moiris nach Antiocheia in Syrien gelangt, erfolgt dort die endgültige Trennung von Antheia — Racheakt der Mantho, vgl. II 9,1 (353,25f.); sie werden möglichst weit von Syrien entfernt und nach Xanthos in Lykien verschickt; wo sie ein reicher kinderloser Greis an Kindes Statt annimmt, vgl. II 9,2 (353,26ff.) und 10,4 (355,5ff.). Ihre seelische Depression zeichnen die Worte a. O. 355,9f.: *διῆγον δὲ ἐν ἀφιδόνοις μὲν πᾶσιν, ἐλύπουν δὲ αὐτοὺς Ἀνθεία καὶ Ἀβροκόμης οὐχ ὁρώμενοι*. Dann hören wir erst wieder von ihnen, als sie den Entschluß fassen, Xanthos zu verlassen.

<sup>9</sup> Der Parallelismus zu den jetzigen Verhältnissen des Hippothoos springt dabei ebenso in die Augen, wie der Kontrast zu derjenigen des Habrokomes und der Antheia.

<sup>10</sup> Vgl. V 6,3f. (387,13ff.) und besonders die Worte 17f.: *ὡς ἤδη μὲν αὐτοῖς τῶν δεσποτῶν σεσωσμένων*.

Verfasser diesen Treffpunkt gewählt, an dem die *πλάνη* zum endgültigen Abschluß gelangt. Die Stätte, die einst für das Paar das Ende eines kurzen Liebeszusammenseins bildete, soll nach allem Ungemach der Ausgangspunkt zu neuem dauernden Glück werden.

Wie der Verfasser den *ἀναγνωρισμός* im einzelnen zusammengefügt hat, soll jetzt gezeigt werden.

### B. Die Komposition des *ἀναγνωρισμός*.

In drei Etappen, sagen wir Akten, läßt der Verfasser die große Wiedervereinigung, zu deren Mittler er Leukon und Rhode, die einstigen Zeugen der Trennung des Paares, bestimmt hat, vollzogen werden. Jeder der drei Akte ist in ein Vorspiel und eine eigentliche Erkennungsszene gegliedert, wobei die Akte 1 und 3 außerdem von einem Nachspiel begleitet sind. Während sich die ersten beiden Akte in demselben Heliosempel abspielen, in dem das noch glücklich vereinte Paar bei seiner Ausreise die goldene Rüstung geweiht hat, verlegt der Verfasser den 3. Akt vor dem Tempel der Isis.

Erster Akt. Vorspiel: Die im Gegensatz zu einst begüterten und freien Leukon und Rhode stellen in Besorgnis um ihre Herrschaft im Heliosempel neben der seinerzeit von dem Paar geweihten goldenen Rüstung eine Säule, die mit goldenen Buchstaben beschriftet ist, für Habrokomes und Antheia unter Hinzufügung ihrer, der Dedikanten Namen, auf, während Habrokomes in bedauernswerter Verfassung die Stadt durchheilt.

Erkennungsszene: Habrokomes begibt sich zum Gebet in den Heliosempel, wo er die *στήλη* seiner treuen Dienerschaft und deren Namen gewahrt. Im Anschluß an ein herzzerreißendes Selbstgespräch, das uns den vollkommen Geläuterten zeigt, und dessen Zeugen teilweise die inzwischen erschienenen Leukon und Rhode sind, erfolgt nun ein Erkennen zwischen diesen und Habrokomes. Damit weiß das treue Dienerpaar zunächst den Partner wieder bei sich, den es seinerzeit zuerst verlieren mußte.

Nachspiel: Leukon und Rhode nehmen nun Habrokomes mit in ihr Quartier, um ihm nach kurzem Bericht über ihr Schicksal in rührender Anhänglichkeit ihre Schätze zu übergeben<sup>1</sup>. Sie haben damit ihre lautere, ehrerbietige Anhänglichkeit unter Beweis gestellt und ihren einstigen Herren aus seiner äußeren, unwürdigen Situation befreit<sup>2</sup>.

Ergebnis: Dem Habrokomes, der damit den Tempel des Helios ein für allemal verläßt, hat der Gott in Gestalt seiner Lieblingssklaven wohl Zeugen für seine *πάθη* und aus deren Hand auch äußere Glücksgüter gegeben, nicht jedoch Antheia, die den Inhalt seines Lebens bildet<sup>3</sup>. Dieser sein Schmerz drückt sich dadurch aus, daß er nach diesem ersten Wiedersehen eine völlig passive Rolle spielt, und an dem folgenden zweiten Akt — dem, wie wir gleich sehen werden, wichtigsten — nicht beteiligt ist<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. a. O. § 11f. (394,26ff.). Wo sie des näheren wohnen, wird nicht mitgeteilt, es heißt nur ganz allgemein: *καὶ δὴ παραλαβόντες ἄγουσιν εἰς τὴν οἰκίαν, ἔνθα αὐτοὶ κατήγοντο.*

<sup>2</sup> Dies ist für sein späteres Auftreten in der Öffentlichkeit von Rhodos beabsichtigt.

<sup>3</sup> Vgl. V 10,12 (394,30ff.): *τῷ δὲ ἦν οὐδὲν Ἀνθείας τιμωτέρον, ἀλλ' ἐκείνην ἐθόρηει παρ' ἑκίστα.*

<sup>4</sup> Wenn umgekehrt Antheia im ersten Akt nicht auftritt, so liegt das an dem rein äußeren Umstand, daß sie mit Hippothoos noch nicht in Rhodos eingetroffen ist.

Zweiter Akt: Im Zeichen des Heliosfestes<sup>1</sup>. Vorspiel: In der Hoffnung, über Antheia etwas zu erfahren, beteiligen sich Leukon und Rhode am Heliosfest<sup>2</sup>. Ihnen entsprechend ist aus Besorgnis um Habrokomes ebenfalls Hippothoos mit Antheia bei dem Fest zugegen. Als die beiden letzteren den Tempel betreten, gewahrt Antheia die *ἀναθήματα*<sup>3</sup> und bricht, ähnlich dem Habrokomes in der Erkennungsszene des ersten Aktes, in ein Selbstgespräch aus, das sich in seinem kolometrischen und kommatischen Aufbau, sowie dem Inhalte nach in dem Vergleich von einst und jetzt mit jenem deckt, sich aber stilistisch durch die Gebetsform<sup>4</sup> und damit kompositionell durch den erstrebten Zweck einer Fürbitte deutlich von jenem unterscheidet<sup>5</sup>. Anschließend erhält sie von ihrem derzeitigen Gebieter, als dessen *δούλη* sie sich fühlt, Hippothoos, die Erlaubnis, Helios ihr Haupthaar zu weihen<sup>6</sup> und für Habrokomes zu beten. Bevor sie sich mit Hippo-

<sup>1</sup> Vgl. V 11,2 (395,12ff.): *ἑορτῇ δέ τις ἦγετο μεγαλοπρεπῆς δημοσίᾳ τῶν Ῥοδίων ἀγόντων τῷ Ἥλιῳ καὶ πομπῇ τε καὶ θυσίᾳ καὶ πολιτῶν ἑορταζόντων πλῆθος.*

<sup>2</sup> Dies wird als Hauptgrund der Teilnahme ausdrücklich über den religiösen gestellt, vgl. a. O. § 3 (395,16f.): *οὐ τοσοῦτον τῆς ἑορτῆς μεθέξοιτες, ὅσον ἀναζητήσοντες εἰ τι περὶ Ἀνθείας πύθουτο.*

<sup>3</sup> Ohne daß es ausdrücklich gesagt wäre, hat sie natürlich die von den treuen Dienern inzwischen aufgestellte *στήλη* mit den goldenen Lettern beeindruckt.

<sup>4</sup> Es genügt, auf die bereits oben S. 271, Anm. 7 berührte partizipiale Prädikation zu verweisen. Weinreich, dessen Ausführungen Hermes 55 (1920) 326ff. für das folgende zu vergleichen sind, spricht von „einem kleinen, pathetischen Gebetsmonolog, wie ihn die rhetorische Manier dieser Romane liebt“. Er übersieht, daß Hippothoos zugegen ist.

<sup>5</sup> Parallelismus und Kontrast der beiden Selbstgespräche veranschaulicht am deutlichsten eine Gegenüberstellung *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα*:

Habrokomes V 10,8 (393,32—394,7).

*Ἦ πάντα ἐγὼ δυστυχῆς*

*ἐπὶ τὸ τέρας ἦκω τοῦ βίου*

*καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῶν ἑμαιοῦ συμφορῶν*

*ἰδοῦ ταύτην μὲν τὴν πανοπίαν ἐγὼ μετ' Ἀνθείας ἀνέθηκα*

*καὶ μετ' ἐκείνης ἀποπλεύσας Ῥόδον*

*ἦκω νῦν ἐκείνην οὐκ ἄγων*

*εἰ δὲ αὕτη ἡ στήλη τῶν συντρόφων τῶν ἡμετέρων ὑπὲρ ἀμφοτέρων τὸ ἀνάθημα*

*τίς οὖν γένομαι μόνος;*

*ποῦ δὲ τοὺς φιλάτους ἀνευρήσω;*

Antheia V 11,4 (395,20—27).

*Ἦ τὰ πάντων ἀνθρώπων ἐφορῶν Ἥλιε,*

*μόνην ἐμὲ τὴν δυστυχῆ παρελθόν,*

*πρότερον μὲν ἐν Ῥόδῳ γενομένη εὐτυχῶς τέ σε προσεκύον*

*καὶ θυσίας ἔθνον μετὰ Ἀβροκόμου*

*καὶ εὐδαίμων τότε ἐνομιζόμην*

*νῦν δὲ δούλη μὲν αὐτ' ἑλευθερίας*

*αἰχμάλωτος δὲ ἡ δυστυχῆς ἅ τι τῆς μακαρίας*

*καὶ εἰς Ἐφεσον ἔρχομαι μόνη*

*καὶ φανοῦμαι τοῖς οἰκείοις Ἀβροκόμην οὐκ ἔχουσα*

<sup>6</sup> Zur Deutung dieses „im Moment improvisierten Opfers, wie es gewiß oft genug von lebendiger Religiosität eingegeben ist“, vgl. Weinreich, der a. O. 327 hervorhebt, daß unsere Stelle die einzige bekannte ist, die von einem Haaropfer an Helios berichtet, wie er auch seine kompositionstechnische Bedeutung für den *ἀναγνωρισμὸς* klar herausgestellt hat. Erkennen doch Leukon und Rhode an dieser Weihung die Gegenwart der Antheia. Zur religiösen Seite der Weihung sei an Astarte erinnert, vgl. Eduard Meyer bei Roscher I 654,22ff., wo bemerkt wird: „Der Astarte werden alle Menschen geweiht, indem die Jünglinge ihre ersten Barthaare, die Mädchen eine heilige Locke in silbernen oder goldenen Gefäßen mit ihrem Namen versehen im Tempel der Göttin niederlegen“ (vgl. Luc. De dea Syria 50ff.). Auch Kerényi geht a. O. 59 in extenso auf den Passus der Haaropferszene ein. Seiner Meinung nach „gestaltet Xenophon . . . ein herkömmliches

thoos entfernt, fügt sie dem Votiv eine Weihinschrift<sup>1</sup> mit ihrem Namen<sup>2</sup> bei, wodurch Leukon und Rhode, die bald darauf erscheinen, von ihrer Anwesenheit Kenntnis erhalten. Ohne sie jedoch zu finden, begeben sie sich in ihr Quartier und teilen dem Habrokomes den erfreulichen Tatbestand mit, der daraufhin neue Hoffnung schöpft, Antheia zu finden<sup>3</sup>.

Erkennungsszene: Am folgenden Tag begibt sich Antheia mit Hippothoos erneut in den Heliostempel<sup>4</sup> und wird, als sie sich neben den ἀναθήματα weinend niedergelassen hat, von Leukon und Rhode, die inzwischen ohne Habrokomes<sup>5</sup> erschienen sind, erkannt. Von ihnen als δέσποινα<sup>6</sup> angesprochen, erkennt auch sie die treuen Diener<sup>7</sup> und erfährt von ihnen die Situation des Habrokomes in allen Einzelheiten<sup>8</sup>.

Ergebnis: Durch das Gebet, das ihr Selbstgespräch bedeutet, und mehr noch durch das Opfer ihres Haupthaars, des Symbols weiblicher Freiheit und Schönheit, dokumentiert Antheia einmal ihre äußere Armut in der Situation einer versklavten αἰχμάλωτος — ἀναθήματα von äußerem Glanz vermag sie nicht zu weihen —, andererseits offenbart sie ihren inneren Reichtum seelischer Größe, indem sie das Wertvollste, das ihr in allem Leid

Motiv um, welches in anderen griechischen Romanen anders gedeutet und in einer ursprünglicheren Form erscheint<sup>9</sup>. Einen Hinweis für die Richtigkeit seiner Hypothese glaubt er darin zu erblicken, daß Antheia dem Helios nur so viel von ihrem Haar dargebracht habe, „als sie nur konnte (ὅσα ἐδύνατο) — wahrscheinlich nur darum nicht das ganze, weil es Hippothoos nicht erlaubt hätte“. Aber was bietet der griechische Text V 11,5f. (395,28 ff.): ... δεῖται τοῦ Ἰπποθόου ἐπιτρέψαι αὐτῇ τῆς κόμης ἀφελεῖν τῆς αὐτῆς καὶ ἀναθῆναι τῷ Ἥλιῳ καὶ εὐχασθῆναι τι περὶ Ἀβροκόμου. συγχωρεῖ δ' Ἰπποθόου καὶ ἀποτεμοῦσα τῶν πλοκάμων ὅσα ἐδύνατο κτε. Allein das kann ja nur heißen: „sie bat den Hippothoos, ihr zu gestatten, sich ihr Haar abzuschneiden usw. . . . sie schnitt so viel ab, als sie konnte usw.“ Also denkbar viel opfert Antheia von ihrem Haar und von irgendwelcher Beschränkung durch Hippothoos ist nicht die Rede. Der daran anschließend von Kerényi vorgebrachte Verweis auf Jamblichos (Fr. 8 = 217,24f.), „der seine Heldin ihre wunderschönen Haare sich wirklich abschneiden läßt, damit die Liebenden aus ihnen sich ein Seil zum Wasserschöpfen flechten“, hat jedoch mit unserer religiösen Szene nicht das geringste zu tun. Welche Bedeutung der κόμη kompositionstechnisch als γνώρισμα zukommt, zeigt III 3,3f. (363,2ff.), wo in der Personalbeschreibung der Frau, die Hippothoos gesehen hat, neben anderen Signalements auch die κόμη ξανθὴ erwähnt wird (363,13). Gewiß bildete sie einen ausschlaggebenden Hinweis für Habrokomes, auf seine Antheia zu schließen, wie auch in V 12,1 (396,7ff.) das Dienerpär Leukon und Rhode auf diese κόμη größten Wert legt: πῶτον ἀσπάζονται τὴν κόμην. Und noch ein Letztes. Hippothoos erwähnt in seinem Schicksalsbericht Habrokomes gegenüber III 2,13 (362,5f.), daß er dem toten Hyperanthes λείψανα entnommen habe, die, wie ebenda 3,3 (363,5) zeigt, in dessen κόμη bestanden, die er mit Tränen benetzt. Gilt sie ihm doch als ein teures Andenken an den verstorbenen Geliebten.

<sup>1</sup> Auf die Wichtigkeit des Inschriftenmotivs im Roman weist Weinreich a. O. 326,4 bereits hin.

<sup>2</sup> Alle drei im Heliostempel dargebrachten ἀναθήματα (die Rüstung, die Säule, das Haar) führen die Namen der Dedikanten bei sich. Weinreich vermißt einen Hinweis, woher Antheia das Schreibzeug habe und glaubt an Unterdrückung durch den Exzerptor. Aber ist dies in dieser Situation wirklich nötig?

<sup>3</sup> Vgl. V 12,1f. (396,16f.).

<sup>4</sup> Die a. O. § 3 (396,19) gegebene Motivierung: οὐκ ὄντος αὐτοῖς πλοός ist recht schwach.

<sup>5</sup> Er bekundet dadurch seinen Schmerz über die ihm fehlende Antheia.

<sup>6</sup> Dies im bewußten Kontrast zu V 9,12 (392,10) und 11,5 (395,28ff.).

<sup>7</sup> Damit hatte sie nicht gerechnet, vgl. V 12,4 (396,28f.) οὐ γὰρ ἂν ποτε Λεύκωνα καὶ Ῥόδην ἤλπισεν.

<sup>8</sup> Vgl. V 12,6 (397,3ff.).

als Frau verblieben ist, willig opfert. Im Gegensatz zur Ausreise, bei der beide Partner gleichzeitig im Tempel des Gottes weilen, tun sie es hier getrennt. Da Habrokomes in völliger Passivität verharrt — im ersten Akt keine Weihung vollzieht, im zweiten überhaupt nicht zugegen ist —, geht Antheia zu desto wirkungsvollerer Aktivität über: sie springt für ihren Gatten ein, indem sie sich einmal in ihrem Selbstgespräch an Helios als den Gott wendet, *ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει*<sup>1</sup>, und zum anderen statt ihres Mannes<sup>2</sup> eben diesem Gotte ein *ἀνάθημα* darbringt, das bei seinem unübertreffbaren Idealwert seine Wirkung nicht verfehlen kann: Durch Leukon und Rhode vermittelt ihr der Gott an seinem Feste die Freudenbotschaft von der Rettung des Habrokomes<sup>3</sup>. Er, Helios hat damit die definitive *εὐρεσις* des Paares bewirkt<sup>4</sup> und seine Rolle als Schirmherr des *ἐραστής*, für den Antheia hier deutlich eintritt, gewahrt und beendet. Die äußere Begegnung des liebenden Paares, d. h. ihr *ἀναγνωρισμός* rückt damit freilich nur mehr zu einer Formalität herab. Aber auch hier bleibt sich der Verfasser treu. Da Habrokomes aus seinem Verhältnis zu Helios ausgeschieden ist, wird der *ἀναγνωρισμός* dem Wirkungsbereich der Gottheit zugewiesen, deren Interesse vornehmlich der aktiven Frau gilt, demjenigen der Isis.

Dritter Akt. Vorspiel: Auf die Nachricht von der *εὐρεσις* Antheias und des Habrokomes strömt das gesamte Rhodiervolk zusammen<sup>5</sup>, Hippothoos, der auch dabei ist, wird mit Leukon und Rhode<sup>6</sup> bekannt. Ein nicht namentlich genannter Rhodier<sup>7</sup> eilt in das Quartier des Habrokomes und meldet ihm Antheias *εὐρεσις*, der daraufhin in die Stadt stürmt, sie zu finden.

Erkennungsszene: Vor dem Tempel der Isis begegnet Habrokomes *τοῖς περὶ τὴν Ἀρθείαν*<sup>8</sup> und einer Menge Rhodier; unmittelbar, nachdem beide Partner einander ansichtig geworden, erfolgt der *ἀναγνωρισμός*, worauf das Rhodiervolk in einen Lobpreis der Isis als *μεγάλη θεός* ausbricht<sup>9</sup>. Damit ist der eigentliche *ἀναγνωρισμός* beendet.

<sup>1</sup> An die klassische Formulierung klingt *τὰ πάντων ἀνθρώπων ἐφορᾷν* 395,20f. geradezu an, vgl. auch Kerényi 131,53 Anf.

<sup>2</sup> Bei dem V 11,6 (396,2ff.) mitgeteilten Text der Dedikation hat man zu beachten, daß in *ὕπέρ* mit Gen. für den Griechen das „für, zum Besten von“ mit dem „an Stelle von, anstatt“ zusammenfällt. Vgl. die sehr aufschlußreichen Belege bei Preuschen-Bauer 1341 Bdtg. 1c; ähnlich trifft es ja auch auf das deutsche „für“ zu. Unter diesem Aspekt gewinnt auch unser Wortlaut ungemein.

<sup>3</sup> Vgl. V 12,5 (397,1f.): *Ἀβροκόμης σώζεται καὶ ἔστιν ἐνταῦθα αἰεὶ σε θρηγῶν.*

<sup>4</sup> Dies geht einwandfrei aus den Worten V 13,1 (397,6f.): *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ῥοδίων πυνθανόμενον τὴν Ἀρθείας εὐρεσιν καὶ Ἀβροκόμου* hervor.

<sup>5</sup> Vgl. V 13,1 (397,6). Zum Interesse der Gesamtheit am Schicksal des Paares als einem beliebten Romantopos vgl. Dalmeyda 74,1 und oben S. 264, Anm. 1.

<sup>6</sup> So hat man hier (397,8f.) und oben V 10,11 (394,20) das allgemein gehaltene *οἱ περὶ τὸν Λεύκωνα* zu verstehen, wie Locella 182 zu 114,11 richtig bemerkt. Vgl. auch unten Anm. 8.

<sup>7</sup> Dies ist bezeichnend für die Passivität des Habrokomes: Sogar das Rhodiervolk weiß besser Bescheid als er.

<sup>8</sup> Hier bezeichnet der Ausdruck den der Antheia nahestehenden Kreis, also: Hippothoos, Leukon und Rhode.

<sup>9</sup> Zu dieser Akklamation vgl. außer dem oben S. 269, Anm. 4 Gesagten auch die von Weinreich a. O. 328,1 verzeichnete Literatur. Mit Recht hebt Rosa Söder 101f. hervor, daß in der hellenistischen Aretalogie die Erzählung eines Wunders mit der Lobpreisung des Gottes durch die Volksmenge schließt, wobei sie neben unserer auch andere Romanstellen anführt.

Nachspiel: Dankszene. Nachdem sich das Paar von der seelischen Erschütterung des Wiedersehens erholt hat, begibt es sich sofort in den Tempel der Isis, um an sie 397,26ff. folgende Dankesworte<sup>1</sup> zu richten:

Σοί, ὃ μεγίστη θεά<sup>2</sup>. τὴν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν χάριν οἶδαμεν  
διὰ σέ, ὃ πάντων ἡμῶν τιμιωτάτη<sup>3</sup> ἑαυτοὺς ἀπειλήφαμεν.

Mit einem Sichzubodenwerfen vor dem τέμενος<sup>4</sup> und Niederfallen vor dem Altar findet die Szene ihren Abschluß, mit der der eigentliche Schicksalsteil der Geschichte endet.

Ergebnis: Ein bedeutungsvoller Szenenwechsel hat sich vollzogen: Die Handlung gleitet aus der Sphäre des Helios, den der Verfasser durch den von ihm bewirkten εὐρεσις-Akt in bewußte Parität zur Isis gestellt hat, in diejenige der letzteren hinüber. Habrokomes, der als letzter und dazu aus dritter Hand von der Errettung seiner Antheia erfahren hat, schließt mit seinem jetzigen Auftreten den um das Rhodiervolk erweiterten Kreis der Beteiligten und gibt damit endlich seine Passivität auf: er eilt seiner Antheia entgegen. Mit dem Preis der Menge auf Isis, mit dem Anagnorismos des Paares vor ihrem Tempel und mit dem Dank des letzteren in demselben veranschaulicht der Verfasser unzweideutig, daß sich nunmehr auch die Rolle der Isis und damit der letzte und tiefste Sinn seiner Geschichte erfüllt hat. Antheias ἀγνεία, vor die sich Isis in Ägypten schützend gestellt hat, ist gewahrt; die πάθη sind definitiv zu Ende. Einer gesicherten Heimkehr nach Ephesos steht nunmehr nichts im Wege<sup>5</sup>.

Überblicken wir noch einmal kurz das Ergebnis unserer Untersuchung, deren Ausgangspunkt die Interpretation des Orakels des Klarischen Apollon in I 6 bildete. Wenn schon zahlreiche sprachliche Bedenken die Unmöglichkeit des Textes aufzeigten, so lehrten die mehrfachen Rückverweisungen auf dieses innerhalb unserer Geschichte selbst, daß der Orakeltext, wie er nach F überliefert ist, schwer interpoliert sein muß. Darauf begründete Auswertungen im Sinne Kerényis, der neben der ausführlichen Fassung eine ältere „die dem . . . Orakelspruch wörtlich entsprach“ von ihm Isisroman genannt, erschließen zu können glaubt<sup>6</sup>, erweisen sich als unhaltbar. Eine Überprüfung der Rollen von Isis und Helios brachte auch bezüglich der Verwendung des Götterapparates Klarheit. In der Heimat Ephesos

<sup>1</sup> Das kurze Gebet besteht aus zwei völlig parallel gebauten Gliedern. Auf sakralen Stil weist deutlich διὰ mit Akk. hin, vgl. Norden, Agnostos Theos 50,4 Ende, auf S. 51; 259,1; 347f. u. ö.

<sup>2</sup> Dieselbe Akklamation wie in IV, 4,3 (376,13), haben wir oben S. 284, Anm. 9 berührt. Die Steigerung von μεγάλη (Lob durch die Rhodier) zur μεγίστη (Lob durch Antheia) ist selbstverständlich beabsichtigt.

<sup>3</sup> So durchaus vom Standpunkt der Antheia aus im Hinblick auf ihre ἀγνεία.

<sup>4</sup> προκλιεσθαι mit Gen. ist spät und sehr selten, vgl. z. B. Dion. Hal. Ant. VIII 38,1 (181,15 Jacoby): αἱ γυναῖκες . . . προκλιόμεναι τῶν ξοάνων.

<sup>5</sup> So heißt es, nachdem man sich zu Leukon begeben hat, V 13,4 (398,1f.) ausdrücklich: καὶ ἦσαν ἔτοιμοι πρὸς τὸν εἰς Ἐφεσον πλοῦν. Ich brauche auf den Abschluß der Geschichte nicht näher einzugehen, zumal Schissel in seiner Rahmenerzählung über den künstlerischen Aufbau das Nötige gesagt hat. Doch auf einen Punkt möchte ich noch hinweisen. Nach der sich anschließenden „Liebesnacht“ begibt man sich am anderen Tage auf die Fahrt nach Ephesos, wo man nach wenigen Tagen gut ankommt. Man begibt sich sofort zum Tempel der Artemis, vgl. 15,2 (399,11f.): ὡς δὲ ἐξέβησαν, εὐθὺς ὡς εἶχον ἐπὶ τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος ἦσαν καὶ πολλὰ εὖχοντο. Damit schließt sich nun auch der Kreis unserer Geschichte auf religiösem Gebiet.

<sup>6</sup> Vgl. bes. S. 232.

steht das Paar ganz im Schutz der Artemis, zu der es auch innerhalb der *πλάνη* in gelegentliche Verbindung tritt. Auf ägyptischem Boden übernimmt Helios den Schutz des Habrokomes, wie Isis den der Antheia. Jener wird zum *σωτήρ* von Habrokomes *σωφροσύνη*, wie Isis zur *σώτεια* von Antheias *ἀγρεία*. Wenn auf der letzteren ein schärferer Akzent liegt, so ist dies in der Bedeutung begründet, die der Frau als der aktiven Trägerin der Handlung und damit dem heroischen Typus im griechischen Roman überhaupt zukommt. Daß aber unsere Erzählung als Werbeschrift im Dienste der Isismysterien (Burekhardt) aufzufassen sei oder gar als Propagandaroman für die Isisreligion zu gelten habe (Kerényi<sup>1</sup>), davon kann keine Rede sein. Von tiefster Religiosität getragen, hat unser Verfasser das *ἀγρεία*-Motiv zum Grundthema seines gesamten Romans ausgestaltet<sup>2</sup>, und zwar, soweit wir sehen, als erster unter den handschriftlich erhaltenen Romanen. Nur Heliodor hat es ihm im gleichen Sinne nachgetan. Hebt sich schon damit der Verfasser auf ein ethisch beachtliches Niveau, so vermochten wir auch hinsichtlich seiner Komposition im Formalen vielfach künstlerische Linien aufzuzeigen. Wenn irgend etwas veranschaulicht der dreiaktige *ἀναγνωρισμός* die künstlerische Arbeitsweise unseres Verfassers, der keinesfalls das Ganze „mit beispiellosem Ungeschick“ (Rohde) zusammengeschrieben hat.

Die Untersuchung der Technik des Kernstückes wird im vorliegenden Falle durch den bedauerlichen Zustand der teilweise stark exzerpierten, ja überarbeiteten Partien erschwert, ein Status, der in manchem an die Verhältnisse erinnert, wie sie im Codex Thebanus gegenüber dem Florentinus des Chariton-Romans vorliegen. Allein bei einem literarischen *γένος* wie dem des Romans, liegen eben die Überlieferungsverhältnisse weit ungünstiger als bei der vollgültig gewerteten Prosa der eigentlichen Klassiker. Und doch hat die Forschung die Pflicht, das Mögliche herauszuarbeiten. Wie es zu der Kürzung bzw. Überarbeitung gekommen ist, ist eine andere Frage. Rhodes Hinweis<sup>3</sup>, daß schon im Altertum gelegentlich Autoren ihre eigenen Werke in verkürzter Gestalt herausgegeben haben, ist eben nur ein Versuch, die Angabe der Suda (Suidas), „wo von 10 Büchern des Xenophon Ephesios gesprochen wird, verständlich zu machen. So lange wir nicht wenigstens Teile der unverkürzten Fassung zur Gegenüberstellung haben, sollte man sich mit einem non liquet begnügen. Aber die neuen Funde der Romanpapyri auf dem Boden Ägyptens lassen es als durchaus nicht ausgeschlossen erscheinen, daß auch hier einmal Licht in das Dunkel gebracht wird. Besitzen wir doch schon ein Bruchstück aus einem Antheia-Roman<sup>4</sup>, nur leider in einem recht argen Zustande. Doch wie erst unlängst neue Bruchstücke aus dem Historiker von Oxyrhynchos, dem Ninos-Roman und dem Roman des Achilleus Tatios zutage getreten sind, kann uns ja einst die *Τύχη* auch *δλβια δώρα* aus unserem unverkürzten Roman beschern. Bis dahin freilich hat nur der solide Interpret des Vorhandenen das Wort.

<sup>1</sup> Vgl. Kerényi 308 oben; auch Rosa Söder macht sich diesen Standpunkt im wesentlichen zu eigen, vgl. besonders S. 115.

<sup>2</sup> Die zahlreichen Anfechtungen, denen Antheia ausgesetzt ist, hat Rosa Söder 115,4 gut zusammengestellt.

<sup>3</sup> Vgl. 401,1 (429f.) mit Schmidts Ergänzung 622.

<sup>4</sup> PSI 726 = RP 9 S. 78ff.