

*MASTER  
NEGATIVE  
NO. 92-80620-21*

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the  
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the  
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from  
Columbia University Library

## COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

LUDWIG , ZIEHEN

*TITLE:*

L. R. FARNELL, THE  
CULTS OF THE GREEK...

*PLACE:*

BERLIN

*DATE:*

1911

Master Negative #

92-80620-21

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES  
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

BKS/PROD	Books	FUL/BIB	NYCG92-B35100	Acquisitions	NYCG-PT
FIN ID NYCG92-B35100 - Record 1 of 1 - SAVE record					
+					
ID:NYCG92-B35100		RTYP:a	ST:s	FRN:	MS: EL: AD:05-21-92
CC:9668	BLI:am	DCF:?	CSC:?	MOD:	SNR: ATC: UD:05-27-92
CP:gw	L:ger	INT:?	GPC:?	BIO:?	FIC:?
PC:s	PD:1911/		REP:?	CPI:?	FSI:?
MMD:	OR:	POL:	DM:	RR:	COL: EML: GEN: BSE:
040	NNC+cNNC				
100	L Ludwig, Ziehen.				
245	10 L. R. Farnell, The cults of the Greek states+h[microform].+cVon Ludwi g Ziehen.				
260	Berlin,+bWeidmannsche Buchhandlung,+c1911.				
300	105-119 p.				
LDG	URIG				
QD	05-21-92				

Restrictions on Use:

21

-----  
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X  
 IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB  
 DATE FILMED: 4-12-93 INITIALS JAMES  
 FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

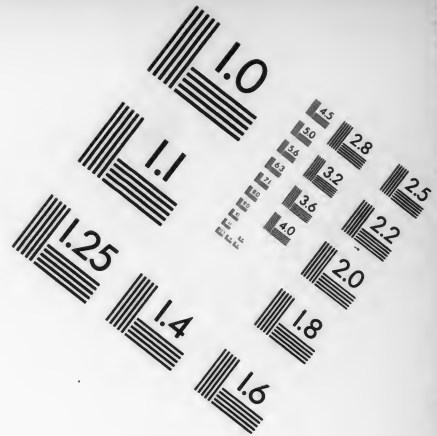
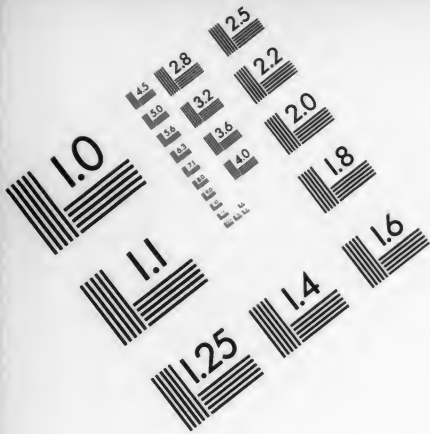


**AIM**

**Association for Information and Image Management**

1100 Wayne Avenue, Suite 1100  
Silver Spring, Maryland 20910

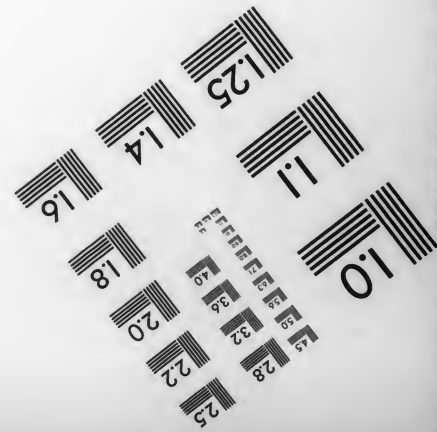
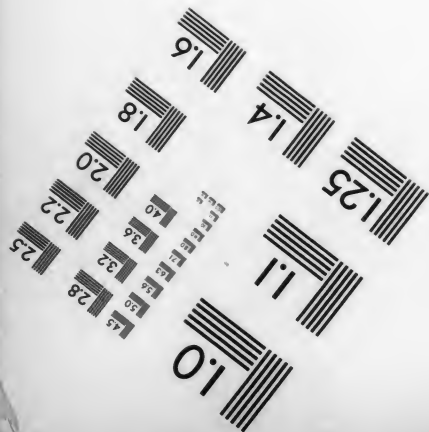
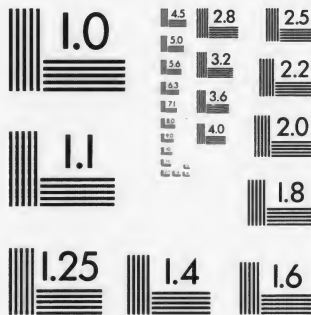
301/587-8202



Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIM STANDARDS  
BY APPLIED IMAGE, INC.

# Göttingische gelehrte Anzeigen

unter der Aufsicht

der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften

173. Jahrgang

1911

Nr. II

Februar

---

## Inhalt

S. Sudhaus, Der Aufbau der plautinischen Cantica. Von <i>Friedrich Leo</i> . . . . .	65—104
✓ L. R. Farnell, The cults of the Greek states. Von <i>Ludwig Ziehen</i> . . . . .	105—119
Mitteilungen aus dem Naturhistorischen Museum in Hamburg. Jahrg. XXV. Von <i>H. Augener</i> . . . . .	119—132
Carolus U. Clark, Ammiani Marcellini libri XIV—XXV. Von <i>Friedrich Leo</i> . . . . .	142—134
Charles Plésent, Le Culex, Étude sur l'Alexandrinisme latin. — Ders., Le Culex. Édition crit. et explic. Von <i>Friedrich Leo</i> . . . . .	135—136

---

Berlin 1911

Weidmannsche Buchhandlung

SW. Zimmerstraße 94.

L. R. Farnell, The cults of the Greek states. Vol. III—IV. Oxford 1907, Clarendon Press. XII, 393 u. VIII, 454 S.

Den beiden ersten Bänden des großen Farnellschen Werkes über die griechischen Kulte, die 1896 erschienen, sind erst nach langer Pause der dritte und der vierte gefolgt<sup>1)</sup>, deren Besprechung mir hier obliegt. Da jene ersten Bände seiner Zeit hier nicht angezeigt und auch, soweit ich sehe, bei uns in Deutschland nicht so bekannt wurden, wie sie es eigentlich verdienten, empfiehlt es sich wohl ein kurzes Wort über die äußere Anlage des Werkes vorzuschicken, zumal der von Farnell gewählte Titel leicht falsche Vorstellungen erweckt. Denn nach dem Titel »cults of the Greek states« könnte man erwarten, daß Farnell seinem Werke eine geographische Einteilung zu Grunde lege und nach einander die Kulte der einzelnen Staaten behandle. Dies ist aber keineswegs der Fall, vielmehr hält sich F. durchaus an die in den früheren »Mythologien« übliche Einteilung und gliedert also den Stoff nach den Hauptgottheiten. So hat er in den beiden ersten Bänden Zeus und Hera, Athene, Artemis und Aphrodite behandelt, im dritten jetzt Demeter, Kore-Persephone, Hades und die verwandten Gottheiten, im vierten Poseidon und Apollon. Die praktischen Vorzüge dieser Einteilung liegen auf der Hand, so daß sie keiner Rechtfertigung bedarf. Damit will ich aber nicht sagen, daß jene andere Anordnung, richtig verstanden und durchgeführt, nicht auch berechtigt sei. Im Gegenteil, mir scheint die geographisch-historische Bearbeitung der griechischen Religion, die von dem Boden der einzelnen Landschaft und Stadt ausgeht und uns vor allem die Wandlungen zeigt, die hier seit ältester Zeit vor sich gegangen sind — womöglich unter Beifügung religionsgeschichtlicher Karten! —, ein dringendes Bedürfnis unserer Wissenschaft zu sein. Freilich ist es die Frage, ob heute schon die Zeit dafür gekommen ist und nicht eine Reihe von Vorarbeiten nötig sind, durch die wenigstens die Grundlinien einer richtigen Auffassung und Behandlung sicher gestellt werden. Das zeigt gerade Farnells Werk, das nach dieser Seite hin meiner Ueberzeugung nach an schweren, prinzipiellen Irrtümern leidet, so daß es nur gut ist, daß er nicht darauf seine ganze Behandlung aufgebaut, sondern die herkömmliche Einteilung nach Hauptgottheiten beibehalten hat. Doch unterscheidet er sich von einem Werke wie Preller-Roberts Griechischer Mythologie einmal dadurch, daß er die bildliche Ueberlieferung ausführlicher — in besonderen Kapiteln — behandelt und verwertet sowie das Verständnis durch meist gute Abbildungen unter-

1) Inzwischen ist auch der V. Bd., der Schlußband, erschienen, der hier aber nicht mehr berücksichtigt werden konnte.



stützt. Wichtiger noch ist Folgendes: Preller-Robert gibt in seiner Darstellung die Resultate der Forschung, nicht die Forschung selbst, und nur in den Anmerkungen wird kurz auf gegnerische Ansichten Rücksicht genommen; Farnell dagegen führt uns im Text selbst in die wissenschaftliche Debatte ein und setzt sich hier mit den verschiedenen Ansichten auseinander, ein Verfahren, das mir, so wie heute die Dinge stehen, den Vorzug zu verdienen scheint. Dagegen sind wiederum die in Betracht kommenden Zeugnisse nicht etwa unter dem Text zitiert, sondern alle am Schluß jedes Abschnittes vereinigt. Dies Verfahren, das soviel ich weiß besonders in Amerika beliebt ist, hat den großen Vorzug, daß man auf den Abdruck des Wortlautes der Zeugnisse nicht zu verzichten braucht und dadurch dem Benutzer viel Zeit erspart, ohne deshalb — die andere Klippe — die Uebersichtlichkeit der Darstellung selbst durch den Umfang der Anmerkungen zu beeinträchtigen. Doch sollte man, meine ich, zu Gunsten solcher Stellen, deren Wortlaut für die Auseinandersetzung von besonderer Wichtigkeit ist, eine Ausnahme machen und sie auch vorne im Urtext abdrucken.

Und nun zu dem Inhalt, der ebenfalls in einer Hinsicht für viele eine Ueberraschung bedeuten dürfte. Das Buch Farnells ist ein Werk der englischen Schule; England aber ist heute der Hauptsitz der sogen. anthropologischen Methode; von dort hat sie ihren Ausgang genommen und dort hat sie gerade auch in den Jahren, die zwischen dem Erscheinen der beiden ersten und der beiden neuen Bände liegen, ihre konsequenteste und — wenn man vielleicht von Salomon Reinach absieht — extremste Vertretung gefunden. So lag, wenigstens für den, der die früheren Arbeiten Farnells nicht verfolgt hatte, die Erwartung nahe, daß das Werk uns eine systematische Bearbeitung der Religion und des Kultus der Griechen von diesem anthropologisch-ethnologischen Standpunkte aus bringen werde. Dem ist nun — glücklicher Weise — nicht so: Farnell hat sich gar keinem ›Standpunkt‹ und keiner Theorie verschrieben, weder dem Animismus noch dem Totemismus noch dem Fetischismus, und darin sehe ich — um dies gleich hier vorwegzunehmen — den Hauptvorzug des Werkes. Kein vernünftiger Mensch wird heute mehr die Bedeutung der anthropologischen Methode im allgemeinen wie im besonderen auch ihren Wert für das Gebiet der antiken Religionsgeschichte bestreiten. Aber ebenso sicher ist, daß sie gerade hier in dem letzten Jahrzehnt zu argen Uebertreibungen und vorschnellen Uebertragungen und Gleichsetzungen geführt hat, denen gegenüber man versucht ist nicht mehr von Methode sondern von Mode zu sprechen. Es ist bezeichnend, daß in jüngster Zeit es gerade Vertreter der Ethnologie

selbst waren, die vor diesen Mißgriffen warnten<sup>1)</sup>. Farnell steht nun nicht etwa wie Gruppe der neuen Methode prinzipiell ablehnend gegenüber, er ignoriert auch nicht die darauf beruhenden Erklärungen griechischer Riten, aber er tritt unbefangen an die Probleme heran, geleitet nicht von der Vorliebe für eine Theorie, sondern von einer nüchternen, methodischen Kritik der antiken Ueberlieferung selbst. Zu diesem ›methodisch‹ aber rechne ich vor allem eines: F. bleibt — eben in Folge seiner Unbefangenheit — vor dem Fehler bewahrt, dem alle die, die darauf aus sind, für eine bestimmte Theorie nach Beweisen zu suchen, so leicht verfallen, daß sie nämlich ein einzelnes Zeugnis herausgreifen und ihm einen übertriebenen Wert beilegen, statt es im Rahmen der gesamten Ueberlieferung zu betrachten und zu bewerten. Diese Prüfung nun, die Farnell vornimmt, fällt zwar nicht immer, aber doch in der Mehrzahl der Fälle ungünstig für die kühnen ›anthropologischen‹ Erklärungen und Hypothesen aus, zu Ungunsten vor allem der Annahme eines griechischen Totemismus. Darüber seien zunächst einige Worte gestattet.

Der Totemismus ist gewiß ein äußerst wichtiges und interessantes, aber auch ein sehr schwieriges Problem, das mit der vordringenden Forschung sogar nur noch verwickelter geworden ist. Denn es stellt sich heraus, daß der Totemismus bei den einzelnen Völkern, bei denen er überhaupt heute vorkommt, starke Abweichungen aufweist, daß z. B. nicht nur der Totemismus der Australneger ganz verschieden ist von dem der Nordamerikaner, sondern auch innerhalb der Australneger sich wiederum wesentlich verschiedene Arten von Totemismus finden, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen<sup>2)</sup>. Zur Zeit scheint also eine einfache und scharfe, dabei allseitig erschöpfende Definition des Totemismus nicht möglich. Um so dringender aber ist es notwendig, soll der Begriff nicht jeden wissenschaftlichen Wert verlieren, wenigstens die wenigen Züge, die als gemeinsame Eigentümlichkeiten gesichert sind, im Auge zu behalten und die Unterschiede gegenüber anderen sich in gewisser Hinsicht damit berührenden Erscheinungen nicht zu verwischen. Vor allem ist so unbedingt Totemismus und Tierkult auseinander zu halten. Daß in Griechenland einmal auch Tierkult geherrscht, in dem Sinne, daß man gewisse Tiere als Inkarnation einer Gottheit auffaßte, wird heute wohl

1) Besonders beherzigenswert sind die Ausführungen von M'Lennan in dem zweiten, aus s. Nachlaß herausgegebenen Bande seiner *Studies in Ancient History* Chap. 2, auf die ich hier nachdrücklich aufmerksam mache, auch die Ethnologen. Vgl. jetzt auch A. von Gennep, *Réligions, Moeurs et Légendes*, II<sup>ème</sup> Série, S. 84 ff. u. 68 ff.

2) A. v. Gennep a. a. O. S. 13.

meist zugestanden, und ich möchte darin sogar noch weiter gehen als Farnell, aber mit diesem Tierkult ist noch keineswegs die Existenz des Totemismus gegeben. Von diesem kann erst dann die Rede sein, wenn drei Eigentümlichkeiten dazukommen, einmal der Glaube an eine Blutsverwandtschaft des betreffenden Stammes mit dem betreffenden Tiere, sodann daß das Totemtier tabu ist und endlich daß der betreffende Stamm sich nach dem Totemtiere nennt<sup>1)</sup>. Untersucht man darauf hin die angeblichen Beispiele von griechischem Totemismus, so wird man Farnell durchaus zugeben müssen, daß sie jeder sicheren Grundlage entbehren. Wenn z. B. Frazer den bekannten Kult der pferdeköpfigen Demeter von Phigalia als ursprünglich totemistisch erklären wollte, so ist allerdings einstiger Tierkult durchaus wahrscheinlich — die Erklärung Farnells, der den Pferdekopf dem Einfluß des Poseidon Ἰππιος zuschreibt, scheint mir recht künstlich —, aber von jenen spezifisch totemistischen Zügen findet sich in der Ueberlieferung über Phigalia keine Spur, nicht einmal der entsprechende Tabu-Ritus, der sich doch, wenn auch abgeschwächt, leicht hätte erhalten können. Auch in dem Kult des Apollon Lykeios, wo doch die Ueberlieferung verhältnismäßig reichlich fließt, fehlen jene Züge, wie F. mit Recht feststellt, durchaus<sup>2)</sup>. In anderen Fällen aber, wo F. selbst die Möglichkeit einer totemistischen Grundlage eher anzuerkennen geneigt wäre, wie z. B. beim Apollon Smintheus, handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um vorgriechische Kulte, so daß damit für die hellenistische Religion jedenfalls nichts Sicheres gewonnen würde. Meiner Ansicht nach ist übrigens auch beim Smintheus der Totemismus sehr zweifelhaft: dieser Mäusegott scheint mir unmöglich getrennt werden zu können von dem Fliegenabwehrer, dem Μοιάγρος und den verwandten Gestalten; wenn man aber diese gemeinsam betrachtet, scheint mir doch eine einfachere Erklärungsweise, wie sie Usener, Götternamen S. 260 f., stillschweigend voraussetzt, viel näher zu liegen.

Nun gibt es aber dieser »philologischen« Behandlung des Problems gegenüber einen prinzipiell-theoretischen Einwand, auf den Farnell freilich nicht eingegangen ist, wie überhaupt wohl die prinzipielle Erörterung bei ihm ein wenig zu kurz gekommen ist, der mir aber so wichtig erscheint, daß ich hier doch kurz zu ihm Stellung nehmen möchte. Man wird nämlich entgegen: das Versagen der Ueberlieferung könne in diesem Falle nichts beweisen, weil eine totemistische Vergangenheit der Griechen a priori anzunehmen sei,

1) Gennep a. a. O. S. 55 ff.

2) Vgl. dazu übrigens jetzt vor allem auch die wichtigen Bemerkungen Groupes (Griech. Mythol. S. 918), die F. noch nicht kannte.

da gemäß den Voraussetzungen der anthropologischen Methode der Totemismus eine Stufe gewesen ist, die jedes Volk einmal betreten haben muß. Auf den ersten Blick erscheint dieser Einwand wahrscheinlich manchem befremdlich und sein Ziel verfehlend, denn man kann ja sehr wohl die prinzipielle Voraussetzung der anthropologischen Methode, d. h. die Annahme einer gleichen religiösen Veranlagung der Menschen für richtig halten und deshalb doch annehmen, daß die Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende sich außerordentlich verschieden gestaltet hat und deshalb eine gemeinsame Totemismus-Stufe keineswegs a priori gefolgert werden darf. Wenn trotzdem viele, wenn nicht die meisten Anhänger der totemistischen Theorie diese Folgerung ziehen<sup>1)</sup>, so wirkt m. E. bewußt oder unbewußt eine andere Annahme mit, daß nämlich die heutigen totemistischen Völker dem gemeinsamen Ausgangspunkt der Entwicklung ganz nahe stünden, daß sie eine ganz frühe, jugendliche Epoche der Menschheit repräsentierten, gewissermaßen ihre Kindheitsstufe, auf der sich die Entwicklung noch nicht so stark differenziert haben konnte, dessen Eigentümlichkeiten also allen Zweigen mehr oder minder gemeinsam gewesen sein müßten. Aber gerade in dieser Annahme der Jugendlichkeit der sog. primitiven oder Naturvölker scheint mir ein ganz verhängnisvoller Fehler zu liegen, den wohl die von England eingeführte, sonst ja sehr brauchbare Bezeichnung »primitiv« begünstigt. Daß unsere heutigen Naturvölker »jugendlich« sind, ist eine ganz unbewiesene und unbeweisbare Annahme. Sie sind genau so alt wie wir; ihre Entwicklung hat sie nicht denselben Weg wie uns, nicht zu der alle höhere Zivilisation und Kultur bedingenden Kenntnis und Beherrschung der Natur geführt, aber eine Entwicklung haben sie auch gehabt, die sie bisweilen — von unserem Gesichtspunkt aus — gar nicht aufwärts, sondern abwärts geführt haben mag, also ganz wohl mit dem Worte »Entartung« bezeichnet werden kann. Auch mit dem Begriff »Entartung« freilich und dem Verhalten mancher Forscher dazu hat es eine eigene Bewandnis, die ich mir überhaupt nur aus historischen Gründen erklären kann. Als nämlich Tylor u. a. zuerst die anthropologisch-ethnologische Methode begründeten, da hatten sie ihre Gesamtauffassung von der menschlichen Entwicklung vor allem gegen eine streng kirchliche Auffassung zu vertreten<sup>2)</sup> — man denke an englische Verhältnisse —, die auf Grund

1) Nicht trifft dies für Gennep zu, der, wie ich zu meiner Genugtuung sehe, ganz ähnlich über diese Frage urteilt wie ich.

2) Höchst bezeichnend ist die Art, in der ein Mann wie Jevons, sonst einer der radikalsten Vertreter der anthropologischen Methode, sich mit dieser Auffassung abfinden zu müssen glaubt, s. seine Introduction to the history of religion S. 4 ff.

der Bibel den Urzustand der Menschen als vollkommen ansah, vor allem ja gerade in religiöser Hinsicht, und deshalb die Zustände der sog. Naturvölker durchweg und prinzipiell als ›Entartung‹ auffaßte. Wenn Tylor und seine Anhänger gegen diese Entartungstheorie protestierten, so hatten sie vollkommen Recht, aber nun wirkt offenbar die Erinnerung an diese alte Kampfstellung heute noch bei manchen nach und läßt sie, sowie jemand von einer Entartung der Naturvölker spricht, sofort wieder Front dagegen machen, auch wenn das Wort in ganz anderem Sinne wie einst gebraucht wird. Uebrigens bedarf es für die uns hier beschäftigende Frage des Begriffes ›Entartung‹ keineswegs, hier handelt es sich nur darum, dem Vorurteil zu begegnen, als seien Völker wie die Indianer und Australneger besonders jugendlich, und Folgerungen, die aus dieser hinfälligen Prämisse zu Gunsten eines griechischen Totemismus gezogen werden, abzulehnen. So läßt sich also jene Auffassung von der gleichen religiösen Veranlagung der Menschen mit den Ergebnissen der ›philologischen‹ Behandlung wohl vereinigen, was ich kurz so ausdrücken möchte: die Keime des Totemismus sind auch in der griechischen Religion vorhanden gewesen, aber unter dem Einfluß der besonderen griechischen Verhältnisse sind sie entweder gar nicht zur Entwicklung gekommen oder wenigstens bald verkümmert und abgestorben.

Neben dem Totemismus und z. T. im Zusammenhang mit ihm spielt in der modernen Religionswissenschaft das ›sakramentale‹ Mahl eine besonders große Rolle, und in der Tat ist das der Begriff, dessen Bedeutung für das Verständnis auch der antiken Religionen heute wohl allgemein zugegeben wird. Auch Farnell wendet den Begriff wiederholt an, warnt aber andererseits mit Recht vor Uebertreibungen, die auch hier Vertreter der ›anthropologischen‹ Methode begehen. Mit am wichtigsten ist in dieser Hinsicht die von Jevons vorgelegene<sup>1)</sup> Erklärung der eleusinischen Mysterien: ganz erfüllt nämlich von der bekannten Theorie von Robertson Smith über das Opfer, das ursprünglich keine Gabe oder Tribut, sondern ein heiliges Mahl gewesen sei, wobei die Teilnehmer durch den Genuß der göttlichen Substanz des Opfertieres mit der Gottheit ein Fleisch und Blut wurden, meint Jevons, daß in den Mysterien, den öffentlichen wie den privaten, eben dieser alte Charakter des Opfers sich erhalten habe oder in Verbindung mit der religiösen Bewegung des VI. Jahrhunderts neu zur Geltung gekommen sei. Farnell ist auf diese Hypothese, soweit sie das Mysterienwesen im allgemeinen betrifft, nicht eingegangen — meiner Ansicht nach schwebt sie völlig in der Luft — und hat sich darauf beschränkt festzustellen, daß jedenfalls die Ueber-

1) Introduction S. 327 ff.

lieferung über die eleusinischen Mysterien nicht damit in Einklang steht. Allerdings heißt es in dem bekannten σύνθημα der eleusinischen Mysterien ξπιον τὸν κοκεῶνα, worauf sich Jevons beruft, aber ganz abgesehen davon, daß vom ›Essen‹ — und das sollte doch das wichtigste sein — nicht die Rede ist, so liegt hier ein besonders deutliches Beispiel für den oben erwähnten methodischen Fehler vor, nämlich einen einzelnen Zug der Ueberlieferung isoliert zu betrachten. Ueberblickt man sie im ganzen, so ergibt sich ein anderes Bild: Im Demeterhymnus, der als älteste Quelle und, wie F. ganz mit Recht betont, als eine Art von Propagandadichtung besondere Bedeutung beansprucht, ist mit keiner Silbe diese besondere Art und Heiligkeit gerade des Opfers angedeutet, geschweige denn erwähnt; vielmehr wenn auf etwas Nachdruck gelegt wird, ist es schon hier wie in den bekannten Zeugnissen von Pindar und Sophokles<sup>1)</sup> das ›Schauen‹ und, worauf F. ebenfalls mit Recht hinweist, die oberste Klasse der Mysterien hieß nicht παράσιτοι oder ähnlich sondern ἐπόπται. Das Schauen also, nicht das Speisen hat, soweit wir überhaupt die Mysterienfeier zurückverfolgen können, die entscheidende Rolle gespielt. Freilich, auf die Frage, was eigentlich Gegenstand des Schauens war, darauf vermag auch Farnell keine genauere und sicherere Antwort zu geben als die bisherigen Forscher; ja er hält unser Wissen sogar für geringer, als ein Teil von diesen behauptet. Daß unter den δρώμενα der eleusinischen Weihenacht dramatische Darstellungen<sup>2)</sup>, vor allem die πάθη der Demeter zu verstehen seien, das ist ja wohl sicher und wird auch von Farnell nicht angezweifelt; die Schwierigkeiten beginnen, sowie wir versuchen über diesen allgemeinen Begriff hinauszukommen und Einzelheiten zu erkennen. Neuere und gerade auch deutsche Forscher

1) Früher hatte ich vermutet, daß der Wortlaut der Pindar- und Sophoklesstelle durch den des Hymnus beeinflußt sei. Dem hat Wendland widersprochen (Berl. Phil. Wochenschr. 1900, 306) und ihre Uebereinstimmung durch das Zurückgehen auf die liturgische Formel zu deuten gesucht, mit großer Wahrscheinlichkeit, wie ich gern zugebe. Aber um so größer ist dann die Bedeutung der Stellen.

2) Ich füge hinzu: in historischer Zeit, in deren Verlauf sich dieses Drama wohl immer mehr entwickelt und — vor allem technisch — verfeinert hat. Deshalb scheint es mir schon bedenklich, aus Schilderungen der christlichen Autoren auf das V. und IV. Jahrh. vor Christus zu schließen. Wie nun gar die Sache im VII. Jahrhundert war, entzieht sich durchaus einem sichern Kenntnis. Farnell scheidet (p. 182 f.) von dem δῶμα μυστικόν das aus dem Wort ἱεροφάντης ja unbedingt zu erschließende ἱερὰ φαίνεσθαι: sollte sich nicht vielmehr eben daraus das δῶμα entwickelt haben, das ἱερὰ φαίνεσθαι also auch später noch ein Teil des δῶμα gewesen sein?

3) Zuletzt Kern, Eleusinische Beiträge, Halle 1909 S. 8 f., der die Hypothese wohl am besten vertreten hat, Farnells Ausführungen aber nicht kannte. Vgl. auch meine Besprech. Berl. phil. Wchschr. 1910, 1074 f.



haben bekanntlich durch eine Kombination gewisser bildlicher Darstellungen mit der berühmten Hippolytstelle (Ref. omn. haer. V 8 p. 164 Schneidewin-Duncker) ὁ ἱεροφάντης — — νοκτὸς ἐν Ἐλευσίῳ — — βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν zu erweisen gesucht, daß eine der Hauptscenen der Weihenacht die Geburt des Iakchos- oder des Plutosknaben war, den die Mysteriensprache Βριμός nenne. Dieser Hypothese steht Farnell sehr skeptisch gegenüber und hat ausführlich seine Bedenken dagegen begründet, Bedenken, die ich in der Tat für berechtigt halte und auch hier der Beachtung dringend empfehle. Doch das sind schließlich Einzelheiten, bei denen es sich nicht um einen prinzipiellen Gegensatz handelt. Dagegen für die wichtigere Frage, welche Vorstellung wir uns von dem allgemeinen Charakter und Eindruck der eleusinischen Weihenacht machen sollen, dafür ist der prinzipielle Standpunkt Farnells, von dem hier zunächst die Rede war, wieder von großer Wichtigkeit. Denn mit Entschiedenheit wendet er sich gegen den Gedanken, als könne etwa die Beobachtung indianischer oder australischer Bräuche uns dem Verständnis der eleusinischen δρώμενα und der damit verbundenen religiösen Gefühle und Vorstellungen näher bringen; dann seien mittelalterliche Passionsspiele noch eher dazu geeignet, »and if, after a careful review of the evidence, we wish to gain for our own imagination a warm and vital perception of the emotions inspired by the Eleusinian spectacle, we probably should do better to consult some Christian experiences than the folk-lore of Australia, though we will welcome any new light from this or any other quarter of the world, when it comes« (p. 129) — Worte, die mir den Nagel auf den Kopf zu treffen scheinen, vorausgesetzt, daß es uns auf die eleusinischen Mysterien der historischen Zeit ankommt, auf die es uns doch in diesem Fall allein ankommen kann. Daß, wenn ich irgend welche agrarischen Urmysterien des II. Jahrtausends v. Chr. konstruiere, diese freilich australischen oder indianischen Bräuchen näher stehen als den christlich-mittelalterlichen, ist klar, aber diese hypothetischen Urmysterien haben dann mit der besonderen eleusinischen Gestaltung nichts mehr zu tun und kommen höchstens für das Verständnis des Ursprungs der Mysterien im allgemeinen in Betracht.

Um so weniger kann ich mich nun aber einverstanden erklären mit der Stellungnahme Farnells gegenüber einer andern, besonders durch Useners Sondergötter bekannt gewordenen Theorie, daß nämlich in den Beinamen der großen olympischen Götter sehr oft früher selbständige Gottheiten stecken, die aus irgend einem Grunde<sup>1)</sup> von

1) Für Usener ist der Hauptgrund der, daß die begrifflich durchsichtigen Namen den nicht oder nicht mehr durchsichtigen und deshalb zur Personifikation

jenen absorbiert wurden. Farnell gibt wohl theoretisch die Möglichkeit dieser Erklärung zu, aber in praxi verhält er sich fast immer ablehnend dagegen. Um zu sehen, wie weit er darin geht, genügt eigentlich ein Beispiel: bekanntlich wurde in Epidaurus und andern Orten mit Asklepios zusammen ein Apollon Maleates verehrt; andererseits besitzen wir aus dem Asklepieion im Piraeus eine Urkunde, in der Apollon und Maleates getrennt erscheinen und jeder sein besonderes Opfer erhält<sup>1)</sup>. Daraus ist bisher wohl von allen, die überhaupt der Frage näher getreten sind, die einfache und, wie ich freilich meine, notwendige Folgerung gezogen worden, daß Apollon und Maleates ursprünglich verschiedene Gottheiten waren, die dann an den meisten Orten ineinander verschmolzen. Farnell will nicht einmal diese Urkunde gelten lassen und sucht ihr Zeugnis durch eine überaus künstliche Argumentation, von der fast jedes Glied morsch und brüchig ist, zu entkräften. Ich erwähne nur, daß er schließlich, um das, was nun doch einmal auf dem Steine steht, zu erklären, sich zu folgender Hypothese genötigt sieht: der Priester, der den Stein gesetzt und zuerst das Ritual des Voropfers »vermutet« habe<sup>2)</sup>, der habe auch vermutet, daß Maleates eine von Apollon verschiedene Persönlichkeit sei. Die Erklärung beruht auf einer falschen Interpretation des Wortes ἐξηκάσατο, was hier nicht »vermutet«, sondern nur »abgebildet« (nämlich ἐν ταῖς στήλαις) bedeuten kann, aber ganz abgesehen davon — wie kann man denken, daß bald nach 400 v. Chr., wo doch der überlieferte Kult noch in voller Blüte stand, der Priester eine solche »Vermutung« als bindendes Gesetz auf Stein im Heiligtum hätte aufstellen dürfen?

Wenn Farnell in dieser Weise einer Urkunde der besten Zeit gegenüber verfährt, dann ist es kein Wunder, daß er in den Fällen, wo es an einem solchen Zeugnis fehlt, erst recht nichts von einem »Sondergott« wissen will, nichts von einem Πτώιος oder Κάρνος, einer Μέλαινα oder Δέσποινα. Selbst da, wo die Annahme eines solchen Sondergottes die einfachste und fast von selbst sich aufdrängende Lösung bietet, sträubt er sich dagegen, wie z. B. bei der athenischen Demeter Χλόη. Richtig fühlt Farnell, daß wir es bei dem Namen Χλόη mit dem Produkt einer rein animistischen, präanthropomorphen — also doch uralten — Religionsepoche zu tun haben, und vergleicht mit Recht den bekannten Zeus Κεραυνός. Ebenso ist er sich wohl geeigneteren sich unterordnen; aber ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger scheinen mir historisch-politische Gründe zu sein: wie die Stämme, so verschmelzen ihre Götter.

1) Leg. sacr. n. 18 κατὰ τὰδε προθύεσθαι· Μαλεάτηι πόπανα τρία· Ἀπόλλωνι πόπανα τρία κτλ.

2) Z. 12 ff. der Inschrift: Εὐθόδημος Ἐλευσίνιος ἱερεὺς Ἀσκληπιοῦ τὰς στήλας ἀνέθηκε τὰς πρὸς τοῖς βωμοῖς, ἐν αἷς τὰ πόπανα πρῶτος ἐξηκάσατο, ἃ χρὴ προθύεσθαι.

bewußt, daß Demeter in Athen nicht ursprünglich zu Hause ist. Aber statt nun daraus, gestützt zumal auf das von ihm selbst zitierte Zeugnis des marathonsischen Kalenders, wo der *Χλόη*, nicht der *Δήμητρι Χλόη* geopfert wird<sup>1)</sup>, die Folgerung zu ziehen, daß diese *Χλόη* eine uralte, längst vor Demeter verehrte selbständige Göttin war, zieht Farnell die Vermutung vor, daß der Kult der Demeter *Χλόη* nachträglich von Eleusis aus verbreitet sei (III S. 33).

Es ist schließlich nur folgerichtig, daß dann Farnell auch solche göttliche Gestalten, die in der Ueberlieferung wohl als selbständig, aber als wesensgleich mit einer der Hauptgottheiten erscheinen, erst aus diesen entwickelt glaubt. Ein bezeichnendes Beispiel dafür bietet die eleusinische *Δάειρα*, über die Pherekydes die interessante Nachricht aufbewahrt hat, daß sie als Feindin der Demeter gelte: *ἕταν γὰρ θύεται αὐτῇ, ὃ πάρεστιν ἢ τῆς Δήμητρος ἰέρεια καὶ οὐδὲ τῶν τεθυμένων γέεσθαι αὐτῇν ἕσιον* (cf. Serv. ad Aen. IV 58). Daraus hat v. Prott in seinem bekannten Aufsatz über den *ἱερὸς νόμος* der Eleusinien (MAJ. XXIV, 241 ff.) geschlossen, daß in diesem Verhältnis das Ergebnis eines Götterkampfes vorliegt, durch den *Δάειρα* aus ihrer ehemals herrschenden Stellung als Königin der Unterwelt verdrängt wurde — eine Erklärung, die, wie man auch über die Einzelheiten denken mag, doch das wesentliche der Frage m. E. richtig gelöst hat. Daß Farnell anderer Ansicht ist, brauche ich dem Leser kaum mehr zu sagen: von einem Götterkampf will er nichts wissen und möchte in *Δάειρα* ebenso wie in dem vielbehandelten Paar *Θεός* und *Θεά* das Produkt einer späteren Entwicklung, spätere Gestaltungen sehen, die sich nach der festen Einrichtung der Mysterien, nach der Fixierung der persönlichen Gottheiten Demeter und Persephone vom öffentlichen Kult abgezweigt hätten. Deutlicher kann sich kaum zeigen, zu welcher tiefgreifenden Folgerungen die Abneigung Farnells gegen die Annahme von Sondergöttern führt, aber zugleich auch m. E. zu welchen schweren Irrtümern. Gewiß mag man im einzelnen Fall schwanken und soll nicht hinter jedem Beinamen gleich eine einst selbständige Gottheit suchen, aber das scheint mir doch sicher, daß wir im Prinzip es mit einem besonders wichtigen und fruchtbaren Gedanken zu tun haben und daß wer wie Farnell sich dagegen ablehnend verhält, sich selbst eines der wichtigsten Mittel zum Verständnis der ältesten griechischen Religionsgeschichte beraubt, vor allem insofern es sich um ihren Zusammenhang mit der Stammesgeschichte handelt. In der Tat befriedigt nach dieser Seite hin Farnells Darstellung wenig, die Aufgabe, die Kulte der Hauptgottheiten, wie sie sich in historischer Zeit darstellen, als das Produkt meist mehrmaliger Stammesverschiebungen und Stammesverschmelzungen zu verstehen und die einzelnen

1) v. Prott, Fasti n. 26 Z. 49.

dementsprechenden Schichten zu sondern, ist von ihm überhaupt nur selten versucht, noch seltener gelöst.

Freilich wirkt darauf noch ein anderer Umstand ungünstig ein. Farnell operiert nämlich viel mit solchen Stämmen wie den Minyern und Dryopern. Nun bin ich weit davon entfernt, etwa mit Beloch die Minyer für rein sagenhafte Gebilde zu halten und stimme Farnell durchaus zu, wenn er daran festhält, daß wirklich einmal ein Volk dieses Namens existiert hat; aber diese Existenz ist doch so unbestimmt und schattenhaft, daß es sehr gewagt ist, auf dieser schwankenden Grundlage ein religionsgeschichtliches Gebäude zu errichten. Selbst mit dem Ioniernamen muß man vorsichtig sein — das beweist gerade Farnell selbst, der über die Urheimat der Ionier eine recht kühne Hypothese aufstellt. Veranlassung bietet dazu das Kapitel über Poseidon, das mir überhaupt das schwächste der beiden Bände zu sein scheint. Die Heimat des Poseidonkultes — so argumentiert Farnell — ist bei den Minyern in Thessalien und Böotien zu suchen; aber auch für die Ionier ist ja Poseidon die gemeinsame Stammesgottheit, Minyer und Ionier müssen also einmal nahe beieinander gesessen haben; das kann nur in Böotien gewesen sein, und der entscheidende Beweis dafür sei der Beiname jenes panionischen Poseidon, nämlich *Ἑλικώνιος*. Denn die einfachste etymologische Erwägung lehre, daß dieser Beiname nicht, wie heute noch meist (?) angenommen werde, von der Stadt *Ἑλική* in Achaia abzuleiten sei, sondern von dem Namen *Ἑλικών* wie *Μαραθώνιος* von *Μαραθών*; Poseidon *Ἑλικώνιος* sei also der Poseidon des Berges Helikon, hier, wo sie mit den Minyern in Berührung traten, der Ursitz der Ionier. Was zunächst die Herleitung des Beinamens *Ἑλικώνιος* betrifft, so ist sie keineswegs neu: sie ist schon von antiken Gelehrten wie z. B. Aristarch vorgebracht<sup>1)</sup> und auch von Neueren wie Gruppe nur in umgekehrter Richtung vertreten worden, allein sie muß, wie zuletzt Nilsson mit Recht hervorgehoben hat, starken Zweifel erregen, da von einem Poseidonkult auf dem Helikon sich keine Spur erhalten hat<sup>2)</sup>, während sich doch gerade in Böotien die ältesten Kulte gut erhalten haben. Um trotzdem den ionischen Poseidon von dort herzuleiten, müssen also doch schon schwerwiegende Gründe vorliegen, aber einen solchen kann ich in

1) Et. Magn. 547 *Ἑλικώνιον τὸν Ποσειδῶνα εἶρηκεν ἀπὸ Ἑλικῶνος, ὡς Ἀριστάρχος βούλεται κτλ.*

2) Einen nicht ausreichenden Ersatz dafür bildet die von F. beigebrachte *Ἴππου κρήνη* auf dem Helikon, die der Sage nach Pegasus geschlagen hat, und der Vers des Hom. Hymn. an Poseidon, den *πόντιον, ἕς θ' Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγίας*. Daß später, vor allem in der Sage, der Helikon mit dem Poseidon *Ἑλικώνιος* in Verbindung gebracht wurde, ist nicht wunderbar, das Gegenteil wäre vielmehr wunderbar. Sagen wandern leicht von Ort zu Ort und beweisen für sich allein noch nicht die Existenz eines Kultes.

jener etymologischen Feststellung nicht erkennen. Diese ist gewiß an sich richtig, jedoch — um zunächst auf dem Boden der von Farnell angewandten geographischen Herleitung zu bleiben — hat es einen 'Ελικών nur in Böotien gegeben? Farnell selbst zitiert in dem Anhang das Zeugnis über den attischen Helikon<sup>1)</sup>, und so mag es noch an manchen Orten, vielleicht auch in jenem Helike, eine Oertlichkeit dieses Namens gegeben haben. Nun scheint es mir aber überhaupt nicht angängig, in jedem Falle, wo der Beinamen eines Gottes einem Ortsnamen gleich oder ähnlich ist, ohne weiteres jenen von diesem abzuleiten. Es gibt natürlich manche Fälle, in denen diese Erklärung richtig ist, aber viele andere, und ich glaube fast die Mehrzahl, liegen verwickelter, als es beim ersten Blick den Anschein hat. Ich erinnere z. B. an Apollon Μαλαάτης. Soll man den Beinamen etwa von dem Kap Malea ableiten, wie in der Tat es Farnell tut? In stillschweigender Abwehr solcher Erklärungsversuche habe ich in meinen *Leges sacrae* n. 18 S. 72 zusammengestellt, wie viele andere Namen noch mit demselben Stamm gebildet sind. Deshalb braucht nun aber auch das Umgekehrte nicht stets richtig, d. h. der Ort nach dem Gott genannt zu sein, wie das offenbar Gruppe für die meisten dieser Fälle voraussetzt und auch z. B. beim Helikon annimmt. Es gibt eine dritte Möglichkeit, daß ein und derselbe Begriff zur Bildung des Gottes wie des Ortsnamens verwandt ist. Bei 'Ελίκη, 'Ελικών, 'Ελικώνιος könnte sie z. B. wohl vorliegen, wenn die von Fick und Solmsen<sup>2)</sup> vorgeschlagene Ableitung von (σ)ελίκη = salix ›Weide‹ richtig sein sollte. Uebrigens zwingt auch die von Gruppe vorgeschlagene, freilich sonst nicht gerade wahrscheinliche Herleitung von 'Ελίξ‹ ›Rind‹ und die Erklärung des Gottes als Helik[a]on(ios) = Stiergott an sich keineswegs zu der Annahme, daß der Ortsname erst sekundär, in Anlehnung an den Gottesnamen entstanden ist. Auch hier könnte jene dritte Möglichkeit vorliegen. Aber was nun auch die richtige Erklärung von 'Ελικώνιος sein mag, jedenfalls kann die von Farnell vorgeschlagene keinen Anspruch auf irgendwelche Sicherheit machen und eignet sich sehr wenig dazu, um weiter darauf zu bauen. Farnell aber hat nicht nur seine Ansicht von der Urheimat der Ionier darauf begründet, die ja auch historisch klaren Bedenken unterliegt<sup>3)</sup>, sondern ist auch sonst in der Behandlung des Poseidonkultes dadurch beeinflußt. Wenigstens schreibe ich es dem zu, wenn der peloponnesische Poseidonkult bei Farnell etwas zu kurz kommt und in seiner

1) Bekk., *Anecd. Graec.* I p. 326: τῷ δὲ ἔχθρη πάσαι ὄνομα τούτων, δε νῦν Ἀγρὰ καλεῖται, 'Ελικών, καὶ ἡ ἐσχάρα τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ 'Ελικωνίου ἐπ' ἄκρου.

2) Rhein. Mus. LIII S. 147.

3) Ich betone, daß der bekannte Aufsatz von Kretschmer über Ionier und Achäer (*Glotta* I S. 9 ff.), mit dem sich jeder, der über diese Fragen schreibt, auseinandersetzen muß, Farnell noch nicht bekannt war.

Bedeutung m. E. nicht genug gewürdigt wird. Und sollte mit der Ansicht von dem minyisch-ionischen Ursprung des Poseidonkultes es nicht auch zusammenhängen, wenn Farnell sich so lebhaft gegen die ›chthonische‹ Natur des Gottes wendet?<sup>1)</sup> Mit dem Wort chthonisch wird heute ja vielleicht zu viel und oft unvorsichtig operiert, aber gerade der Poseidon mancher Orte läßt sich m. E. ganz gut damit charakterisieren — ich erinnere nur an Phigalia, wo er neben der Μέλαινα steht —, und die Stelle bei Dionys. Hal. II 31, auf die sich Farnell als ein Zeugnis beruft, daß Poseidon nie mit chthonischen Riten verehrt sei, besagt in Wirklichkeit keineswegs so viel, sondern leugnet nur eine besondere Eigentümlichkeit, nämlich den unterirdischen ἀφανῆς βωμός, für den Kult dieses Gottes.

Soviel über die prinzipiellen Gesichtspunkte, die für die Darstellung Farnells und ihre Beurteilung in Betracht kommen. Es gibt aber natürlich eine Fülle von Einzelfragen, vor allem auf dem Gebiete der eigentlichen Sakralaltertümer, deren Lösung davon unabhängig ist, und wo es nur oder fast nur auf richtige Interpretation und Divination ankommt. Nun können bei einem solchen Werke wie dem Farnellschen nicht alle Dinge gleichmäßig behandelt sein, und ganz naturgemäß macht sich bemerkbar, daß F. sich mit der einen Frage spezieller und eindringender als mit der andern beschäftigt hat. Aber nachdrücklich möchte ich betonen, daß es kaum einen wichtigeren Abschnitt in diesen beiden Bänden gibt, der nicht auch nach dieser Richtung hin Förderung und Anregung gewährt. Ich will wenigstens einige Beispiele anführen und nenne zunächst aus dem Demeter-Kore-Band den Abschnitt über die Thesmophorien: nicht daß Farnell nun die verwickelten Probleme, die mit diesem Fest und seinem Namen verknüpft sind, sicher gelöst hätte, aber seine ruhige, methodische Erörterung wirkt klärend und — wenn ich so sagen darf — aufräumend; z. B. scheint mir der Versuch, die Bedeutung von θεσμός hier durch das bekannte homerische λέκτροιο παλαιοῦ θεσμὸν ἔκοντο zu erklären und den Kult mit der Institution der Ehe in Verbindung zu bringen, durch Farnell endgültig widerlegt und erledigt zu sein. Er selbst erklärt übrigens θεσμοφόρος als the bringer of treasure or riches, wofür er außer dem schon von Nilsson angeführten Anakreonzeugnis (fr. 58 Bergk<sup>4)</sup>) noch zwei freilich nicht ganz sichere inschriftliche Belege (Collitz GGDI 1154 und Cauer Del.<sup>2</sup> 295 Z. 65) beibringt. — Aus dem Abschnitt über die eleusinischen Mysterien habe ich oben schon (S. 111 f.) die wichtigen Ausführungen über die Weihenacht und das δράμα μυστικόν erwähnt; hier verweise ich noch auf das, was F. über das Verhältnis des Dionysoskultes zu den

1) Auch daß F. die chthonische Bedeutung des Pferdes nirgends anerkennt, hängt, fürchte ich, damit zusammen.



Mysterien, über ihre angebliche Herkunft aus Aegypten und über die πρόρρησις zu Beginn des Festes sagt. In den beiden letzten Punkten berühren sich Farnells Ausführungen z. T. nahe mit dem, was ich selbst einst dargelegt habe; jedoch wenn F. geneigt scheint, auf Grund der bekannten Aristophanesverse (Frösche 356 ff.) anzunehmen, daß schon um 400 v. Chr. die moralische Reinheit zwar nicht geprüft, aber ihre Notwendigkeit feierlich proklamiert wurde, so möchte ich doch zur Vorsicht mahnen und wiederholen, woran ich in meinen Leges sacrae erinnert habe (zu n. 148 p. 364), daß nämlich die Lesart γνώμη καθαρεύει nicht durchaus sicher ist, Plutarch statt dessen vielmehr γλώσση las. Natürlich liegt die Lesart γνώμη näher, aber eben deshalb wäre ihr späteres Eindringen auch sehr begreiflich, und unmöglich scheint mir γλώσση keineswegs; vergleichen ließe sich vielleicht, wie ich hier nachtragen möchte, der Vers des Rheaepigramms aus Phaistos: πάντες εἰσεβέες τε καὶ εὐγλώθ(ι)οὶ πάριθ' ἄγνοι (GGDI 5112).

Während dann das Poseidonkapitel, wie schon oben erwähnt, weniger befriedigt, bietet wieder der Abschnitt über Apollon, wo F. in zwei Kapiteln gesondert die einzelnen Kulte und dann das Ritual behandelt, des Guten und Anregenden viel. Auch in der Behandlung mancher religions- und stammesgeschichtlicher Probleme ist Farnell hier glücklicher. Die Kulttatsachen und die Ueberlieferung selbst wie die über Delphi reden bei diesem Gotte eben doch eine so eindringliche Sprache, daß oft auch Farnell nicht anders kann als in Apollon den späteren Eindringling zu erkennen und damit sich erst den Weg zum richtigen Verständnis öffnet. Aus dem den Kulturen gewidmeten Kapitel hebe ich hervor seine Bemerkungen über die Hyperboreer, wo er sich durchaus auf Seiten der Ahrensschen Etymologie (ὑπερβέριοι = ὑπερφερέται) stellt, über Apollon Λύκαιος, den »Wolfs-gott«, und seine Beziehungen zu Lykien, über Apollon Πατῆρας in Athen, vor allem aber den Abschnitt über das delphische Orakel mit den vortrefflichen Ausführungen über die delphische Mantik, die Rolle der Pythia und der Ὀσοί, den religiösen und politischen Einfluß, den Delphi auf Griechenland ausübte. Im einzelnen kann man auch hier abweichender Ansicht sein, z. B. zweifle ich sehr, ob er mit Recht gegenüber Rohde den Einfluß des Dionysoskultes auf das Emporkommen der Ekstase in der delphischen Mantik leugnet. Aber abgesehen davon, daß andererseits gerade hier Farnell auch Einzelfragen erfolgreich behandelt<sup>1)</sup>, als Ganzes genommen gehört dieser Abschnitt

1) So hat das für die Auffassung der προμαντεία entscheidende Zeugnis schon Farnell, wie ich im Nachtrag zu meinem Bericht über Sakralaltertümer S. 76 noch bemerken konnte, gefunden (IV S. 214). Oppés Aufsatz über »the Chasm at Delphi« hat er erst nachträglich kennen gelernt, aber die kurzen Bemerkungen

zum Besten, was in letzter Zeit zusammenhängend über Delphi geschrieben worden ist.

In dem Kapitel über das Apolloritual endlich beweist Farnell, wie sehr er doch bereit ist, die sicheren Ergebnisse und Erkenntnisfortschritte, die wir der sog. »anthropologischen« Methode verdanken, sich zu eigen zu machen. Z. B. steht er in der Auffassung solcher Feste wie der Θαρρήλια, Σεπτήρια u. ä. durchaus auf dem Boden der modernen Anschauung, daß wir es hier mit Vegetations- und Sühneriten einer früheren, primitiven Religionsschicht zu tun haben, die erst später in dem Apollokult aufgegangen sind. So zeigt gerade dieses Kapitel noch einmal deutlich das, worin m. E. die Stärke des Farnellschen Werkes liegt, und was ich zum Schluß hier zusammenfassend charakterisieren möchte als die Verbindung anthropologischer und philologischer Wissenschaft — ich gestehe offen, daß ich dabei, so wie die Dinge heute liegen, den Nachdruck auf diese letztere lege, da ohne sie wohl geistreiche und interessante Hypothesen, aber nie positive und sichere Fortschritte der Erkenntnis erzielt werden können.

Frankfurt am Main

Ludwig Ziehen

Mitteilungen aus dem Naturhistorischen Museum in Hamburg XXV. Jahrgang (2. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXV. 1907). Hamburg: L. Gräfe & Sillem i. Komm. 1908. 291 S. Lex. 8°. M. 8,50.

1) Syngnathiden-Studien. I. Variation und Modifikation bei Siphonostoma typhle L. Von Georg Duncker. Mit 20 Tabellen, 3 Tafeln und 4 Figuren im Text. p. 1—115.

Die vorstehend genannte Arbeit von Dr. Duncker ist eine Untersuchung der individuellen und lokalen Variationen von Siphonostoma typhle L., eines an fast allen europäischen Küsten häufigen kleinen Fisches aus der Familie der Lophobranchier, und hat sich als hauptsächlichstes Ziel gesetzt das Studium der Beziehungen zwischen Bestimmungswerten und Korrelationskoeffizienten homologer Merkmale bei den verschiedenen Lokalformen einer und derselben Art. Der Autor stellt für später gleichartige Untersuchungen in Aussicht, welche sich auf andere Siphonostomaarten und Vertreter anderer Gattungen der Lophobranchier erstrecken soll.

Die Arbeit Dunckers, welche einerseits biologisch-morphologische, andererseits biostatistische Untersuchungsergebnisse liefert, ist folgendermaßen eingeteilt:

S. 181 Anm. a zeigen doch, daß er auch hier sich der für die Frage entscheidenden Momente wohl bewußt ist; zu vergleichen ist freilich hier noch das, was ich im Jahresbericht S. 34 ff. eingehender auseinandersetzen konnte.