

Das Mädchen von Salakia.

(Untersuchungen zur Stiftungslegende von Patara.)

Von Gerhard Radke, Berlin.

Die auf Hekataios von Milet zurückgehende Überlieferung (vgl. Steph. Byz. s. Πάταρα) leitet die Entstehung des Apollonkultes in Patara sowie den Namen der Stadt von Pataros, dem Sohne Apollons und der Xanthostochter Lykia, her. Daneben hat sich in zwei Quellen eine Kultlegende erhalten, welche die Voraussetzung für eine weitere Ableitung des Namens bietet. In ihrem Mittelpunkt steht das „Mädchen von Salakia“. Zum Vergleiche setze ich beide Berichte nebeneinander:

Steph. Byz. s. Πάταρα,

Eustath. Dionys. perieg. 219:

πόλις Λυκίας. Ἐκαταῖος Ἀσία.

Ἰστέον δὲ ὅτι Πάταρα καλεῖται ὁ ῥη-
θεὶς τόπος

(1) Ἐκλήθη δὲ ἀπὸ Πατάρου τοῦ Ἀπόλ-
λωνος καὶ Λυκίας τῆς Ξάνθου.

ἢ ἀπὸ Πατάρου υἱοῦ Ἀπόλλωνος καὶ
Λυκίας τῆς Ξάνθου

(14) (s. u.)

ἢ ἀπὸ τῆς πατάρας, ὃ δηλοῖ ἑλλημιστὶ
τὴν κίστην ἣτοι τὴν κιβωτόν.

(2) Ἀλέξανδρος Σαλακίαν κόρην ἐξ
᾽Οφιονίδος

(—)

(3) φησὶ φέρειν ἱερὰ τῷ Ἀπόλλωνι
ἐν πατάρᾳ·

Φασὶ γὰρ, ὅτι πατάραν ἀθύρματα τῷ
Ἀπόλλωνι περιέχουσαν

(4) εἶναι δὲ ταῦτα πέμματα λόρας τε
καὶ τόξα καὶ βέλη,

πέμματα τινὰ ἐν σχήματι λόρας καὶ
τόξου καὶ βελῶν

(5) οἷς παίζεν νηπίους ὄντας.

(—)

(6) Θεῖσαν δὲ τὸ ἄγγος ἀναπαύεσθαι
κατὰ τὴν ὁδόν·

(—)

(7) ἄνεμον δ' ἐπιπνεύσαντα εἰς τὴν
θάλασσαν βαλεῖν τὴν πατάραν.

ἄνεμος ἀρπιάσας ἀπὸ τινος παιδίσκης
καὶ ὑπολαβὸν εἰς θάλασσαν ἔβαλε
[τὴν Λυκιακὴν]

(8) Κλαιούσαν δὲ τὴν παιδα εἰς τὸν
οἶκον ἐλθεῖν.

(—)

(9) τὴν δὲ πατάραν τῇ Λυκίων χειρο-
νήσῳ κατενεχθήναι.

καὶ τῇ ἐκεῖ χειρονήσῳ προσήγαγεν

(10) Περιπυχόντα δὲ τινὰ τῶν ἐκ τῆς
Σαλακίας φυγόντων τῇ πατάρᾳ

(—)

Steph. Byz. s. Πάταρα,

Eustath. ad. Dionys. perieg. 219:

(11) τὰ ἐν αὐτῇ πέμματα πάντα κατακαῦσαι

(—)

(12) καὶ τὴν χειρρόνησον ἰερὰν Ἀπόλλωνι ἀνεῖναι.

ὄθεν ἡ χειρρόνησος ἰερὰ ἀνεῖται τῷ Ἀπόλλωνι

(13) Ὠνόμασθαι δὲ τὴν χώραν ἀπὸ τοῦ ἄγγου, τοῦ (so Mein.; τῆς) πατάρας, Πάταρα.

καὶ τὴν κλήσιν ἀπὸ τῆς τοιαύτης πατάρας ἦτοι κιβωτοῦ ἐκέρανε.

(14) Μεθερμηνεύεσθαι δὲ τὴν πατάραν ἑλληνιστὶ κίστην.

(s. o.)

Die Übereinstimmung ist weitgehend, doch berechtigt sie meines Erachtens nicht dazu, mit Meineke in seiner Ausgabe des Stephanos S. 511 annehmen zu dürfen, Eustathios habe direkt aus Stephanos abgeschrieben. Daß die Punkte 2, 5, 6, 8, 10, 11 im Bericht des Eustathios fehlen, könnte noch nicht als hinreichender Grund für diesen Zweifel angesehen werden, es sind eher die Dinge, welche Eustathios mehr hat als Stephanos, bei denen wir einsetzen müssen: Gehen wir der Reihe nach, so vermag er als gebräuchliche Bedeutung für *πάταρα* neben dem bei Stephanos angeführten *κίστη* noch *κιβωτός* zu nennen, erwähnt aber nicht das zweimal bei Stephanos genannte *ἄγγος*. Der zweite Unterschied findet sich im Gebrauch des Wortes *ἀθύρματα*, welches wohl an Stelle des Punktes 5 bei Stephanos angewendet wird. Ferner findet sich bei Eustathios als Beschreibung der Opferkuchen, welche das Mädchen trägt, das prägnante *ἐν σχήματι λύρας καὶ τόξου καὶ βελῶν*, während Stephanos recht allgemein *πέμματα λύρας τε καὶ τόξα καὶ βέλη* sagt und dabei fehlerhaft von einer Mehrzahl von *λύραι* und *τόξα* spricht: Der Gott hat aber nur eine *λύρα* und einen Bogen, hingegen mehrere Pfeile dafür, wie es die Version bei Eustathios richtig auseinanderhält. Weiterhin nennt Eustathios das Meer, in welches das Gefäß mit den *πέμματα* hineingeweht wird, das Lykische; hier hat er eine irrtümliche Vorwegnahme des Lykiernamens unternommen, der eigentlich erst bei der Benennung des Vorgebirges auftaucht, an dem das Gefäß angetrieben wird, Schließlich aber gebraucht Eustathios für dieses Antreiben das Verbum *προσάγειν*, während wir bei Stephanos *καταφέρειν* finden. Daß an Stelle der genaueren Angaben über das Mädchen bei Eustathios nur von einer *παιδίσκη τις* gesprochen wird, ergibt sich aus der grundsätzlichen Kürzung, über die noch ausführlicher zu sprechen sein wird.

Am schwersten wiegt die unterschiedliche Beschreibung der *πέμματα*; denn es ist unwahrscheinlich, daß Eustathios die bei Stephanos vorgefundene Lesart korrigiert habe. Wir werden daher annehmen müssen, daß Eustathios seine Geschichte zwar auch letzten Endes von Alexander Polyhistor bezogen hat, sie aber erst aus zweiter oder gar dritter Hand erhielt. Sicherlich haben wir als erste Quelle der Vermittlung Didymos anzunehmen, der sich nach der Auskunft des Harpokr. s. *πέλανος* eingehend mit der Beschreibung von *πέμματα* abgegeben hatte und dem wir auch am ehesten einen epischen Ausdruck wie *ἀθύρματα* zutrauen dürfen; auch die *κιβωτός* wird er uns erhalten haben. Als zweite Station vermute ich eines der rhetorischen Lexika des Ailios Dionysios oder des Attizisten Pausanias, welche dem Eustathios

oft als Quelle dienen. Auf sie weist besonders die durch ῆ—ῆ gebotene Alternative zwischen den beiden Ableitungsmöglichkeiten hin, der zuliebe auf die ausführliche Erzählung der Wundergeschichte verzichtet wird, die den Hauptinhalt der Nachricht des Alexander Polyhistor bildet. Eustathios hängt also nicht von Stephanos ab, sondern wie dieser von Alexander, wobei ihm Didymos und ein rhetorisches Lexikon als Mittelglieder dienten. Die Kürzung geht sicherlich auf das letztere zurück, das wir dann auch für die Umstellung von Punkt 14 verantwortlich machen müssen.

Eine weitere Überlieferung, welche in der Iindischen Tempelchronik (ed. Blinkenberg p. 12 B 49) eine Stütze findet, besagt, daß Telephos einen bronzenen Mischkessel, ein Werk des Hephaistos, in den Apollontempel von Patara geweiht habe (Paus. 9, 41,1). An der gleichen Stelle (41,2) berichtet Pausanias, daß auch die Lade, in der Eurypylos den Dionysos Aisymnetes nach Patrai gebracht habe, als Werk des Hephaistos gelte. In seiner Quelle fand er also beides vereint. Während er aber über die Geschichte von Patara nichts weiter aussagt, weil sie nicht zum Thema gehört, weiß er eingehend von der Stiftungslegende des achaischen Patrai zu erzählen (7, 19,7ff.): Eurypylos habe aus der trojanischen Beute einen Kasten erhalten, bei dessen Öffnung er wahnsinnig geworden sein soll. Das Orakel in Delphi sagte ihm, er werde dort genesen, wo er ein fremdartiges Opfer anträfe. Das geschah nun in Patrai, wo man wegen eines alten Frevels jährlich der Artemis Triklaria einen Jüngling und eine Jungfrau opfern mußte, bis ein fremder König einen neuen Gott bringe. Damit war aber Eurypylos gemeint, in dessen Lade sich ein Bild des Dionysos befand. Für die Beurteilung der Überlieferung ist es nun von Wichtigkeit, daß einige Wendungen der inhaltlich wenigstens anklingenden Sage von Patrai wörtlich mit der Legende von Patara übereinstimmen. Ich setze daher Steph. Byz. a. O. und Pausanias nebeneinander:

Steph. Byz. s. Πάταρα:

(3) φέρειν ἱερά τῶ Ἀπόλλωνι (vgl. Eustath. a. O. πατάραν) ἐν πατάρα

(7/9) ἄνεμον ... εἰς τὴν θάλασσαν βαλεῖν τὴν πατάραν κτλ., τὴν δὲ πατάραν τῇ Ἀνκίων χειρονήσῳ κατενεχθήναι.

(10) περιτυχόντα

(10) τινὰ τῶν ... φυγόντων.

Paus. 7,19f.

(20,1) φέρει τὴν λάρανα ὁ ἱερεύς (vgl. 19,6: Διονύσου δὲ ἀγαλμα ἦν ἐν τῇ λάρανα)

(19,8) Ὁ μὲν δὴ ἄνεμος τὰς ναῦς τοῦ Εὐρυπύλου κατήνεγκεν ἐπὶ τὴν πρὸς τῇ Ἀρόῃ θάλασσαν.

(19,8) ἐνθα ἂν ἐπιτόχη

(19,7) ὡς ὅτε ἔφυγεν Αἰνείας ἀπολίποι ταύτην τὴν λάρανα.

Für den Sprachgebrauch ist vor allen Dingen das Wort καταφέρειν von Bedeutung, welches wir von Stephanos kennen, bei Eustathios aber in προσάγειν geändert gefunden hatten.

Im Zusammenhang mit der gemeinsamen Beschreibung der von Hephaistos gefertigten Kultgegenstände in Patrai und Patara bei Paus. 9,41,1f. werden wir annehmen dürfen, daß sich in der Quelle des Pausanias auch die Stiftungslegende von Patara, so wie sie uns Stephanos überliefert, vorgefunden hatte. Es könnte Didymos sein, doch will ich diese Frage jetzt noch offen lassen

und zuerst eine weitere Beobachtung mitteilen: Pausanias berichtet von einer Legende, welche einen Kult erklären soll, und von einem Kultbrauch, von der Ankunft des Kastens und von seinem Tragen im feierlichen Zug am Feste des Gottes. Beide Faktoren sind auch im Bericht des Alexander Polyhistor, wie er uns bei Stephanos vorliegt, enthalten, während sie in der Fassung des Eustathios nicht mehr voneinander zu scheiden sind. Bei Stephanos berichten die Punkte 2—5 von einem bestehenden Kultbrauch, wobei wir vielleicht durch Punkt 2 die Möglichkeit haben, das Kultlokal zu bestimmen; Punkt 6—12 schildern dagegen die Kultlegende, während 13 und 14 schließlich den Namen erklären sollen. Vergleichen wir nun die durch 2—5 und 6—12 gebildeten Gruppen miteinander, so ergibt sich die für den Bericht bei Stephanos auffällige Tatsache, daß bei der Schilderung des Kultbrauchs das Präsens verwendet, bei der Erzählung der Legende aber mit einer Ausnahme der Aorist gebraucht wird. Ich erkenne darin eine Spur der Zusammensetzung zweier Berichte. Die Ausnahme ist *ἀναπαύεσθαι*, an dessen Stelle wir *ἀναπαύσασθαι* erwarten. Das erklärt sich entweder daraus, daß eine Pause im Festzug vielleicht in Erinnerung des für die Legende so wichtigen Momentes wirklich vorkam, oder daß Stephanos sich bei seinem Auszug eine Flüchtigkeit hat zuschulden kommen lassen, wie wir sie ihm auch schon bei den Darstellungen der Opferkuchen nachweisen konnten. Daraus ergibt sich, daß bei Alexander Polyhistor bzw. dessen Vorbild Kultlegende und Kultbrauch getrennt erzählt wurden, ebenso wie das auch noch in der Schilderung des Pausanias zu erkennen ist.

Wir werden gut daran tun, die Einzelheiten des Kultbrauchs zu untersuchen: In Punkt 2 ist in einer Handschrift (A) statt *ἐν πατάρῳ* die unterschiedliche Lesart *ἐν Πατάρῳ* überliefert. Es lag freilich nahe, eine solche Ortsangabe zu erwarten, doch hat sie hier wohl nicht gestanden, wie die Parallelen bei Eustathios und auch bei Pausanias lehren. Es scheint mir ferner auch nicht einmal sicher, ob der Kultbrauch wirklich in Patara stattfand. Ferner bedeutet *ἱερά τῷ Ἀπόλλωνι* Gegenstände, die dem Apollon heilig oder geweiht waren; wenn Eustathios daraus „Spielzeug für Apollon“ macht, so hat er den Relativsatz in Punkt 5 auf die *ἱερά* bezogen, während er in Wirklichkeit von den *πέμματα* abhängig ist.

Die *πέμματα* selbst finden im Kult an verschiedenen Orten eine entsprechende Verwendung. Höfer im Myth. Lex. 4, 280 weist beispielsweise auf die attische Eiresione hin, zu der auch Kuchen in Gestalt einer *λόρα* gehören (Suid. s. *διακόμιον*). Über derartige Kuchen gibt es eine umfangreiche Literatur, die wohl letzten Endes auf Philochoros zurückgeht, wie A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller S. 97f. nachweist. Die dargestellten Gegenstände finden sich aber auch als Attribute des Apollon auf Münzen von Patara vereinigt (HN² 696). Auch auf einem Vasenbild, an das Usener, Sintflutsagen 133, erinnert, schwebt Apollon mit Lyra, Bogen und Pfeilen in den Händen im Becken eines Dreifußes sitzend; übers Meer. Da die Gegenstände in dem von der Kultlegende erwähnten Gefäß wohl nur an Stelle des Gottes selbst genannt sind, so wie sich auch im Kasten des Eurypylos ein Schnitzbild des Dionysos findet, lassen sich Darstellung und Auffassung des Vasenbildes mit denen der Kultlegende unmittelbar vergleichen.

Solche Gegenstände, die im hohen Kult als Attribute der Gottheit angesehen wurden, nahmen aber leicht in den Händen von Kindern die

Bedeutung eines Spielzeugs an, wie das bei unseren Ostereiern, Adventsternen und Weihnachtskerzen ebenfalls zutrifft. So lesen wir in Punkt 5 auch wirklich, daß die Kinder mit diesen *πέμματα* zu spielen pflegten. Vielleicht hat in der Vorlage des Alexander Polyhistor noch ein *ἔτι καὶ νῦν* gestanden, so daß der Kultbrauch selbst damals schon nicht mehr beobachtet wurde, während die Kinder noch mit den ehemals heiligen Kuchen spielten. Jedenfalls handelt es sich aber um kein Spielzeug, das dem Apollon gebracht wird. Wir werden dementsprechend also nicht mit Höfer a. O. S. 281 annehmen dürfen, daß auch Apollon innerhalb dieses Vorstellungsbereiches als Kind gedacht wurde.

Da diese *πέμματα* schließlich der Gottheit geopfert, d. h. verbrannt wurden, wie wir aus Suid. s. *ἀνάστατοι* (vgl. Tresp. a. O. 82) erfahren, so möchte ich aus Punkt 11 auch für die Schilderung des Kultbrauchs entnehmen, daß ebenfalls ein Verbrennen der Opferkuchen erwähnt wurde. Sonst bieten sich große Schwierigkeiten für das sachliche Verständnis von Punkt 11, auf den wir später noch zurückkommen müssen. Verbrannt wird jedenfalls nur der Inhalt, wie das vielleicht auch für den patrensischen Brauch anzunehmen ist.

Entscheidend ist nun die Frage, ob auch Punkt 2 zu dem Bericht über den Kultgebrauch gehört oder aus der Legende an den Anfang genommen ist. Trifft nämlich Letzteres zu, so kann Salakia ein Eigenname sein, andernfalls ist eine Ortsbezeichnung in dem Namen enthalten, und wir erfahren, wo sich ein derartiger Brauch abgespielt hat bzw. wohin er von der Kultlegende projiziert wurde. Man hat bisher im allgemeinen angenommen, *Σαλακία* sei ein adjektivisch gebildeter Eigenname (Pape-Benseler), der in dieser Form auch zur Bezeichnung der Stadt selbst verwendet werden könne, wie etwa Ambrakia (vgl. Steph. Byz. s. v.). Da es nun freilich keinen Ort dieses Namens gibt, sah man sich zu Änderungen veranlaßt. Höfer a. O. S. 281 f. dachte an *Ἀλμακία*, wodurch eine Beziehung zur Hyperboreerlegende hergestellt wird. Die von ihm aber sonst beigebrachten Vergleichsglieder beweisen nichts für die Richtigkeit dieser Annahme: *Φέρεω ἱερά* bedeutet in jeder Situation das Tragen von heiligen Geräten und verrät keinesfalls eine Zugehörigkeit dieses Ritus zu den Garben der Hyperboreer. Die Bezugnahme auf das Kindesalter des Gottes habe ich schon widerlegt; schließlich scheint mir auch die Annahme eines Flüchtlings aus dem Lande oder aus Amalkia, der Stadt der Hyperboreer, recht zweifelhaft. So wurde diese Änderung von Eitrem RE² I 1820f. abgelehnt. Sein eigener Vorschlag geht ebenfalls von einer Änderung des überlieferten Wortlauts aus, die sprachlich wesentlich einfacher ist: Statt Salakia sei **Σαλβακία* zu lesen und auf das karische Salbakosgebirge zu beziehen, nach dem die beiden Städte Herakleia und Apollonia den Beinamen Salbakie (vgl. die Münzen bei Head HN² 610) führten. So naheliegend diese Erklärung auch zu sein scheint, so widerspricht ihr jedoch der Inhalt der heiligen Legende selbst, nach der man den Ausgangspunkt des Kultes an der Meeresküste oder doch mindestens in ihrer Nähe suchen muß, während die Apollonia benachbarte Stadt Herakleia *Ἀλβάκιος* (vel *Σαλβάκιος* Mein.) von Steph. Byz. s. v. wegen ihrer Binnenlage als *μυσόγειος* von den anderen Städten gleichen Namens unterschieden wird.

Gingen beide Änderungsvorschläge und die ihnen zugrunde liegenden Deutungen davon aus, daß Salakia sowohl einen Mädchennamen wie einen

Ortsnamen darstellen müsse, so machte mich Herr Prof. Klaffenbach freundlicherweise auf eine weitere Möglichkeit aufmerksam, die in Salakia lediglich einen Eigennamen sieht: Die Formulierung in Satz 10 würde dann eine kürzere Fassung für ἐκ τῆς <πατρίδος τῆς> Σαλακίας sein, wobei auch dieses sonst allgemein als Ortsname angesprochene Salakia den Namen des Mädchens angebe. Diese Deutung hat den großen Vorteil, daß wir nicht nach einem bestimmten Orte zu suchen brauchen, den wir bisher noch nicht zu finden vermochten, und daß wir uns mit einem an sich normal gebildeten Eigennamen begnügen können. Zugleich bedeutet diese Annahme, daß Stephanos oder schon Alexander Polyhistor den Eigennamen aus der Kultlegende, in der er verständlich wäre, in die allgemeine Schilderung des Kultbrauchs übertragen hätte. Sprachlich ist gegen diese Erklärung grundsätzlich nur die Härte der Bildung einzuwenden; darüber hinaus empfiehlt aber der Sprachgebrauch des Stephanos (vgl. z. B. s. Σελεύκεια aus Alexander Polyhistor) die Setzung des Artikels gerade vor Ortsnamen. Sachlich kommt ferner hinzu, daß ein Name Salakia innerhalb der Kultlegende eine mythische Parallele oder wenigstens doch Deutung erfahren müßte, die sich aber nur schwer beibringen ließe.

Auf diesen Punkt muß näher eingegangen werden. Wir kennen nämlich den Namen Salacia¹ aus dem römischen Mythos. Mit ihm wird einmal eine Gemahlin des Neptunus (Wissowa RKR² 226) und ferner Venus (Serv. Verg. Aen. 1,720) bezeichnet. Wie sich aus dem Zusammenhang des Servius-scholions ergibt, geht es wohl auf Julius Hyginus, einen Schüler des Alexander Polyhistor, zurück, der in seiner Schrift „De dis“ auch über Venus gesprochen und die Cluacina (vgl. Plin. n. h. 15, 119) beispielsweise aus den Origines des Cato und die Salacia nebst der ephesischen Automate und Epidaitia von Alexander übernommen haben wird; als Quelle ist dann vermutlich Polycharms Schrift *περὶ Ἀφροδίτης* anzusprechen. Die Deutungen, welche die Römer den beiden Vertreterinnen des Namens Salacia sprachlich geben, stehen hier noch nicht zur Debatte; es wird lediglich eine mögliche Verbindung gerade des gleichlautenden Namens mit Alexander, der Vorlage der bei Stephanos erhaltenen Überlieferung, geboten. Da Salacia nun aber eine römische Gottheit ist und sprachlich eine lateinische Bildung darstellt, kann höchstens der lateinisch sprechende Alexander, der sich lange genug in Italien aufhielt, dort den römischen Namen gehört haben (Er kennt auch *Σαλία*, die Tochter des Ἄριος; vgl. Plut. par. min. 40.). Damit endet der Versuch, Salakia als Namen der griechischen Mythologie erweisen zu wollen. Wir können nur die Vermutung äußern, daß er in griechischer Literatur vor Alexander nicht auftaucht. Er ist dann entweder von ihm frei aus dem Römischen übernommen und in einen griechischen Mythos eingesetzt worden, was sachlich sehr unwahrscheinlich ist, oder aber aus einer älteren, verderbten und unverständlichen Form nach dem Muster des lateinischen Namens geändert, wobei Alexander sicherlich der Überzeugung war, den richtigen Namen wiederhergestellt zu haben.

Dafür läßt sich meines Erachtens noch ein Anhaltspunkt finden: Die auf Varro zurückgehende römische Überlieferung über den Namen der Neptungattin Salacia lautet: Venilia unda est, quae ad litus venit, Salacia,

¹ Vgl. v. Blumenthal, Rhein. Mus. 90, 1941, 322f.

quae in salum redit (Augustin. c. d. 7,22). In der Wiedergabe des Stephanos mutet nun Punkt 8 wie eine wörtliche Übersetzung des Varrozitats an, wenn wir die römische Auffassung voraussetzen, daß das Meer das Haus der Salacia war. Unbequem bleibt dann nur noch das Weinen des Mädchens, welches sich zwar aus seiner Situation, nicht aber aus der Beziehung auf die Meeresgöttin erklärt. Gehen wir aber konsequent der Ansicht nach, Alexander habe eine Überlieferung vorgefunden, welche die Auffassung des „in salum redire“ zuließ, zugleich aber auch das Mädchen als *κλαίουσα* kannte, so findet sich diese Möglichkeit in der Parallele der Leukothea; auch sie eine Meeresgöttin und mit Poseidon zusammen kultisch verehrt (Paus. 2, 1, 9, 2, 1 u. a.), läuft in angsterfüllter Raserei über die sogenannten „Weißen Gefilde“, bevor sie sich mit ihrem Söhnlein von den Molurischen Felsen ins Meer stürzt (Et. M. s. *Λευκοθέα*; vgl. Schol. Hom. Od. 5, 334). Über Alexander Polyhistor hinausgehend erhalten wir also für die ältere Fassung der heiligen Legende die Nachricht, daß nicht nur das Gefäß vom Winde ins Meer getrieben worden sei, sondern sich auch das uns namentlich unbekanntes Mädchen in dieses gestürzt habe. Erst Alexander hat durch seine Kenntnis der römischen Salacia und durch seine Wiedergabe des lateinischen „in salum redit“ mit griechischem *εἰς τὸν οἶκον* <τοῦ Ποσειδῶνος> *ἐπανήλθεν* die grundlegende Änderung vorgenommen; nur das *κλαίουσα* erinnert noch an die alte Fassung. Für Stephanos war es dann bei der vorliegenden Gestalt der Überlieferung einfach notwendig, eine völlig menschliche Szenerie anzunehmen, zumal er die Salacia nicht mehr kannte. Wir werden auf diesen Sprung ins Meer später noch genauer einzugehen haben; hier genügte es zur Herstellung der Überlieferung. Was dem Alexander da innerhalb des Berichts über den Kultbrauch vorlag, war nicht der Name des Mädchens, welcher unbekannt bleibt, sondern der Ort, an dem er stattfand.

Da aber ein Salakia sonst nicht begegnet, wird man die Bemühungen zur Rekonstruktion wieder aufnehmen müssen, freilich in anderer Richtung, da wir nun ja wissen, daß Alexander aus der Herkunftsbezeichnung einen Eigennamen gemacht hat und ihn in einer solchen Form nach römischem Vorbild annahm, die es ihm gestattete, in Satz 10 die gleiche Änderung vorzunehmen, ohne den Sinn zu stören. Es ist demnach nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob in 2 und 10 auch in der Vorlage die gleiche Form gestanden habe. Immerhin müssen wir bei unserem Rekonstruktionsversuch von einer Form Salakia ausgehen, da diese doch am ehesten an das Original herangekommen sein muß. Ferner müssen wir für den mit diesem Namen bezeichneten Ort unmittelbare Meeresnähe fordern, da sich das Mädchen vom Felsen ins Meer hinabstürzte oder mindestens der Wind das Gefäß aufs Meer hinaustrug, und müssen auch annehmen, daß sich dort, wo nach Auskunft unserer Überlieferung dem Apollon heilige Symbole in einem Festzug getragen werden, ein Apollonkult befand. Diesen Anforderungen entspricht in jeder Richtung das am Euripos gelegene boiotische Städtchen Salganeus (Steph. Byz. s. v.), dessen Ethnikon im Femininum Salgania lautet; aus *ΣΑΛΓΑΝΙΑ* konnte aber leicht durch Verschreibung *ΣΑΛΛΑΝΙΑ* oder *ΣΑΛΑΝΙΑ* werden, was dann Alexander in *ΣΑΛΑΚΙΑ* abänderte. Für Salganeus ist aber nicht nur die Meeresnähe bekannt, sondern auch Apollonkult bezeugt (Steph. Byz. a. O.). Dieser Kult ist dort noch heute lebendig, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß am Platze des alten Salganeus jetzt

eine Kirche des heiligen Georg steht (Lübker, Reallexikon³ 867; in der neuesten, von Ziebarth besorgten Auflage fehlt der Artikel „Salganeus“); in Georg lebt nämlich bei den balkanischen Völkern die Gestalt Apollons weiter: An die Stelle des griechischen Drachentöters Apollon ist der christliche Georg getreten. Das mag Licht auf den Charakter des im alten Salganeus verehrten Apollon werfen, zumal der Zusammenhang daran erinnert, daß in der Kultlegende des benachbarten Ptoon von einer Schlange gleich dem Python erzählt wurde (Plut. def. or. 8), die demnach doch wohl von diesem Apollon-Georg aus Salganeus erlegt worden sein wird. Ich bin daher geneigt, mit E. Curtius (Geograph. Onomat. der griech. Sprache 159; zitiert nach Bürchner RE² I 1872) an ein hohes Alter des dortigen Apollonkultes zu glauben, auch wenn uns die Überlieferung ein jüngerer Datum der Stadtgründung zu nennen weiß. Nach Strab. 9, 403 soll ein Boioter namens Salganeus die Perser durch den Euripos geführt haben; aus Mißtrauen, in eine Falle gelockt worden zu sein, hätten die Perser ihn aber getötet. Als sich jedoch herausstellte, daß Salganeus nichts Böses im Schilde geführt habe, sei er auf der Höhe des Messapiosfelsens bestattet und dort eine nach ihm benannte Stadt gegründet worden. Diese Nachricht geht mit Sicherheit auf Ephoros zurück, wie die Erwähnung des Namens bei Diod. 19, 77 bestätigt.

Zur Zeit des Ephoros war also schon entsprechend dem attischen Peiraieus neben korinthischem Peiraioi (Thuk. 8, 10ff.; Steph. Byz. s. v.) die Namensform Salganeus neben der zu erschließenden älteren Form **Σαλγάνη* durchgedrungen, da der Kult eines Heros dort von so großer Bedeutung war, daß er in der historisierenden Darstellung des Ephoros als Mensch mitten in die Ereignisse des Perserkrieges gestellt werden konnte. Sowohl der Kultlegende wie der Anekdote des Ephoros liegt aber ein alter Kultbrauch zugrunde, wie er nachweislich noch am Leukasfelsens ausgeübt wurde (Strab. 10, 452): Der Sturz eines Menschen von der Höhe des Felsens ins Meer. Ich will jetzt hierauf noch nicht näher eingehen, doch dürfte schon dieser Hinweis geeignet erscheinen, die vorgeschlagene Lesart „Salgania“ statt Salakia in Satz 2 und vielleicht *ἐκ τῆς Σαλγάνης* stat *ἐκ τῆς Σαλακίας* in Satz 10 zu stützen.

Gibt uns die Überlieferung des Kultbrauches aber durch die Benennung Salakia-Salgania die Herkunft des Mädchens an, so kann dafür der zweite Ausdruck *ἐξ Ὀφιονίδος* nicht mehr herangezogen werden. Ganz bestimmt falsch und nirgends belegt ist es aber, von einer Quelle Ophionis zu sprechen, wie es Pape-Benseler in ihrem Wörterbuch der griechischen Eigennamen tun und Küster, Die Schlange 154,4, offenbar ohne Nachprüfung übernimmt. Die wahrscheinlichste Lösung ist es, darin eine Phylenbezeichnung zu sehen: In Salgane wurde also das Amt des Tragens der heiligen Geräte nur einem Mädchen aus der Phyle Ophionis übertragen. Kehren wir nach dieser Betrachtung wieder zum vorliegenden Text zurück, so bietet sich eine Möglichkeit, die auffällige Stellung der vier Worte *Σαλακίαν κόρην ἐξ Ὀφιονίδος* zu deuten: So, wie wir sie nach Alexander bei Stephanos lesen, wären sie sehr geeignet, Salakia als Eigennamen hinzustellen; da sich das aber als unmöglich erwiesen hat, glaube ich annehmen zu dürfen, daß in der ursprünglichen Fassung statt **Σαλγανία* die Ortsbezeichnung *ἐν Σαλγάνη* gestanden habe. Daraus hat dann erst die Quelle des Alexander *Σαλγανία* gemacht, das dieser in *Σαλακία* umänderte. Nach dieser Wiederherstellung der alten

Form der Legende ergibt sich als Anfang des Berichts über den Kultbrauch der Satz: In Salgane pflegte ein Mädchen aus der Phyle Ophionis ein Gefäß zu tragen, welches heilige Symbole des Apollon enthielt; das war Backwerk in Form einer Leier, eines Bogens und von Pfeilen.

Es tut sich nun aber sogleich die Frage auf, ob dieses Gefäß ursprünglich *πάταρα* hieß und wir damit einen alten, vielleicht vorgriechischen Namen eines Kultgerätes erhalten oder ob der des Lateinischen kundige Alexander Polyhistor erst aus seiner Kenntnis des lateinischen Wortes *patera* eine angebliche Bezeichnung der in der Kultlegende überlieferten *κιβωτός* erfunden habe, um so den Namen *Pataras* erklären zu können, wie es Kalinka (TAM II, p. 145) annimmt. Ein griechisches Wort *πάταρα* ist sonst nirgends überliefert; da es in dem kurzen Bericht des Stephanos allein sechsmal vorkommt, macht es den Eindruck, als habe es Alexander absichtlich hervorkehren wollen, um diese seine Deutung zu bekräftigen. Da wir ihm schon eine Abhängigkeit vom Lateinischen in der Annahme der Form *Salakia* nachweisen zu können glauben, wozu sich sein Bericht über die libysche Stadt *Magna* = *μεγάλη* (Steph. Byz. s. *Μάγνα*) stellt, würde sich die Ansicht *Kalinkas* sehr empfehlen.

Hat aber wirklich erst Alexander diese Etymologie erfunden, so ist damit noch nichts über die Herkunft der Geschichte selbst gesagt. Der für das längst vergessene *Salgane* berichtete Brauch war schon zu Zeiten des Ephoros nicht mehr bekannt, sonst hätte er in seiner Erzählung darauf Rücksicht nehmen müssen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß der überlieferte Festzug wirklich in *Patara* stattfand, wobei man aber erzählte, man habe diesen Brauch aus *Salgane* übernommen. Die Angabe des Punktes 5 bezieht sich dann mit Sicherheit auf *Patara*, da sie offenbar einen Zusatz zu der nach dem boiotischen *Salgane* projizierten Schilderung des Brauches darstellt. Wie aber das Beispiel des von Pausanias berichteten Brauches von *Patrai* zeigt, diente die Kultlegende erst zur Erklärung der bestehenden Sitte des Tragens einer heiligen Lade, in der sich gewisse Opfer in Form von Kuchen fanden. Da wir annehmen konnten, daß in der Vorlage des Pausanias die heiligen Legenden von *Patrai* und von *Patara* nebeneinander standen, was für den erst aus Alexander abhängigen *Didymos* nicht gut anzunehmen ist, möchte man als Quelle an den *Patrenser Mnaseas* denken, dessen Schilderung Pausanias vielleicht durch Vermittlung des Geographen *Artemidor* kennenlernte. *Mnaseas'* Heimat ist nicht sicher bekannt; während er meistens *Patrenser* heißt, nennen ihn beispielsweise die Schol. *Pind. Pyth. 4, 104* einen *Patareer*. Diese Unsicherheit wäre dann erst besonders verständlich, wenn *Mnaseas* ausführlich über beide Orte geschrieben hätte. Wie uns die erhaltenen Fragmente lehren, hat er sich gern und ausführlich mit Fragen der Mythologie befaßt. Daß er im dritten Buche seiner „*Europe*“ (bei Athen. VII 296 B) auch von *Anthedon* und den dortigen Sagen spricht, macht es wahrscheinlich, daß er auch die Rückführung des *patareischen* Kultes auf das ganz in der Nähe von *Anthedon* gelegene *Salganeus-Salgania* kannte und berichtete. Die Quelle des *Mnaseas* sind dann aber sicherlich die *κτίσεις ἱερῶν* des *Herakleides Pontikos* (vgl. *Tresp. a. O. 184ff.*); dem *Aristoteliker* ist eine solche Sammelarbeit am ehesten zuzutrauen. Wie weit er schon bei *Hekataios*, der ja auch bei *Stephanos* zitiert wird, Material für die Geschichte des „*Mädchens von Salakia*“ vorfand, muß dahingestellt bleiben. Sicherlich

erwähnte Hekataios nur die Ableitung des Namens Patara von dem Apollonsohn Pataros, die über Mnaseas und Artemidor einmal zu Strabon (14, 666) und ebenfalls über Mnaseas zu Alexander Polyhistor gekommen ist, der erst die Erklärung durch die patera danebenstellte, was die rhetorischen Lexika, aus denen wir sie durch Eustathios kennen, durch Vermittlung des Didymos dankbar annahmen.

Nachdem wir uns so durch Sichtung der Überlieferung den Weg zur Deutung der heiligen Legende freigemacht haben, empfiehlt es sich, zuerst die bei Paus. 9, 41, 1f. erhaltene Nachricht der Darstellung des Mnaseas zu untersuchen, da sie offenbar direkt auf die älteste uns greifbare Fassung zurückgeht: Es ist die Geschichte von der Weihung des von Hephaistos gefertigten Mischkruges durch Telephos, der durch die Ortsbezeichnungen *Τηλέφου δῆμος* und *Τηλέφου κορήνη* (Steph. Byz. s. v.) mit der Gegend von Patara verbunden ist. Von Telephos wußte Hekataios (nach Paus. 8, 4, 9) zu berichten, daß er der Sohn des Herakles und der Aleostochter Auge war. Erzürnt über den Fehltritt seiner Tochter Auge habe der Großvater den Knaben mitsamt seiner Mutter in einem Kasten (*λάρναξ*) ins Meer geworfen, in dem die beiden an der Teuthranischen Küste angetrieben worden seien. Da aber das für Auge und Aleos heimische Tegea keineswegs in der Nähe des Meeres liegt, erfand man später die Ausflucht, Aleos habe die Lade dem Nauplios übergeben, um sie ins Meer zu werfen (Apd. 2, 7, 4, 3). Dieser Nauplios wird öfters mit einer derartigen Aufgabe betraut: Auch des Krateteus' Tochter Aerope soll er ertränken, da sie sich mit einem Sklaven eingelassen hatte (Soph. Ai. 1295 ff.), und schließlich wirft er die Penelope ins Meer, aus dem sie durch Enten wieder errettet wird (Schol. Hom. Od. 4, 797; Eustath. Hom. p. 1422). Wenn auch Nauplios als Eponym des argivischen Nauplia zu gelten hat (Wagner im Myth. Lex. 3, 27), so weiß doch die Sage von seiner Flucht vor den Achaïern nach Chalkis zu berichten (Plut. qu. Gr. 33). Es macht daher den Eindruck, als sei dieser Ort, wohin er sich in der höchsten Not wandte, seine wirkliche Heimat und verbänden sich die Sagen von den durch ihn ins Meer gestürzten Mädchen auch mit Chalkis. Diesem Chalkis liegt nun aber Salganeus etwa gegenüber. Telephos ist also sowohl mit der Euriposküste wie mit der patareischen Halbinsel verbunden. Da es in der Überlieferung bei Stephanos heißt, der Flüchtling aus Salakia habe die in dem Gefäß enthaltenen Kuchen verbrannt, liegt es nahe, das übrigbleibende leere Gefäß mit dem Kessel des Telephos, den dieser dem Apollon weihte, zu identifizieren. Auch Eurypylos erhält ja nach der patrensischen Legende den Auftrag, dort, wo er ein fremdartiges Opfer antreffe, den Kasten *ιδρύσασθαι*; *ιδρύειν* hat neben der Grundbedeutung „aufstellen, errichten“ auch den Sinn „weihen“ (Lycurg. c. Leocr. 1). Damit bietet sich uns also Telephos als der unbekannte Flüchtling an, auf den letzten Endes die Stiftung des Apollonkultes in Patara zurückgeht. Wenn wir auch trotz der Verbindung mit patareischen Lokalitäten nicht bereit sein werden, den Namen selbst bedenkenlos zu übernehmen, so werden wir doch beide Mythen zu vergleichen haben, zumal sie in derartiger räumlicher Nachbarschaft begegnen.

Der *φυγών τις* in der Darstellung des Alexander ist also nicht eine beliebige Person, sondern steht mit den Gestalten des Mythos in festem Zusammenhang, ebenso wie der patrensische Eurypylos. Ein derartiger Flüchtling war aber auch der von einem Delphin getragene Gründer von Tarent

(vgl. Usener, Sintflutsagen 158), d. h. der Angehörige eines *ver sacrum*, der den Kult der alten Heimat in die neue überträgt; in der Sage ist es der Gott selbst, der sich ein neues Heiligtum gründet. Schon auf Delos war der Apollonsohn Anios in einer Lade an den Strand getrieben, nachdem der Vater Staphylos ihn und seine Mutter Rhoio ins Meer geworfen hatte (Diod. 62,1f.). Ein Gleiches wird von dem Apollonsohn Tennes berichtet (Usener a. O. 90f.), nur wird er nicht mit seiner Mutter, sondern mit seiner Schwester Hemithea ausgesetzt, was nur bei Kon. 28 unglaublich begründet wird; sicherlich ist hier unter Einfluß des Motivs von der bösen Stiefmutter die ursprüngliche Fassung verändert worden. Die Geschichte der von einem Gotte geschwängerten Jungfrau begegnet so häufig und ist so bekannt, daß ich hier keine weiteren Beispiele zu nennen brauche; wichtig ist das Einschließen in einen Kasten und der Sturz ins Meer, dem Landung und Einrichtung eines neuen Kultes folgen. Auch für Eurypylos werden wir ganz ähnliche Vorgänge anzunehmen haben, sagt uns doch Paus. 7, 19, 7, Kassandra habe den Kasten fortgeworfen. Kassandra ist aber nicht nur die bekannte Priamostochter, sondern auch eine Tochter des lykischen Königs Iobates (Asklepiades i. Schol. Hom. Il. 6, 155), während andererseits der Name des Eurypylos auch für einen Sohn des Telephos oder für einen Sohn des Herakles und der Chalkiope (Eustath. Hom. p. 318, 34) angewendet wird. So verbinden sich beide Sagenkomplexe immer mehr. Ihren Inhalt bildet der Gott, der sich einen neuen Kultplatz sucht und einrichtet.

Die Sagen sind nun in ihrer Entwicklung auseinanderggegangen: Manche berichten nur von der Landung des Gottes in der neuen Heimat, wie die Sage von der Ankunft des Palaimon in Korinth (Paus. 2, 1, 8. 2, 1. 3, 4) auf dem Rücken eines Delphins oder die patareische Legende, die nur die Ankunft der Symbole des Gottes oder des ihn vertretenden „Flüchtlings“ kennt, während die aus Hekataios bekannte Pataromutter Lykia wohl erst aus dem Landesnamen gebildet ist. Andere Sagen wieder kennen nur die Landung der jungfräulichen Mutter wie die messenische Legende von Leukothea, die in der Nähe des Ortes Korone an Land gestiegen sein soll, wobei man ihr wahrscheinlich die Gestalt einer Krähe zuschrieb, wie die Gründungsgeschichte der Stadt und das dortige Athenabild vermuten lassen (Paus. 4, 34, 4f.). Aber auch Mutter und göttlicher Sohn können zusammen in der Lade angeschwemmt werden: Als Beispiele seien Rhoio und Anios, Auge und Telephos, Hemithea und Tennes genannt. Da die Göttlichkeit des Kindes sich erst nach der Landung am neuen Kultort erweist, knüpft sich der Sturz vom Felsen hinab ins Meer in erster Linie an das Mädchen, welches mit dem Kult verbunden wird: Aerope, Penelope und Leukothea sind schon bekannte Beispiele; die Geschichte der Meliboia, die als Aition für die Gründung der ephesischen Kulte einer Aphrodite Automate und einer Aphrodite Epidaitia erzählt wird (Serv. Verg. Aen. 1, 720), kennt den Sturz vom Dache des Hauses, die Rettung ins Meer und die Aufnahme in einen Nachen, dessen Halteseile sich von selbst lösen; das Mädchen wird „*voluntate deorum*“, also wohl durch den Wind wie die Lade des Eurypylos und das Gefäß von Patara, gerade dorthin getrieben, wo sich ihr Partner befindet, der aus Kummer darüber, daß die Eltern seine Geliebte einem anderen Manne zur Frau geben wollten, ein „*spontaneum exilium*“ auf sich genommen hatte, also auch ein „Flüchtling“ geworden war.

Der Sturz ins Meer stellt demnach einen bedeutsamen Zug innerhalb der Kultlegende dar; von ihm geht die Gottwerdung aus. Wir werden sein Verständnis am besten da erschließen können, wo ein solcher Brauch noch im Kult geübt wird. Das geschah nachweislich in Leukas (Strab. 10, 452). Hier wurde jährlich zu Ehren des Apollon ein Verbrecher, ursprünglich wohl ein mit einem Tabu Behafteter, von der Höhe des Felsens ins Meer gestürzt. Strabon berichtet dazu weiter, man habe allerlei Vögel und Federn an ihn gebunden, um den Sturz möglichst aufzufangen. Da man diesen Zweck wohl niemals hätte erreichen können, möchte ich glauben, daß dieser rationalistischen Deutung ursprünglich eine Maskerade zugrunde liegt. Das Opfer wurde als Vogel oder Flügelwesen herausgeputzt, um den gläubigen Zuschauern die Verwandlung in den geflügelten Gott anschaulich darzustellen. Diesem Zweck dient auch die sofortige Entfernung des eventuell Geretteten in einem Nachen; nach der Verwandlung in einen Gott konnte das Opfer seinen Mitbürgern natürlich nicht mehr unter die Augen treten. Auch aus Massilia kennen wir einen solchen Sturz ins Meer (Petron. bei Serv. Verg. Aen. 3, 57), was sich mit den jonischen *φαρμακοί* vergleichen läßt, die nach der Austreibung entweder außer Landes gebracht wurden (Lys. 6, 53) oder deren Leichen verbrannt werden mußten (Tzetz. Chil. 5, 726f.). Das gleiche wird von den lokrischen Mädchen berichtet, die entweder von der Höhe des Traron herabgestürzt (Schol. Lyk. 1141) oder verbrannt werden (Lyk. Al. 1159). Alle diese Vorgänge dienen dem Zwecke der Entfernung und sind mit der Durchführung des Rituals eng verbunden. Es ist demnach ganz in der Ordnung, wenn wir eine gleiche Vorschrift auch innerhalb der patareischen Legende in Punkt 11 antreffen. Eine Bestätigung findet das schließlich in der Gründungsgeschichte von Ophiteia bei Paus. 10, 33, 10, wo auch der Inhalt des Gefäßes, eben das göttliche Kind, zusammen mit der Schlange, die es hatte beschützen wollen, verbrannt wird.

Einen solchen Sprung vom Felsen, wie ihn uns das Ritual auf Leukas vor Augen führt, werden wir nun aber nach der Erzählung des Ephoros bei Strabon a. O. auch für Salgeneus annehmen müssen: Als man in der Ausübung des alten Opferbrauches eine Grausamkeit erblickte, gab man dem persischen Landesfeind die Schuld am Tode des Opfers, welches nach Apollon Salganeus, dem Gotte, dem es hatte geopfert werden sollen, Salganeus genannt wurde. Man könnte vielleicht immer noch im Zweifel sein, wenn sich nicht die gleiche Begebenheit auch im Kultbrauch von Patrai wiederfände; dort nehmen nämlich die Knaben und Mädchen in der Nacht, da der Priester die Lade aus dem Tempel trägt, im Schmucke der ehemaligen Opfer an Artemis im Flusse Meilichos ein Bad (Paus. 7, 20, 1f.): Das Bad im Flusse hat schließlich den alten Sturz ins Meer ersetzt¹.

Was uns die Ausgestaltung des leukadischen Rituals durch die Vogelmaskerade angedeutet hatte, bestätigt der Mythos, welcher den Kephalos als ersten vom leukadischen Felsen springen läßt; er tat es aus Liebe zu Pterelas, dem „auf den Flügeln Dahinfahrenden“ (Fick, Vorgriechische Ortsnamen 159). Auch die Enten der Penelope gehören hierher. Man wird an den Flug des Ikaros und an die Luftreise des Ikaromenippos (Lukian. Ikaromen. 10), sowie auch an die wunderbare Rettung des Aristomenes aus dem

¹ Wie ich erst nach Niederschrift dieser Annahme feststellte, hat Herbillon, *Les cultes de Patras* 47, schon den gleichen Gedanken geäußert.

Kaiadas erinnert, in den ihn die Spartaner nach der üblichen Hinrichtungsweise gestürzt hatten; es war ihm gelungen, sich mit Hilfe angeklebter Vogelfedern in die Höhe zu erheben (Paus. 4, 18, 5). Eine völlig analoge Geschichte wird von dem „Kapitän Dreizehn“ des neugriechischen Märchens aus Zakynthos erzählt (B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder 91 ff.). Der Geschichte von Pterelas und Kephalos entspricht aber genau das Liebesverhältnis des Meles (so bei Paus. 1, 30, 1; bei Suid. s. *Μέλητος* heißt er Meletos) und Timagoras, die sich von der Höhe der Akropolis in die Tiefe stürzen, wobei nach Suid. a. O. Timagoras sich die von Meletos als Geschenk erhaltenen Vögel unter die Arme klemmt. Und schließlich lassen sich auch Dohle und Krähe so ausdeuten, die Euelpides und Peisthetairos in den „Vögeln“ des Aristophanes im Arme tragen, zumal v. 20 auf einen Sturz vom Felsen angespielt wird.

Aus dem Mythos liegt die Geschichte der Hyade Koronis nahe: Während die anderen Dionysosammen bei der Verfolgung durch Butes ins Meer stürzen, wird sie gefangen und zur geschlechtlichen Vereinigung gezwungen. Sie erbittet Rache von dem Gotte, der auch den Butes wahnsinnig macht, so daß er sich in einen Brunnen stürzt (Diod. 5, 50). Der Name der Koronis erinnert an Ort und Vorstellung der Landung Leukotheas, die nach der bei Paus. 4, 34, 4 berichteten Erzählung nach ihrem Sprung ins Meer in eine Krähe verwandelt wird, deren Gestalt sie auch Hom. Od. 1, 441 (vgl. das Schol. z. d. St.) annimmt. Da nun im kretischen Polyrrhenia diese Seekrähe den Namen *κόμβη* führt (Hesych. s. v.), dürfen wir noch die Gestalten der chalkidischen (Diod. 4, 72; Steph. Byz. s. *Χαλκίς*) und der pleuronischen (Ov. met. 7, 383) Kombe in unsere Betrachtung einbeziehen. Von denen verbindet sich die erstere durch die Münzbilder von Chalkis (Head HN² 357), auf denen Vogel und Schlange dargestellt sind, mit den Vorstellungen von Patara, auf dessen Münzen die gleichen Tiere abgebildet sind (HN² 696); die zweite aber verrät uns trotz der Kürze der Darstellung des Ovid noch mehr: In einen Vogel verwandelt flieht sie wie die Koroneustochter Koronis (Ov. met. 2, 551) eine Gewalttat; außerdem aber wird sie Ophias genannt. Dieser Name erinnert sofort an die Herkunftsbezeichnung des Mädchens von Salakia *ἐξ Ὀφιονίδος*. Selbst wenn man mit Klaffenbach (RE 18, 640) diesen Namen auf den Pleuron benachbarten Stamm der Ophieis bezieht, kommt man nicht darum herum, eine enge Verbindung dieser in einen Vogel verwandelten Göttin Kombe mit der Schlange anzunehmen, wie sie uns neben Chalkis und Patara nun auch in Pleuron begegnet. Hierzu gesellt sich nun aber noch eine Geschichte aus dem Telephosmythos, die aus den Mysern des Sophokles bei Hyg. f. 100 aufbewahrt ist: Auge war von Teuthras als Tochter aufgenommen worden und soll dem Telephos als Belohnung für die Bezwingung des Idas zur Frau gegeben werden. Sie hat zwar auch den eigenen Sohn noch nicht erkannt, will aber nach Herakles keinem Manne mehr gehören und beabsichtigt, den aufgezwungenen Gatten in der Brautnacht mit einem Schwerte umzubringen. Da erhebt sich zwischen ihnen eine Schlange von außergewöhnlicher Größe, durch deren Erscheinen schließlich ein Wiedererkennen herbeigeführt wird. Kehren wir von diesen Beobachtungen zu dem Bericht des Stephanos zurück, so verstehen wir, warum in dem dort geschilderten Kultbrauch eine Jungfrau gerade aus der Phyle Ophionis mit dem Tragen der heiligen Lade beauftragt wird; die Nachfahren eines sagenhaften

Ophion waren in besonderem Maße mit den in der Kultlegende enthaltenen Vorstellungen verbunden.

Hier möchte ich einen Augenblick innehalten, um noch auf die Koronides, die Töchter des Orion, hinzuweisen, die sich als Sühnopfer für ihre Heimat selbst das Leben nahmen (Ant. Lib. 25; Ov. met. 13, 681ff.). Daß sie nach Gruppe, Griech. Myth. 73 aus dem ostboiotischen Hyrie stammen, rückt sie der chalkidischen Kombe näher. Wie ihre Namensvetterin, die Asklepiosmutter Koronis, werden sie bei einem unerlaubten Umgang ertappt worden sein; ihnen stand also ein Sturz vom Felsen bevor wie der Areope, Auge oder Leukothea, die wir als mythische Abbilder eines rituellen Sprunges erkennen konnten, der neben dem Zweck der Verwandlung in die Gottheit auch kathartische bzw. apotropäische (vgl. Strab. 10,452) Bedeutung besessen hat. Bis dahin reiht sich also auch die Geschichte der Koronides in die der anderen Beispiele ein; auffällig bleibt aber der Vater Orion, dessen Name schon von Tümpel in Myth. Lex. 2, 1386 angezweifelt hat. Der Vergleich mit der pleuronischen Kombe Ophias legt jedoch eine einleuchtende Lösung der Frage nahe: In hellenistischer Zeit ist innerhalb der Buchüberlieferung Orion als Name des bekannteren Heroen an die Stelle eines anderen, vergessenen getreten; der ursprüngliche und so verdrängte Vater der Koronides aber war ein — Ophion. Aus dessen Namen ergibt sich nämlich durch eine geringfügige Verschreibung ($\text{O}\Phi\text{I}\text{O}\text{N} : \text{O}\text{P}\text{I}\text{O}\text{N}$) Orion. Das ist in der schriftlichen Überlieferung der alexandrinischen Gelehrten durchaus verständlich; ja, man kann darüber hinaus sogar noch aufzeigen, warum Orion an Ophions Stelle treten mußte: Sobald man an eine Verstümmelung der Kinder der Koronides zu glauben begann, wie sie bei Ovid zu erkennen ist, drängte sich der als Sternbild wohlbekannte Orion geradezu auf. Außerdem war er als Verfolger der Peleides bekannt, die von Zeus in Vögel und schließlich in Sterne verwandelt wurden (Schol. Pind. Nem. 2, 16), nachdem sie sich nach einer singulären Überlieferung bei Eustath. Hom. p. 1155 selbst das Leben genommen hatten. Wieder begegnet also ein Ophion in der Nähe eines in einen Vogel verwandelten Mädchens und wieder ist diese Sage an der Euriposküste lokalisiert, von der wir schon die Begebenheiten um den Sturz der Auge, den Sturz in Salganeus und die Flucht der chalkidischen Kombe kennen.

Halten wir uns aber an den Namen der Kombe, so finden wir ihn außer in Pleuron und Chalkis nur noch in Lykien, und zwar in Patara selbst, wo eine Weihung an Artemis Kombike inschriftlich erhalten ist (TAM II nr. 407). Die gleiche Göttin begegnet noch im lykischen Simena (Denkschr. Akad. Wien 45 I 17 nr. 52) und auf der Insel Megiste vor der lykischen Küste (BCH XXIII 335 nr. 6); im lykischen Telmessos wird schließlich ganz und gar eine Artemis Komba verehrt (TAM II nr. 4), während Ptolem. 5, 3, 5 eine Ortschaft Komba im oberen Xanthostal erwähnt. Diese Verbindung der Namen kann nun kein Zufall mehr sein; sie verraten uns in aller Klarheit die Übertragung des Kultes und sind vielleicht sogar geeignet, das namenlose Mädchen von Salakia zu benennen: Vielleicht hat sie im Kult Kombe geheißenen und galt als Ophionstochter, weshalb nur ein Mädchen aus der gleichnamigen Phyle ihre Rolle im Festzug spielen durfte. In Patrai läßt sie sich dann vielleicht in der unbekannteren Frau wiedererkennen, deren Heiligtum mit dem des Aisymnetes in kultischer Verbindung stand (Paus. 7, 21, 6).

Daraus ergibt sich für die Ausdeutung der durch Alexander Polyhistor erhaltenen Berichte des Kultbrauchs und der Kultlegende folgendes: In Patara bestand in alten Zeiten die Sitte, die in Kuchen nachgebildeten Symbole des Gottes, mit denen in späterer Zeit nur noch die Kinder zu spielen pflegten, von einem Mädchen an einen bestimmten Platz tragen zu lassen, wo sie als Opfer verbrannt wurden; dem entspricht ein völlig analoger Vorgang im achaischen Patrai. Dieser Kultbrauch wird von den Mythologen schon dem an der Euriposküste gelegenen Orte Salgane zugeschrieben, aus dem man den patareischen Apollonkult herleitete. Da die Kultlegende in Patara durch die Übertragung sozusagen erst aus zweiter Hand erzählt wird, knüpft sie an die Sitte der Prozession an und erblickt in der Entführung des heiligen Gefäßes durch den Wind wie in seiner Wiederauffindung durch einen namenlosen Flüchtling einen reinen Zufall. Die in Salgane ursprünglich erzählte Legende wird aber von einem Sturz ins Meer zu berichten gewußt haben, wie er dem salganischen Ritual nachgebildet war. Durch diesen Sturz wurde das Mädchen und mit ihr das göttliche Kind, welches wir in diesem Falle Pataros nennen dürfen, in einer *κιβωτός* dem Meere überantwortet. Solange der an diese Legende anknüpfende Kultbrauch in Patara noch stattfand, mag man die Bedeutung eines im Tempel aufbewahrten heiligen Gefäßes noch gewußt haben; das entspricht den von Pausanias wahrscheinlich nach Mnaseas geschilderten Sitten von Patrai. In Patara war diese Gewohnheit und damit das Wissen um die eigentliche Bedeutung des im Tempel noch aufbewahrten Gefäßes schon eher erloschen, so daß der gleiche Mnaseas nur noch berichten konnte, man hielte es für eine Weihgabe des Telephos. Mit dem Vergessen der kultischen Überlieferung wurde aber auch die Beziehung auf die alte Heimat des Kultes aufgegeben: Konnte Alexander Polyhistor schon den unverständlichen Namen Salakia umändern, so hat ihn das durch Didymos' Vermittlung von ihm abhängige rhetorische Lexikon, welches wir als Vorlage des Eustathios erkennen konnten, gänzlich fortgelassen; das führte zwangsläufig auch zu einer Tilgung von Punkt 10, da hier wieder der Name Salakia erwähnt war. So erklärt sich die Kürzung gegenüber Stephanos außer durch die alternative Gegenüberstellung, die durch $\tilde{\eta}$ — $\tilde{\eta}$ gekennzeichnet wird, auch durch den Ausfall des Namens Salakia. Die Einbeziehung der in dieser Überlieferung enthaltenen Mythen in einen größeren Rahmen bestätigte uns die aus den Quellen selbst schon erschlossene Rückführung auf einen an der Euriposküste gelegenen Ort Salgane, der später in Salganeus umbenannt wurde. Von hier kam die Kombe und das heilige Gefäß, welches in seinen Symbolen den Gott enthielt, übers Meer nach Patara. Der erschlossene Mythos berichtet also einen gleichen Vorgang wie das schon erwähnte Vasenbild, das den Apollon in der Schale eines Dreifußes sitzend über das Meer zu einem neuen Kultort schweben läßt.