

ANCIENT
STUDIES
QUARTO
PA
3339
.S7
1921
vol.1

The
HAROLD B. LEE LIBRARY

Gift of

Stephen Ricks

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY

STUDIEN
ZUR
PALAEOGRAPHIE UND PAPYRUSKUNDE

HERAUSGEGEBEN VON
DR. CARL WESSELY.

Einundzwanzigster Band veröffentlicht
mit einer Subvention der čecho-
slowakischen Regierung.

Díl jedenadvacátý vydaný za subvence
vlády československé.

GRIECHISCH-ÄGYPTISCHER OFFENBARUNGSZAUBER.

Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen.

VON

DR. THEODOR HOPFNER,
PRIVATDOZENT AN DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT IN PRAG.

(MIT 30 ABBILDUNGEN.)

I. BAND:

Das Zwischenreich: Die Dämonen, Heroen und Seelen und ihr Verhältnis zu Göttern und Menschen. — Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen: Die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale; der Mensch als Mikrokosmos. Die Usia der Toten, Lebenden und Götter; der „wahre“ Name, die Ephesia Grammata, das Zaubergebet und die Zauberformel, die Naturlaute, der magische Zwang, die Drohungen. Die Verarbeitung und Verwertung dieser Sympathiemittel im Zauber. — Die Vorbedingungen für das Gelingen jeder magischen Operation: Beobachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit“. — Besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: Für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Amulet.

LEIPZIG
H. HAESSEL-VERLAG
1921.

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

VORWORT.

Das Interesse, das die gelegentlichen Bemerkungen der griechischen und lateinischen Schriftsteller über Magie und Zauberei und ihre nicht zahlreichen ausführlichen Darstellungen von Zauberhandlungen seit jeher erregten, wurde ganz wesentlich gesteigert, als Ch. W. Goodwin im Jahre 1852 mit dem Papyrus Londinensis Nr. 46 (Anastasy) zum erstenmale ein Originaldokument antiker Zauberei herausgab;¹⁾ denn die in diesem griechischen, aus Ägypten stammenden Papyrus verzeichneten Anweisungen zur Erzielung mannigfacher Zaubervirkungen decken sich überraschend mit den Bemerkungen der Schriftsteller und setzten manche bisher dunkle Stelle bei den Autoren erst in das rechte Licht.

Im Jahre 1865 veröffentlichte G. Parthey die beiden Berliner Zauberpapyri, die bei den Philologen umso größere Beachtung fanden, als sie mehrere in schwungvollen Hexametern abgefaßte Hymnen enthalten, die mit den sogenannten orphischen Hymnen eine sehr weitgehende Verwandtschaft aufweisen;²⁾ indes war sowohl die Ausgabe Goodwins wie auch die Partheys noch recht mangelhaft und insbesondere konnten beider Übersetzungen und Erklärungen dieser damals ganz neuartigen Texte nicht befriedigen, zumal da beide Herausgeber die antike Literatur in ganz unzureichender Weise zur Erklärung herangezogen hatten.

Im Jahre 1885 erschienen zwei weitere griechische Zauberpapyri, die Papyri Leidenses V und W, veröffentlicht durch C. Leemans, die aber hinsichtlich der Herausgabe keinen wesentlichen Fortschritt vorstellten.³⁾

Dagegen bedeutet das Jahr 1888, in welchem Carl Wessely in Wien den großen Pariser Zauberpapyrus Nr. 574, Suppl. grec der Bibliothèque nationale, den Papyrus Londinensis Nr. 46 (Anastasy) und den Papyrus Mimaut des Louvre herausgab,⁴⁾ einen Markstein in der Geschichte der griechischen Zauberpapyri: denn Wessely's Ausgabe steht in textkritischer Hinsicht hoch über den bisherigen Veröffentlichungen, wie ein Vergleich seiner Ausgabe des Papyrus Londinensis Nr. 46 mit der Goodwins lehrt. Auch ist der große Pariser Zauberpapyrus Nr. 574 nicht bloß der längste aller bisher bekannt gewordenen Zaubertexte, sondern auch zugleich der weitaus interessanteste und endlich erwarb sich Carl Wessely ein Verdienst auch durch die Fertigstellung eines Wortregisters nicht bloß zu den von ihm neu herausgegebenen Papyri, sondern auch zu den Berliner und Leidner Manuskripten; denn erst dadurch war die Möglichkeit zu einem tieferen Eindringen in diese so schwer zu überschauenden Texte und somit zu ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung und Verwertung geboten.

Auf Grund der durch Wessely für die Veröffentlichung derartiger Texte festgelegten Richtlinien gab A. Dieterich noch in demselben Jahre 1888 den Papyrus Leidensis V zum zweitenmale heraus, eine Ausgabe, die von der wissenschaftlichen Kritik als muster-

¹⁾ Publications of the Cambridge Antiquarian Society, octavo Series II: Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic, From a Papyrus in the British Museum . . . with Translation and Notes. Cambridge 1852 (Facsimile). — ²⁾ «Zwei griechische Zauberpapyri aus Ägypten», Abh. Akad. Berlin 1865. — ³⁾ Papyri Graecae musei antiquarii Lugdunensis Batavi, vol. 2, Leiden, 1885. — ⁴⁾ Denkschriften, Akademie Wien 36 (1888).

giltig beurteilt wurde.¹⁾ Ferner brachte das Jahr 1891 eine Neuherausgabe auch des Papyrus Leidensis W durch denselben Gelehrten in dem Buche «Abraxas», in welchem es der Herausgeber unternahm, diesen Papyrus als Dokument des religiösen Synkretismus des III. Jahrhunderts n. Chr. zu beleuchten.²⁾ Im Jahre 1903 endlich erschien A. Dieterichs Buch «Eine Mithrasliturgie»,³⁾ in welchem der Verfasser die Partie des Papyrus Parisinus Z. 475—723 als liturgischen Text für die Einweihung eines Mithrasmysten zu erweisen suchte und, auf Fr. Cumonts grundlegende Untersuchungen gestützt, nach allen Richtungen erläuterte; die zweite, vermehrte Auflage dieses Werkes, die R. Wünsch im Jahre 1910 besorgte, hat A. Dieterich nicht mehr erlebt.

In das Jahr 1893 fällt die Erstherausgabe der Papyri Londinenses Nr. 121—124, beziehungsweise 125 durch C. Wessely⁴⁾ und F. G. Kenyon⁵⁾, worunter die Ausgabe Kenyons besonders durch ihren Faksimileband eine sehr wertvolle Bereicherung der Ausgaben der Zaubertexte vorstellt.

Alle diese griechischen Zauberpapyri stammen aus Ägypten, zumeist aus thebanischen Gräbern, gehören dem III. bis V. Jahrhundert n. Chr. an,⁶⁾ und sind mit den ungefähr gleichzeitigen demotischen Zauberpapyri, die F. Ll. Griffith und H. Thompson im Jahre 1904 herausgaben,⁷⁾ auf das engste verwandt;⁸⁾ besonders bemerkenswert ist, daß sowohl die griechischen Zauberpapyri demotisch-koptische mit griechischen Buchstaben geschriebene Partien, als auch umgekehrt die demotischen Zauberpapyri griechische Abschnitte (Zauberformeln und Gebete) enthalten, die mit koptischen Buchstaben geschrieben sind.⁹⁾

Alle genannten Papyri, die griechischen wie die demotischen, sind teilweise sehr umfangreiche Sammlungen von Zauberanweisungen oder Zauberrezepten, die eine Fülle von Zaubervirkungen auslösen sollten, die sich aber alle in den Schutz- und Abwehrzauber oder in den Angriffs- und Schadenzauber oder in den Liebes- und Machtzauber oder endlich in den Erkenntnis- und Offenbarungszauber einordnen lassen.

Viele der auf den Liebeszauber bezüglichen Abschnitte hat L. Fahz behandelt,¹⁰⁾ den großen Liebeszauber des Papyrus Parisinus, Z. 2441—2707, R. Wünsch gesondert veröffentlicht und kommentiert,¹¹⁾ einige Rezepte für den Offenbarungszauber und zwar speziell für die magische Traumdivination L. Deubner.¹²⁾ Hymnen, Gebete und Anrufungsformeln behandelte R. Reitzenstein in seinem auch für den Zauber hochbedeutsamen Buche «Poimandres» und einzelne Proben für alle vier Haupterscheinungsformen des Zaubers A. Abt, dessen Kommentar zur Apologie des Apuleius, ein unentbehrliches Handbuch bildet.

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht, auf Grund der oben behandelten Zauberpapyri, der einschlägigen ägyptischen Inschriften und Papyri, der griechischen und lateinischen Schriftsteller von Homer bis ins VI. Jahrhundert n. Ch. und der modernen Literatur den Erkenntnis und Offenbarungszauber in allen seinen Erscheinungsformen systematisch zu behandeln, was zugleich auch eine eingehende Darstellung der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt notwendig machte; hier mußte ich von

¹⁾ Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi . . . denuo edidit . . . A. Dieterich in Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. 16 (1888), S. 749 ff. (mit wertvollen Prolegomena). — ²⁾ Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Festschrift für H. Usener, Leipzig, 1891. — ³⁾ Eine Mithrasliturgie, Leipzig, 1903. — ⁴⁾ Neue griechische Zauberpapyri, Denkschriften, Akademie Wien 42 (1893), 2. Abh. — ⁵⁾ Greek Papyri in the British Museum, London, 1893. — ⁶⁾ Vergl. Wessely, Dieterich und Kenyon in den Prolegomena ihrer Ausgaben und die zusammenfassende Bibliographie von C. Haeblerlin, Centralblatt für Bibliothekswesen 14 (1897), S. 479/87. — ⁷⁾ The demotic Magical Papyrus of London and Leyden, 1904/5 (mit Transskription, Übersetzung, Anmerkungen und Faksimileband). — ⁸⁾ Dieterich meint sogar, daß die demotischen Papyri ursprünglich griechisch abgefaßt waren und bloß ins Demotische übersetzt wurden (Pap. mag., pag. 771, Anm. 10), worin ihm Reitzenstein beipflichtete. — ⁹⁾ Vergleiche unten Band II, § 206. — ¹⁰⁾ «De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae» in Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten II, 3 (1904). — ¹¹⁾ In Lietzmanns Kleinen Texten, Nr. 84 (1911). — ¹²⁾ «De incubatione», Leipzig, 1900.

der Lehre über das Zwischenreich, das die notwendige Verbindung zwischen Göttern und Menschen herstellt, und von der Lehre über das Verhältnis zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren auf Grund der allesumfassenden Sympathie und Antipathie ausgehen, das die Grundlage des magischen Zwanges bildet. Dann war das magische Wissen und die magische Kunstfertigkeit als göttliche Geheimwissenschaft auserwählter Völker und Einzelindividuen zu behandeln und dementsprechend die Zauberkundigen als Mitglieder okkultur Verbände. Ferner mußte ich versuchen, die schon im Altertum unternommene Scheidung von Theurgie, Magie im engeren Sinne und Goëtie und die Aufteilung der vier Hapterscheinungsformen alles Zaubers auf diese drei Kategorien genauer durchzuführen und das Verhältnis der Theurgen, Magier und Goëten zum Staate, zur christlichen Kirche und Gnosis, ferner zur offiziellen Mantik darzustellen. Die Mehrzahl dieser für das Verständnis der Zauberpapyri unbedingt notwendigen allgemeinen Gesichtspunkte habe ich im 1. Bande behandelt und hiebei unter den mehr als dreihundert griechischen und lateinischen Schriftstellern, deren Bemerkungen ich verarbeitete, ganz besonders die Neuplatoniker in weitgehendstem Maße zur Erklärung herangezogen, die in den bisherigen einschlägigen Darstellungen viel zu wenig beachtet worden waren. So war ich in den Stand gesetzt, den Kommentar zu über sechzig griechischen und demotischen Rezepten des Erkenntnis- und Offenbarungszaubers, die drei Viertel des 2. Bandes füllen, zu entlasten und der religionsgeschichtlichen Erklärung, insbesondere der Hymnen, Zaubergebete und Anrufungen den gebührenden Raum offen zu halten.

Unter Beachtung dieser Gesichtspunkte hoffe ich ein Werk geschaffen zu haben, das nicht bloß den Erkenntnis- und Offenbarungszauber nach allen Richtungen hin systematisch zur Darstellung bringt, sondern auch über alle einschlägigen allgemeinen Probleme des antiken Zaubers Aufschluß erteilt; auch liefert die Arbeit einen Beitrag zur antiken Religionsgeschichte, da ich immer und überall bestrebt gewesen bin, die Zauberpapyri als Dokumente des religiösen Synkretismus des III. bis V. Jahrhunderts n. Ch. zu beleuchten.

Bei der Textgestaltung der einschlägigen Partien der Zauberpapyri war ich, da weder die angekündigte Neuherausgabe des großen Pariser Zauberbuches¹⁾ noch der griechischen Zauberpapyri überhaupt²⁾ erfolgt ist, auf die bisherigen Publikationen und die Konjekturen angewiesen, die seit dem Erscheinen der Zaubertexte in zahlreichen Zeitschriften und Werken von einer großen Zahl von Gelehrten geliefert worden sind, unter denen hier nur folgende genannt seien: Abel, Abt, Blau, Crönert, Crum, Dedo, Deissmann, Delatte, Deubner, Dieterich, Dilthey, Eрман, Fahz, Goodwin, Griffith, Heim, v. Herwerden, Kenyon, Kirchhoff, Kroll, Kropatschek, Kuhnert, Leemans, Meineke, Miller, Nauck, Parthey, Preisendanz, Radermacher, Reitzenstein, Riess, Tambornino, Thompson, Usener, Wessely, Wilcken und Wünsch. Unter diesen Umständen gestaltete sich die Fertigstellung des kritischen Apparates schwierig und zeitraubend.

In der Behandlung des ägyptischen und semitischen Einschlages stützte ich mich besonders auf die vorzüglichen Arbeiten von Blau, Budge, Campbell-Thompson, Eрман, Fossey, Griffith, Hunger, Jastrow, Lueken, Sir Robert Thompson, Weiß, Wessely, Wiedemann und Zimmermann; dagegen bin ich der Versuchung, analoge Erscheinungen des Mittelalters und unserer Zeit bei primitiven Völkern heranzuziehen, überall prinzipiell ausgewichen.

Diese Arbeit hatte sich der hochherzigen Förderung mehrerer Gelehrter zu erfreuen; unter ihnen Dr. Carl Wessely's in Wien, des Herausgebers der meisten der bearbeiteten Zauberpapyri, welcher das Zeichnen und Autographieren eigenhändig besorgte. Ihm schließen

¹⁾ Vergl. A. Dieterich im Archiv f. Religionswissenschaft 8 (1905), S. 487. — ²⁾ Vergl. A. Preisendanz in der Deutschen Literaturzeitung 38 (1917), Nr. 43/49, Spalte 1427/28.

sich meine hochverehrten Lehrer, die Herren Professoren Dr. Carl Holzinger und Alois Rzach in Prag, ferner Herr Professor Dr. Alfred Klotz in Erlangen, Herr Professor Doktor Ludwig Radermacher in Wien und Herr Geheimrat Alfred Wiedemann in Bonn an. Den genannten Gelehrten sei auch an dieser Stelle der höchachtungsvolle Dank ausgesprochen.

Die tschecho-slowakische Regierung in Prag förderte meine Studien in zuvorkommendster und munifizentester Weise durch Gewährung von Studienurlauben und setzte mich durch die Eiteilung einer namhaften Druckkostenunterstützung in die Lage, das Ergebnis dieser Studien hiemit vor die Öffentlichkeit treten zu lassen. Auch ihr sei hiemit ehrerbietigst gedankt.

Gewidmet sei das Werk meinen Eltern, den besten und liebevollsten Eltern, deren aufopfernder Liebe ich es in erster Linie zu danken habe, daß ich trotz der schweren Kriegszeit durch Jahre bloß meinen Studien leben und sie vollenden konnte.

SMICHOW-PRAG, Februar 1920.

DR. THEODOR HOPFNER.

Erster Teil: Das Zwischenreich. Seine Bewohner und ihr Verhältnis zu den Göttern und Menschen.

1. Die Dämonen.

a) Nach der Lehre der Philosophen.

§ 1. Da es dem Menschen als irdisch-sterblichem Geschöpf ganz unmöglich ist, aus eigener Kraft die Schleier der Zukunft zu lüften, ist er auf die Hilfe und Offenbarung anderer Wesen angewiesen, die, über ihm stehend und mächtiger, stärker und vollkommener als er, ihm auch in der Kenntnis alles Zukünftigen weit überlegen sind.

§ 2. Das sind natürlich zunächst die Götter und Heroen, welche an den offiziellen Orakelstätten durch den Mund bestimmter Kultpersonen, der Priester und Priesterinnen, die Zukunft enthüllten und nicht nur von einzelnen Privatpersonen in Privatangelegenheiten, sondern auch von ganzen Stämmen, Völkern, Staaten und ihren Oberhäuptern sogar im Interesse der Allgemeinheit um Rat gefragt wurden. Mit dieser in Griechenland und der Kolonien auf sehr hoher Stufe stehenden Art der offiziellen Divination oder Zukunftsdeutung haben wir uns hier nicht weiter zu befassen, hierüber orientieren uns am besten BOUCHÉ-LECLERCQ und DEUBNER.

§ 3. Uns beschäftigt vielmehr bloss die unoffizielle, meist im Geheimen betriebene Zukunftserforschung mit Hilfe von Magie und Zauberei, die nicht von festangestellten und staatlich anerkannten Kultpersonen (Priestern und Priesterinnen), sondern von Privaten ausgeübt wurde, teils nur gelegentlich in eigenem Interesse, teils auch erwerbsmäßig gegen Entlohnung jeder Art im Interesse anderer, welche über die nötigen Kenntnisse nicht verfügten. Diese Art der Divination war also nicht an bestimmte Örterlichkeiten und bestimmte Kultpersonen geknüpft, sondern bildete eine Geheimwissenschaft, die sich jeder aneignen und auch praktisch verwerten konnte, gewisse Einschränkungen natürlich vorausgesetzt.

§ 4. Natürlich wendet sich auch diese Divination zunächst an Götter, wie das offizielle Orakelwesen, mit dem sie überhaupt manche Berührungspunkte gemein hat, daneben aber auch an andere Wesen höherer Ordnung, an die sogenannten Dämonen, und an menschliche Seelen nach dem Tode des irdischen Leibes, die man übrigens auch an offiziellen Totenorakelstätten, den νεκροματεῖα, ebenso befragen konnte, wie die mit ihnen engverwandten Heroen. Gerade die Liturgie und Befragung der sogenannten Dämonen aber ist für die magische Divination, so charakteristisch, dass man sie bisweilen sogar als alleiniges Wirken der Dämonen erklärte, allerdings mit Unrecht. Selbstverständliche Voraussetzung ist natürlich, dass die Dämonen die Zukunft kannten, worauf besonders Plato (Symposion 23) Aristoteles (De divinatio. pers. somn. 2), Apuleius (De deo Socratis 43) Ammian (xxi. 6) Tertullian (De anima pag. 351 D, Apol. xxiii. 32), Clemens Alexandrinus (Stromat.

I. cap. 21, 135), Hippolytus (Refutatio VI 20), Augustin (De civitate Dei VIII. 16. IX 22) Iamblichus (De myster. III 18, 31, IV 7), Proclus (Ad Rempubl. 360, 372) Lactantius (Institut. divin. II 14) Minucius Felix (Octav. 27), Psellus (De operat. daem. 24, de oracul. Chald. Spalte 1140) und viele andere hinweisen, deren Stellen noch anderweitig vorkommen werden.

Daher haben wir uns zunächst mit dem Wesen der Dämonen und besonders mit ihrer Stellung Göttern und Menschen gegenüber zu befassen.

§ 5 Schon in sehr alter Zeit werden diese Dämonen mit den ihnen verwandten Heroen neben den Göttern genannt. Auch sie zwar stehen über dem Menschen und sind vollkommener als er und seine unsterbliche Seele, reichen aber doch nicht an die Götter heran und bilden so, zwischen Menschen und Göttern stehend, ein Zwischenreich eigentümlicher, gespenstischer Wesen. Gerade diese Zwischenwesen aber, die dem Menschen näher waren als die Götter und mit seiner Seele sogar verwandt wie die Heroen, deren geheimnisvolles und meist unheimliches Walten, jeder im Schauer der Nacht, der Einsamkeit, der Krankheit und des Todes zu fühlen vermeinte, diese unsichtbaren Urheber rätselhafter Vorgänge in und um den Menschen, sie haben gewiss schon seit grauer Urzeit Geist und Gemüt des griechischen Volkes auf das lebhafteste beschäftigt und seine Phantasie gewaltig erregt, mag auch dieser volkstümliche Glaube an ein gespenstisches Zwischenreich neben dem offiziellen Götterglauben und Götterkult in dem, was uns vom Griechentum erhalten geblieben ist, nicht so stark zu Tage treten, als er tatsächlich war.

§ 6: Natürlich handelt es sich hier um verschwommene und verworrene Begriffe und vielfach wechselnde Anschauungen, denn der Phantasie des einzelnen waren hier durch keine offiziellen Lehren Schranken gesetzt. Auch die durch die Natur des Landes bedingte Abgeschlossenheit der verschiedenen griechischen Stämme und die damit zusammenhängenden Unterschiede in geistiger und kultureller Hinsicht mögen dazu beigetragen haben, dass sich in diesem Volks glauben oft geradezu entgegengesetzte Anschauungen entwickeln, festsetzen und auch neben einander weiter bestehen konnten. Als allgemein feststehend zeigt sich von Anfang an bloss die Überzeugung, dass jene gespenstischen Wesen Mittelwesen sind, über das Verhältnis aber, in dem sie einerseits zu den Menschen, anderseits zu den Göttern stehen und insbesondere, wie und wodurch sich der Daemon oder Heros von den Göttern und Menschen unterscheidet, darüber herrschte wenig Einigkeit so lange sich nicht speculatives Denken mit diesen Dingen befasste und dieser Glaube sich nur in der Überlieferung von Mund zu Mund und von Geschlecht zu Geschlecht forterbte und in nur gelegentlichen Bemerkungen schriftlich niedergelegt wurde Und auch die Mysterienverbände fanden zwar in ihrem Streben, eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Göttern und Menschen herzustellen, an diesem volkstümlichen Glauben an verbindende Zwischenwesen eine vortreffliche Stütze und konnten auch innerhalb der einzelnen Gemeinden der Festigung bestimmter Anschauungen förderlich sein: als von einander getrennten geheimen Verbindungen aber waren eben dadurch auch ihrem

Wirken verhältnismässig enge Grenzen gesteckt.

§7 Erst das speculative Denken der Philosophen suchte auch hier Klarheit zu stiften, allgemein gültige Sätze von der Natur der Zwischenwesen aufzustellen, schon von dem ältesten der Naturphilosophen, Thales von Milet, werden solche Bemühungen berichtet. Und dieses Interesse hat die griechische Philosophie wegen ihrer engen Verbindung mit Theologie und Theosophie nie verloren, bis es endlich dem ganz auf's Mystische gerichteten Neuplatonismus im Stadium der Entartung vorbehalten blieb, ein nach allen Richtungen hin ausgebautes System des Dämonenglaubens zu schaffen.

§8 Während der sich durch Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung haben die Anschauungen von den Zwischenwesen natürlich ganz gewaltige Wandlungen durchgemacht, die von allen auch durch äussere Verhältnisse bedingt wurden, schon nach den Perserkriegen trat das griechische Mutterland durch seine Kolonien in regsten Verkehr mit dem Orient und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der Dämonenglaube der Griechen schon damals durch die hochentwickelte Dämonologie der orientalischen Völker auf's lebhafteste beeinflusst wurde. Ungleich stärker aber wurde dieser Einfluss noch durch die Züge Alexanders des Grossen und durch die Begründung der Diadochenreiche, die in der Durchdringung des alternden Orients mit hellenischem Geiste die farben- und formenreichen Blüten des Hellenismus emporspriessen liessen. Dieser Einfluss des Orients zeigt sich ja deutlich genug auch in der officiellen Religion der Griechen überall sucht man eine Beziehung zwischen den eigenen Göttern und denen des Orients herzustellen, ein Streben, das endlich im religiösen Synkretismus seinen Höhepunkt erreichte. Aber auch das Zwischenreich konnte sich unmöglich dem Einfluss des Orients entziehen; auch hier musste es zum Synkretismus kommen und zu einer sehr bedeutenden Bereicherung und Steigerung des uralten Volksglaubens. So umfasst denn auch das griechische Zwischenreich seit den Zeiten der Diadochen neue Klassen von Zwischenwesen, Erzengel und Engel, Tages- und Stunden daemones, Polbeherrscher und Klimatarchen, Planeten-, Tierkreiszeichen-, Dekan- und Sterndaemones u. s. w. vor allem der geheimnisvolle Einfluss der Gestirne und ihrer Bahnen auf das menschliche Schicksal, das Verhältnis der Gottheit zur Schöpfung mag sie belebt oder unbelebt sein, kommt jetzt im Wirken von Dämonen überall und jederzeit zum stärksten Ausdruck.

Dabei hat sich natürlich das Neue und Fremde an Vorstellungen angeschlossen, die seit Jahrhunderten im griechischen Volksglauben bestanden und bisweilen im Anfangsstadium der Entwicklung zurückgeblieben waren, so dass dann oft das Neue eigentlich nichts anderes ist als eine Steigerung und Entfaltung von längst Gegebenem.

§9 Obwohl sich nun bei den griechischen Schriftstellern aller Jahrhunderte und jeder Art zahlreiche Bemerkungen über Dämonen und Dämonisches vorfinden verdanken wir doch die reichsten und wertvollsten Mitteilungen den Philosophen und zwar deshalb, weil wir bei ihnen deutlich das Streben nach Zusammenfassung, Übersichtlichkeit

keit und Systematik wahrnehmen Können.

§10 Dabei fragtes sich aber, wieviel und was wir von den Mitteilungen jener Denker als volkstümliches Gut anzusprechen haben, was von dem durch sie Berichteten wirklich im Volksglauben lebte und nicht etwa bloss Erzeugnis grübelnder Gelehrtenspitzfindigkeit ist. Einigermassen nachprüfen lässt sich auf Grund der gelegentlichen Erzählungen der Nichtphilosophen, denn diese erzählen, unbekümmert um philosophische Speculation, was das Volk wirklich vom Wesen und Wirken der Dämonen glaubte. Einen noch besseren und reicheren Behelf aber besitzen wir jetzt in den Zauberpapyri, denn es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass es sowohl den Verfassern dieser eigentümlichen Rezepte wie auch ihren Besitzern mit dem Streben durch diese Rezepte sich das Zwischenreich und auch die Götter selbst dienstbar zu machen, durchaus ernst war, dass sie somit das, was hier von dem Wesen und Wirken der Dämonen mitgeteilt wird, glaubten, worin wieder eine Gewähr dafür liegt, dass sich diese Mitteilungen an volkstümliche Vorstellungen ihrer Zeit anschlossen. Der Vergleich dessen nun, was einerseits die Philosophen und andererseits die übrigen Schriftsteller und besonders die Zauberpapyri bieten, ergibt eine weitgehende Übereinstimmung in den Grundanschauungen vom Wesen und Wirken der Dämonen; insbesondere aber gilt das bezüglich der Neuplatoniker, Porphyrius, Iamblichus, Olympiodor und Proclus, die derselben Zeit angehören oder nicht viel jünger sind als die Zauberpapyri selbst, ja die unter Iamblichus' Namen gehende Schrift von den Geheimlehren der Ägypter ist nichts anderes als eine theoreti- sche Begründung und Rechtfertigung derselben Anschauungen, die in den Zauberpapyri praktisch verwendet sind.

So bilden die einschlägigen Stellen in den Werken der Neuplatoniker eine wichtige Quelle für das Verständnis der griechisch-ägyptischen Zauberpapyri und es verlohnt sich daher, ihre Ansichten bezüglich jener Zwischenwesen ein wenig ausführlicher zu behandeln, und zwar umso mehr als die bisherigen Darstellungen des griechischen Dämonenglaubens gewöhnlich vor dem Neuplatonismus Halt machen oder sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. Für die Zeit vor Plotin dagegen sind sie so ausführlich gehalten, dass ich mich für diese Periode auf folgende gedrängte Übersicht beschränken kann:

§11 Homer gebraucht δαίμων mit Deds fast überall ganz gleichbedeutend für „Gott, Gottheit“, nrscheint hier und da δαίμων zur Hervorhebung und Betonung des Geisterartigen, durch die menschlichen Sinne nicht Wahrnehmbaren und durch Worte nicht Ausdrückbaren an den Göttern und ihrem Wirken verwendet zu sein.²⁾ §12 Bei Hesiod dagegen sind die Dämonen von den Göttern verschiedene Wesen höherer Ordnung und zwar Körperfrei gewordene Menschenseelen, einerseits der Menschen des goldenen³⁾ anderseits des silbernen Zeitalters, also durchwegs Totenseelen hervorragender Menschengeschlechter, wobei die Seelen des goldenen Zeitalters als ἑνὶ νόμῳ δαίμονες⁴⁾ der Zahl nach 30.000⁵⁾ als ge-

¹⁾ Cf. Jerhard, Abh. Akad. Berlin 1852 p. 237-66, Ukert, Abh. Sachs. Ges. d. Wissensch. 1 (1850), p. 140 ss. Weicker, Griechische Götterlehre I 138/40, (187), 677 ss. 731 ss. III 3/10 Lehrs Populäre Aufsätze²⁾ 41 ss. 189 ss. L. Schmidt, Ethik der Griechen I 153-55, Wasor bei Pauly-Wissowa RE. IV, Sp. 2010/12 (δαίμων), Zeller, Philosophie der Griechen (passim), Rohde, Psyche, Usener, Götternamen, Preller-Robert, Griech. Mythologie, Tambornino l.c. p. 69 ss. Radarmacher, Jenseitsvorstellungen³⁾ Cf. z. B. Ilias I. 222 Ukert p. 140/3 und besonders Lehrs. ³⁾ Erga 122 ss. ⁴⁾ Erga 140 ss.

⁵⁾ Erga 122 ⁶⁾ Erga 252 ss.

rechts Behüter der Menschen und Rächer alles Unrechts im Auftrag des Zeus (Erga 122 ss. 252 ss.) über den Dämonen-Seele den Monochen des silbernen Zeitalters stehen, die $\text{ἰνοχθόνιοι μάκαρες}$ und δευτεροί , also „zweite an Rang“ heißen (Erga 140 ss.) In einer Stelle wird endlich ein echter ἦρας , Phaëthon, der Sohn der Göttin Eos und des sterblichen Kephalos δαίμωνος Διός genannt, nachdem seine Seele im Tod den Körper verlassen hatte. (Theogonie 984 ss.) § 13. Pindar, Archilochus (bei Plut. Thes. 3), Alkman (Schol. Homer A 222, Hesych. ἀνάδαιμονον) und die Tragiker gebrauchen δαίμων genau wie Homer.

§ 14. Erst bei Thales von Milet (um 624-544) bedeutet δαίμων ein höheres Wesen, das weder Gott noch Menschenseele ist, sondern zwischen beiden steht und der menschlichen Seele nahe verwandt ist; denn er unterscheidet θεοί (Götter), δαίμονες (Dämonen) und ἦρας (bevorzugte Menschenseelen oder auch überhaupt körperfreie Menschenseelen, $\text{ψυχὰς ἀνθρώπων κεχωρισμένας}$), dabei sind diese echten Dämonen „seelenartige Wesen“ (ψυχικαὶ οὐσίαι Athenagoras Leg. pro Christ. 21 Aristot. De an. 15 Plut. De placit. philosoph. 1.8) und der ganze Kosmos beseelt und von Dämonen erfüllt (Diogen. Laërt. I. 1.27).

§ 15 Die Pythagoreer mit ihrem Schulhaupt Pythagoras (um 532) unterschieden drei Klassen von Dämonen: 1) die unsterblichen Dämonen, die dem höchsten Gotte am nächsten verwandt und keiner Sündhaftigkeit unterworfen sind, 2) die Heroen im alten Sinn des Wortes bei Homer, bevorzugte Menschenseelen, die nach dem Tod des Leibes wegen der Steigerung aller guten Eigenschaften, die der Mensch besitzen kann, eines seligen ewig dauernden Lebens im Elysium teilhaftig geworden sind, 3) die sterblichen Dämonen, d. h. auch wieder Menschenseelen, die nach einem tugendhaften Leben nieder in den reinen Aether emporsteigen, nach einem sündigen Leben aber zur Läuterung in andere Körper einfahren müssen (was den Tod dieser „Dämonen“ bedeutet; Hierocles, Ad Pyth. aureum carmen p. 226) Sie senden den Menschen Träume und geben ihnen Heilmittel gegen Krankheiten von Mensch und Tier an. (Diog. Laert. VII. 32 cf. Cicero De divin. I. 3, 28) Demnach sind bloss die „unsterblichen Dämonen“ echte Dämonen; sie sind viel stärker als die Menschen und göttlich, doch besitzen sie das Göttliche nicht unvermischt. Daher muss man die Götter mehr verehren als die Dämonen und die Dämonen mehr als die Heroen (Plut. De placit. philos. 1.8; Diogen. Laërt. VII. 29)

§ 16. Auch Heraklit scheidet Seelen und Dämonen, die beide Teile des allgemeinen Feuers oder der allgemeinen Vernunft sind, die den Himmel umfasst und alles leitet (Plut. I. c. 76 Sext. Empir. Adv. Math. VII. 126 Stob. Ecl. I. p. 500), auch nach ihm ist alles von Seelen und Dämonen erfüllt (Diog. Laërt. IX. 1.7).

§ 17 Bei Empedocles von Akragas gehen Götter, Dämonen und Seelen auf ein luftig-geistiges Wesen als Urquell zurück. (Sext. Emp. VII. 127; Ammon., Comm. in Aristot. lib. n. ἐμπειρίας p. 94) Die Dämonen unterscheiden sich von den Göttern durch Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit, und wenn sie fehler, werden sie zu Menschenseelen, die zur Abbüßung ihrer Schuld in sterbliche Leiber eingekerkert werden, von wo sie nach einem tugendhaften Leben wieder zu ihrem ursprünglichen seligen Zustand als δαίμονες zurückkehren können (Plut. I. c. 26; Sext. Emp. Adv. Math. IX. 29 Clemens Alex. Strom. V. p. 607, 14 pag. 534 Euseb. Praep. Evang. V. 5); doch scheint er auch eine Läuterung der sündigen Dämonen ohne ihre Hineinbannung in Körper durch alle Elemente angenommen zu haben. (Plut. I. c. 26) In ihrem ursprünglichen Zustand aber stehen sie den Angelegenheiten der Menschen vor und besorgen vor allem die Orakel

und die Mantik überhaupt (Plut. de def. orac. 16, de tranq. an. 25, Hippolyt. Ref. 113). Demnach können bei ihm wie bei Pythagoras die Dämonen auch sündhaft, schlecht und böse werden. Gute und böse Dämonen unterschieden übrigens auch schon Zaleukos und Charondas (Stobäus Sent. p. 279 Jesner u. pag. 292, Plut. 25 Mort. 149s).

§ 18. Hier ist die Vermittlerrolle der Dämonen zwischen Göttern und Menschen schon angedeutet. Weiter ausgebaut hat diese Lehre Demokrit von Abdera (geb. vor 460), vielleicht unter dem Einfluss der orientalischen Dämonologien, die er auf seinen Reisen bei Ägyptern und Perseern kennen gelernt haben mag. Nach ihm schweben überall ungeheure Gestalten umher, Dämonen, die sich nach seiner Atomentheorie ebenfalls aus den überall im Raum umherflatternden Atomen bildeten; sie haben menschenähnliche Formen, geben Stimme und Töne von sich und machen sich so den Menschen, denen sie sich nähern können, bemerkbar. Sie offenbaren die Zukunft und sind teils gut und wohlthätig, teils übelwollend und böseartig, lang dauernd doch nicht unvergänglich. Durch ihr Erscheinen haben die Menschen Begriffe von den Göttern bekommen. (Werk p. 151 nach Sextus Empir. Adv. Phys. 1p. 552, Adv. Math. IX 19; Porphy. apud Euseb. Praep. Evang. V 5; Plutarch de orac. p. 419). Wichtig ist besonders der letzte Satz, der die Erkenntnis des hoherhaben Götlichen nur durch die Dämonen zu den Menschen gelangen lässt.

§ 19. Von der Sorge der Dämonen um die Menschen war auch Sokrates (469-399) überzeugt, der sie nach Plato vovetis θεοί, göttliche Hirten der Lebewesen, unsere Hüter nannte, (Plato Politic. p. 271 Steph. p. 277s. Bekker p. 539c) doch galten ihm die Dämonen als Söhne der Götter, ja als Götter niederer Ordnung, so dass Sokrates auf Hesiod und Homer zurückgreift (Apol. 24).

§ 20. Die Bezeichnung der Dämonen als Götter finden wir auch bei Plato (427-357) wieder, manchmal setzt er genau wie Homer auch δαίμων für θεός (z.B. Phaedrus p. 240. 274). Doch hat auch er die Dämonen als eigene Wesen unterschieden, denn wir finden ja auch bei ihm die Reihe: Götter, Dämonen, Göttersöhne, Heroen (De leg. VII 799 801 818. IV 601), wobei die Göttersöhne nichts anderes als Dämonen sind, besser als wir und Vermittler zwischen uns und den Göttern (Apol. p. 27 de leg. IV 713 Sympos. p. 202). Da auf diese Weise die Dämonen den Göttern am nächsten stehen, nennt er sie auch gemeist zusammen mit ihnen (De leg. IV 717 729. 738. cf. Augustin de civ. Dei VIII 20) und eben deshalb wird auch der Cult der Dämonen vor dem der Heroen empfohlen (de leg. IV. c. 6). Besonders interessant aber ist folgende Stelle über die Vermittlerrolle der Dämonen (Sympos. e. 23):

„Alles Dämonische steht zwischen Gott und den Menschen... zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen und den Menschen, was von den Göttern kommt, der einen Gebete und Opfer und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte also zwischen beiden stehend, bilden sie die Ergänzung, so dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen und allerlei Wahrsagung und Bezauberung; denn der Gott verkehrt mit den Menschen nicht unmittelbar, sondern aller Umgang und auch jeder mündliche Verkehr der Götter mit den Menschen und zwar sowohl im Wachen wie im Schlafen erfolgt nur durch das Dämonische... Dämonen aber gibt es viele und vielerlei Art.“

Das Wichtigste an dieser Stelle ist, dass die Dämonen als notwendige Ergänzung und Verbindung zwischen Göttern und Menschen erscheinen, ohne die ein Verkehr mit dem Göttlichen für die Menschen ganz und gar unmöglich ist, auch werden hier zum erstenmal die Dämonen ausdrücklich als jene Wesen genannt, die den Zauber ermöglichen und bedingen. Und auch die Lehre, auf welche Weise der Mensch auf die Dämonen und durch sie mittelbar auf die Götter selbst Einfluss gewinnen kann, ist schon bei Plato angedeutet, eine Lehre, die auch in den Zauberpapyri eine große Rolle spielt (Meib. I. c. 3):

„Denn in jedem Elemente leben Dämonen, die man auch erschaffene Götter nennen könnte, teils sichtbar, teils unsichtbar, im Aether wie im Feuer, in der Luft und im Wasser, so dass kein Teil des Kosmos unbesetzt ist, und leer von einem Lebewesen, das höher und mächtiger ist als die sterbliche Natur.“

§ 21. Unter den Nachfolgern Plato's in der Leitung der Akademie ist besonders Xenokrates von Chalkedon (339-314) zu erwähnen und zwar wegen seiner Auffassung vom Wesen der bösen Dämonen. Nach ihm nämlich sind die sogenannten Unglückstage d. h. Tage, an denen man nichts Wichtiges unternehmen soll, da es zum Schlechten aus-

geschlagen werde, nicht gottgeweihte Festtage, ebenso wenig aber auch jene Feste, bei denen Schläge, Geisslungen, Fasten und widerwärtige oder schmutzige Reden vorgeschrieben sind, nicht Feste zu Ehren von Göttern, auch hat das alles keine Beziehung zu den guten Dämonen, denn Götter wie gute Dämonen haben mit solchen Dingen gar nichts zu tun. All das bezieht sich vielmehr nur auf böse Dämonen, auf Geister in der Luft, gross und mächtig, böseartig und finster, die sich an derlei Dingen erfreuen, und wenn sie ihrer teilhaftig werden, zu nichts Schlimmerem schreiten." (Plutarch 26) Dieselbe Auffassung hegte übrigens schon Plato's Zeitgenosse, Euklid von Megara (Censorin. de die natali 3) und später ganz besonders auch der Stoiker Chrysippos, der um 280-209 lebte (Plutarch l.c., de def. orac. 13. 17, de repugn. Stoic. 34. 7; Zeller III 112, 119)

§ 22. Diese Lehre verdient deshalb hervorgehoben zu werden, da sie sich gegen die Mysterienspiele wendet und bemüht ist, die in diesen Aufführungen vielfach vorgeführten des Göttlichen unwürdigen Schicksale und Abenteuer der Götter von diesen weg auf Dämonen hinüberzuspielen. Dieser Grundsatz, der eine reinere Auffassung vom Göttlichen bezweckte, spielt auch in der Scheidung der Götter und Dämonen im Neuplatonismus eine Rolle und führte dazu, besonders fremde Gottheiten wie Isis, Osiris, Typhon oder Adonis und Attis zum Range von Dämonen herabzudrücken, denn nach dieser reineren Auffassung konnte das, was die Mythen von diesen Göttern erzählten und die Mysterien dramatisch vorführten, nur Dämonen widerfahren, aber nicht Göttern. Man schlug aber auch den umgekehrten Weg ein und nahm an, jene "Götter" seien zunächst nur gute Dämonen gewesen, die von bösen Dämonen verfolgt und versucht wurden und viel zu leiden hatten, wegen ihrer Tugenden aber nach ihrem irdischen Tode zu wahren Göttern erhöht wurden.

§ 23. Dieses Ineinanderübergehen von guten Dämonen und Göttern hat man aber auch auf die andern Klassen der höheren Geschlechter ausgedehnt. "Denn manche nahmen an, dass bei den Seelen dieselben Veränderungen wie bei den Elementen Platz greifen können: wie nämlich sichtbarlich aus Erde Wasser, aus Wasser Luft und aus Luft Feuer entsteht, indem sich die Substanz nach oben erhebt, so können die besseren Seelen zu Heroen und aus Heroen zu Dämonen werden. Aus den Dämonen aber können nur sehr wenige, wenn sie lange Zeit durch Tugend gereinigt wurden, sogar vollkommen der göttlichen Natur teilhaftig werden. Andere aber sinken wieder, da sie ihrer selbst nicht mächtig seien, zurück und müssen sogar wieder (als Seelen) in sterbliche Leiber eingehen" (Plut. de def. orac. 10). Hier also ist die Lehre der Pythagoreer und des Empedocles noch weiter ausgebaut worden (s. oben § 15 und 17).

§ 24. Fast alle bisher von den Philosophen mitgeteilten Ansichten sind bei Plutarch kurz zusammengefasst, die interessante Stelle, die einen Begriff von dem gibt, was ein Gebildeter des 1. Jahrhunderts n. Ch. von den Dämonen gewusst haben mag, verdient ausgeschrieben zu werden (Plut. de def. orac. 10. 12/16): "Diejenigen Philosophen, die das Geschlecht der Dämonen entdeckten, das zwischen Göttern und Menschen steht, um beide mit einander zu verknüpfen und zu verbinden, haben grossen Schwierigkeiten abgeholfen, mag diese Lehre von den Magiern, den Schülern des Zoroaster, von den thrakischen Orpheus oder von den Aegyptern oder den Phrygern, wo wir den Orgien und Götterfesten viel Leichen- und Trauerbräuche beigemischt sehen.... Die Dämonen sind sterblichen Zuständen und unvermeidlichen Veränderungen unterworfen... manche von ihnen sind Aufseher beim Gottesdienst und den geheimen Weihen (Mysterien), andere aber schweifen umher als Rächer übermütiger und ungerechter Taten. Auch gibt es bei ihnen Unterschiede hinsichtlich der Tugend (der sittlichen Vollkommenheit), denn bei einigen findet sich nur noch ein schwacher Rest ihrer Leidenschaftlichkeit und unvernünftigen Natur, bei andern aber wieder in grösserer Menge und schwer zu vertilgen, wovon sich Spuren überall wahrnehmen lassen: an den Opfern und Weihen, die ihnen zu kommen und an den Geschichten, die von ihnen erzählt werden. Die wahre Natur der Dämonen könnte man am besten aus den Mysterien erkennen, doch darüber muss man reinen Mund halten. Doch möchte ich behaupten, dass Feste und Opfer ebenso wie Unglückstage, an denen man rohes Fleisch isst, sich zerreisst, fastet und wehklagt oder unter allerlei Verzerrungen des Leibes ein Geschrei erhebt, keinem Gotte gelten, sondern Besänftigungs- und Beschwichtigungsmittel sein sollen, um böse Dämonen abzuhalten. Auch die Menschenopfer sind nur so zu erklären, um nämlich den Zorn und Toll böser und feindsoliger Geister abzuwehren oder auch die rauchende und tyrannische Liebe gewisser Dämonen zu befriedigen, die mit menschlichen Körpern einen körperlichen

Umgang weder haben können noch haben wollen. Starke und gewalttätige Dämonen bringen dann, wenn sie nach einer noch vom Körper umgebenen Seele verlangen, mit ihr aber nicht körperlichen Umgang haben können, Pest und Unsuchtbarkeit über die Staaten, verwirren sie in Kriege und Parteikämpfe, bis sie den Gegenstand ihrer Liebe erlangt haben... Daher darf man auch die in den Mythen und Liedern vorkommenden Erzählungen vom Raub und Umherschweifen der Götter, vom Verbergen, Verbannen und Dienen nicht auf Götter beziehen, sondern auf Dämonen, deren Leiden und Schicksale man wegen ihrer Tugend und Kraft im Andenken zu erhalten sucht... "Ausdrücklich also bezeugt hier Plutarch den Einfluss der orientalischen Demonologien und hebt mit Recht den überaus wichtigen Satz von der Vermittlerrolle der Dämonen hervor, den er auf orientalische Anschauungen und die Mysterien zurückführt, mag er dabei auch vornehmlich an Wesen wie Osiris und Isis, Attis und Adonis, also an Götter, denken, wie sie gewöhnlich aufgefasst wurden. Wichtig ist ferner der Satz von der Leidenschaftlichkeit, der „Affektierbarkeit“ der Dämonen durch Indisches, und zwar besonders der bösen Dämonen, von denen er noch einmal (Dion 2) sagt, sie seien auf die tugendhaften Menschen neidisch und suchten ihrem guten Tun allerhand Hindernisse in den Weg zu legen, ja sie versuchten sogar, sie durch Furcht und Schrecken in ihrer Tugend zu erschüttern, damit die Menschen nicht, wenn sie im Guten fest und unwandelbar verharren, nach dem Tode eines besseren Loses teilhaftig würden, als ihnen, den Dämonen selbst, beschieden sei.“ Merkwürdig ist, dass Plutarch, der hier und auch an andern Stellen die Existenz von bösen Dämonen genau so wie die Stoiker annimmt, an einer andern Stelle, im neuplatonischen Sinn dies geradezu ablehnet; er sagt nämlich (de Stoic. repugn. 37), es könne gar keine bösen Dämonen geben; „denn wenn böse Dämonen wirklich existierten, müssten sie ihre Kraft von Gott haben, was unmöglich sei, da Gott bloss Gutes bewirken könne, haben sie aber ihre Kraft nicht von Gott, dann stammten sie offenbar von wo anders her, und dann hätte Gott nicht alles hervorgebracht, was auch wieder ganz unmöglich anzunehmen ist.“ Dasselbe Argument führte später auch der Neuplatoniker Iamblichus gegen die Annahme böser Dämonen in seinem (de diis, cap. 12 p. 266 Gale, confer Ukert p. 266.)

§25 Zu den prinzipiellen Fragen, insbesondere auch hinsichtlich der Stellung der Dämonen zu Göttern und Menschen, gehört auch die Frage, ob die Dämonen unsterblich oder sterblich sind. Auch hierüber bringt Plutarch einige interessante Notizen, die es verdienen ausgeschrieben zu werden, vorher aber sei noch an Demokrit erinnert, der sie „langdauernd aber nicht unvergänglich“ nennt (cf. oben §18). Auch die Stoiker übrigen lehrten, dass die Dämonen ebenso wie die höchste Klasse der Seelen, nämlich die Seelen der philosophisch Gebildeten, dereinst vom allgemeinen Weltbrand verzehrt werden. (Plutarch, de repugn. Stoic. p. 1057, Theodoret, Sermon. V p. 546.) Und nun zu Plutarch: „Hesiod“, sagter, „glaubte, dass auch die Dämonen nach einem bestimmten Zeitumlaufe der Tod ereile.“ (de def. orac. 14.) Damit beruft er sich offensichtlich auf den hesiodischen Vers von den Seelen der Menschen des silbernen Zeitalters und zwar mit der alten Lesart $\delta\eta\tau\omega\iota$ statt $\delta\eta\tau\omega\iota\varsigma$: „τοὶ μὲν ὑποχρόνιοι μάκαρες $\delta\eta\tau\omega\iota$ καλέονται unter der Erde waitende selige Sterbliche werden sie genannt (Bras 141 cf. oben §12, nach Reacn haben $\delta\eta\tau\omega\iota$ $\delta\epsilon\psi\theta$ (Fausser Q) und Boeckh, $\delta\eta\tau\omega\iota\varsigma$ Peppmüller und Reacn.) Hier handelte es sich aber eigentlich um Menschenseelen, nicht echte Dämonen. Doch hat Hesiod nach Plutarch auch von diesen das Gleiche angenommen, denn Plutarch fährt fort: Hesiod gibt sogar die Dauer dieses Zeitumlaufes zu verstehen und zwar mit folgenden Worten, die er einer Naiade in den Mund legt: (fragment. 171 (183) bei Reacn p. 194, aus den $\chi\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ ὑποθήκαι, ausser in der angezogenen Plutarchstelle noch citiert von Ausonius Ed. VIII de et. anim. (übersetzt ins Latein, cf. Plinius VII. 48, 183; Ioannes Philopon. de opif. mundi VI. 2 p. 231 R.; Schol. Veron. Vergil Buc. VII. 30 (III 2 p. 400 H); cf. Etymologicum Mag. et Ind. (Et. Par. v. ἀγορεύας Anecd. Par. IV. 60 G.) v. ἀγορεύας ἐλάφους etc., vide Reacn.)

„Neun Geschlechter durchlebt die geschwätziige Krähe von Männern
frisch ausdauernder Kraft und der Hirsch drei Alter der Krähe,
drei Hirsche leben hindurch wird der Raß' alt, aber der Phoenix
dauert neun Rabenge schlechter und wir zehn Alter des Phoenix,
wir, schönlockige Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter.“

Einige verstehen hier das Wort $\pi\epsilon\psi\epsilon\delta$ unrichtig und bringen so manche berechneten nämlich die $\pi\epsilon\psi\epsilon\delta$ mit 30, andere mit 45 Jahren, bei einer Fleischsetzung mit 30 Jahren würden sich 218, 700 Jahre Lebensdauer ergeben eine sehr lange Zeit heraus, denn es bedeutet nur ein Jahr, so dass in allem 9720 (sic richtig 7290) Jahre für das Leben der Dämonen herauskommen. Auch Pindar übrigens hat von den Nymphen gesagt, sie hätten ein Leben von gleicher Dauer mit den Bäumen erhalten und deshalb seien sie Hamadryaden genannt worden.“ In den Steuermann eines Handelsschiffes Thamus, das von Griechenland nach Italien fuhr, rief bei einer der eginadischen Inseln des Abends bei Windstille

in Gegenwart vieler Passagiere eine Stimme vom Lande her dreimal an und befahl ihm bei dem Orte Palodes zu melden, dass der große Pan gestorben sei. Als Thamus in Folge einer Windstille bei Palodes lag, later, wie ihm befohlen worden war. »Kaum aber hatte er die Botschaft ausgeeicht, da vernahm man ein gewaltiges mit Verwunderung gemischtes Seufzen, nicht wie von einem, sondern wie von vielen Menschen.« In Rom wurde die Sache wegen der vielen Ökoreizeugen bald bekannt und Kaiser Tiberius selbst liess sie untersuchen, die Philosophen in seiner Umgebung kamen überein, dass damit Pan, der Sohn des Hermes und der Penelope gemeint sei (Plutarch de def. orac. 17). Demnach also hätte dieser Satyav ein ungefähres Alter von 1100 Jahren erreicht, denn Hellanicus setzte ja den trojanischen Krieg auf 1190-1184 an.

Mag man diesem Bericht welche Deutung auch immer geben, jedenfalls folgt aus ihm, dass man um Christi Geburt und wohl auch schon viel früher den echten und unechten Dämonen eine zwar sehr lange, aber doch beschränkte Lebensdauer zuteilte.

§26 Bei dem Sophisten Maximus von Tyrus, der unter K. Commodus (180-192) blühte, ist besonders die Art und Weise bemerkenswert, wie er das Verhältnis zwischen Gott, Menschenseele und Mensch, aber auch Tier und Pflanze festlegte, wobei er aber die Körperfreie Menschenseele nach dem Verlassen des Leibes Dämon nennt; er sagt: „Die Gottheit ist Keinem Leiden (Affekt) unterworfen und unsterblich, der Dämon (das ist aber hier die Körperfreie Menschenseele) ist zwar auch unsterblich, aber Leiden (Affekten) unterworfen, der Mensch (d. i. der von der Seele belebte Leib) ist sterblich und zugleich Leiden unterworfen, das Tier ist ohne Vernunft, verfügt aber über Sinnlichkeit und die Pflanze endlich hat zwar Leben, verfügt aber nicht über Sinnlichkeit.“ (Dissertat. 27. 2) Daher besteht, eine Verwandtschaft zwischen der Gottheit und dem Dämon (d. h. der Körperfreien Menschenseele) in der Unsterblichkeit, zwischen dem Dämon und dem Menschen im Leiden (in der Afficierbarkeit), zwischen dem Tier und der Pflanze im (vegetativen) Leben.“ (l. c. 3) An einer andern Stelle, aus der deutlich hervorgeht, dass hier Dämon nichts anderes als Körperfreie Menschenseele nach der Trennung vom Leibe bedeutet, schildert er die Seligkeit dieser in die obere Luftschicht aufgestiegenen Seele in Folge der Anschauung der Ideen und ihrer Sorge um die nochen Menschenleiber eingeschlossenen Schwesterseelen, denen jede freigegebene Seele zu helfen bemüht ist, wobei aber jede Seele sich hilfreich nur in der Richtung betätigt, die sie während ihres Erdenlebens pflegte, und darin eben bestehe das den Leidenschaften Unterworfensein (Dissertat. 27. 67 f. v. Kert p. 165, Zeller M. 540. R. Heinze Xenocrates 99, über die stoische Quelle Rohde, Psyche II. 362 ss. Tamborino p. 69 ss.) Daneben aber scheint auch er echte Dämonen angenommen zu haben, da er an einer andern Stelle sagt (Dissertat. 26. 8): „Die Gottheit hat gewisse unsterbliche Wesen zweiten Ranges um sich, die man „Untergötter“ nennen kann und die sich zwischen Himmel und Erde aufhalten. Sie sind unvermögender als die Gottheit, aber vermögender als der Mensch und Diener der Götter, aber Vorsteher des Menschen. Sie stehen der Gottheit am nächsten und sind um die Menschen überaus besorgt: So als Vermittler zwischen Göttern und Menschen kommen sie letzteren in allem zu Statten, wessen der Mensch von seiten der Götter bedarf; ihre Zahl ist gross.“ Ob er unter diesen echten Dämonen auch böse annahm, lässt sich nicht entscheiden, bezüglich der unechten Seelen. Dämonen aber sagt er, dass einige Schrecken erregen, während andere sich freundlich zeigen (Diss. 26. 8).

§27 Ganz ähnlich auch der etwas ältere Apuleius von Madaura (um 124-170) der folgende drei Klassen höherer Wesen Dämonen nennt: 1) die Seele, solange sie im menschlichen Körper lebt, 2) die Seele nach der Trennung vom sterblichen Leibe und 3) geistige Wesen, die nie einen (irdischen und sterblichen) Leib hatten (De deo Socrat. p. 134 ss. Oudend., cf. v. Kert p. 166) Nur die Angehörigen der letzten Gruppe sind also echte Dämonen, über deren Verhältnis zu Göttern und Menschen er folgendes sagt: Sie sind ewig und das haben sie mit der Gottheit gemein; ihre Abstammung nach aber sind sie Geschöpfe, afficierbar und mit Vernunft begabt und das alles haben sie wieder mit der menschlichen Seele gemein; endlich verfügen sie über einen luftigen Körper (corpus aërium) und das ist ihnen eigentümlich (ibidem 45; cf. Augustin. De civ. Dei VIII. 16. Cf. unten § 201 ss.) Ihre Afficierbarkeit besteht darin, dass sie von denselben Semüsbewegungen beherrscht werden wie die menschlichen Seelen; dann durch Beleidigungen werden sie gereizt, durch Töhröam und Töchernte versöhnt; sie freuen sich an Ehrungen, egoßzen sich an verschiedenen heiligen Handlungen und Tödräuchen und geraten in Zorn, wenn man darin etwas versäumt (l. c. 43 cf. Augustin l. c.). Auch bei ihm sind sie die Vermittler zwischen Göttern und Menschen, da man es für unwürdig hält Töttliches und Menschliches zu vermengen (Augustin l. c. VII. 18, cf. auch Zeller III p. 542/3.) Hierin folgt Apuleius offensichtlich Plato und der Akademie wie Maximus der Stoa, die ebenfalls für das Zwischenreich der echten Dämonen dieses Utilitätsprinzip annahm.

Die Lehre bezüglich des Dämons, der jedem Menschen beigegeben ist, worüber besonders Sokrates bei Plato, Apuleius und auch Maximus von Tyrus viel zu sagen weiss, kommt hier noch nicht in Betracht (cf. unten § 117 ss.).

Bevor ich mich der Dämonologie der Neuplatoniker zuwende, deren Zeit wir uns schon genähert haben, sei noch darauf verwiesen, dass, obwohl sooft von den Dämonen gesprochen wird, doch so selten Dämonennamen genannt werden. Das entspricht ganz dem aufs Allgemeine gerichteten Charakter dieser spukhaften, einer Individualität entbehrenden, schalltenthafte Geister, man konnte nicht leicht einen bestimmten Dämon aus dem lichtscheuen Völkerausgreifen und mit einem Eigennamen versehen, sondern war nur im Stande, die charakteristischen Eigenschaften oder Betätigungsweisen auszudrücken, die aber nicht einem Wesen allein zukamen, sondern stets einer ganzen Gattung von verwandten Wesen. Solche Gattungsnamen sind die ἀλεξίκακοι »die Übel Abwehrenden«, ἀνομιναῖοι, die (Übel) Verscheuchenden, ῥυτίοι »die (vom Übel) Befreienden«, φύκιοι die Flucht (vor dem Übel) Begünstigenden, ἀνιχνήσιοι und ἀνιχνήσιδες »die (Unglück) Herbeiführenden«, προστρόφατοι und παλαμναῖοι »die (Frevel) Rächenden«, der ἀλάστορ »der wie Vergessende (Frevel zu strafen)« u. a. (Pollux VI 31, cf. Ullert p. 169). Solche Dämonennamen wurden wohl stets als Gattungsnamen gefühlt, deren Individualität nicht zukam. Es werden aber doch und zwar schon in alter Zeit Dämonennamen genannt, die ganz das Gepräge von Eigennamen haben und sicher auch als solche gefühlt wurden. Es sind das fast durchwegs weibliche Dämonennamen wie Empusa, Lamia, Mormo, Selto, Alphito, AKKo und andere. Damit werden weibliche Tiesenswesen bezeichnet, die nach Art der Vampire dem Menschen das Blut und die Lebenskraft aussaugen und so den Tod ihrer Opfer herbeiführen. Aber auch diese Namen sind nicht echte Eigennamen, sondern bezeichnen nach Art von Gattungsnamen auch bloss charakteristische Eigenschaften einer ganzen Gruppe unheimlicher Geister.

§ 29. Bezüglich der Empusa haben schon die Alten diesen Namen von νύξ abgeleitet, da dieser Dämon mit dem Etschweif ausgestattet erscheint, oder von ἐμπόδιζεν, eine Volksetymologie, da die richtige Ableitung auf ἐμπύον oder auf *ἐμπύον (cf. ἐμπόδιζεν) zurückweist, so dass *ἐμπύονα »die (Blut)Saugerin« oder »die (ihr Opfer) Packende« bedeutet (die erste Etymologie stammt von Doederlein, die zweite von Solmsen.)

§ 30. Λαμία wieder ist verwandt mit λήμος, λημός und bedeutet »die Verschlingerin« (f. Roscher lexikon II 2 Sp. 1819).

§ 31. Μορμώ geht auf Μορμωλύκη zurück, wobei μορμω- nichts anderes sein dürfte als ein Auswurf des Schreckens, -λύκη aber das Geissen der Dämonenklasse der Werwölfe zuweist (Roscher l. c. Sp. 3213).

§ 32. Ἀλπίς endlich bringt man entweder mit ἄλφος »albus« (Alb, Elb) oder mit ἄλφιτα zusammen, wobei an das Mittagsgespens der deutschen »Kornmutter« erinnert werden kann (Roscher I Sp. 1637). Genau dasselbe gilt natürlich auch für den Dämonenglauben anderer Völker, besonders deutlich aber zeigt sich das bei den Babyloniern-Assyriern, denn hier haben wir die Utukku, Schadu und Alu und Sallu, was auf »Stärke« und »Frösse« als Haupt Eigenschaften hinweist, ferner die AkhKhazu »die Fänger«, Rabisu »die auf der Lauer Liegenden«, Labartu »die Unterdrückerin« und Labasu »die Umstürzer« (Jastrow I 278 ss.)

§ 33. Wenn trotzdem diese Gattungsnamen stets wie Eigennamen gefühlt und gebraucht wurden, so weist das nur darauf hin, dass gerade diese Hexen, wie wir sie etwa nennen würden, in den Vorstellungen des Volks besonders bestimmte Formen angenommen haben müssen, was wieder das hohe Alter dieser Vorstellungen bezeugt. Das Nähere über sie wird im Folgenden beigebracht werden (s. § 211 ss.). Warum sich die Zauberpapyri gerade in diesem Punkte stark unterscheiden, behandelt § 66 ss.

§ 34. Die bisher mitgetheilten Ansichten der Philosophen beziehen sich durchwegs auf principielle Fragen hinsichtlich des Wesens der Dämonen, insbesondere auf die Kardinalfrage, wie die höheren Wesen als da sind: Götter, Dämonen, Heroen und Menschenseelen, von einander zu scheiden sind, denn von den Einzelheiten bezüglich der Abstammung, der Körper, der Lebensweise, dem Aufenthaltsort der Dämonen und Ähnlichen ist erst im Folgenden gesprochen (cf. unten § 163 ss.). Die bisherige Übersicht aber zeigt wohl deutlich genug, wie schwankend die Vorstellungen sind, welche Unklarheit und Unsicherheit selbst unter den Philosophen herrschte, trotz ihres unverkennbaren Strebens, Ordnung in die durcheinandergehenden Begriffe und Begriffseriken zu bringen, trotz der Bemühungen, ein System der höheren Geschlechter aufzustellen.

Am weitesten haben es in dieser Systematik zweifellos die Neuplatoniker gebracht, deren Sätze nun besprochen werden sollen.

§ 35. Als erster in der Reihe ist Plotin zu nennen, der von 204 bis 270 lebte. Die Hauptstelle über die Dämonen leitet er mit folgendem Satz ein: Untersuchen wir, wie wir Götter von Dämonen unterscheiden können, so bald wir nemlich von diesen beiden Gattungen als verschiedenen sprechen, denn oft genug bezeichnen wir auch die Dämonen als Götter. Hier bezieht er sich zweifellos auf gewisse Stellen bei Plato, über die später Proclus ausführlicher handelte. (cf. unten § 79 ss.)

§ 36. Dann fährt Plotin weiter fort: „Das Geschlecht der Götter bezeichnen und halten wir für affectionslos, den Dämonen aber legen wir Affektionen bei; wir nennen sie zwar ewig, stellen sie aber doch unter die Götter und dabei doch auch wieder über uns als Zwischenstufe zwischen den Göttern und unserem Geschlecht... Man hat aber auch zu untersuchen, ob es in der intelligiblen Welt (das heisst in den nur durch den Intellekt vorstellbaren Regionen oberhalb der Stern- (Planeten-) Sphären, deren unterste und letzte die des Mondes ist), ob es dort gar keine Dämonen gibt und die Dämonen somit bloss auf diese (d. h. die sinnlich wahrnehmbare Welt auf die Stern- Planeten- Sphären und auch auf die Region unter dem Monde) beschränkt sind, die Gottheit aber auf das Intelligible, oder ob es auch hier (in der sinnlich wahrnehmbaren Region) Götter gibt... Es ist besser, im Intelligiblen keine Dämonen anzunehmen, sondern wenn es auch dort Dämonen gibt, diese als Gottheit aufzufassen. Auch die sichtbaren Götter (d. h. die Gestirne, beziehungsweise Planeten) in der Sinnenwelt sind als Götter und zwar als zweite Götter (Götter zweiten Ranges) aufzufassen und als abhängig von den intelligiblen Göttern wie der Glanz von jedem Gestirn, das er umgibt.“

§ 37. Als was sollen wir die Dämonen bezeichnen? Als die Spur (oder Wirkbarkeit) der Weltseele, die in die (sichtbare) unter dem Mond gelegene Welt herabgestiegen ist. Warum aber der in diese (sichtbare) Welt herabgestiegenen Weltseele? Weil die reine Weltseele (das heisst die im Intelligiblen allein wirkende) nur die Gottheit erzeugen konnte... Die Dämonen werden also auch von der Weltseele erzeugt, (wie die Götter), aber durch andere Kräfte (als diese).

§ 38. Aber wie und an welcher Materie haben die Dämonen Anteil? Sicher an Keiner Körperlichen Materie, denn dann wären sie empfindende Organismen (wie die Menschen infolge der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe). Da die Dämonen aber Luft- und Feuerkörper annehmen können, müssen sie doch ihrer Natur nach vom rein Intelligiblen (und also völlig und absolut Körperlosen) verschieden sein; denn das Reine (das heisst das Intelligible) kann sich nicht so ohne weiteres mit einem Körper verbinden. Trotzdem sind viele der (also irrigen) Ansicht, dass schon die ursprüngliche Wesenheit der Dämonen mit einem Körper aus Luft oder Feuer (also aus einer Materie oder einem Elementarstoff) verbunden seien... Man muss vielmehr (für den ursprünglichen Körper) der Dämonen eine intelligible Materie annehmen, damit das, was an dieser intelligiblen Materie als Materie und der (elementaren, sinnlich wahrnehmbaren) Materie (d. i. dem Luft- und Feuerkörper, den die Dämonen annehmen können) teil hat, auch die Verbindung (der Dämonen) mit der Körperlichen (elementaren) Materie vermittele (oder ermögliche). Cf. Zeller III p. 779 s., Creuzer III 89, VKert p. 166 s. Maup. 70; die Stelle übersetzt H. Fr. Müller Die Enneaden des Plotin, Berlin 1878: Ennead. III 5 cap. 6.

Diese hochinteressante Stelle gibt auf alle oben schon wiederholt behandelten Fragen Auskunft, vor allem über die Stellung der Dämonen in der Reihe der höheren Geschlechter, denn wir erhalten folgende Abstufung der höheren Wesen und ihrer Wohnorte: § 39. 1.) Intelligible Götter (νοῦοι θεοί), nur durch das reine Denken fassbar, wohnend in der Region über den Planetensphären; 2.) Sichtbare Götter (ὁρατοὶ θεοί), die Planetengötter, wohnend in der Region der Planetensphären, die untere Grenze bildet die Sphäre des Mondes, die überhaupt das Göttliche nach unten begrenzt. 3.) Dämonen (δαίμονες), wohnend in der Region zwischen Mondsphäre und Erde, also im Lufttraum. (Dies ist unter Umständen auch der Wohnort der vom sterblichen Leibe befreiten Menschen-seelen und Heroen (cf. unten § 275 ss.) Dann folgen als letzte, am tiefsten stehende Wesen die Menschen und übrigen Geschöpfe in der uns umgebenden sichtbaren Natur, hier auf Erden.

§ 40. Hinsichtlich der Herkunft der höheren Geschlechter ergibt sich folgende Reihe: 1.) das göttliche intelligible Urwesen, es schuf 2.) den Nus (νοῦς), das Denken, dieses 3.) die Weltseele, und diese 4a.) im Intelligiblen verharrend und wirkend, dem Schönen und Guten allein und ansich zugewendet, die intelligiblen Götter, 4b.) in der sichtbaren Planetensphäre die sichtbaren Götter (die Planetengötter) und 4c.) herabgestiegen in die sinnlich wahrnehmbare Region zwischen dem Monde und der Erde, die Dämonen, hingewendet zu den Bedürfnissen des Weltalls, um durch die Schöpfung der Dämonen eine Verbindung zwischen den höheren Regionen und der uns umgebenden untersten und letzten Region herzustellen. Daraus ergibt sich auch die Beziehung der Dämonen einerseits zu den übergeordneten Göttern und andererseits zu den untergeordneten Menschen: sie sind unsterblich wie die Götter, aber den Affekten unterworfen wie alles unter dem Monde und daher auch wie die Menschen; daher besitzen sie Sinnesempfindung, hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen durch andere Wesen (cf. Ennead. IV. 4. 43). § 41. Sie sind nicht Körperlos wie die intelligiblen Götter, verfügen aber auch nicht über den Körper der sichtbaren (Planeten-) Götter, denn sie sind ja von Natur an nicht sichtbar; sie besitzen

vielmehr von Natur aus einen für unsere Sinne nicht wahrnehmbaren Körper, der aus einer bloss intelligiblen Materie besteht. Dadurch aber ist ihnen die Möglichkeit gegeben, nach Belieben auch sinnlich wahrnehmbare Körper aus Elementarmaterie, nämlich aus Luft oder Feuer, anzunehmen, um sich den Menschen sichtbar zu machen. Ja sie besitzen wohl sogar zu eben diesem Zweck auch Stimme und Sprache (Ennead. IV 3, 19). Deutlich ausgeprägt ist natürlich auch bei Plotin die Lehre, dass die Dämonen das Bindeglied zwischen Göttern und Menschen herstellen, und zwar das notwendige Bindeglied, ohne welches Göttliches und Menschliches völlig von einander geschieden wäre. (Vgl. oben § 18. 19. 27).

§ 42. Besondere Beachtung verdient, dass sich bei Plotin böse Dämonen nicht nachweisen lassen (die Strafdämonen, welche die sündige Seele peinigen, sind nicht „böse“ Dämonen); das hängt damit zusammen, dass bei ihm die Dämonen göttlichen Ursprungs sind; denn sie sind ja aus der göttlichen Weltseele hervorgegangen. In der Abhandlung gegen die Inostiker aber bekämpft er energisch genug deren Auffassung, dass das Übel und Böse durch die Gottheit in die Welt gesetzt wurde (Ennead. II 914). Böse kann nach seiner Auffassung bloss die Materie sein und sie ist ihm das Übel (ἀπ᾿ αὐτοῦ κακόν) und das Körperliche ist dann das abgeleitete, zweite Böse (δεύτερον κακόν). Von den höheren Wesen kann bloss die menschliche Seele böse werden, wenn sie sich selbst und freiwillig dem Bösen, dem Körperlichen ergibt. Daher ist nicht einmal das niedrigste der höheren Geschlechter von Natur aus böse, viel weniger noch die höher gearteten und vollkommeneren Dämonen (Ennead. 16, 5, cf. Zeller III p. 756s.).

§ 43. In diesem wichtigen Punkte unterscheidet sich von ihm sein hervorragendster Schüler und auch Herausgeber seiner Werke, Porphyrius von Tyrus, der von 233 bis ungefähr 304 lebte. Viele seiner die Dämonen betreffenden Ansichten streift er in seinem Brief an den ägyptischen Priester Anebo, welcher die unter Iamblichus Namen gehende Schrift „Über die Geheimlehren“ hervorrief. Aus den hier verzeichneten Fragen ersehen wir deutlich die Hauptprobleme, die ihm am meisten zu schaffen machten. Bevor ich daher versuche, seine Lehre in ihren Hauptpunkten darzustellen, seien die bezüglich der Dämonen dort in Betracht kommenden principiellen Fragen dem Inhalt nach wiedergegeben: Wenn die Götter Leiden und Affekten unterworfen, also sinnlich und psychisch (das heisst ähnlich wie unsere Seelen geartet) sind, wie das die Anrufungen und Sühnengebräuche ja voraussetzen, worin unterscheiden sie sich dann von den Dämonen? oder besteht vielleicht der Unterschied zwischen Göttern und Dämonen darin, dass jene Körperlos sind, diese aber nicht? Wie kann man aber die Götter für Körperlos erklären und doch gleichzeitig die sichtbaren, Körperlichen Gestirne (Planeten) als Götter verehren? Worin liegt ferner der Unterschied zwischen Dämonen und Seelen, beziehungsweise Heroen? Wie ist man im Stande, bei den Erscheinungen der höheren Wesen festzustellen, ob ein Gott erschienen ist, ein Erzengel, Engel oder ein Dämon oder eine Seele? Sind diese Erscheinungen überhaupt etwas Reales oder nichts anderes als Blendwerk der Zauberer oder Ausgeburten unserer Phantasie? (Nach der Herausgähung dieses Briefs aus der Schrift „Über die Mysterien“ durch Gale in den Ausgabe dieser Schrift von J. Parthey Berlin 1857 p. xxix ss. cf. Zeller III p. 867-9.

Wie man sieht, handelt es sich auch hier zumeist um dieselben Fragen, mit deren Lösung sich die Philosophen schon Jahrhunderte früher mit wechselnden Resultaten beschäftigt hatten. Bezüglich des Positiven, das er selbst in seinen Schriften lehrt, lässt sich folgendes feststellen (offiziell das folgende, Porphyrius de abst. II 37-9 u. Zeller III 870s. Vork. 165s. Maup. 705s.):

§ 44. Alle Dämonen, gute wie böse, sind Seelen, das heisst aber nur, Wesen nach Art unserer Seelen, und entstammen dem Weltall, also wie schon sein Lehrer Plotin angenommen hatte, aus der das Weltall durchdringenden und erfüllenden Weltseele. Alle Dämonen wohnen in der Region unter dem Mond, also nur im sinnlich Wahrnehmbaren, sodass er auch hier seinem Lehrer folgt. § 45. Alle diese psychischen Dämonen verbinden sich bei ihrem Eintritt in die unter dem Monde liegende Sphäre mit einem πνεῦμα d. h. mit einem eigenartigen geistigen Körper, dem immateriellen Leib bei Plotin; dieser ist unsichtbar und für menschliche Empfindungen völlig unwahrnehmbar, denn er besteht ja nicht aus einer festen und durch unsere materiell gearteten Sinneswerkzeuge wahrnehmbaren Materie.

Dabei aber ist dieser pneumatische Leib der Dämonen doch reizbar, denn er kann durch die Materie beeinflusst werden; steht er doch in der Mitte zwischen dem absolut unkörperlichen und dem materiell körperlichen wie die Dämonen selbst, die ihn annehmen müssen, zwischen den absolut unkörperlichen Göttern und den materiell körperlichen Menschen. Nur ist aber, wie wir oben gesehen haben, nach der Auffassung Plotins, die Materie das erste, ursprüngliche Böse; daher müssen auch die von ihr ausgehenden Beeinflussungen böse sein und böse machen. Wenn sich nun ein Dämon infolge seines pneumatischen Leibes von den Beeinflussungen von seiten der Materie besiegen und hinreißen lässt, wenn sich der Einfluss der Materie stärker erweist als die dem Dämon inne wohnende Vernunft, dann wird ein solcher Dämon zu einem bösen Dämon. Wenn dagegen die Vernunft den Sieg behält und der Dämon auf diese Weise durch seinen pneumatischen Leib die Materie deheuschet, dann ist ein solcher Dämon gut zu nennen. Letzteres aber tritt seltener ein als erstere, sodass die Zahl der bösen Dämonen überwiegt. § 46. Der pneumatische Leib der Dämonen ist aber nicht nur durch die Materie beeinflussbar, sondern er ist auch wegen seiner Verwandtschaft mit der vergänglichen Materie vergänglich; denn er hat mit den materiellen Körpern hier auf Erden neben der Reizbarkeit auch das gemein, dass er einem gewissen stetigen Zu- und Abnahme unterworfen ist, was zum Zerfall und zur Zerstörung führen muss. Doch besteht er lange Zeiträume hindurch und zwar wegen seiner Verbindung mit dem Dämon an sich, dem als Emanation der göttlichen Weltseele lange Dauer zukommt (vergleichen lassen sich die 50000 Horen, die nach Empedokles (v. 369s. 374b) die sündigen Dämonen von den Seligen verbannt werden.) Wie lange die Dämonen bestehen können, wird nirgends gesagt; da Porphyrius aber lehrte, dass die Dämonen die Zeit nach Jahrtausenden (χιλιάδι) messen, kann man sich ungefähr vorstellen, welch gewaltig lange Dauer er ihnen zuschrieb (cf. oben § 18 und 253s. und Proclus ad Tim. I p. 456).

§ 47. An diesen pneumatischen, unsichtbaren und für die Menschen völlig un wahrnehmbaren Leib sind alle Dämonen, gute wie böse, gebunden. Sie können aber, wenn sie sichtbar zu machen, auch materielle Körper annehmen, d. h. Körper, die unseren nur für materielle Wahrnehmungen eingerichteten Sinneswerkzeugen wahrnehmbar sind. Dann sind diese sichtbar materiellen Körper, in denen sie uns von Zeit zu Zeit erscheinen, bei den guten Dämonen schön, bei den bösen dagegen hässlich gestaltet. Die speziellen Eigenschaften dieser Körper werden nicht mitgeteilt, waren aber jedenfalls durch die Art der Materie, aus denen sie entweder ganz oder zum überwiegenden Teil bestanden, bestimmt. Denn Porphyrius sagt ausdrücklich, dass die *νύκτιοι δαιμόνες*, also Dämonen, die einen aus Feuermaterie gebildeten Körper angenommen haben, zwar sichtbar sind, (*ἑσχατοί*), aber nicht greifbar, wenn sie sich dagegen mit einem Körper bekleiden, der aus erdiger Materie bestand oder wenigstens erdige Materie enthält, konnte man sie auch durch das Tastgefühl wahrnehmen (*ταύτων δαιμόνων οἱ καὶ γὰρ μετὰ τῆς ὥρας ὑποκρίνονται ἐν ἄφῃ*). Der Beweis dafür wurde bei den Etruskern in Italien erbracht; als man nämlich dort solche verkörperliche Dämonen (das heißt aber doch wohl böse, die Körper solcher Dämonen) verbannte, blieb davon sogar Asche zurück (cf. Proclus ad Tim. III p. 142 c/d). Auch nahm er an, dass die guten Dämonen sich bei ihren sichtbaren und überhaupt wahrnehmbaren Erscheinungen immer derselben körperlichen Gestalt bedienen, die bösen Dämonen dagegen die Gestalt wechseln und insbesondere auch Tiergestalt annehmen (ad Marcell. II. 16. 19. 21) Grausam Radermachen jenseits von Vorstellungen p. 106 ss.

§ 48. In diesen materiellen Körpern, die keineswegs immer sichtbar waren, — man denke an die Luftkörper. Können sie auch materielle Nahrung zu sich nehmen, vor allem die Dünste und Dünste, die von den Opfern aufsteigen. Doch besteht auch in diesem Punkt wieder ein Unterschied zwischen den guten und bösen Dämonen und darauf ist des Porphyrius ganze Schrift über die Enthaltung vom Besessenen und das darin vorgetragene Opferritual aufgebaut: nur die bösen Dämonen nämlich nähren sich vom Fett und Blut und Dampf der tierischen Opfer, während die guten Dämonen bloss an unbblutigen Opfern, also an Früchten, Blumen und wohlriechenden Specereien Gefallen finden. Die bösen Dämonen aber werden durch die blutigen Opfer angelockt und befallen auch diejenigen, die solches opfern oder auch bloss als Nahrung zu sich nehmen; deshalb muss man sich hüten, solche Opfer darzubringen und solche Speisen zu genießen. Auf das gleiche Argument stützten sich bekanntlich die Kirchenschristen in ihrem Kampf gegen die heidnischen Opfer.

§ 49. Im verkörpernten Zustand können die Dämonen sogar Samen ergreifen und aus diesem Samen Würmer (*σκώληκες*) erzeugen (Proclus ad Tim. III p. 142 c/d). Ob dementsprechend auch Proclus einen geschlechtlichen Umgang von Dämonen mit Menschen annahm, ist nicht überliefert, aber doch wahrscheinlich (cf. unten § 212, 227 ss.).

§ 50. Wohnort der Dämonen ist, wie schon oben gesagt, der Luftraum (*ἀήρ*) zwischen Mond und Erde, dabei hatten sich die bösen Dämonen mehr in Erdnähe auf als die guten; denn sie lassen sich ja von ihrem pneumatischen Leibe und die durch ihn vermittelten Affekte beherzischen und daher zur sinnlichen, den Affekten unterworfenen Welt herabziehen. Die bösen, ganz im Banne der Materie (*ὕλη*) stehenden Dämonen nennt Porphyrius deshalb geradezu stoff. Dämonen (*ὕλικοι δαίμονες*) und bezeichnet sie als die böse und die menschlichen Seelen schädigende Dämonen Klasse (*τὸ πονηρὸν καὶ λυμνητικὸν τῶν ψυχῶν δαιμόνων γένος*) und weist ihnen nach dem Vorgang der Ägypter den Westen als Wohnort an, denn auch diese verlegten dorthin die *κακωτικὸς δαίμονας*, die Bösen stiftenden Dämonen (Proclus ad Tim. I p. 24d; die Bemerkung bezüglich der Ägypter ist ganz richtig; denn der Westen war das Reich der Toten und daher auch der dasthaften Totendämonen.) In sie hielten sich nicht bloss in der Nähe der Erdoberfläche auf, sondern sie drangen sogar unter die Erdoberfläche und heißen dann unterirdische Dämonen (*ὑπόγειοι*), dort peinigten sie die Seelen der bösen Menschen und ihr Gebiet ist hier Pluto- Serapis. Dort werden übrigens auch die alten Titanen gequält, die ebenfalls als böse Dämonen erscheinen. Ob sich dabei Porphyrius

die Beherrscher dieser bösen Dämonen als böse vorstellte, wird nicht recht klar (De abstin. II 415. Stobaeus I 1026s. aber Euseb. IV 25 of. Zeller III 476 u. 3).

§ 51. Auf der Erdoberfläche vollends ist nichts vor ihnen sicher, überall dringen sie ein, um Böses zu stiften, und sogar in den Tempeln der Götter halten sie sich lauernd auf, diese müssen daher vor dem Gottesdienste gereinigt werden, ebenso aber auch jede andere Örtlichkeit, wenn man einen Gott herabrufen will, denn er kann nicht erscheinen, solange die unreinen Dämonen noch da sind. Besonders aber haben sie es auf die Menschen abgesehen; auch in ihre Leiber suchen sie einzudringen, besonders bei dem Essen und bei allen unreinen Handlungen (wahrscheinlich auch bei der Sittentleerung, bei dem Hinieren und Beischlaf, wie erstere auch die Juden glaubten, cf. Blaup. 16). Um sie fern zu halten und zu vertreiben, sind die Sühnungen und Peinigungen notwendig, welche Pluto- Serapis, der Heu der bösen Dämonen lehnte (neq̄ t̄is̄ ēx̄ loȳōw̄ ḡlōsoō p̄is̄ bei Eusebius Propar. evāgel. IV 23, 1/2.)

§ 52. Damit haben wir schon das Verhältnis gestreift, in dem die Dämonen zum Menschen und überhaupt zur Natur hinsichtlich ihres Wirkens stehen. Da weiß Porphyrius sowohl über die bösen wie auch über die guten Dämonen viel zu sagen. Die bösen Dämonen, als gewalttätig und heimtückisch, senden Pest, Dürre und Missernten, Erdbeben und dergleichen, geben sich aber dabei für die Urheber alles Guten aus und schieben die Schuld an den Bösen, das sie heimlich stiften, auf die Götter und veranlassen uns so zu den (verpönten Tier- und Menschen-)Opfern für die Götter, wodurch sie uns aber von rechten Glauben abbringen. Alles Unvernünftige und Widersinnige gefällt ihnen und sie entfachen alle bösen Leidenschaften wie Geschlechtslust, Heßgier, Ruhmsucht, woraus wieder Aufruhr, Krieg und dergleichen erwächst. Durch sie geschieht also Zauberei, und diejenigen, die durch Zauberei Böses tun, verehren diese Dämonen und ihre Herren; denn mit ihrer Hilfe bereiten sie die Liebestränke. Die Lüge gehört zur Natur dieser Dämonen und sie wollen für Götter gelten, ihr Herrscher sogar für den höchsten Gott (den Schöpfer: De abstin. II 38-42.)

§ 53. Die guten Dämonen dagegen verwallen alles zum Guten (De abstin. II 38-41) mögen sie der Tierwelt oder gewissen Fruchtgattungen oder dem Regen, Winde, Wetter, den Jahreszeiten vorstehen, auch sind sie Führer zu den Künsten, zur Musik und Erziehungskunst, zur Heilkunst und Gymnastik... Zu ihnen gehören auch die Götterboten (ἄγγελοι), wie sie Plato nennt (cf. unten § 135), die von den Menschen Kunde zu den Göttern und von den Göttern zu den Menschen bringen; denn sie tragen die Gebete zu den Göttern als Richtern empor und bringen auch wieder umgekehrt die Aussprüche und das Wirken der Götter durch die Orakel zu uns (cf. oben § 20). Von ihnen rühren die Heilungen und Wiederherstellungen her, die aber nur langsam erfolgen. Während die bösen Dämonen das Menschengeschlecht in vielen Dingen und gerade den wichtigsten plagen, ist es gewiss, dass die guten und fortwährend ihre Dienste leihen und uns die von den bösen Dämonen drohenden Gefahren zeigen, uns durch Träume, Erscheinungen und vieles andere warnen, sodass wer solche Zeichen versteht, all diesen Tug begreifen und auf der Hut sein kann.

§ 54. Mit diesen guten und bösen Dämonen sind aber noch nicht alle höheren Wesen behandelt, die Porphyrius das Zwischenreich zwischen Göttern und Menschen bewohnen lässt. Denn auch über dem Monde, in der Region des Hethers, gibt es höhere Wesen, die nicht Götter sind, die Erzengel und Engel (ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι), die er nach ihren Wohnorten Hethen- und Feuertämonen, αἰθέριοι und ἐμπύριοι δαιμόνες nennt (bei Augustin, De civitate Dei X 9). Das sind die schon oben erwähnten Boten der Götter, die den Verkehr mit den Menschen vermitteln. Ausdrücklich bezieht sich für sie auf Plato, das aber will unser Gewährsmann, der h. Augustinus, nicht gelten lassen. »Du hast du nicht von Plato gelernt,« ruft er ihm zu, »sondern von den Chaldaern, damit du die Laster der Menschen in die ethaischen und feurigen Höhen des Himmels emporheben kannst und unsere Götter im Stande sind, den Theurgen das Götthelge zu verkünden (h. c. X 27. cf. auch X 26.)

§ 55. Obwohl bei Plato Engel erwähnt werden, geht doch die Rolle und Auffassung, die Porphyrius ihnen zuteilt, sicherlich, wie Augustin richtig vermutet, auf die Demonologie des Orients zurück. Dabei aber brauchen wir nicht, wie der Kirchenlehrer an die sogenannte chaldäische Theurgen doctrin zu denken, die uns noch öfter begegnen wird, wir brauchen uns bloß zu erinnern, dass Porphyrius ja Syrer war — Malchus hieß er in seiner Heimat — und an die außerordentliche Rolle, welche Erzengel und Engel in der Demonologie der Juden spielen. Die Quelle also haben wir dort zu suchen und dies um so mehr, als Porphyrius, der Semite aus Tyrus, dem Judentume hohe Anerkennung zollt: so feiert er sie als Verehrer des wahren Gottes und bewundert die asketischen Essener (cf. Augustin. I. s. XIX 25, Lactantius Deira Doi 23). Porphyry. De abstin. IV 11 ss. hierin schloss er sich zweifellos an den Neuplatoniker Numenius an cf. Proclus ad Tim. 24 C, der aus Apamea in Mesopotamien stammte.) Und selbst wenn er nicht Semite, sondern Grieche gewesen wäre, dürften wir uns über den orientalischen Einschlag in seiner Lehre nicht wundern; gehört er doch den Zeiten des mystisch-religiösen Synkretismus an. Daher ist er auch ein rückhaltsloser Bewunderer der Ägypter, die sich in der Theosophie des höchsten Ansehens erfreuten, wie die begeisterte Schilderung vom Leben und der Weisheit der ägyptischen Priester beweist (de abstin. IV 6 ss. cf. auch die ähnliche Stelle über die persischen)

§ 56. Vergleicht man kurz die Lehre des Porphyrius mit der des Plotin, so ergibt sich, dass er von den leitenden Grundgedanken seines Lehrers ausging und diese weiter ausbaute, so besonders hinsichtlich des pneumatischen Leibes und des Wohnortes der Dämonen. Über ihn hinaus aber ging er mit den Sätzen vom materiellen Leib der Dämonen und was damit zusammenhängt, vor allem aber durch die theoretisch begründete Scheidung

der Dämonen in gute und böse. Viel Klarer suchte er ferner die Vorstellungen vom Einfluss der Dämonen auf die Menschen zu gestalten. Endlich hat er auch durch genauere Fixierung der Erzengel und Engel, die im Volksglauben schon seit Jahrhunderten bekannt waren, die Verbindung zwischen Göttern und Menschen enger zu gestalten versucht, denn jetzt ergibt sich die Reihe: Götter, Erzengel, Engel, Dämonen, Heroen, Menschenseelen und Menschen.

§ 57. Noch weiter in diesem Punkte gieng Iamblichus aus Chalkis in Coelestrien, gestorben vor dem Jahre 330, der geradezu als Hauptvertreter der phantastischen Dämonenlehre bezeichnet werden kann, in die der Neuplatonismus ausartete (Christ, Literaturgesch. p. 862). Unter seinen Zeitgenossen und in der Nachwelt fand er ungemessene Bewunderung: Kaiser Julian nennt ihn den κλεινὸς ἱερογάρυτος und θεῖος ist das fast ständige Epitheton, das ihm Proclus zuerkennt. Er war ein Schüler des Anatolius, der wieder Schüler des Porphyrius gewesen war, doch ist von diesem Anatolius nur wenig bekannt (Fragmente in den Theologum. Arithmet. des Iamblichus; cf. Lunapapius, Vita Iamb. p. 12); später hörte er den Porphyrius selbst, dem er als Philosoph nicht gleich kam. Denn, seine Schriften beurkunden zwar eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, aber der philosophische Synkretismus, die historische Unkritik, die ermüdende Breite und der gedankenarme Schwulst der Darstellung machen einen abstossenden Eindruck. So urteilt Zeller über diesen einst so hoch gefeierten Mann (II p. 873-9). Noch härter klingt, was Christ i. e. von ihm sagt, der ihn einen „mystischen Schwätzer und unselbständigen Compilator“ nennt.

§ 58. Was nun seine Dämonologie anbelangt, unterschied er zunächst innerweltliche und überweltliche Gottheiten (Defato p. 179; Procl. in Timae. III. 306C; cf. Salut. de diis cap. 6), wobei unter letzteren die bloss intellectuell zu erfassenden Gottheiten zu verstehen sind, die über unserem Kosmos thronen. Schon innerhalb dieser überweltlichen Gottheiten gieng Iamblichus bezüglich der Art und Zahl der hier zusammengefassten Gottheiten weit über das hinaus, was seine Vorgänger gelehrt hatten, und zwar unter dem Einfluss orientalischer Systeme, wie Zeller III p. 881 mit Recht annimmt.

§ 59. Für uns kommen bloss die innerweltlichen Wesen in Betracht; da unterschied Iamblichus in herkömmlicher Weise Götter, Dämonen, Heroen (höhergeartete, vom Körper befreite Seelen) und Menschen-seelen, doch schiebt er ebenso wie Porphyrius auch wieder zwischen Götter und Dämonen die Engel ein (cf. Stobaeus Eclog. I. 888, 1060, 1064; Vita Pythag. 219; Proclus ad Tim. 306C, 47 § 60). Auch nimmt er, wie schon Philosophen vor ihm an, dass so wohl über jedem einzelnen Menschen wie auch über ganzen Völkern und Ländern ein bestimmter Dämon als Schutzgeist walte (cf. Proclus ad Tim. 44 f und unten § 117 sq.).

§ 61. Hinsichtlich der Dämonologie also bieten die echten Schriften nichts neues, doch kommt noch die Schrift „Über die Geheimlehren“ in Betracht, die für die Lehre von den Dämonen von grösster Wichtigkeit ist. Sie ist wie schon oben erwähnt wurde, eine Entgegnung auf den Brief des Porphyrius an den ägyptischen Priester Anebo und sucht die Bedenken des Porphyrius gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen. Sie geht zwar unter dem Namen des Iamblichus, stammt aber nicht von ihm selbst, sondern von einem seiner Schüler und ist zweifellos ganz im Sinne des Schulhauptes geschrieben, so dass man die hier vorgetragenen Sätze als iamblichisch betrachten kann (Zeller III 896).

§ 62. Von besonderer Bedeutung ist hier die Hauptstelle über die Unterscheidung der verschiedenen innerweltlichen höheren Geschlechter und zwar bloss hinsichtlich der innerweltlichen Götter der sichtbaren sowohl wieder unsichtbaren, der Dämonen, Heroen und Seelen, sie sei daher inhaltlich hergesetzt: Eine Abgrenzung der höheren Geschlechtertheit (τοῦτα beziehungsweise θεῖα γέννη) ist nur möglich, wenn man die Endglieder der Reihe oder Kette ins Auge fasst und zwar hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Guten an sich. Das Gute nämlich existiert entweder ausserhalb der Wesenheit (οὐσία) oder verbunden mit einer Wesenheit, in der Wesenheit selbst begründet. Doch kann das Gute nur in jener Wesenheit existieren, welche die älteste und überhaupt erste ist, die wortvollste und zugleich ansich völlig Körperlos. Das aber ist bloss die Wesenheit der Götter und zwar aller Arten von Göttern. Daher gilt der Satz: Dem obersten und höchsten Gliede der Kette der höheren Geschlechter, nämlich den Göttern allein, kommt das Gute wesentlich zu und ist vom Göttlichen überhaupt nicht zu trennen. (Die Lehre, dass gewisse Götter gut, andere aber böse sind, dass es θεοὶ ἀγαθοὶ und κακonoι gebe, ist von der Astrologie hergenommen und falsch: 118).

§ 63. Den Seelen dagegen, dem untersten Gliede der Kette, kommt das Gute niemals wesentlich zu, sondern bloss als Accidenz; und das gilt von der menschlichen Seele sowohl während ihrer Präexistenz vor dem Einfahren in den sterblichen Leib wie auch nach dem Verlassen desselben. § 64. Zwischen diesen beiden Endgliedern sind noch zwei Zwischen- oder Mittelglieder anzunehmen, die die Heroen und Dämonen, die die Verbindung zwischen den Göttern wie Seelen bilden. § 65. Von diesen beiden Mittelgliedern sind die Heroen an Kraft, Tugend und Schönheit, und überhaupt allem, was an guten Eigenschaften den Seelen zukommen kann, diesen überlegen; sie sind aber mit ihnen durch die Verwandtschaft gleichartigen Lebens verbunden (denn auch die Heroen sind ja nichts anderes als Menschen-

seelen, die einst mit einem materiellen, sterblichen und irdischen Leib verbunden waren). Doch sind sie auch mit den Höherstehenden Dämonen verwandt (denn sie sind Körperlos wie diese und ihnen an Stärke und Tugend nahe stehend.) § 66. Die zweite Mittelklasse wieder, die Dämonen, sind mit den Göttern verwandt und stehen in Verbindung mit ihnen, sind ihnen aber doch untergeordnet. Denn sie sind viel mangelhafter als jene und gebieten wie sie, sondern bringen vielmehr, den Göttern dienend, ihren guten Willen zum Ausdruck, sie setzen die unsichtbare Mitte der Götter in die Tat um, gleichen sich selbst und ihr Wirken dieser Güte an und machen, was an den Göttern unaussprechbar ist, aussprechbar, was gestaltlos ist, gestalten sie, was alle Begriffe übersteigt, machen sie fassbar und vermitteln in nichts das göttliche Schöne den tieferstehenden Klassen der Heroen und Seelen. So stellen die beiden Mittelklassen eine unlösliche Verbindung zwischen den Endgliedern der Kette her: sie bewirken ein Absteigen vom Höheren zum Niederen und ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren" (I 5 p. 15-19 (Parthey); s. auch I 65. p. 10-23)

§ 67. Während hier also in herkömmlicher Weise bloss zwei Mittelglieder zwischen Götter und Seelen eingeschoben sind, zeigt doch die später zu behandelnde ausführliche Untersuchung über die Erscheinungsformen der höheren Geschlechter, dass Iamblichus' Schule viel mehr Zwischenglieder annahm; denn dort werden folgende κοίτις γίνε behandelt: Götter, Erzengel, Engel, Dämonen, zwei Arten von Archonten, d. h. Lenker der Welt, der Elemente, Vorsteher der Materie, ihrer Natur nach vielgestaltig, Heroen und Seelen (cf. II 3 und unten § II 85 ss.). Man erkennt deutlich die Absicht, die unlösliche Verbindung zwischen Göttern und Menschen, auf der allein die Erkenntnis des Göttlichen und damit auch das Heil der Menschheit beruht, möglichst enge zu gestalten.

§ 68. Auch hinsichtlich des Ursprungs unterscheiden sich die Mittelglieder voneinander, denn die Dämonen entstanden durch die zeugenden und schöpferischen Kräfte der innerweltlichen Götter und sind somit ihr äusserster und letzter Ausfluss (I. p. 67 s.). Von dem Ursprung der andern Mittelglieder ist später zu sprechen. Demnach gehören die Dämonen nicht unmittelbar auf die Weltseele zurück wie bei Plotin und Porphyrius.

§ 69. Ferner unterscheidet der sogenannte Iamblichus wie Porphyrius gute und böse Dämonen und auch bei ihm gründet sich der Unterschied auf das Verhältnis der einzelnen Dämonen zur Vernunft, denn die vernunftbegabten Dämonen sind gut, die vernunftlosen aber böse: „Die erste Klasse der Dämonen unterscheidet zwischen gut und böse und tut nur das Gute und lässt das Böse; daher helfen sie auch dem Menschen zum Guten und hindert ihn am Bösen, ja sie haben schon oft die Waffen, die böse Menschen gegen ihre Mitmenschen richten, gegen diese selbst gekehrt; das sind die vernunftbegabten Dämonen, die λογικοί δαίμονες. Daneben gibt es noch νεφύματα, Geister, denen dieses Unterscheidungsvermögen abgeht und die sich bloss in der Richtung zu betätigen vermögen, die ihnen vom Schicksal angegeben wurde. Wie nun die einzige Fähigkeit des Schwerts darin besteht zu zerschneiden und zu zerhauen, also zu vernichten, so ist auch die einzige Fähigkeit gewisser νεφύματα bloss auf Zerstörung gerichtet. Solcher Art sind z. B. die καγόμενα νεφύματα (das heisst böse Geister, die Schlünden entzündend, die man für Hadeseingänge hielt cf. unten II § 333.): sie vernichten alles, was in ihren Bereich kommt (demysteriis IV, VI, 3, 31, 37, 13).

§ 70. Zu den ἀνομοί δαίμονες gehören dann auch diejenigen, welche die Oberaufsicht über die φύσις, die Natur, und die Materie, βλή, führen, die zwar auch nicht über jenes Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse verfügen, dabei aber doch nicht böse genannt werden können (über diese βλάτοι δαίμονες vergleiche unten § 76. 244 s. 796 ss.)

§ 71. Alle höheren Wesen ohne Ausnahme sind Körperlos und zwar in dem Sinne, dass sie über Keinen Leib verfügen, der aus Materie (βλή) oder aus Elementen (στοιχεῖα) besteht; doch kommt auch ihnen von Anfang an ein σωματικὸς ὄργανον, ein Körperartiges Fortbewegungs- und Immanenzmittel, zu, das aber aus Keinem bekannten Stoff besteht (VI, p. 215). Das erinnert an den immateriellen Leib bei Plotin. Die interessante Stelle über die Leiber der höheren Geschlechter will ich dem Inhalt nach wiedergeben, da hier eine ganze Reihe von Fragen berührt wird, die uns auch später noch beschäftigen werden: § 72. Die Ansicht, dass die höheren Geschlechter dadurch von einander geschieden sind, dass sie über verschiedenartige Körper, ὑποστάσεις, verfügen, ist völlig falsch. Manche behaupten nemlich, die Götter hätten Körper aus Aether, die Dämonen solche aus Luft und die Seelen endlich irdische Leiber. Eine solche Einteilung ist der Götter und Dämonen unwürdig, denn diese göttlichen Geschlechter leben nicht in diesen Körpern, sondern ausserhalb derselben als ihre Herren, und verleihen ihnen alles Gute, was diese Körper fassen können, erhalten aber nichts von ihnen. Auch wird die Annahme, dass die Götter aetherische Leiber haben, schon dadurch widerlegt, dass das Göttliche überall ist, überall hindringt und das ganze Weltall erfüllt; durch diese Annahme wird ja das Göttliche örtlich eingeschränkt, was im schroffen Gegensatz zu den Erkenntnissen der Theurgen steht. Denn verfügten die Götter von Natur über einen aetherischen Leib, so wären sie auf den Aether beschränkt und dadurch jeder Verkehr mit den Menschen unmöglich gemacht, was eben gegen die Lehre der Theurgen und Priester verstösst (I 8 p. 23-28). Wenn trotzdem die Theurgen selbst in ihren Anrufungen auch irdische und unirdische Götter neben den himmlischen anrufen, so ist das doch kein Widerspruch, denn die Götter befinden sich ja überall, sowohl auf Erden wie unter der Erde wie im Himmel und man kann daher auch von Luft- und Wassergöttern reden und selbst von Göttern bestimmter Städte, Länder, Tempel und heiliger Bilder. Denn damit ist Keineswegs gesagt, dass diese Götter an alle diese Regionen oder Örtlichkeiten gebunden sind, in Wahrheit vielmehr befinden sich die Götter immer ausserhalb dieser Örtlichkeiten und bestrahlen sie von aussen her, wie die Sonne alles mit ihren Strahlen von aussen erleuchtet: auch bei der Sonne nemlich ist das Licht doch immer

doch immer etwas von dem erleuchteten Gegenstand Verschiedenes; denn wird die Lichtquelle entfernt, so ist es auch mit dem Lichte aus, ganz anders als wenn ich z. B. eine Wärmequelle entferne, denn in diesem letzteren Fall bleibt die Wärme, obwohl die Wärmequelle selbst nicht mehr vorhanden ist. Ganz genau ebenso erleuchten auch die Götter gewisse Örthlichkeiten und Statuen und erfüllen sie, bleiben aber doch immer von dem erleuchteten Gegenstande getrennt und auf sich selbst beschränkt. Spricht man daher von Aether-, Luft- oder Wassergöttheiten, so will man damit bloss die Materie bezeichnen, in der sich der betreffende Gott gerade offenbart, im Aether, in der Luft, im Wasser. Damit sind also keineswegs bestimmte Göttheiten gemeint, die ihrem Wesen nach verschieden sind (§ 19 p. 29-33). § 73 Mit diesem Fundamentalsatz steht es im scheinbaren Widerspruch, dass wir auch die Gestirne (die Planeten) als Götter verehren; denn diese sind doch sichtbar, also nicht Körperlos, nennen wir sie doch »sichtbare Götter« (ἐμφανεῖς θεοί). Auch erscheinen sie immer in derselben Gestalt am Himmel (§ 116 p. 49-50). Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf folgende Weise: Die Gestirne, Sonne und Mond, die übrigen Planeten und Sterne, stellen in Wirklichkeit gar nicht die Körper der betreffenden Götter, die wir in ihnen verehren, vor. Man darf nämlich nicht annehmen, dass diese Götter in diese Himmelskörper etwa so eingeschlossen sind, wie unsere Seele in unseren sichtbaren Leib. Die Götter umgeben vielmehr mit ihrem unsichtbaren, immateriellen, pneumatischen Leib von aussen die Gestirne, so dass wir eigentlich bloss diese, nicht aber diese umgebenden unsichtbaren Götter sehen. Auch ist nicht etwa der Gott an das Gestirn gefesselt, sondern umgekehrt, das Gestirn folgt dem Gott. Denn der Gott steht immer über der Materie als ihr Herr. So also sind auch die scheinbar sichtbaren und sichtbar genannten Götter am Himmel ihrem Wesen nach und von Natur aus sichtbar (§ 116 p. 49s. s. auch § 117 p. 57-61).

§ 74. Demnach sind alle höheren Wesen dem Menschen unsichtbar und un wahrnehmbar und sie müssen, um sich den Menschen sichtbar zu machen, anders geartete Leiber annehmen, worin Iamblichus sich ganz mit Porphyrius deckt. Während dieser aber sich damit begnügt, den guten Dämonen schöne, den bösen aber hässliche Gestalten zuzuweisen, geht Iamblichus hier viel weiter. Mit echt scholastischer Spitzfindigkeit und Gründlichkeit sucht er die Unterschiede in den verschiedenen Erscheinungsformen, die nach ihm für jede Klasse der Zwischenwesen genau festgelegt sind, aus dem Charakter der einzelnen Klassen zu begründen. Zunächst stellt er folgenden Grundsatz auf: „Die Erscheinungen (ἐπιφάνειαι) der einzelnen höheren Wesen, die Götter miteingerechnet, entsprechen immer ihrer jeweiligen Wesenheit (οὐσία), ihren jeweiligen Kräften (δυνάμεις) und dem Effekt, den sie bewirken können (ἐνέργεια); denn so, wie sie geartet sind, so erscheinen sie auch denen, die sie herbeirufen (τοῖς ἐνικαλούμενοις), und bringen jene Effekte ihres Wirkens und jene Vorstellungen von ihrem Wesen zum Ausdruck, die ihrem Wesen tatsächlich entsprechen; endlich geben sie dabei auch noch die Kennzeichen (παρασημαίοντα) an, die ihnen eigenthümlich sind.“ (§ 13 p. 70). Dann behandelt er folgende unterscheidende Merkmale in den ἐπιφάνειαι der φασιματα: 1) ob die einzelnen Klassen der höheren Geschlechter immer in derselben Form erscheinen müssen oder nicht; 2) ob sich diese Erscheinungen im Zustand der Ruhe zeigen oder dem der Bewegung und welcher Art von Bewegung; 3) Unterschiede hinsichtlich der Schönheit der Erscheinungen; 4) hinsichtlich der Schnelligkeit, mit der sie wirken; 5) hinsichtlich der Grösse der Erscheinungen; 6) der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Erscheinungen; 7) hinsichtlich des Lichtes, das die Erscheinungen ausstrahlen; 8) hinsichtlich der Einwirkung der Erscheinungen auf die Seelen derer, die sie schauen; 9) hinsichtlich der νεύματα, die zusammen mit den φασιματα sichtbar werden; 10) hinsichtlich des Verhältnisses der Erscheinungen zur Materie (ὕλη) und hinsichtlich der Schnelligkeit, mit der sie diese Materie verzehren; 11) hinsichtlich der Gaben, die die Erscheinungen den Seelen der sie Schauenden gewähren; 12) hinsichtlich der Begleitung, in der die Erscheinungen sichtbar werden; 13) hinsichtlich der Feinheit des Lichtes, das von den Erscheinungen ausgeht und der Verdünnung der Luft bei ihrem Erscheinen, und endlich 14) hinsichtlich der Disposition und der Affekte, welche die Erscheinungen in der Seele der sie Schauenden hervorrufen (§ 13 p. 70ss. daher gehören eigentlich No. 7 und 13; 8, 11 und 14; 9 und 12 zusammen.) Diese lange Stelle ist unten inhaltlich wiedergegeben: § 75, 87ss. schon diese Übersicht aber zeigt deutlich genug, wie weit der sogenannte Iamblichus gerade über Plotin und Porphyrius hinausgeht (s. oben p. 46 und § 796).

§ 75. Oben haben wir gesehen, dass beide Vorgänger trotz des immateriellen pneumatischen Leibes, doch die Reizbarkeit der Dämonen lehrten (s. oben § 40, 45 und 46s.). Auch hierin nun weicht unser Philosoph ganz gewaltig von beiden ab; denn er leugnet auf das Entschiedenste, dass die höheren Wesen irgendwie reizbar seien und lässt das nur hinsichtlich der untersten Klasse der Dämonen, der sogenannten vernunftlosen Dämonen (ἄνοιοι δαιμόνες) aber auch hier nur mit Einschränkungen gelten (s. unten § 796): „Manche, sagt er nämlich, scheiden die höheren Wesen in solche, die ἀναεῖς d. h. unerregbar, und in solche, die ἐναεῖς d. h. erregbar (s. oben § 40, 45, 46s.) sind; diese Unterscheidung ist ganz unsinnig; denn alle höheren Wesen sind ἀναεῖς und ἀγένητοι d. h. unerregbar und unerschütterlich, also keiner wie immer gearteten Beeinflussung zugänglich. Das ergibt sich daraus, dass selbst das niedrigste dieser Wesen, die menschliche Seele, unerregbar ist, allerdings nur, wenn sie völlig frei ist vom irdischen Körper. Was aber von dem untersten und unvollkommensten der höheren Wesen gilt, muss von den höheren und vollkommenen noch viel mehr gelten, also auch von den Heroen und Dämonen, von den Göttern selbst überhaupt zu schweigen (§ 110 p. 33-7). Dieser höchst auffallende und mit der volkstümlichen Auffassung im Widerspruch stehende Satz hat natürlich für die Theurgie ganz ausserordentliche Bedeutung und die sich daraus mit Nothwendigkeit ergebenden Folgerungen waren geeignet, jede Theurgie und magische Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter völlig aufzuheben; denn wie war es denkbar, dass der Mensch auf völlig unaffizierbare Wesen irgendeinen Einfluss gewinnen könne? Und trotzdem ist es doch gerade der sogenannte Iamblichus, der die Theurgie mit allem Eifer gegen

jede Verdächtigung, als handle es sich um Betrug oder Selbsttäuschung, gegen die Angriffe des Porphyrius vertheidigt. Gerade dieses, jede Theurgie scheinbar aufhebende Argument, ist der stärkste Satz, den unser Philosoph für die Realität der Theurgie, aber gegen ihre volkstümliche rohe Auffassung ins Treffen führt, die auch Porphyrius bekämpfte, doch davon illekt später zu sprechen (cf. unten § 79 4 ss.).

§ 76. Was nun die Bekätigung und den Wirkungskreis der Dämonen anbelangt, so ist auch der sogenannte Iamblichus der seit alter Zeit eingewurzelten Meinung, dass sie die Verbindung und Verknüpfung zwischen Göttern und Menschen herzustellen haben, aber auch hier sucht er sie ins besondere von den höher stehenden Göttern genauer abzugrenzen: „Die Götter,“ sagt er ungefähr, „und zwar sowohl die bloss durch den Verstand zu erfassen den (νοητοί) wie die sichtbaren (ἐμφανείς) erfüllen die ganze Welt mit ihren Kräften und regieren so das Weltall. Die Dämonen dagegen sind sowohl was ihre Kräfte, als auch was ihren Wirkungskreis anbelangt, beschränkt: denn ihr Wirken erstreckt sich immer nur auf einen bestimmten Teil des Universums. Dazu kommt auch noch, dass sie mit den Dingen, die sie zu verwalten haben, gewissermassen zusammengewachsen und mit ihnen unlösbar verbunden sind (I 20 p. 63⁴). Deshalb nennt man sie auch ὑποῖοι δαίμονες, weil sie die ἕλη, die Materie, in sich schliessen und verwalten, womit aber keineswegs gesagt ist, dass sie aus ἕλη bestehen (IV. 12 p. 217). Auch bezeichnet er sie als in der Materie schaffend und zeugend und als jene Wesen, welche die praexistierenden Menschen-seelen mit dem sterblichen Leide verbinden, um diesen so zu beleden (II 1 p. 67s. cf. Mau p. 68ss. die überhaupt eine zwar kurze, aber vortreffliche Charakteristik der neuplatonischen Dämonologie gibt; Creuzer III. p. 74s.).

§ 77. Unter den Schülern des Iamblichus kommen ausser dem oben besprochenen unbekannten Verfasser der Mysterien-Schrift als hervorragendste Vertreter seiner Lehre der Kaiser Julian, der Apostat (331-363), sein Hofphilosoph Salustius und Theodor von Asine (cf. Zeller III p. 904ss.) in Betracht, hinsichtlich der uns beschäftigenden Lehre von den Dämonen aber eigentlich bloss der Kaiser, da er öfter in seinen Reden und Briefen auf das Zwischenreich Bezug nimmt. So erwähnt er in seiner Rede auf den König Helios als κρείττονα πένη Engel, Dämonen, Heroen und Teil-seelen (μερικαὶ ψυχαὶ = Körperfreie Menschen-seelen), während er sich gewöhnlich auf die übliche Einteilung in Engel, Dämonen und Heroen beschränkt. Die Dämonen bezeichnet er auch als Teil-Kräfte (μερὲς τῶν δυνάμεων), entsprechend dem Satz des Iamblichus, dass sie nichts anderes sind als die letzten Ausflüsse und Ergüsse der demurgischen Kräfte der Götter in mannigfaltigster Zerteilung (c. Salit. 224 E). Sie stehen unter den Göttern, sind unsichtbar und bewohnen den Luft-raum zwischen Erde und Mond, während das Reich der Götter nach unten bis zum Monde reicht, also wieder die Anschauungen Plotin's und Porphyr's (orat. Vp. 167 D, Caesares p. 307 G), daher sind sie dem Menschen gegenüber ein πένος δεινόν καὶ ἀπειρόν (epist. ad Themist. 258 B nach Plato leg. IV p. 913 D cf. Mau p. 70-2).

Die Schrift des Salustius = „Über die Götter und das Weltall,“ die vorzüglich über die Stellung des Neuplatonismus zum Mythos, zur Lehre vom Kosmos, dem Nus, dem Bösen und der Seelenwanderung orientiert, und ebenso auch das, was uns von Theodor von Asine bekannt ist, kommt für uns nicht in Betracht, da sie auf das Zwischenreich nicht so weit eingehen, dass sie Berücksichtigung verdienen. Bezüglich des Salustius wurde übrigens schon oben darauf hingewiesen, dass er die Existenz von bösen Dämonen leugnete (cf. oben § 24).

§ 78. Von gewiss sehr grossem Einfluss aber war die Dämonologie des Iamblichus auf Proclus (410-485), das Haupt der neuplatonischen Schule zu Athen, der „sie überhaupt erst durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss brachte,“ (Zeller III 917). Denn diese auf das geheimnisvolle Zwischenreich gerichteten Ideen, auf die mystische Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, mussten einen Charakter wie Proclus in ihren Bann schlagen. Zeller sagt: (III 918/9)

„So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren und vor allem Iamblichos, gegen die er die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsgläubige Theologe, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag (Plat. Theol. II 21—Marinus Vita des Procli 1822), der sich in alle Mysterien einweihen liess und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte (ib. 18¹⁹), dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte (ib. 19), dieser Asket der sich der Fleischspeisen enthielt und die Fasttage mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete (ib. 12. 19) dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, durch Göttererscheinungen, durch die Anschauung der übersinnlichen Urbilder belehrt wurde (ib. 7. 9. 10. 26 28. 30. 22), dieser Wunderkürer, der durch sein Gebot Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte (ib. 28), dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei und die Seele des Pythagoreers Nikomachus habe (ib. 28), dieser Mann, der so tiefwienureiner in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Diaklektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird (in Tim. 74 F; 80 B; in Parmen. V 240, 102 ff.

in Tim. 95 Cff), der Mann der Wissenschaft, dem Alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasien zum System wird, der abstruse Denker, dem man im Gebiete, wo jede Nachhilfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Proclus ist mit einem Wort durch und durch Scholastiker, er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Haus aus unfrei, durch Autoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt.

Ein solcher Charakter musste der Lehre vom Zwischenreich das grösste Interesse entgegenbringen und so finden wir gerade bei ihm das System des Zwischenreiches bis ins Detail ausgearbeitet, besonders das Hauptproblem, die Frage nach der Abgrenzung der einzelnen Klassen der höheren Wesen hat er nicht bloss einmal in eingehender Weise behandelt.

§ 79 Die Hauptstellen hierüber seien wenigstens inhaltlich wiedergegeben.

Zunächst spricht er von der Notwendigkeit Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen anzunehmen und von dem Ineinanderübergreifen der Begriffe Gott und Dämon: „Alle Religionsbegriffe und Philosophenschulen nehmen zwar etwas Göttliches als höchsten Anfang an, und alle Menschen zwar glauben, dass etwas Göttliches über dem Sterblichen steht, dass es aber auch danach noch göttliche Wesen gibt und eine Fürsorge von seiten solcher Wesen für das All, das glauben nicht alle, denn es erscheint ihnen klarer fassbar, nur das Eine, die am Anfang stehende Gottheit, anzunehmen als eine Vielheit göttlicher Wesen noch nach dieser Gottheit des Ursprunges. Andere wieder nehmen zwar auch noch nach dem Göttlichen des Ursprunges andere Wesen an, die Dämonen, als Zwischenglied zwischen dem Göttlichen und Sterblich-Irdischen, kennen aber wieder die Klasse der Heroen nicht, so dass ihre Kenntnisse von den Zwischenstufen oder Zwischengliedern mangelhaft sind. Gerade die ins Einzelne gehende Erkenntnis der Zwischenglieder aber, der μεσότητες, und des durch sie erfolgenden Aufstieges der Seele und des Sterblich-irdischen zum Göttlichen, ist das schwerste Stück menschlicher Erkenntnis überhaupt, denn hier kann man nicht von Sichtbarem ausgehen, sondern bedarf göttlicher und rein intellektueller Erkenntnis. Daher wird hierin viel gefehlt: So nehmen z. B. manche zwar Götter und Dämonen an, was an sich richtig ist, und zwar Götter im Himmel, Dämonen unter dem Monde, betrachten aber dabei diese Dämonen nicht als Göttliche Wesen und hierin weichen sie von Plato und von der Wahrheit ab. Und wieso Plato mit Recht auch die Dämonen Götter, d. h. göttliche Wesen, nannte, das suchte schon Theodor von Asine folgendermassen zu beweisen: § 80. Solche Zwischenwesen werden Dämonen genannt mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu den Göttern über dem Monde, also zu den himmlischen Göttern oder den Göttern im eigentlichen Sinne des Wortes, denen sie an sich untergeordnet sind; demnach muss man hier genauer von δαιμόνες κατὰ οὐρανόν sprechen, also von Dämonen in ihrem Verhältnis zu den eigentlichen Göttern. Dieselben Wesen aber können auch Götter genannt werden, wenn man sie an sich und für sich allein betrachtet und bedenkt, dass sie in der Region unter dem Monde das All ebenso regieren wie die eigentlichen Götter über dem Monde. So verfuhr schon Plato; denn erkennt doch der Eros im Symposium (pag. 202 D) einen Dämon und zwar deshalb, weil er hier sein Verhältnis zur Himmelsgöttin Aphrodite berücksichtigt, als deren ὄναστος er erscheint, und zum Sotte Ποσειδών, dessen Sohn er hier ist; im Phaedrus dagegen (pag. 242 D) nennt er denselben Eros einen Gott, da er ihn hier an sich betrachtet und hinsichtlich des Lebens, das auf ihn als Schöpfer zurückzuführen ist. [So weit Theodor von Asine; dasselbe lehrte auch Proclus' Lehrer Syrianus.] Demnach erscheint das Göttliche auch in der Region unter dem Monde und umgekehrt das Dämonische auch in der Region über dem Monde und zwar hier in Verbindung mit den himmlischen Göttern: Göttliches und Dämonisches sind also nicht durch die Regionen über und unter dem Monde geschieden, sondern beides kommt in beiden Regionen vor. Da aber in der Region über dem Monde das Göttliche überwiegt, spricht man hier meist nur von Göttern, meint aber damit auch das mit dem Göttlichen hier lebende Dämonische, und umgekehrt, weil in der Region unter dem Monde das Dämonische überwiegt, spricht man hier nur von Dämonen, obwohl man hier zugleich auch das Göttliche in dieser Region meint. Daher fehlen alle diejenigen, welche den Unterschied zwischen Göttern und Dämonen bloss in der Verschiedenheit ihrer Aufenthaltsorte begründet sehen und das, was über dem Monde lebt, Götter, was aber unter dem Monde lebt, Dämonen nennen: denn sowohl über wie unter dem Monde gibt es sowohl Göttliches wie Dämonisches. (in Tim. IV. pag. 286 d/e 287 a/b.)

§ 81. Und das muss sich notwendig so verhalten, wenn wirklich das Göttliche an allem Anteil hat und der ganze Kosmos, die ganze Schöpfung, göttlich ist: denn dann muss sich das Göttliche auch in den Mittelgliedern vorfinden d. h. aber auch in den Dämonen, Heroen und Seelen, ja es muss bis zum Irdischen und Sterblichen und Vergänglichem, bis zur Materie, herabsteigen. Und dass es sich wirklich so verhält, beweisen die Wohnungen, die Oaken, und die Götterbilder, die, obwohl sie aus nur irdischen und daher vergänglichen Materialien bestehen, doch durch die Kraft gewisser Symbole Anteil am Göttlichen erhalten, dadurch bewegt werden und die Zukunft enthüllen. So reicht das Göttliche bis zum Irdisch-Sterblichen herab und zwar vermittelt's ganzer Reihen von göttlichen Wesen, nämlich der Götter, Dämonen, Heroen und Seelen. (ad Tim. IV. pag. 28 f/b/c) Das hier vorgebrachte Argument gegen eine räumliche Scheidung der verschiedenen Arten von höheren Wesen verdeutlicht Proclus auch noch an folgenden der Stelle:

§ 82. „Der Schöpfer aller beseelten Wesen ist der Demiurg, δημιουργός. Die beiden Endglieder in der Kette der beseelten Wesen bilden einerseits die Götter (in ihren verschiedenen Arten), andererseits die

sterblichen Menschen und Tiere hier auf Erden. Da es aber ganz unmöglich ist anzunehmen, dass der Schöpfer sofort und unmittelbar nach dem Göttlichen, der höchsten Stufe der besetzten Wesen, das Sterbliche, also die tiefste Stufe, geschaffen habe, muss man notwendiger Weise Mittelglieder annehmen, die höheren Geschlechter (τὰ κρείττονα γέννη), höher als wir sterbliche Menschen. Diese Zwischenglieder bilden die Dämonen und Halbgötter (ἡμιθεοί). Einige haben nun angenommen, dass das Göttliche im Himmel zu lokalisieren sei, das Dämonische in der Luft, das Halbgöttliche wie die Nymphen, im Wasser, und der Mensch und die übrigen sterblichen Lebewesen auf der Erde, wobei sie sich an Plato's Epinomis (pag. 984; Proclus hielt sie für unecht) anschliessen. Diese Auffassung ist falsch. Es leben vielmehr in jedem der vier Reiche, im Himmel, in der Luft, im Wasser und auf der Erde sowohl Götter wie Engel, Dämonen und Halbgötter, wobei sich die Dämonen und auch die übrigen genannten Mittelglieder jedesmal an den Gott, der in dem betreffenden Reiche lebt, anschliessen. Daher gibt es sowohl im Himmel (οὐρανοί) wie in der Luft (ἀέροι, ἀερονόοι) wie im Wasser (ἑνυδροί) wie auf Erden (χθονίοι, γῆιοι) lebende Götter, Halbgötter, Engel und Dämonen, wobei die Reiche der Luft, des Wassers und der Erde auch den sterblichen Menschen und Tieren offen stehen. (Ad Tim. IV pag. 269 c/d; vgl. auch pag. 269f. - 270 ab, 272f, wo wesentlich dasselbe.

§ 83. Weiter befasst sich Proclus mit der Unterscheidung der Dämonen und Seelen, die man nach dieser Stelle und auch andern Zeugnissen zuschliessen, ebenso wie schon seit jeher ebenfalls Dämonen zu nennen pflegte. (vgl. oben § 12, 14, 15, 27ff.). »Der ganze mittlere Raum zwischen Göttern und Menschen (τὸ μεταξύ πλάτος) also der Luftraum unter dem Monde, ist von δαίμονες erfüllt; hier aber hat man zwischen wesenhaften Dämonen (δαίμονες κατ' οὐσίαν) und Dämonen ihrem Verhalten nach (δαίμονες κατὰ ὄρεσιν) zu unterscheiden, wobei letztere nichts anderes als vom Körper befreite Menschenseelen sind. Das Charakteristische der wesenhaften Dämonen besteht darin, dass sie - abgesehen davon, dass sie nie über einen irdischen Leib verfügen, - immer, d. h. seit ihrer Schaffung durch die Götter, diesen folgen, sich diesen in ihrem Wesen und Wirken anschliessen, denn die Dämonen dem Vorhalten nach tun dies, als ursprüngliche Menschenseelen erst seitdem sie vom irdischen Leibe befreit sind und Können es überhaupt erst von diesem Zeitpunkt an tun.« § 84. Doch gilt das nicht für alle Menschenseelen ohne Ausnahme; deshalb ist nicht jede vom Körper befreite Menschenseele auch gleich ein Dämon κατὰ ὄρεσιν zu nennen. Denn nicht allen Seelen kommt die Fähigkeit oder der Wille zu, sich in ihrem Körperlosen zustande nach dem Tode des irdischen Leibes an die Götter anzuschliessen. »Es sind das vielmehr bloss die Seelen der Menschen des goldenen Zeitalters (vgl. oben § 12), denn diese sind rein und νοεράτεροι (vernunftbegabter) als die übrigen Seelen, und ebenso geartet sind auch die Seelen der Halbgötter d. h. die Seelen von Söhnen, die der Vermischung von Gottheiten und Menschen entsprossen, und die Seelen von Heroen. Denn ihnen allen ist während des Lebens auf Erden der Sinn für grosse Taten eigen, für das Erhabene und Edle, und ihnen muss man daher nach ihrem Tode d. h. nach dem Absterben ihres irdischen Leibes, Opfer darbringen und sie ehren. Nach diesem Absterben ihres Leibes wenden sie sich in ihrem Willen und Wirken den Göttern zu und darin besteht eben ihre ὄρεσις, die sie zu δαίμονες κατὰ ὄρεσιν macht. Denn sie haben viel Kraft in sich, von der Materie sich loszumachen und zu Höherem emporzusteigen und deshalb sieden sie leicht in das Intellektuelle (τὸ νοητὸν) über. Weil sie aber am Leben auf Erden selbst teilgenommen haben, am Verhängnis, das nach unten zieht, sind sie voll Wohlwollen für die Menschen auf Erden und wollen ihnen helfen; daher steigen sie gerne auf die Erde hernieder.« § 85. Besonders aber kommt das den Söhnen von Göttern mit menschlichen Weibern und von Göttern mit menschlichen Männern zu, also den sogenannten Halbgöttern (ἡμιθεοί). Denn sie sind durch ihre Abstammung vor der ausschliesslich menschlichen Natur ausgezeichnet und bringen daher zwei Formen des Lebens zu: die erste im Leben auf Erden, die zweite nach dem Tode des irdischen Leibes im Gefolge der Götter und in dieser zweiten Form sind sie δαίμονες κατὰ ὄρεσιν. Dabei neigt ihre Natur und ihr Wirken im zweiten Stadium immer mehr der Natur des Vaters zu; ist nämlich ihr Vater ein Mensch gewesen, so nehmen sie auch als δαίμονες κατὰ ὄρεσιν am Leben der Menschen auf der Erde den regsten Anteil wie noch Achill im Hades bei Homer (Odyssee XI. 489ss), denn sie hängen noch vom sterblichen Vater her fest am irdischen Leben, ist dagegen der Vater ein Gott gewesen, wie bei Minos und Rhadamanthys Zeus (vgl. Homer Od. XI. 568) so suchen sie sich vom Zeitlichen loszumachen (ad Platon. Cratyl. fol. 128 verso bei Creuzer III. S. 77ss.).

Nachdem er auf diese Weise die höheren Wesen in ihrer Eigenschaft als Zwischenwesen gekennzeichnet, eine Scheidung des Göttlichen und Dämonischen auf Grund der Wohnsitze verworfen und auch die Dämonen und Heroen von einander geschieden hat, gibt er in folgender Stelle eine Klassifikation der Engel, Dämonen und Heroen mit Rückicht auf die ihnen zugewiesenen Rollen, wobei er aber vorher noch einmal das Verhältnis dieser Zwischenwesen zu den übergeordneten Göttern charakterisiert.

§ 86. »Alle Zwischenwesen bilden eine Dreieheit, τριάς, denn man unterscheidet: 1) die Engel τὰ ἀγγελικόν, 2) die Dämonen (τὸ δαιμόνιον) und 3) die Heroen τὸ ἡρωικόν. Diese drei Arten hängen mit den übergeordneten Göttern zusammen und um jeden Gott gibt es eine ihm eigentümliche Anzahl von Engeln, Dämonen und Heroen, die dieser Gott führt und dessen Natur und Wesenheit sich wiederum in den ihm folgenden Mittelwesen spiegelt. Daher gibt es so viele Arten von Engeln, Dämonen und Heroen als es Arten von Göttern gibt. Nun gibt es aber folgende Arten von Göttern: οὐρανοί, γενεδιουργοί, ἀναγῶγοι, δημιουργοί, ζωογονικοί und ἀρεντοί; daher gibt es auch

ebenso viele und ebenso geartete Engel, Dämonen und Heroen. Nun gehören zu den ἀναγνώρι θεοὶ d. h. zu den Göttern, welche die Seelen zum Schöpfer, δημιουργός, hinaufführen auch die in den Planeten wohnenden Götter wie Kynos und Helios und mithin gibt es auch Κρόνιοι und Ἥλιακοὶ ἀναγνώρι ἄγγελοι, δαίμονες und ἥρωες, oder zu den ζωογονητικοὶ θεοὶ d. h. zu den Leben erzeugenden Göttern gehören wieder Aphrodite und Selene, daher gibt es auch Ἀφροδισιακοὶ und Σεληνιακοὶ ζωογονητικοὶ ἄγγελοι, δαίμονες und ἥρωες. (ad Tim. pag. 290 a ff, wesentlich dasselbe sagt er noch einmal, nam, vgl. ad Alcibiad. pag. 68 Kreuzer, nur dass er hier mit Rücksicht auf eine andere Art der Einteilung der Götter auch die unter ihnen stehenden Wesen anders einteilt.) Danach gibt es folgende Begründung für die obige Dreiteilung der Zwischenwesen: § 87. „Diese Einteilung der Zwischenwesen in Engel, Dämonen und Heroen beruht auf der Dreiteilung der Grundprincipien (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι) und eben darauf beruht auch die Verschiedenheit ihrer Functionen: „Denn die Klasse der Engel (τοὶ ἄγγελικοί) ist in ihren Functionen analog dem ersten Grundprincip, dem νοῦς, dem Intellectuellen, was nur durch die Verstandesthätigkeit allein, nicht durch die Sinneswahrnehmung erfasst werden kann; deshalb vermitteln die Engel das nur intellectuell Fassbare an den Göttern und leiten soden göttlichen Verstand auf die tiefer stehenden Klassen über. Die Klasse der Dämonen wieder ist auf das zweite Grundprincip gerichtet, auf die ζωὴ, das Leben, und lässt in vielerlei Ordnungen und Gestalten die schöpferische, lebenszeugende forschende in Erscheinung treten und leitet sodie Natur und verbindet den ganzen sichtbaren Kosmos, die uns umgebende Natur, zur Einheit und verknüpft sie mit dem Höheren. Die dritte und letzte Klasse, die der Heroen, bezieht sich auf das 3. Grundprincip, auf die ἐπιστροφή oder auf die Rückkehr zum Schöpfer, δημιουργός, und hat daher die Aufsicht über die Läuterungen, welche diese Rückkehr bedingen, und ist so die Ursache des Aufstieges der Seelen“ (ad Tim. pag. 290 a ff, vgl. auch V. pag. 319 e). Wesentlich dasselbe sagt er auch an folgender Stelle, die auch wegen ihrer etymologischen Spielereien interessant ist: § 88. „Die Engel leiten das geheime Wesen der Götter und ihre Güte den tiefer stehenden Wesen mit, weshalb auch sie selbst wohlthätig sind. Die Dämonen wieder teilen die göttliche (schöpferische) Kraft und lassen sie bis in die uns umgebende sichtbare Natur herabgelangen und hier wirken und davon, vom Teilen (δαίω) heißen sie δαίμονες (andere leiten δαίμων von δαίω oder δαίω ad, wie z. B. Porphyrius und die Kirchenschriftsteller); diese Klasse von Zwischenwesen ist daher reich an mannigfaltiger Kraft (πολυδύναμον) und vielgeteilt (πολυμερές), ihre untersten Mitglieder sind die Stoffdämonen, die ὕλαιοι δαίμονες, und diejenigen, welche die Seelen in die Körper herabführen (καταγωγοὶ ψυχῶν) vgl. unten § 244. Die Heroen dagegen führen die Seelen empor und von diesem Emporheben, ἀγείν, heißen sie auch ἥρωες. Alle drei Klassen hängen von den Göttern ab und stehen in beständigem Zusammenhang mit ihnen, unter einander aber unterscheiden sie sich auch dadurch, dass die Engel über intellectuelle Fassungskraft verfügen, die Dämonen dagegen teils mit Vernunft begabte, teils sogar vernunftlose psychische Wesen sind: das sind nämlich die niedrigsten Dämonen, die Stoffdämonen, die ὕλαιοι δαίμονες. Sie wohnen ja in der Materie und in dem, was vom ganzen Kosmos am wenigsten erleuchtet ist, und zwar beständig; sie führen auch die schuld besleckten Menschenseelen zur Strafe und gebieten über sie, bis sie ihre Schuld abgedüst haben (ad Cratyl. 128 pag. 75/6 Pasquali).

Speziell mit der Klasse der Dämonen befasst er sich noch einmal, wobei er wieder Unterklassen namhaft macht: § 89. „Alle Dämonen sind aus dem Göttlichen wie aus einer Quelle hervorgegangen (ad Tim. 269 d: „Der Demiurgos ist der Schöpfer aller innerweltlichen Wesen, die Götter und Dämonen schuf er selbst und durch sie selbst) und sind psychische Wesen d. h. nach Art unserer Seele zu denken, doch haben nicht alle dieselbe psychische Wesenheit (ψυχικὴ οὐσία) sondern es sind hier 3 Klassen (Abstufungen) zu unterscheiden: denn die Dämonen der 1. und höchsten Klasse sind größer und vollkommener als die übrigen und verfügen über eine vernunftbegabte Wesenheit (νοεῖα οὐσία), die der 2. oder Mittelklasse über eine Wesenheit, die derjenigen der 1. Klasse schon nachsteht und nur mit Verstand begabt ist (ὕψι μὲν καὶ λογος δευτέρα) und die der 3. und letzten Klasse endlich über eine verworrene (vielfältige und vernunftlose Wesenheit (ποικίλη καὶ ἀλογωτέρα οὐσία.) ad Alcibiad. prior. pag. 68 Kreuzer. § 90. Die Dämonen der 1. Gruppe sind göttliche Dämonen (θεοὶ δαίμονες) und werden wegen ihrer ausserordentlichen Ähnlichkeit mit den ihnen übergeordneten Göttern auch geradezu als Götter vorgestellt und zwar deshalb, weil sie als oberstes Glied der Kette der Mittelwesen den ihnen unmittelbar übergeordneten Göttern am nächsten und sehr eng verwandt sein müssen, deshalb ist diese Klasse von reinen Dämonen (ἄρραντος δ. γένος) einheitlich und göttlich (ἐνοεῖδες καὶ θεοὶ). § 91. Solche göttliche Dämonen gibt es um jeden Gott und sie werden auch mit den Namen jener Götter genannt, an die sie sich unmittelbar anschließen. Sie freuen sich nämlich, wenn man sie Apollines und Iovos und Iovos. Mercurii (Ἀπόλλωνες, Ἰός, Διερμαί) nennt, da sie ja die jenen Göttern zu Kommenden Eigenschaften wie der Spiegel in (h. pag. 71/2 cf. oben § 82, 86). § 92. Diese Dämonen werden deshalb sogar bisweilen geradezu Götter genannt; denn wenn sie auch ihrem Wesen nach Dämonen sind (δαίμονες καὶ οὐσία), so sind sie doch Götter wegen ihrer engen Beziehung zu den echten Göttern (θεοὶ κατὰ μέθεξιν) und auch im Vergleich mit den beiden andern Dämonenklassen h. c.

pag. 158 cf. oben § 80. § 93. Die Aufgabe dieser vollkommensten göttlichen Dämonen ist es, die menschliche Seele während ihrer Präexistenz vor dem Einfahren in den sterblichen Leib mit je einem Stern (und seinem Gott) zu verknüpfen, solche Dämonen wählen sich auch die vollkommensten und reinsten Menschenseelen als ἰδιότῃ δαίμονες, als persönliche Schutzgeister (Genien), wenn sie nach dem Spruch des Schicksals in einen sterblichen Leib einfahren müssen (c. pag. 72/3; cf. unten § 125).

§ 94. Die Dämonen der 2. Klasse dagegen heissen immer nur Dämonen, niemals „göttliche Dämonen“ oder gar Götter, sie haben den Anabstieg der Seelen von ihren Sternen in die sterblichen Leiber und auch ihren Hinaufstieg aus dem sterblichen Leib zum Göttlichen zu leiten. (c. pag. 71/2 cf. oben § 88 (Hercules)).

§ 95. Die Dämonen der 3. Klasse endlich, denen auch immer nur die Bezeichnung „Dämonen“ zukommt, bringen das Wollen der göttlichen Kraft (der Götter) zum sichtbaren Ausdruck und vollziehen so die Verbindung zwischen dem Lebenden und dem Empfangenden d. h. zwischen den Göttern und der sichtbaren Natur, die die Götter leiten und durch die Dämonen beherrschen.

Das Wirken dieser letzten Dämonenklasse spezialisiert er noch weiter und verlässt damit die eingangs mitgeteilte Dreiteilung aller Dämonen insofern, als er jetzt noch eine 4., 5. und 6. Klasse von Dämonen zählt, die aber alle ihrem Wesen nach der 3. Klasse der ἀλογώτεροι δαίμονες angehören. § 96. So sagt er von den Angehörigen der 4. Klasse, dass sie die auf die Erzeugung und Vernichtung abzielenden Kräfte vermitteln, den verschiedenen Geschöpfen auf Erden Leben einhauchen, ihre Stellung in der Ordnung der irdischen Geschöpfe bestimmen, ihnen Vernunft verleihen und überhaupt die sterblichen Geschlechter auf Erden zur Vollendung bringen. Dagegen sorgen die Angehörigen der sogenannten 5. Klasse für das rein Körperliche dieser Geschöpfe auf Erden und die Angehörigen der angeblichen 6. Klasse endlich betätigen sich bezüglich der unleblichen Materie, die sie bewahren und behüten, auch sorgen sie dafür, dass das Schattenbild der göttlichen Ideen, das ganz mall sogar in der unleblichen Materie (ὅλη) noch erhalten ist, bewahrt bleibe.

§ 97. Auf diese Weise aber sind sie auch die Hüter und Bewahrer der alles mit einander verbindenden Sympathie. (Ad Nicibiad. prion. pag. 72 cf. pag. 69 und unten § 390 ss.)

Aus dieser Stelle geht auch deutlich der Anteil hervor, den Proclus den Dämonen an der sichtbaren Schöpfung zuwies, davon sagt er an einer andern Stelle allgemein: § 98. „Der δημιουργός (das eine einheitliche göttliche Urwesen am Anfang alles Seins) ist der Schöpfer aller Lebewesen und zwar auf folgende Weise: Die Götter und Dämonen schufen selbst durch sich selbst, das Sterblich-Irdische aber schufen die von ihm geschaffenen Götter, die θεοὶ θεοί, also wohl die Götter und Dämonen, wie oben gesagt ist (Ad Tim. pag. 269d). So ist der Demiurg hinsichtlich des Sterblich-Irdischen bloss indirekt Schöpfer.

§ 99. Nimmt man aber auf diese Weise mit den Theurgien die Existenz von vernunftlosen Dämonen an,“ sagt er weiter, „so erhebt sich sofort die Frage: Woher stammen denn diese vernunftlosen Dämonen? Denn die Annahme solcher Wesen steht doch damit in Widerspruch, dass der Demiurg allen seinen Geschöpfen Anteil an der Vernunft gegeben hat. § 100. Tatsächlich sind auch sie nicht ohne jede Vernunft und deshalb heissen sie ja auch nur „vernunftloser“ (ἀλογώτεροι) und nicht etwa ἄλογοι „vernunftlos.“ Es findet sich nämlich, fährt Proclus fort, „auch in ihnen eine letzte Spur der Vernunft (des νοῦς) und zwar insofern, als sie εὐφρανταστοί d. h. mit Vorstellungsgabe versehen sind, deshalb wird ja auch die φαντασία, die Vorstellungsgabe, νοῦς παθητικός, nur passiv sich äussernde Vernunftbetätigung genannt.“ (Ad Tim. IV pag. 288b).

§ 101. Das ist jedenfalls so zu verstehen, dass diese Stoffdämonen zwar die passive Fähigkeit besitzen, Vorstellungen, die von aussen angeregt werden, zu entwickeln, nicht aber die active Fähigkeit, diese Vorstellungen logisch zu verarbeiten und von ihnen ausgehend weiterzudenken, darauf verweist eine später zu behandelnde Stelle aus dem sogenannten Iamblichus, dem Proclus bezüglich dieser untersten Dämonenklasse offensichtlich folgt. (Cf. unten § 96 und oben § 69/70). Weil sich also diese Stoffdämonen unter allen Arten von Dämonen am weitesten vom Demiurg entfernt befinden, kommt in ihnen der göttliche νοῦς nur noch in einer schwachen Spur zum Ausdruck.

§ 102. Überhaupt gilt bei Proclus das Gesetz: je tiefer unten in der Kette der höheren Wesen, desto unvollkommener, desto weniger vernunftbegabt und damit auch desto weniger sittlich gut. Letzteres ist besonders wichtig, da sich daraus auch eine Abstufung der höheren Wesen nach ethischen Gesichtspunkten ergibt. Dieses Gesetz gilt für alle Reihen (σειραί), die immer nach demjenigen Gotte benannt werden, der ihr oberes Anfangsglied bildet und dessen Eigenart alle Mitglieder der betreffenden Reihe (Engel, Dämonen, Seelen) abgestuft bewahren (cf. oben § 86).

§ 103. Daraus ergibt sich aber, dass die zu unterst stehenden ἀλογώτεροι δαίμονες als weniger vernunftbegabt und daher auch als weniger sittlich gut die Eigenart der führenden Gotte in unvollkommener Weise zum Ausdruck bringen, die uns sogar als böse erscheinen und es auch sein kann. Das besagt Proclus ausdrücklich bezüglich der θεϊκῇ σειρᾷ, also bezüglich jener Reihe höherer Wesen, die sich an Ares, den Gott der Zerstörung, gewaltsamen Trennung und Ferschneidung anschliesst: „Die Ares-Reihe,“ sagt er, „zerschneidet die Materie Kraft ihrer reinen Kräfte (d. h. mit Hilfe der ihr angehörenden höher gearbete Dämonen) und führt auch die Menschenseelen empor aus dem

stofflichen (irdischen) Leben mit Hilfe der zerschneidenden Engel und ihres Führers, des Herrn dieser Zerschneidung (d. h. der Loslösung der Seele vom irdischen Leibe), wie auch das (chaldäische) Orakel besagt (cf. orac. chald. 53 ed. Kroll: εἶναι γὰρ τινα, τμησέως ἀγόν, τὰν ἐκτεμνόντων τὴν ὕλην ἀπὸ τῶν ψυχῶν ἀγγέλων). § 104. Die untersten (am tiefsten stehenden) Ares-Damonen (nämlich eben die uns beschäftigenden ἀλογώτεροι oder βλαῖοι δαίμονες der Ares-Reihe) ahmen nun in schlechterer (niedrigerer und vernünftloser) Weise das Wesen ihrer Reihe nach, indem sie sich an Zerschneidungen (Verwundungen) von Körpern und ähnlichem erfreuen... daran, dass Väter ihre eigenen Kinder verzehren... (ad Rempubl. II p. 296 Kroll ed. Teubner). Die Übereinstimmung mit der oben behandelten Stelle des sogenannten Iamblichus ist bemerkenswert (cf. oben § 69/70).

§ 105. Indem angeführten Stellen hat es sich wiederholt gezeigt, dass auch Proclus in hergebrachter Weise den Damonien eine Vermittlerrolle zwischen Göttlichem und Irdischem zuteilt, ganz klar und deutlich aber sagt er das in folgenden Sätzen: „Die in der Mitte stehenden Geschlechter der Damonien (τὰ μέσα τῶν δαιμόνων γένη) ergänzen das All und verbinden es und halten den Verkehr (κοινωνία) zwischen Göttlichem und Sterblichem aufrecht, denn sie haben Anteil an dem Göttlichen und auch Anteil am Sterblichen. Wenn man annimmt, dass also der Demiurg das Centrum (τὰ κέντρα) der ganzen Weltordnung (διακοσμήσεως) in den Damonien fixierte, so verfehlt man die Wahrheit nicht. Auch die Diotima bei Plato, Sympos. cap. 28 (cf. oben § 20 und Iamblich. Demyster. I.) teilt ja schon diese Ansicht (Ad Alcib. prior. pag. 69/70 Greuzer.)

§ 106. Indem aber diese sogenannten Reihen (σειραὶ) der höheren Geschlechter eine enge Verbindung zwischen dem Göttlichen oben und dem Sterblichen und Irdischen hier unten vermitteln, zwischen den göttlichen, ewigen, unsichtbaren Ideen im Raume jenseits aller menschlichen Erkenntnis und den sichtbaren Erscheinungen in der uns umgebenden Natur, kommt das eigentümlich mystische Verhältnis der sogenannten Sympathie alles Existierenden zustande, das für die Theurgie und Magie von grösster Bedeutung ist. Auch davon handeln Proclus und andere vor und nach ihm in interessanter Weise, doch gehört die Besprechung dieser Stellen einem späteren Kapitel an (cf. unten § 385ss) und ich beschränke mich daher vorläufig auf diesen Hinweis.

§ 107. Sehr wichtig ist ferner, was Proclus hinsichtlich der Offenbarungsformen der Götter und der anderen höheren Geschlechter lehrt, näheres auch darüber kann erst später gesagt werden (cf. unten § 95ff). Aus den Hauptstellen (ad Rempubl. p. 359, I p. 39/40 Kroll ed. Teubner, 380/82, I p. 116/14 Kroll) sei hier nur folgendes hervorgehoben: Zunächst spricht er von den Offenbarungen der Götter in der Form von Lichterscheinungen, in denen sie sich den Sterblichen deshalb sehen lassen, weil sie als an sich völlig Körperlose Wesen (ἀσώματα) dem Menschen wegen seiner Körperlichen Natur (διὰ τὴν σωματικὴν φύσιν) völlig un wahrnehmbar bleiben müssten. Dabei hängt ihr Erscheinen in dieser Form völlig von ihrem Belieben ab, und wenn sie auch gelegentlich Lichtkörper annehmen, so bleibt ihr Wesen doch davon gänzlich unberührt, denn sie erhalten nichts von Seiten dieser Lichtkörper und ihr Wesen wird ^{durch} sie nicht beeinflusst oder verändert. Jeder Gott ist ja an sich gestaltlos (ἀπόρρητος) auch wenn er sich gestaltet zeigt. Daher macht es keinen Unterschied aus, ob er sich in formlosen Lichtglanze zeigt, als ἀνύπωτος φῶς, oder in einer Lichtgestalt mit deutlich ausgeprägter Bildung, als τετυπωμένον φῶς. Daraus darf man nicht schließen, dass die Götter sich ihrer Gestalt nach auch wesentlich unterscheiden, wie manche annehmen. Diese Streitfrage wird i. e. pag. 358, I pag. 37 Kroll ausdrücklich erwähnt: „denn alles Göttliche ist wesentlich völlig Körperlos und auch gestaltlos. Ferner erscheinen die Götter auch in Menschengestalt, so in Knabengestalt auf dem Rücken eines Rosses daherstürmend, ja sogar in Tiergestalt, als feuerprühende Rosse, wie ein chaldäisches Orakel besagt (cf. de orac. chald. 57 Kroll, Loebck Haglaophamus 106.) Diese Verschiedenheit in den Erscheinungsformen ist aber nicht in einer Verschiedenheit oder in einem Wechsel im Wesen der Götter zu erklären, denn dieses bleibt sich ewig gleich, sondern ist allein bedingt durch die Eigenart dessen, der diese Erscheinungen schauen soll, des Epopten, also des Menschen. Denn während die Gottheit immer und ewig eine in sich geschlossene, völlig unveränderliche Einheit vorstellt, treten beim Epopten verschiedene Arten seines Erkenntnisvermögens in Tätigkeit: einmal seine Vernunft allein (νοῦς), das anderemal seine vernunftbegabte Seele (ψυχή νοερά), dann wieder seine Phantasie, (φαντασία), und endlich seine sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις). Danach aber richtet sich natürlich auch die Art der Erfassung: denn im ersten Fall erfasst der Epopt ἀπειρίτως (formloser Lichtglanz), im zweiten Falle ἀπεικονιστικῶς (Lichtgestalt z. B. in Kugelform cf. unten II § 95ss), im dritten Fall πορφωτικῶς (Menschengestalt) und im letzten Fall καὶ θηρικῶς (Tiergestalt). Wegen der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit also, die sich in dieser Vielseitigkeit und Unstätigkeit des Erfassungsvermögens äussert, muss sich die an sich einheitliche Gottheit in wechselnden Formen dem wechselnden, nicht einheitlichen Erfassungsvermögen der Epopten sichtbar machen. Aus demselben Grunde nimmt die sich offenbarende Gottheit bisweilen sogar die Eigenschaft der Schwere (βαρὺς) an, die ihr als völlig Körperlosem Wesen natürlich von Haus aus völlig fremd ist: denn die Gottheit ist auch τὸ ἀβαρὺς (cf. Porphy. frgl. bei Wolff 163, Kroll, de orac. chald. 9 und unten II § 322). Daher ergibt sich für die angebliche Buntheit der Götterercheinungen der Satz: Danach, wie der Epopt beschaffen ist, richtet sich die Art der Erscheinung. Aus dieser Deduktion des Proclus ergibt sich mit Notwendigkeit auch noch die Folgerung, dass es völlig unsinnig ist, bei an sich

durchaus Körperlosen und daher auch ansich durchaus gestaltlosen Wesen von einer „wahren“ Gestalt zu reden, worin seine Auffassung stark von der durch die Zauberpapyri beurkundeten volkstümlichen Auffassung abweicht: denn in den Zauberpapyri bittet der Epopt: *θεῖόν μοι τὴν ἀληθινὴν σου μορφήν*, „zeige mir deine wahre Gestalt!“

§ 108. Die Verschiedenheit der Formen, in der sich eine und dieselbe Gottheit bei verschiedenen Anlässen dem Menschen offenbart, ergibt sich aber auch noch aus dem oben behandelten Princip von den göttlichen Reihen (*σειραί*), dass sich nämlich das Göttliche durch die Zwischenstufen der Engel und Dämonen hindurch bis herab in die uns umgebende Natur (*ἔλκ*) fortsetzt. Willkürlich das Göttliche in seiner höchsten Stufe d. h. als Gottheit an sich, bemerkbar machen, so tut sie das ohne irgendwie Gestalt oder Form anzunehmen (als *ἀσώματος* und *τελευτούμενον φῶς*), erscheint sie dagegen in der Stufe der Engel, so nimmt das Göttliche menschliche Gestalt an (*μορφή*), sowohl männliche wie weibliche, und offenbart sie sich endlich in der Stufe der Dämonen (der Teilkräfte), so kann sie entweder in Teilen von Gestalten oder auch in Tiergestalt sichtbar werden — wer denkt da nicht an die im Astrallicht aufsteigenden Gesichter, Köpfe, Hände und sonstigen Körperteile der modernen Spiritisten!! — Denn der Stufe des Göttlichen geziemend das Einheitsliche (*τὸ ἀπλοῦν*), der Stufe des Engelhaften das Vollständige (*τὸ καθολικόν*) und der Stufe des Dämonischen das Teilweise (*τὸ μερικόν*) und ebenso dem Göttlichen das Intellektuelle (*τὸ νοητόν*), dem Engelhaften das Logische (*τὸ λογικόν*) und dem Dämonischen das Vernunftlose, Tierische (*τὸ τῆς ἀλογίας γένος*), all das noch einmal kurz zusammengefasst auch h. c. II p. 24), Krohl. Natürlich versteht auch Proclus unter den völlig Körperlosen Göttern bloss die intellektuellen, während die sichtbaren Götter, also die Planeten, über *σφαιρικά σώματα* verfügen, über kugelförmige Körper, da die Kugel als in sich geschlossen, die vollkommenste Figur vorstellt; ebenso aber auch die vollkommensten Dämonen, die *ἀγαθοὶ καὶ θεοὶ*. Was bezüglich der *πλαῖοι* folgte, ist durch Textverderbnis unklar geworden (cf. ad Cratyl. 73 pag. 35 Pasquali); nur so viel ist noch der verderbten Stelle zu entnehmen, dass ihre (natürlich auch für gewöhnlich unsichtbaren) *ὄργανα* für eine Bewegung in gerader Richtung eingerichtet waren (*εὐθύνορα*), wohl im Gegensatz zu den angeblich kreisförmigen und daher überaus vollkommenen Bahnen der *ὁρατοὶ θεοὶ*, der Planeten. Dann sagt Proclus noch, dass sowohl Götter wie Dämonen unsere Gebete und Bitten nicht als von aussen Kommend etwa so hören (wie wir Geräusche vernehmen), sondern *προαίρεσις τῆς προαίρεσιν ἡμῶν καὶ εἰδότες τὰς ἐνεργείας*.

§ 109. Die eben besprochenen, auf principielle Fragen gerichteten Lehrsätze des Proclus dürften seine Verdienste um die logische Ausgestaltung der Lehre von den Dämonen hinreichend beleuchten und dartun, dass er auch hinsichtlich der Dämonologie den Höhepunkt des Neuplatonismus vorstellt. Seine Schule konnte sich nicht weiter entwickeln und war schon aus Gründen, die in ihrem System selbst lagen, dem Verfall preisgegeben; dazu kam noch die Verfolgung der alten Religion und der mit ihr enger denn je verschwisterten Philosophie, bis endlich, nur 44 Jahre nach dem Tode des Meisters, das Edikt Kaiser Justinians vom Jahre 529 die Schule zu Athen für immer schloss. Das Vermögen der Schule wurde eingezogen, mehrere von ihnen, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Chosroës einen philosophischen Herrscher in Plato's Sinne zu finden hofften. Allein sie wurden in ihren Erwartungen getäuscht. Der Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr, aber die Schule von Athen blieb geschlossen. Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeitlang: Simplicius hat seine gelehrte Tätigkeit wohl noch längere Zeit nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt und noch in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts treffen wir in dem jüngeren Olympiodor einen achtungswerten Ausleger platonischer Schriften. (Zeller III 938 f. nach Kopp, Prolegg. zu Damasc. de principis p. VI, und Zumpt Abh. Akad. Berlin 1842, 604.)

§ 110. Mit diesem Manne haben wir uns noch kurz zu beschäftigen, ehe wir die Philosophen verlassen und uns dem zuwenden, was die volkstümliche Auffassung vom Wesen der Dämonen glaubte. Als Epigone steht Olympiodor auch hinsichtlich der Dämonologie auf den Schultern des Proclus und wir finden daher nicht viel Neues bei ihm, die Klarheit aber, mit der er uns „sein“ System darlegt, verdient ein näheres Eingehen.

§ 111. Weil er nun seine Einteilung der Dämonen im engsten Anschluss an die der Götter vornimmt, ist es notwendig, zunächst letztere mitzuteilen: die Götter gliedern sich auch bei ihm in 2 grosse Gruppen,

in die überweltlichen (ὑπερκόσμοιοι) und in die innerweltlichen (ἐγκόσμοιοι), wie wir das schon bei Plotin (cf. oben § 36) vorgefunden haben und dem Neuplatonismus überhaupt eigentümlich ist. Von den überweltlichen Göttern hängt allein unsere Seele ab, dagegen umgekehrt von den innerweltlichen nur unser Körper. Dabei scheiden sich diese innerweltlichen Götter wieder in die Himmels- (οὐράνιοι), Aether- oder Feuer- (αἰθέριοι ἦτοι πυρρῶοι), Luft- (ἀέριοι), Wasser- (ἐνυδριοι), Erd- (χθόνιοι) und Unterweltsgötter (ὑναταρρῶοι). Endlich gliedern sich noch die Erdgötter, die χθόνιοι, in die Gebieter über einzelne Klimale (κλιματάρχαι), in die Polbeherrscher (πολιούχοι) und in die Hausgötter (κατοικίδιοι) d. h. in Götter bestimmter Örtlichkeiten, die eng begrenzt sind, wie bestimmte Tempel, Kapellen, Haine, Berge, Häuser u. dgl. (Olympiodor ad Alcibiad. prior. p. 19/20 Creuzer.) Demnach sind die χθόνιοι θεοὶ örtlich eingeschränkt, auf bestimmte Teile der Erdoberfläche, wie die κλιματάρχαι und auf ἐσώναι, weshalb sie auch ἐσωνῶοι θεοὶ heißen, „Zonengötter“ im Gegensatz zu den ἐσώνοι oder ἀπώνοι θεοὶ, den örtlich nicht eingeschränkten Göttern der höheren Ordnungen. Diese Ansichten finden sich schon beim sogenannten „Iamblichus“ (in Parmenid. fol. 317^{verso} cod. Aug. Monac.: ἐξηγεῖτον δὲ ἐν τοῖς χαλδαίοις, ὅτι καὶ παραδιδόνται τινες ἄσωνοι τοιοῦτοι, ἧ ἄσωνος [δ] εἰς κοσμοκρατωρ, οἷος ὁ ἡλίου ἀρχων (bei Creuzer l. c.) und bei Damascius (cf. Proclus, oben § 83).

§ 112. Hinsichtlich der Dämonen aber kennt Olympiodor zunächst folgende drei Hauptklassen: 1) göttliche Dämonen, so nach dem Verhältnis der Analogie mit den übergeordneten Göttern benannt (θεῖοι δαίμονες κατ' ἀναλογίαν), 2) wesenhafte (echte) Dämonen (δαίμονες κατ' οὐσίαν) und 3) unechte Dämonen, nämlich Menschenjelen nach dem Verlassen des Leibes, die „Dämonen“ genannt werden mit Rücksicht auf ihr Verhalten zu den Göttern δαίμονες κατὰ ὄρεσιν (oben § 83).

Bei der Beurteilung aller 3 Klassen hat man von den wesentlichen Dämonen, also von der 2. oder Mittelklasse auszugehen, da sie den Massstab (μέτρον) für alle Sattungen bilden; denn die göttlichen Dämonen κατ' ἀναλογίαν sind besser, vollkommener (κρείττους) als sie, die Dämonen κατὰ ὄρεσιν dagegen unvollkommener (χειρότερους). Da nun die vollkommensten Dämonen, die θεῖοι δαίμονες κατ' ἀναλογίαν, den Göttern sehr nahe verwandt sind, werden bisweisen auch Götter δαίμονες genannt, so p. B. von Homer (Iliad 222), Isocrates (ad Demonic. paranes. c. 3) und Orpheus (frag. x4 pag. 471 Herm. - fr. 117 pag. 197/8 Abel, wo Zeus den Kronos δαίμων ἀριδείκετος nennt). Den wesentlichen Dämonen, δαίμονες κατ' οὐσίαν stehen sie im Verhältnis der Causalität (κατ' αἰτίαν) gegenüber (Olympiodor l. c. pag. 15/16). Diese wesentlichen Dämonen wieder haben als Mittelglied zwischen den θεῖοι δαίμονες (den Göttern) und den δαίμονες κατὰ ὄρεσιν (den Seelen) die Aufgabe, die Verbindung zwischen diesen beiden Klassen der höheren Wesen herzustellen und das Wirken der θεῖοι δαίμονες, der Götter zum Ausdruck zu bringen, da aber das Himmelsche (τὰ οὐράνια), das Göttliche Sechserlei umfasst, nämlich die θεῖος, den νοῦς, die ψυχή λογική und ἄλογος, das εἶδος und die ἔλη, muss es auch 6 διαφοραὶ oder Unter-Klassen dieser wesentlichen Dämonen geben, bestimmt durch das Wesen derjenigen Himmlichen (οὐράνιων), womit die Dämonen der betreffenden Unterklasse die Seelen verbinden. § 113. Auf diese Weise kommen folgende 6 Unter-Klassen der wesentlichen Dämonen zu Stande: 1) die δαίμονες κατ' οὐσίαν θεῖοι: sie verbinden uns mit dem θεῖον, dem Göttlichen, und stehen daher der enthusiastischen Verückung (εὐθεῖα ἐνθουσιασμοῦ) vor, die, wie wir später sehen werden, allein unsere Seele, solange sie noch im Körper ist, zur Gottheit (θεῖον) erheben und mit ihr vereinigen kann (cf. unten II § 77ss.); 2) die δαίμονες κατ' οὐσίαν νοεροί: sie verbinden uns mit dem νοῦς, mit dem göttlichen Verstand, der göttlichen Denkkraft an sich und stehen daher den κοινὰ ἔννοιαν d. h. unserer normalen Verstandeslätigkeit vor; 3) die δαίμονες κατ' οὐσίαν λογικοί: sie verbinden den mit Schlusskraft begabten Teil unserer Seele mit der göttlichen Idee dieses Seelenteiles, der ψυχή λογική an sich und stehen demnach unserer Schluss-, Folgerungsfähigkeit vor (cf. unten § 279ss.); 4) die δαίμονες κατ' οὐσίαν ἄλογοι: sie verbinden ganz analog den nicht mit Schlussfähigkeit begabten, bloss vegetativen Teil unserer Seele mit dem ἄλογον, dem rein vegetativen, das auch den vernunftlosen Tieren als Lebewesen zukommt und sind daher als Vorsteher der vegetativen Seelenregungen wie p. B. des Selbsterhaltungs- und Geschlechtstriebes zu denken (s. oben § 261/7, unten § 279ss.). 5) die δαίμονες κατ' οὐσίαν εἰδυκοὶ ἢ εἰδυτικοί: sie verbinden das Irdische mit den göttlichen Ideen (οὐράνια εἶδη) und sind so die Ursache und auch die Vorsteher der sogenannten Sympathie, συμπάθεια, zwischen Göttlichem und Irdischem (die jetzt folgen die wichtige Stelle über das Wesen der sogenannten Sympathie folgt unten § 390ss.) Endlich 6) die δαίμονες κατ' οὐσίαν ψυχροί: sie verbinden die unbelebte, unbeseele Materie ἔλη, mit dem Göttlichen (s. oben § 95/6): als Vorsteher der ἔλη bekümmern sie dieselbe und lassen so nicht zu, dass sie, die einem beständigen Wandel unterworfen ist, ἐσθνη οὐσα, ganz zu Grunde gehe (cf. unten § 799), worauf schon Orpheus hinwies (ein Vers aus frag. inedit. 19 pag. 508 Herm.; die ganze Stelle aus Lydus De mensibus pag. 32 folgt unten § 114). Die Schaffung dieser wesentlichen Dämonen war für die Götter eine Notwendigkeit, wenn sie

sich mit ihrem Wirken nicht auf das rein intellectuell Himmlische (d.h. auf die Schaffung der intellectuellen Ideen) beschränken wollten, denn zur Schaffung der materiellen Welt bedurften sie dieser Mittelklasse von höheren Wesen genau so wie die menschliche Seele des eifrigen und glanzartigen (pneumatischen) Leibes (ώσπερ καὶ αὐτοειδὲς σῶμα) bedarf, um sich mit dem materiellen Leibe verbinden und so das Lebewesen (ζῶον) „Mensch“ ins Leben rufen zu können (ζωονοεῖν).

§ 114. Weil aber die Materie (ὕλη) eine dreifache ist (τριτῇ), nämlich himmlisch (οὐρανία), woraus die 7 Planeten bestehen, „sternig“ (ἀστράια), aus der wieder die Sterne und Sternbilder (vor allem die Tierkreiszeichen, ἀστροὶ) bestehen, und irdisch (χθονία), welche als letzte und beständig veränderliche (ἐργατή und εἰροστή) den Stoff der uns auf Erden umgebenden sichtbaren Natur bildet, so zerfällt wieder die Unterklasse der δαίμονες κατ' οὐσίαν ὑλῶσι in drei weitere Gruppen. — Soweit Olympiodor, er gibt also für diese weitere Einteilung der ὑλῶσι δαίμονες keine näheren Ausführungen, doch lässt sie sich aus der Art seiner Systematik leicht erschliessen: die himmlische Planetenmaterie hat auch er jedenfalls wie andere für Aether (αἰθήρ) gehalten, die Materie der Sterne für Feuer (πῦρ) und die χθονία ὕλη, die irdische Materie zurückgeführt auf die Elemente Luft (ἀήρ), Wasser (ὕδωρ) und Erde (χθών). Dann müssen natürlich die Vorsteher der himmlischen Planetenmaterie die δαίμονες κατ' οὐσίαν ὑλῶσι αἰθέριοι sein, die der feurigen Sternmaterie die πύρινοι und endlich die der Erdmaterie die ἄεριοι, ὑδροῖσι (oder ἐνυδροῖσι) und γῆινοι. Und dass er sich das wirklich so vorstellte, beweist der Umstand, dass er unmittelbar auf obige Stelle (l.c. pag. 19) als die jenen ὑλῶσι δαίμονες übergeordneten Götter die θεοὶ αἰθέριοι, πύρινοι, ἄεριοι, ἐνυδροῖσι und χθόνιοι aufzählt. Das orphische Fragment endlich, auf das er oben bezüglich dieser ὑλῶσι δαίμονες mit dem Titel „ὕλης οὐρανίας καὶ ἀστερείης καὶ ἀβύσσου“ hinwies, lautet vollständig:

„Νύμφαι πηγᾶσι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα μῆναι πάσης ἐπιβήτορες ἤδη ἐπιβῆται
καὶ χθόνιοι κόλποι τε καὶ ἡέριοι καὶ ὕπαιργοι, ὕλης οὐρανίας τε καὶ ἀστερείης καὶ ἀβύσσου“
(bei Lydus, de Mensib. pag. 32 als Orakel, λόγιον, erklärt; Olympiodor l.c. hat ἀβύσσου) und bezieht sich deutlich auf obige Dreiteilung der ὕλη und die ihr vorstehenden Dämonen, die hier Νύμφαι und ἐνύδρια πνεύματα genannt werden. § 115. Die Angehörigen der 3. und letzten Hauptgruppe endlich, die δαίμονες κατὰ σχῆσιν, sind nichts anderes als die Seelen derer, die gut (εὖ) gelebt haben, wie die Menschen des goldenen Zeitalters, und die sich σρετικῶς zu den (echten) Dämonen verhalten. Das besagt schon Hesiod, schreibt Olympiodor, mit den Versen, Erga 122 sq. (s. oben § 12):

οἱ μὲν δαίμονες ἀννός, ἐπιχθόνιοι καλεῖνται, ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
So finden wir also auch bei diesem Spätling, der mehr als 1000 Jahre jünger ist denn Hesiod's Zeitalter, wieder das ineinanderfließen der Begriffe δαίμων, ψυχὴ und ἦρας, wovon sich auch philosophische Speculation so schwer freimachen könnte, noch viel weniger gelang dies natürlich dem Volksglauben, denn „δαίμων“ jedenfalls stets in allererster Linie nichts anderes bedeutete als die als Gespenst spukende Seele der unheimlichen Toten.

Die oben mitgeteilte Daemonologie Olympiodors und seine Abhängigkeit von den Vordermännern, aber auch sein Hinausgehen über sie deutlich gemacht haben, da sein System jedenfalls das ausgebildetste ist, lasse ich eine Übersicht folgen: Drei Hauptklassen mit Unterabteilungen:

- I. δαίμονες κατ' ἀναλογίαν θεοὶ (göttliche Wesen),
- II. δαίμονες κατ' οὐσίαν (echte Dämonen): 1) θεοὶ, 2) νοεοί, 3) λογικοί, 4) ἄλογοι, 5) εἰδικοί, 6) ὑλῶσι:
α) αἰθέριοι, β) πύρινοι, γ) χθόνιοι α) ἄεριοι, β) ὑδροῖσι γ) γῆινοι.
- III. δαίμονες κατὰ σχῆσιν (unechte Dämonen = ψυχαί, ἡρώες).

§ 116. Besonders interessant ist seine ganz neuartige Auffassung der ἄλογοι δαίμονες (oben II 4). Die unterste Klasse der wesenhaften (echten) Dämonen umfasst bei ihm die ὑδροῖσι und γῆινοι δαίμονες, also die Wasser- und Erddämonen, die auch bei Proclus als χθόνιοι und ὑλῶσι die niederste Stufe bilden (ad Alcibiad. pag. 43). Nach demselben sind sie die ποταστικοὶ δαίμονες, welche die sündigen Seelen im Hades strafen (ad Cratyl. 121 pag. 119 Pasquati); doch suchen sie die Sünder auch schon bei ihren Lebzeiten als Strafwerkzeuge (ὄργανα) der Götter heim, indem sie im Auftrage der Götter Feuersbrunst, Pest und andere Plagen dieser Art über die Schuldigen bringen (ad Tim. I pag. 35 b). In derselben Rolle nun erscheinen sie auch bei Olympiodor; denn er sagt: „Die Dämonen die herab zu den ἄεριοι (die im Luftraum um den Mond wohnen) sind gut und als Verkünder der Zukunft zuverlässig, die aber, welche noch näher der Erde wohnen, die ἄεριοι, ὑδροῖσι und χθόνιοι (γῆινοι) sind böse und unzuverlässig, wie schon das (chaldaische) Orakel hinsichtlich ihrer Herrin, der Hekate besagt, „ἡερῶν ἐλάττωρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑερῶν“ (in Phaed. 193, 21 die ὑδροῖσι heißen bei Proclus ad Tim. 270 b: ὑδροβατῆρες). Diese ganz unvollkommenen, weil von der Gottheit am weitesten entfernten und an die Materie (ὕλη) geketteten Dämonen werden also Hunde genannt, welche Hekate gegen die Sünder hetzt. Diesem unheilvollen Wirken der Stoffdämonen werden wir auch noch unten begegnen, da es sich hier offenbar um eine Anschauung des Volksglaubens handelt.

Die persönlichen Schutzdämonen.

§ 117. Oben habe ich auf das δαίμονιον des Sokrates hingewiesen, auf jenen Schutzgeist, der ihm stets nur hindernd in den Weg trat, wenn er etwas unternehmen wollte, was nicht seinen wahren Vorteil bedeutete (cf. Plato Apolog. pag. 30 d, e, Theages pag. 128 d sq. Phaedr. pag. 242 b c und die oben zu § 10 angeführte Litteratur). Diese „innere Stimme“ liess sich also immer nur im negativen Sinne vernehmen, und wenn auch Sokrates selbst nichts Näheres über diese ψωνή angeben konnte und über das geheimnisvolle Wesen, von dem sie ausgieng, so können wir doch nicht zweifeln, dass er dieses Wesen als etwas Reales ansah, das, unsichtbar und für gewöhnlich auch durchaus un wahrnehmbar nach Art der Dämonen, für seine Wohlfahrt sorgte und in gelegentlichem Abmahnen den Willen der Gottheit selbst zum Ausdruck brachte (cf. Olympiodor, Ad Alcib. pag. 21. 22).

§ 118/19. Wenn schon bei Pindar der δαίμων des Xenophon angerufen wird, ihm günstig zu sein (Ol. XIII. 27), so ist damit jedenfalls nur das persönlich aufgefasste Geschick jenes Olympiasiegers gemeint. Da aber dem Menschen auch so viel Widriges im Leben zustoßte, ist es begreiflich, dass man für jeden Menschen zwei solcher Schicksalsdämonen annahm, einen guten und einen bösen, je nachdem nun, ob der Mensch im Leben diesem oder jenem Schicksalsdämon folge leistet, gestaltet es sich böse oder gut; so lehrte der Sokratischer Euclid (bei Censorin De die nat. III 3). Menander dagegen weist es zurück, dass der dem Menschen von Geburt an beigegebene Führer böse sei, als göttliches Wesen kann er nur gut sein (fragm. incert. 530. 531. bei Koch, Comic. Attic. fragm., III pag. 167 sq. aus Clemens Alex. Strom. Vcap. 14, 130 (III pag. 110 Dind.); Euseb. Praep. Evang. XIII p. 403, Plut. Moral. pag. 474 b, Ammian. XXI, 14, Stobaeus, Eclog. 15 (4) Wachsm., Schol. Theocr. II 28, cf. Heindorf, Platon Phaedon 107 d, Lehrs Populäre Aufsätze 169 sq.) Wenn dem Menschen daher trotzdem Böses widerfährt, so kommt das daher, dass der Mensch eben seinem guten Führer nicht folgen will. Sovorn ἀγαθὸς δαίμων verlassen, muss er natürlich ins Unglück geraten.

§ 120/22. Plato spricht von dem Dämon, den sich jeder Mensch erlost und der ihn in den Hades hinunter begleitet: hat einer gut gelebt, so übergibt ihn sein Dämon einem andern noch vollkommeneren und höher stehenden Dämon als Führer für das zweite Leben, das der Mensch jetzt durchleben muss. Folgt er auch in diesem zweiten Leben dem guten Führer d. h. lebt er auch im zweiten Leben sittlich gut, so erhält er auch für das dritte Leben einen noch vollkommeneren Führer u. s. w. bis er das Ziel sittlicher Vollkommenheit erreicht und die Kette der Wiedergeburten abgestreift hat; folgt er dagegen dem Führer nicht, so wird er immer weniger vollkommenen Führern übergeben und sinkt so bei jeder Wiedergeburt tiefer und tiefer (Phaedo, pag. 107 d). Damit scheint Servius die volkstümliche Auffassung von zwei Dämonen, einem guten und einem bösen, verbunden zu haben, da er sagt: (zu Vergils Aen. VII 743) „Cum nascimur, duos genios sortimur: unus est qui hortatur ad bona, alter, qui depravat ad mala. quibus adsistentibus post mortem aut adserimur in meliorem vitam aut condemnatur in deteriore, per quos aut vacationem moramur aut reditum in corpora.“

§ 123/24. Besonders ausgebildet hatte diese Lehre die Stoa (cf. Schmekel, Philosophie d. mittleren Stoa 249 sq. 256, Usener Götternamen p. 295/96, Rohde, Psyche II p. 316, 1, 318), schon Epiklet, nach welchem man diesen ἐκάστου δαίμονα und von Zeus bestellten φύλακα (Diss. I 14, 12) sogar befragen sollte (III 22, 33 cf. Bonhöffer, Epiklet 83). Nach Posidonius aber war „dieser δαίμων einer von den vielen selbständigen, individuell bestimmten Geistern, die in der Luft präexistierend leben und bei der Geburt in den Menschen einziehen“ (Bonhöffer 79/80), und auch Seneca und Kaiser Marcus Aurelius sprechen von diesem προοδάτης καὶ ἡγεμών (V 27). Da auf diese

Weise der ἰδιος δαίμων ein höheres Wesen ist, verschieden von der menschlichen Seele und über ihr als Führer stehend, so hat er Anspruch auf einen förmlichen Kult, wie denn auch ein gewisser Posidonius mit seinen ἔκρυονοι im 3. Jahrhundert vor Chr. auf ein Orakel des Apollon hin dem Δαίμονι ἀγαθῷ seiner selbst und seiner (schon verstorbenen?) Mutter Gorgis am 1. Hermaion einen Widder opferte (Fr. inscript. in the British Mus. IV, 1, Nr. 896 pag. 797. 35). Ganz ähnlich pflegte auch der Römer an seinem Geburtstag seinem genius zu opfern.

§ 125. Im Anschluss an Plato haben aber auch die Neuplatoniker diese Lehre gepflegt, so sagt Plotin in einer dunklen und schwierigen Stelle (Ennead. III 4, cap. 3):

Wer ist der „Daemon“? Ist er das hier bei uns Befindliche (d. h. jene Kraft der Seele, die unsere Lebensführung bestimmt)? Und wer ist der Gott? (d. h. das Göttliche, das uns leiten soll) Etwa dasjenige, das hier (auf Erden) ist (nämlich wieder jene Kraft der Seele)? Denn dieses führt doch den Einzelnen, da es ja das leitende Princip ist! Ist es daher der Daemon, dem der lebende Mensch anheimgegeben ist? Nein, sondern das Höhere ist der Daemon; denn dieser steht über uns, ohne tätig zu sein. Tätig dagegen ist bloss das, was nach ihm kommt (nämlich eben jene wirkende Kraft der Seele, die unsere Lebensführung bestimmt). Zeigt sich nun das in uns Tätige darin, dass wir sinnliche Menschen sind (d. h. dass wir bloss der Sinnlichkeit leben), so ist der Daemon (als das darüber, höher Stehende) das Geistige, leben wir aber nach dem Geistigen, so ist der Daemon das, was über diesem steht (nämlich das Göttliche), das, ohne selbst tätig zu sein, dem tätigen Teile in uns seinen Sitz überlässt (so dass wir uns also in unserer Lebensführung zum Geistigen erheben können). Daher heisst es mit Recht, dass wir uns selbst unsern Daemon erwählen, denn entsprechend unserer Lebensführung wählen wir uns die höhere leitende Macht. Hat der Mensch sein Leben zurückgelegt, so kann ihn derselbe Daemon nicht mehr führen, sondern er muss ihn (für das zweite Leben nach der Wiedergeburt) einem andern Daemon überlassen, der ihn dann führt, wenn er ein neues Leben begonnen hat. Hat sich der Mensch nun durch das Übergewicht seines schlechteren (sinnlichen) Charakters (i. toiles) beschweren lassen, so erhält er (der Mensch, nicht der δαίμων, wie die Texte bieten; das beweist das Folgende,) jetzt seine Strafe und es gelangt der Schlechtere auch zu einem schlechteren Leibe, indem ihn nämlich das, was in seinem früheren Leben tätig war, nach der Ähnlichkeit (mit jener früheren schlechten, sinnlichen Lebensführung) in einen Tierleib herabdrückt. Vermochte er aber seinem höheren Daemon zu folgen, so kommt er durch ein ihm angemessenes vollkommeneres zweites Leben nach oben, indem er sich den bessern Teil, zu dem er geführt wird, zum Vorstand wählt, und dadurch wieder einen besseren (höhern) Daemon bis nach oben (d. h. zum Göttlichen selbst)... „Marsilius Ficinus gibt den Inhalt dieses Kapitels kurz folgendermassen wieder (bei Creuzer in der Plotinausgabe, pag. 140): „*Daemones nostri sunt aliquid ipsius animae praeiens videlicet potestas potestati animae, qua vivimus: itaque secundum vitae differentias in nobis daemones differentes.*“

Danach nimmt der uns beigegebene Daemon keinen Einfluss auf unsere Lebensführung in sittlicher Hinsicht, sondern dies hängt von unserem freien Willen ab; ja im Gegenteil, der Daemon wird von uns durch die Art der von uns erwählten Lebensführung bestimmt, erlost, wie es immer heisst.

§ 126. Seine Tätigkeit erstreckt sich bloss auf die äusseren Lebensumstände, da Proclus sagt (ad Meibiad. prior. ed. Creuzer pag. 776) μόνος ὁ δαίμων κινεῖ πάντα, πάντα κυβερνᾷ, πάντα διακοσμεῖ τὰ ἡμέτερά καὶ γὰρ τὸν λόγον (die reine Verstandestätigkeit unsererseits) τελειοῖ (führt er zum Esse) καὶ τὰ πάθη μετρεῖ καὶ τὴν φύσιν ἐμνεῖ καὶ τὸ σῶμα συνέχει καὶ τὰ τύχαια χορηγεῖ καὶ τὰ εἰμαρμένα πληροῖ καὶ τὰ ἐκ προνοίας διαιρεῖται καὶ εἰς ἑστὶν οὗτος ἀπάντων τῶν ἐν ἡμῖν καὶ περὶ ἡμῶν βασιλεὺς οἰακίῳ ἡμῶν τὴν σύμπασαν ζωὴν (die ganze äussere durch die Schicksalsbestimmung festgelegte Lebensführung). Als φύλαξ und ἀποπληρωτής des Menschen im Leben und als seinen ἡγμένων nach dem Tode εἰς Ἰδου sprach von ihm auch der Neuplatoniker Hierocles (περὶ προνοίας, bei Plotius cod. 251 pag. 466 a 26 und b 56 Bekk.) und auch in einer zweiten Stelle bei Proclus erscheinen diese persönlichen Dämonen als Hüter der über jeden Menschen gesetzten Schicksalsbestimmung (εἰμαρμένη), οὐκ ἔωντος παρεμβαίνειν τοὺς ὅρους τῆς προνοίας ἢ τῆς δίκης (ad Rempubl. II pag. 100 Kroll). Bei Iamblichus sind diese ἰδιοὶ δαίμονες wie überhaupt alle Dämonen einem Gotte untergeordnet, dem κοινὸς ἡγμένων τῶν περὶ τὴν γένεσιν κοσμοκρατόρων und dieser schickt jedem Menschen seinen Daemon zu (De Myster. ix 9 pag. 283/84; cf. auch ix. 1 seq. pag. 272 ss.)

§. 128/29. Daher duldet der ἰδιος δαίμων keine Eingriffe in die Schicksalsbestimmung seines Schützlings durch magische Kunstgriffe anderer und schützte z. B. den Plotin gegen die schädlichen Einflüsse der Gestirne, die sein Gegner Olympius, ein Schüler des Amelius, durch Zauberformeln auf Plotin herniederzuleiten suchte, indem er dessen bösen Anschlag auf ihn selbst zurücklenkte, so dass ihm seine Glieder wie ein Bündel zusammengeschnürt wurden. Denn Plotin hatte einen göttlichen Schutzgeist, der ihm auch einen übernatürlichen Scharfblick verlieh, so dass er nicht bloss Diebe sicherstellen, sondern auch jedem seiner Schüler seine künftige Lebensführung voraussagen konnte; auch dem Porphyrius sah er seine Selbstmordgedanken an und brachte ihn davon ab (Porphyrius, Vita Plotini, cap. 10/11). Aber auch Octavian besass einen Genius, der dem seines Rivalen Antonius überlegen war und schliesslich seinen Sieg bewirkte (Plutarch, Über das Glück der Römer 7).

§. 130/31. Denjenigen, die den höchsten Grad der Empfänglichkeit (Disposition, τὴν ἄκραν ἐντελειότητα) erreicht hatten, zeigte sich dieser Dämon sogar auch sichtbarlich und sprach und unterredete sich mit ihnen (Proclus, ad Alcibiad. prior. pag. 41).

So gestand Kaiser Constantius kurz vor seinem Tode seinen nächsten Verwandten, dass er jetzt, wie verlassen, ein geheimnisvolles Wesen nicht mehr zu sehen bekomme, von dem er glaube, dass es ihm sonst zuweilen in dunklen Umrisen erschienen sei. Daraus schloss man, dass eine Art von Schutzgeist, der ihm beigegeben war, ihn jetzt verlassen habe, da er bald aus dem Leben scheiden werde (Ammian. xx, 14). So deuteten auch manche die Sötter, die bei Homer den Helden sichtbar wurden und mit ihnen sprachen, als die persönlichen Schutzdämonen dieser Heroen, wie ähnlich auch dem Pythagoras, Sokrates (cf. oben §. 117), Numa Pompilius und dem älteren Scipio (cf. unten §. 206) sich ihre Dämonen ganz deutlich offenbarten neben Marius, Octavianus, Hermes Trismegistus, Apollonius von Tyana und Plotin (Ammian. l. c.) Aber auch ganze Staaten hatten solche Schutzgeister wie z. B. der römische Staat und auch diese wurden manchmal Auserwählten sichtbar, so Kaiser Julian, dem Abtrünnigen, der Genius des römischen Staates, bevor er zu Paris von den Legionen als Augustus ausgerufen wurde (Ammian. xx, 5) und ebenso auch vor dem Zuge nach Persien, der ihm den Tod brachte (Ammian. xxv, 2).

§. 132. Doch konnte man den persönlichen Dämon wie alle andern Dämonen auch zur Erscheinung zwingen, d. h. beschwören und zwar natürlich zunächst nur durch Vermittlung des über diese Dämonen-Klasse gesetzten Gottes, des ἡγεμῶν τῶν περὶ τὴν γένεσιν κοσμοκρατόρων: War er aber erst einmal auf diese Weise sichtbar geworden, dann gab er den ihm angemessenen Kult, seinen Namen und auch die besondere Art seiner Beschwörung an (Iamblichus, De Myster. IX §. 283/84); später wird zu erzählen sein, wie ein ägyptischer Priester den Dämon des Plotin beschwor, der sich als Gott, d. h. als θεὸς δαίμων entpuppte (cf. infra II §. 123).

§. 133. Eine Hauptaufgabe dieser persönlichen Schutzgeister war es, wie wir oben gesehen haben, dafür zu sorgen, dass die ihnen anvertrauten Seelen die ihnen vom Schicksal, εἰσακουῆν, gesetzten Schranken nicht überschreiten, ferner auch die Seelen nach dem Verlassen des sterblichen Leibes im Tode je nach der Art ihrer Lebensführung einem anderen vollkommeneren oder unvollkommeneren Dämon zu übergeben, beziehungsweise diejenigen Seelen, die den Kreislauf der Wiedergeburten absolviert hatten, in die „Seeligkeit“ eingehen zu lassen. Hier griff nun der Zauber ein und versuchte durch magische Beeinflussung der Schutzdämonen die Rückkehr zur seligen Urstätt ohne Rücksicht auf die Art der vorausgegangenen Lebensführung zu erzwingen und so die Schicksalsbestimmung zu umgehen (cf. auch unten II §. 106 ss.) Darauf beziehen sich wohl die Worte des Arnobius (Adv. Gentes II 13): Was sollen jene Riten der occulten Künste bedeuten, durch die ihr, ich weiss nicht welche Mächte anruft, dass sie euch huldvoll seien und euch keine Hindernisse in den Weg legen, wenn ihr zu euren angestammten Sitzen zurückwandern wollt?

§. 134. Auch hegte man die Überzeugung, sich auf magische Weise einen Dämon gewinnen zu können,

der als πάρεδρος ähnlich wie der vom Schicksal verliehene ἰδιος δαίμων für seinen Schützling in allem sorgte, alle seine Wünsche, selbst frevelhafte, erfüllte und seine Seele, auch nach einem lasterhaften Leben sogar, sofort aus dem Zwang der läuternden Wiedergeburt herausriss und in die ewige Seligkeit eingehen liess, doch auch darüber wird erst weiter unten zu sprechen sein (cf. unten II § 135 ss.).

Die Erzengel und Engel.

§. 135. Schon oben haben wir gelegentlich von den Erzengeln und Engeln, den ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι, gesprochen, insbesondere hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den übrigen Zwischenwesen, als deren vollkommenste Klasse sie erscheinen (cf. oben § 54 s. 67, 77, 82, 86 s. 102, 104, 108) und darauf hingewiesen, dass sie fremden, jedenfalls semitisch-jüdischen Ursprunges sind, daraus erklärt es sich auch, warum gerade die aus Syrien stammenden Neuplatoniker Porphyrus und Iamblichus ihnen besondere Aufmerksamkeit schenken (cf. oben § 54 s. 67, 77, und unten II § 88 sq.). Auch Proclus übrigens weiss sehr wohl von diesem fremden Ursprung, obwohl er sagt (ad Rempubl. II pag. 255 s.), der Name ἄγγελος gehöre nicht der Theosophie der Barbaren allein an (οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα καὶ βασιλέως θεοσοφίας μόνης), sondern schon Plato spreche von ἄγγελοι (im Cratylus pag. 407 E, 408 B in Anlehnung an Homers Od. XII. 374/390, Proclus selbst bezeichnet zu dieser Stelle des Cratylus (cap. 79, pag. 37) den Hermes als ἀρχαγγελικός), doch nennt Plato als ἄγγελοι bloss Hermes und Iris, also keineswegs echte Dämonen, sondern Götter niederer Ordnung. Nun bezeichnet aber Proclus beide als ἀρχοντες τῆς ἀγγελικῆς σειρᾶς und zwar Hermes als den der männlichen Engelreihe, Iris als die der weiblichen, erinnert man sich nun an das, was Proclus sonst von diesen σειραὶ lehrte (v. oben § 102), so folgt, dass auch er Hermes und Iris als Götter auffasste wie wir, zugleich aber als Vorsteher einer ganzen Reihe ihnen unterstellter echter Dämonen, der sogenannten ἀγγελικοὶ δαίμονες.

§. 136. Diese echten Dämonen nennt er ὑπεῖται θεῶν und δαιμόνων ἐπιστάται und erklärt sie so für die vorzüglichste Klasse der Dämonen und Zwischenwesen überhaupt genauso wie schon vor ihm Iamblichus, bei dem sich die Rangabstufung θεοί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι, δαίμονες, ἥρωες und ψυχαὶ findet (cf. oben § 67).

Die ihn zugewiesene Vermittlerrolle drückt übrigens schon der Name „Erzboten“ und „Boten“ deutlich genug aus und schon Plato leitete die Namen der Götterboten Ἑρμοῦς und Ἴρις von εἶρεν „sagen, reden, verkünden“ ab in der oben citierten Cratylusstelle. Auch gilt für sie, was Iamblichus von den höheren Dämonenklassen sagt, dass sie die unsichtbare Güte und das unsichtbare Wesen und Willen der Götter zum sichtbaren Ausdruck bringen (cf. oben § 66). Genauer erklärt das Proclus, wenn er sagt (ad Rempubl. pag. 373 I pag. 91 Kroll), dass auch die ἀγγελικαὶ τάξεις τῶν κρείττονων γενῶν τῆς τῶν θεῶν ἡμερονίας ἐξηγεῖται καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν σφετέρων ἡμερόνων εἰ καὶ μερικῶς καὶ πεπληθυσμένως διασφραδίζουν, und an einer andern Stelle (ad Rempubl. II pag. 271 Kroll): εἰσὶν καὶ τῶν γενεσιουργῶν βίαν ἐφοροὶ δαίμονες, οἱ τὰς ψυχὰς ἐπιτροπεύουσιν τὰς κατὰ τοὺς διαφύσας τοὺς βίους καὶ εἰσάγουσι τοὺς ἀγγελικοὺς καλεῖν, ἀντιδιαστέλλοντες τοῖς πρὸς τοὺς θεοὺς δαίμοσιν, οἵτινες αὐτὰς τὰς ὑπάρξεις τῶν ψυχῶν συνδέουσι πρὸς τοὺς ἡμερόνας αὐτῶν θεοὺς. Ebenso spricht auch Porphyrus von den ἀρχάγγελοι, welche den Göttern zugewendet sind, d. h. ihres Winkes harren (bei Proclus, ad Tim. pag. 47 A) und die als ἄγγελοι θεοὶ τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπὶ οὐρα τῶν πραττομένων, also Aufseher der Taten sind, οὓς λαθεῖν ἀμήχανον. (ad Marc. 21)

§. 137 Auch hierin gehen die gräcisirten ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι mit den „Abgesandten“ Gottes, wie sie ihr hebräischer Name nennt, Hand in Hand, über die ein paar Bemerkungen notwendig sind: Bei den Juden nämlich spielen die Erzengel und Engel eine sehr bedeutende Rolle, zweifellos

durch die babylonische Dämonologie stark beeinflusst und ausgestaltet, da die jüdische Angelologie gerade im nachexilischen Zeitalter eine besonders reiche Entfaltung zeigt, nach Rabbi Schimeon ben Lakisch haben die Juden sogar die Erzengelnamen Michael, Raphael und Gabriel aus dem babylonischen Exil mitgebracht, so dass es sich hier um babylonische und bloss hebraisierte Namen handeln würde (Lucken l.c. p. 2 und Blau p. 10, 3 nach Jer. Rosch haschana fol. 56, 4 Bereschith rabba, Parascha 48 zu Gen. 18.). Die Zahl der jüdischen Engel ist unüberschbar, um nur ein Beispiel anzuführen, sollen bei der Offenbarung 1,200,000 Engel auf einmal vom Himmel herabgestiegen sein (Blau l.c. nach Sabbath 88a Pesikta 124b). Und auch die Zahl der überlieferten hebräischen Engelnamen ist ungeheuer, wie ein Blick in Schwab's Vocabulaire de l'Angelologie beweist. Wegen ihrer Vermittlerrolle zwischen Gott und den Menschen werden sie geradezu „diensttuende Engel“ genannt und ihr „Dienst“ besteht vor allem darin, dass sie die Gebete und Opfer der Gläubigen Gott überbringen und auch wieder seinen Willen jenen übermitteln, darüber ausführlich Lucken p. 71, interessant ist, dass sie aramäische Gebete nicht überbringen konnten, da sie bloss hebräisch verstanden (Sabbath 126: R. Jehuda (IV. Jahrhundert)). Also ganz ähnlich wie die griechischen δαίμονες schon seit den Zeiten Plato's (cf. oben § 20), worauf schon Dionysius Areopagita mit Recht hinwies (de coelesti hierarchia tom. I cap. 4 BC.) §. 138. So als „Fürsprechengel“ mussten sie bald Gegenstände eines ausgebildeten Kultes werden, denn es bildete sich die Anschauung heraus, dass Gott wie ein orientalischer Herrscher für Sterbliche unnahbar sei und man daher bloss durch seine Diener und Vertrauten mit ihm verkehren könne: diese aber musste man sich günstig stimmen, was wieder nur durch Gebete an sie und durch Opfergeschehen konnte (cf. Lucken p. 81). Diese ganz parallele Vermittlerrolle musste die erste Brücke zu den griechischen Dämonen schlagen (cf. Heinze Xenokrates p. 112.)

§ 139. Dazu kommt noch, dass die jüdischen Engel den Willen Gottes auch in Naturerscheinungen also im Wechsel der Temperatur, der Jahreszeiten, in Schnee und Regen, Sturm und Gewitter zum Ausdruck brachten und in den Veränderungen im Tier- und Pflanzenreich und am Menschen selbst, kurz in der ganzen sichtbaren Natur, der Urh. wie die Griechen sagten, worin sie sich wieder mit den ὑλικοί oder ὑλαῖοι δαίμονες, der Griechen berührten. Die Juden wiesen sogar bestimmten Engeln bestimmte Elemente zu, so dem Gabriel das Feuer und den Donner, dem Michael das Wasser und natürlich auch Regen und Schnee, dem Uriel die Luft und dem Raphael die Erde (Lucken p. 53 cf. 64ss.) Von der Gewalt, die auf diese Weise den Engeln zukam, weiss z.B. auch Origenes zu berichten (De princip. 8 Spalte 176), der dem Raphael Krankenheilung, dem Gabriel „bellorum providentiam“ und dem Michael die Besorgung der Bitten und Gebete der Menschen zuteilt. So werden sie zu Beherrschern der ganzen Schöpfung, allerdings im Auftrage Gottes; sie sind über die κλίματα τῆς οἰκουμένης gesetzt, ἵνα τὴν ἀψυχοκτίσιν χαλινώσωσι, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ θάλασσαν καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὑπηρετεῖν τῇ τοῦ ἀνθρώπου ἀπολαύσει (Photius cod. 277 pag. 517b 35ss.)

§ 140. Da nun aber die Jahreszeiten und alles, was damit zusammenhängt, durch die Bewegungen der Planeten, vor Allem der Sonne und des Mondes bedingt sind, ist es ganz natürlich, dass der Glaube an solche Elementardämonen oder eigentlich „Engel“ zum Gestirndienst hinüberführte, der ja in Babylonien in höchster Blüte stand. Wenn wir daher hören, dass sich bei den Juden mit dem Engelkult auch der Götzendienst der Planetenverehrung verband, so dürfen wir darin wohl mit Recht babylonische Einflüsse erkennen. Und dieser Vorwurf der Planetenverehrung wird den Juden sowohl von jüdischer wie heidnischer als auch christlicher Seite oft genug gemacht.

Damit aber ist eine zweite Brücke von den jüdischen Erzengeln und Engeln zu den griechischen Planeten- und Sternedämonen geschlagen.

Doch zunächst einige Belege für den jüdischen Engel- d. h. Planetendienst: das jerusalemische Targum besagt: *Ihr Kinder Israel, mein Volk, macht euch nicht zum Anbeten Bilder von Sonne und Mond, Sternen, Planeten oder von Engeln, die vor mir dienen!* (Frörer, *Das Jahrhundert des Heils* I. S. 377 cf. Lucken p. 65.) Im babylonischen Talmud wird öfter das Opfer an Michaël dem an Sonne, Mond und Sterne, Berge und Höhen, an Meer und Flüsse gleichgestellt und für Totenopfer d. h. Götzendienst erklärt: *Aboda Sara* 42 b. „wer Opfer darbringt (eigentlich: im Namen von) den Meeren, den Flüssen, der Wüste, der Sonne, dem Monde, den Sternen und Planeten, Michaël, dem grossen Fürsten, dem Schilschol gaton, siehe das sind (Toten-) Götzopfer.“ (Lucken p. 67) Sehr deutlich tritt diese Verbindung der Engel mit den Planeten natürlich im Zauber zu Tage; so lautet ein jüdisch-babylonischer Zauberspruch: „Ich beschwöre euch bei den heiligen Engeln und im Namen des Melatron... Hadriel und Nuriel und Uriel und Sasgabiel und Haphkiel und Mehaphkiel - dies sind die 7 Engel, welche gehen und umwandeln Himmel und Erde und Sterie und den Tierkreis und den Mond und das Meer - dass ihr weggeht u. s. w.“ (bei Stübe, *Jüdisch-babylon. Zaubertexte* p. 23; nach Lucken p. 55). Auch Galaterbrief 4 (9. 10) bezeichnet die Beobachtung der Festzeiten als ein den ἀστέρι καὶ στοιχεῖα dienen, als Gestirndienst und Engeldienst, wahrscheinlich weil die Festzeiten durch die Gestirne geregelt wurden und hinter diesen wieder Engel mächte standen (cf. Lucken p. 3). Auch Celsus macht den Juden Engelanbetung zum Vorwurf λέγων αὐτοὺς σέβειν ἀγγέλους καὶ γοητεῖα προσκεῖσθαι, ἧς ὁ Μωϋσῆς αὐτοῖς γέγονεν ἐξηγητής (bei Origenes c. Cels. 126 Spalte 708/9 cf. auch V6). Ebenso Clemens Alexandrinus: οἱ Ἰουδαῖοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις (Strom. VI c. VI 41 III pag. 160; ferner Origenes in Evang. Joh. tom. III 17, Hieronymus, ad Algas. quaest. 10.) Und das Kerygma Petri warnt die Christen vor der jüdischen Engelanbetung und sagt ganz ähnlich, dass, obwohl die Juden auf ihren Monotheismus so stolz sind, sie doch λατρεύουσιν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηγὶ καὶ σελήνῃ (ed. L. Dobschütz, *Texte und Untersuchungen* 11, 1 (1893) p. 21 cf. Lucken p. 4 ss.).

§ 141. Unter diesen Umständen ist es selbstverständlich, dass man die 7 Planeten mit den 7 Erzengeln zusammenstellte, wie auch noch spät mittelalterliche Zusammenstellungen in hebräischen Kalendarien beweisen, eine solche Liste nach Kopp *Palaeographia critica* III p. 356

Planeten	Engel nach Münster	Junius	Duret	Agrippa	Avenar.	Trithem.
Saturn.....	קפריאל	Kephariel	Zaphkiel	צפקיאל	כפיאל	Orisiel
Juppiter.....	צדקיאל	Izidkiel	Zadkiel	צדקיאל	צדקיאל	Zachariel
Mars.....	סמאל	Sammael	Camael	כמאל	כמאל	Samael
Sonne.....	רפאל	Raphaël	Raphaël	רפאל	מיכאל	Michaël
Venus.....	ענאל	Hanael	Haniel	האניאל	אנאל	Anael
Mercur.....	מכאל	Michaël	Michaël	מיכאל	רפאל	Raphaël
Mond.....	גבריאל	Gabriel	Gabriel	גבריאל	גבריאל	Gabriel

(Junius bei Dahle, *De idolol.* pag. 160; Duret, *Thrësor des langues* pag. 208; Agrippa, *Philos. occ.* 2 cap. 10; Avenar bei Kircher *Oedip.* pag. 234; Trithem. *De sept. sec.* pag. 152 cf. auch Kopp III 334/5, Lucken p. 56)

§ 142. Damit ist auch die Zuteilung der 7 tätigen babylonischen Woche an die 7 Planeten und Planetenengel gegeben (cf. E. Schürer *Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft* 6, 1905, p. 19); auch darüber gibt Kopp (III 355/6) nach S. Münster *Calendar. Hebr. Basileæ* 1527, 4 Ende) Zusammenstellungen z. B.:

1. Tag: Sonne, Raphaël 3. Tag: Mars, Samael 5. Tag: Juppiter, Sadakiel 7. Tag: Saturn, Caphriel
2. " : Mond, Gabriel 4. " : Mercur, Michaël 6. " : Venus, Anaël

Davon wussten auch die Griechen und übernahmen es: so sagt Nicomachus frg. in Theol. ar. 42f.:

Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀσάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστροικὰς σφαίρας, ... καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἷπερ εἰσὶν ἐπὶ τὸν ἀριθμὸν, ὥστε Ἀγγελία κατὰ τοῦτο ἐτυμώτατα ἢ βιβδόμεας (cf. W. Kroll, *De orac. Chald.* p. 111. 1). Philastrius wieder berichtet, Hermes habe die 7 Planeten auf die 7 Tage der Woche übertragen, weil er glaube, dass durch diese 7 Sterne die Erzeugung des Menschen vorsich gehe, (De haer. cap. 64) Lepsius hat nachgewiesen, dass diese Übernahme über Ägypten erfolgte (*Chronologie* I, p. 132 ss.) Interessant ist, dass auch die uns beschäftigenden Zauberpapyri diese Zuteilung kennen: der Papyrus Leid. W bietet in Col. vi folgende 2 Listen neben einander (cf. Dieterich *Abrahas* p. 41 s.):

Ελληνικόν	Ἐντάξωνος	2	Ξελήνη	Zeús	4	Ἐρμῆς	Ἥλιος	6	Ἀφροδίτη	Ἐρμῆς
1	Ἥλιος		Κρόνος	3	Ἄρης	Ἄρης	5	Zeús	Ἀφροδίτη	7
									Κρόνος	Ξελήνη

Die linke Liste stellt die Wochentage mit ihren Planetenbenennungen, die rechte die ihnen entsprechenden Planeten vor: der Saturn, Κρόνος, entspricht also hier dem Sonntag, der Iuppiter, Zeús, dem Montag, der Mars, Ἄρης dem Dienstag, die Sonne, Ἥλιος, dem Mittwoch, die Venus, Ἀφροδίτη, dem Donnerstag, der Mercur, Ἐρμῆς dem Freitag und der Mond, Ξελήνη, dem Samstag. Für die Planeten gibt genau die gleiche Abfolge auch Cassius Dio xxxvii. 18.

§ 1 4 3. Bekanntlich theilten schon die Babylonier den verschiedenen Planeten bestimmte Metalle zu, auch das haben die Juden übernommen: „dem Blei und Zinn werden nicht erzeugt aus der Erde ... eine Quelle ist es, welche sie erzeugt und ein Engel, der darin steht“ (Henoch 65 (8), cf. Lucken p. 53).

§ 1 4 4. Und da die Engel so zu Naturgesetzen geworden sind, „so gibt es auch kein Kraut, welches nicht ein Gestirn am Himmel hätte, das es schlägt und zu ihm spräche: Wachse“ (R. Simon: Bereschith rabba, Par. 10 zu Gen. 2 [1] bei Wünsche, *Bibl. rabbin.* p. 41, cf. Lucken, p. 55). Doch davon unten § 596 ss.

§ 1 4 5. Mit der Gleichsetzung der Engel und Planeten und Sterne hängt auch der Glaube an Völkereengel zusammen d. h. an besondere Schutzengel der einzelnen Völker, wie das die Griechen auch von den Dämonen glaubten (cf. unten § 196, Clemens Alex. *Strom.* vi. 157 (III pag. 241 Dind.) VII 6 (III pag. 255), Origenes, *In Genes. hom.* xvi. 2, *hom.* ix. 3, in *Exod. hom.* viii. 2, in *Num. hom.* xi. 5; Hieron. in cap. 7 Danielis; Epiphani. *haer.* 51; Basiliius zu *Psalm* 33, Clemens *Recognit.* II 42, cf. Lucken p. 702 ss.

§ 1 4 6. So werden die Engel zu dämonischen Wesen, die über einen ausserordentlichen Einfluss auf die ganze Schöpfung verfügen und so erklärt sich auch der Kult, den sie zunächst bei den Juden genossen. Des gleichen Kultes aber erfreuten sie sich auch in der jungen christlichen Kirche, deren Mitglieder ja vielfach Judenchristen waren: schon Paulus warnt in seinem Briefe an die Kolosser (2, 18) μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θεησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Ebenso deutet auch die Apokalypse darauf hin (19, 0): καὶ ἔπεσα ἐμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ προσκυνῆσαι αὐτῷ. καὶ λέγει μοι: „Ὅρα μὴ σύνδουλός σου εἶμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ τῷ θεῷ προσκύνησον.“ (cf. Lucken p. 62,) Tadelnd sprechen vom Engelkult besonders auch Justinus *Apol.* 16, Athenagoras *Suppl.* 10, 24 und Irenaeus *Adv. haer.* II 32, 5, der ausdrücklich sagt, man solle die Engel nicht zum Zauber missbrauchen. Insbesondere im IV. Jahrhundert, also in der Zeit, welcher unsere Zauberpapyri entstammen, blühte der Engelkult in Ägypten, denn der Alexandriner Didymus (*De trinitate lib. II* Migne *Patrol. Graec.* T. 39 Spalte 589) erzählt, dass in den Städten, hinter den Kirchen und auch in den Strassen bei den Häusern und auf dem Felde Bethäuser gebaut waren, geschmückt mit Gold, Silber und Elfenbein und dem Engelpaar Michael und Gabriel geweiht. Von weit und breit kamen die Leute zu den Gnadenorten, um sich die Fürbitte der Engel zu sichern. Auch Wunderheilungen trugen sich dort zu: Amelineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* 173 s. 78. Les dix merveilles de l'Archange Michael 4 und 6, Lucken, p. 70. Genau dasselbe aber gilt auch für Kleinasien: denn in Phrygien hatte sich im IV. Jahrhundert der Engelkult so ausgebreitet, solche Formen angenommen, dass ihn das Concil von Laodicea um das Jahr 360 für geheimen Götzendienst erklärte und seine Anhänger mit dem Bann bedrohte (cf. auch

Deubner De incubatione p. 56ss. (De inc. christiana), der in vorzüglicher Weise das Fortleben des Heidentums schildert.) Doch hatte das keine grosse Wirkung, denn schon in der 1. Hälfte des V. Jahrhunderts blühte wieder der Kult des hl. Michael in Phrygien und Pisidien (cf. Lucken p. 73, Theodoret zu Koloss. 2, 18 bei Migne Patrol. Graeca, Tom. 82 Spalte 613, zu Koloss. 3, 17 Spalte 620.)

§. 147. Daher schrieb man auch bei den Christen den blossen Engelnamen eine ganz gewaltige Kraft zu und ebenso auch den ἐκκλησίαις, den Anrufungen, die sich wohl von magischen Anrufungen kaum unterschieden haben worden (Origenes, Contra Celsum 125 Spalte 705 sq. Arnobius Adv. Gentes I, der ausdrücklich sagt, dass die „angelorum nominum potentia“ aus Ägypten stamme), dieselbe Kraft, die angeblich auch den Planetennamen zukam. Diese rühmte ein angebliches Orakel des Apollo bei Porphyrius (fragm. aus der Ἐκ λογίων φιλοσοφία bei Euseb. Praepar. evangel. V 14 frag. 233/4), das ihre ἀφεικτοὶ κλήσεις auf den μάγαν ὃν ἄριστος, den βασιλεὺς τῆς ἐνταρδύου d. h. des Planetensystems, nämlich auf Ostanes zurückführte (so erklärt das Eusebius), das Orakel selbst preist die Sonne, den Mond, Kronos, Rhea und Aphrodite. Auch Apollonius von Rhana glaubte an die Wunderkraft dieser Namen; Iarchas, das Haupt der indischen Gymnosophisten schenkte ihm 7 Ringe milden Namen der 7 Planeten und Apollonius trug nach dem Namen der Wochentage einen nach dem andern (Philostrat. Vita Apoll. III 41 nach Damis).


§. 148. Eines ganz ausserordentlichen Ansehens aber erfreuten sich die Engel und ihre zauberkräftigen Namen bei den sogenannten Gnostikern, die vor allem mit ihrer Hilfe und Unterstützung den Aufstieg der Seele, ihre Befreiung vom Joch der εἰμαρμένη und ihre Vereinigung mit Gott zu erzielen suchten. Und gerade bei ihnen tritt die Identifizierung von Engeln oder Engeln mit den Planeten und ihren Sphären überall sehr deutlich zu Tage.

Dafür gibt es den Kelsergeissen Epiphanius, Irenäus, Hippolytus und vielen andern zahlreiche Belege. Nur 3 charakteristische Stellen seien angeführt: So berichtet Clemens Alexandrinus von der Lehre des Valentinos (Excerpta ex Theodoro 69/72 (III pag. 451 Vindorf), es gebe ἁόρατοι δυνάμεις ἐποχούμεναι ἐν τῶν ἀπλανῶν καὶ πλανουμένων ἁσטרων, welche ταπεινῶσιν τὰς γενέσεις (τῶν ἀνθρώπων) καὶ ἐπισκοποῦσιν und darin bestehe die εἰμαρμένη, das Schicksal; ebenso aber auch die 12 Tierkreiszeichen und die sie durchwandernden 7 Planeten, die teils ἀγαθοποιοί, teils κακοποιοί, δεῖοι und ἀπίστοι sind Von dem Einfluss dieser Gestirne und der εἰμαρμένη befreit uns Gott und gewisse Engel, welche die feindlichen Engelkräfte bekämpfen. Sehr interessantes berichtet auch Origenes über die 7 ἄγχοις δαίμονες der Ophiten, der Schlangengründer (cf. Mosheim, Gesch. der Schlangengründer § 47 pag. 89), welche über die 7 Himmel dieser gnostischen Gemeinde gesetzt sind und deren Aufstieg durch sie bis zu Gott sich die Seele durch Kenntnis ihrer Namen und Recitieren bestimmter Gebete d. h. Zaubersprüche erleiden muss (Celsus bei Origenes c. Cels. VI 31 Spalte 1341-45, und VI 30 Sp. 1317-41.) Origenes sah ein Diagramm dieser Himmel und berichtet, der erste Planetenengel denn um solche handelt es sich, habe den Kopf eines Löwen und hiess Michael, der 2. war ein Stier und hiess Suriel, der 3. war eine schrecklich zischende Amphibie (der Leviathan?) und hiess Raphael, der 4. war ein Adler und hiess Gabriel, der 5. hatte einen Bärenkopf und hiess Thauthabaoth, der 6. hatte einen Hundekopf und hiess Erataoth und der 7. endlich hatte einen Eisekopf und hiess Taphabaoth oder Thartharaoth oder auch Onoë (Eselsengel). Das erinnert an altägyptische Vorstellungen von der Unterweltswanderung der Seele, wie sie das Amduat und das Buch von Toren lehrt (cf. Erman, Rel., p. 124 auch das Totenbuchkennt das - 129s.) Und ähnliches wie oben Valentinus und die Ophiten lehrten die Anhänger des Saturnilos, die Peraten, die Naassenen, Basileides und viele andere, aber auch die koptische Pistis Sophia p. 202. 227 cf. Dieterich Abraxas p. 45. Aber auch Martianus Capella II pag. 41 lässt die Jungfrau Philologie bei ihrer mystischen Vermählung mit Mercur und vor ihrem Aufstieg zu den „superi“ ganz ähnlich die einzelnen Gottheiten anflehen und von der stoisch-neuplatonischen Lehre vom Aufstieg der Seele durch die 7 Planetensphären nach dem Tode des Leibes wird weiter unten ausführlich zu reden sein (cf. 281 ss. 286 ss.).

§. 149. So sehen wir also die jüdische Auffassung von den Engeln als Planeten schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus auch bei Nichtjuden verbreitet und besonders im 4. Jahrhundert blühen, zu jener Zeit, da Porphyrius, Iamblichus, ihre Nachfolger und Schüler auch im Lehrgebäude der neuplatonischen Philosophie den Planeten grosse Beachtung schenkten.

Bei ihnen erscheinen allerdings die Planeten zunächst als Götter, als die „sichtbaren Götter“ ὁρατοὶ θεοί, wovon wir schon oben öfter gesprochen haben cf. oben § 39. 43. 73. 86 und Plotin Ennead. II 9, 8 pag. 143, 3, III 5, 6 pag. 213, 20; V 1, 4 pag. 144, 25; II 1, 1 pag. 75, 16; Porphyr., de abst. II 5; 36f.; Iamblichus bei Proclus in Tim. p. 292 E. F. de Myster. I 17-19; Sallust cap. 6 cf. Mau p. 42/3, Bernays Abh. AK. Berlin 1882, III p. 44 ss. und Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit 44; Maass Tagesgötter 24ss. Bekannt aber waren die Planeten den Griechen, seit Pythagoras oder noch früher und hatten auch bei Pythagoras schon eigene Namen wie Mars, δερνυροίς,

Die grossen Charaktere über der ersten Zeile sind Monogramme oder Symbole der 7 Erz-Planeten-Engel. Deissmann glaubt im ersten ein P, im 2. ein I zu erkennen und schliesst daher auf Raphael und Gabriel, das 4. Zeichen ist sonnenähnlich und ist wohl auf Michael als den Kräftigsten der Erzengel zu deuten und steht daher auch in der Mitte, wie ihm ja auch der mittlere Tag der Woche, der Mittwoch, geweiht war, ist diese Annahme richtig, dann dürfte hier dieselbe Anordnung der 7 Erzengel vorliegen, die wir § 142 für die 7 Wochentage angegeben haben, nämlich: Raphael, Gabriel, Samael, Michael, Sadaqiel, Anaël und Caphriel (= Sonntag (Sonne), Montag (Mond), Dienstag (Mars), Mittwoch (Mercur), Donnerstag (Jupiter), Freitag (Venus), Samstag (Saturn)). Soll vielleicht das 3. Zeichen ein Kriegsbeil vorstellen als Monogramm des Planeten Mars? Ob es sich hier um einen heidnisch-jüdischen oder heidnischen oder christlichen Schutzzauber handelt, kommt für uns nicht weiter in Betracht; für uns ist die Inschrift nur als Originaldocument für die enge Beziehung zwischen Erzengeln, Planeten und Vokalkreihen von Bedeutung und dies um so mehr, als auch der Zauberpapyrus London. 124 Z. 31-44 (ed. Wessely Denkschriften der Wiener Akademie 42, 1893, p. 64 sq. und Kenyon l.c.) genau dieselben Vokalkreihen mit daneben stehenden Engelnamen aufweist, worauf zuerst Wünsche hinwies (Zaubergerät p. 30), darauf behandelte Deissmann die Sache näher (l.c. 34f.). In diesem Untersuchungszauber lesen wir:

§ 153. αειουωα-χyx-Μιχαήλ-νυσσε-επιουα-χyβαχyx-Ραφαήλ-νυχιε-ηιουωα-βαχαχyx-Γαβριήλ-αωyωα-ιουωαεη-βακαειχyx-ζουριήλ-μερεν-ουωαεη-ζουριήλ-Ζαζήλ-Ιαώ-νωαεηιο-βυδητοφωδ-Ζαδακιήλ-Ξαβαώθ-ωαεηιου-Βαίνχωωα-Ξυλήλ-Αδωνάι-Εποστηδόν μοι τόν] δεινα ήδη ήδη (Papyrus: ήδη β) ταχy ταχy. Für ζουριήλ liest Deissmann Ούριήλ, cf. auch Papyr. Paris I. 1815: εις Θουριήλ, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ούριήλ, Μισαήλ, Ισραήλ, Ιστραήλ (sic). Ζαδακιήλ stellte Deissmann her für βαδακιήλ im Papyrus cf. W. Bousset Religion des Judentums im neustamentlichen Zeitalter p. 319. Für die Reihe χyx, χyβαχyx, βαχαχyx u.s.w. cf. hebräisch צפוד „Stern“; Eusebius Historia Eccles. IV 6 gibt den Namen des Bar-Kochba „Sohn des Jesirnis“ cf. die alte Weissagung bei Mose IV 24, 17, also צפוד צב durch Βαρχαχέβας wieder und setzt hinzu ἀστὴρ ἀπὸ τοῦτο. Βαίνχωωαχ aber leitet Erman, Religion... p. 250 ad von  δδ n Kkw „Seele der Finsternis“ cf. Horapollo 17: ἔστι τοῦ βαῖ ψυχῆ. cf. überhaupt noch Abt, Apol., S. 182/3 Kessler, Verhandlungen des 2. Congresses für Religionswissenschaft, Basel 1904 p. 254 sq. Jacoby im Namen Gottes p. 105 sq. Zister, Sword of Moses p. 154 u. Audollent Index IVB, Dieterich Abraxas. 122 sq.

§ 154. Auch sonst werden ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι in den Zauberpapyri öfter erwähnt und zwar fast immer in Verbindung mit Festivnen, Sternen oder überhaupt Himmelskörpern, als deren Mener sie erscheinen. Der Papyrus Mimaul aber nennt sie einmal Götter, denn dort heisst es (l. 149/5): ποιήσόν μοι τὸ δεινα πᾶγμα, ὅτι ἐνεύχουαι σοι κατὰ τοῦ Ιαώ, θεοῦ Ξαβαώθ, θεοῦ Ἀδωνάι, θεοῦ Μιχαήλ, θεοῦ Σουριήλ, θεοῦ Γαβριήλ, θεοῦ Ραφαήλ, θεοῦ Ἀβρααμ, θεοῦ Ἀβναυδαναβα Ακαραμχαρι, θεοῦ κυρίου Ιαώ (ήλ). Hier also sind die Erzengel Michael, Suriel, Gabriel und Raphael genau so wie Jehowah selbst, ja aus der griechischen Wiedergabe seines Namens Ιαώ hat man durch Anhängen der Silbe -ηλ ήλ noch einen neuen Gott „gemacht“, den Ιαώel „einen Engelgott“. Doch kann man die Engelnamen auch als Feminine zu Ιαώ auffassen, für die erstere Auffassung spricht aber der Umstand, dass man auch die Verbindung ὁ θεός Ἀβραάμ, Ιακώβ, Ισαάκ im Zaubrer als „Gott Abraham, Jakob und Isaac“ verstand, nicht aber wie die Juden als „Gott Abrahams Jakobs und Isaaks“. Im Papyrus Berlin. 12. 300 sq. aber wird Iahwe wieder zum Erzengel herabgedrückt und so dem Michael und Gabriel gleichgestellt: Ξὲ καλέy, Ζηνὸς μεγάλου πρωτάγγελ Ιαώ/ καὶ σὲ, τὸν οὐρανιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ, / καὶ σὶ καλῶ, Γαβριήλ, πρωτάγγελε, δεῦρ' ἀν' Ὀλύμπου cf. Reitzenstein, Poimandres p. 14, 1; Pradel, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 3 (1907) p. 299, Dieterich Abraxas p. 123 macht aufmerksam, dass Michael, der Drachentöter, hier mit Apollo, dem νυθοκτόνος, an den die ganze Anrufung gerichtet ist, verbunden erscheint. — Die prominente Stellung des Michael aber kommt sonst immer zum Ausdruck, so heisst es im Papyrus Paris 2356: τέλες μοι, Μιχαήλ, ἀγγέλαν ἀρχάγγελε. Selbst dort, wo er mit fremden Sötergestalten zusammengestellt wird, ist die Verbindung mit der Sternennwelt deutlich; so im Papyrus Paris 2769 (Liebeszauber): φλέβον ἀκοιμήτω πυρὶ τὴν ψυχὴν τῆς δεινα καὶ ὁρίων καὶ ὁ ἐπάνω καθήμενος Μιχαήλ. ἔρῳ ὑδάτων κρατεῖς καὶ γαλῆς ἡδὲ σκότειο, / ὃν καλῶναι δρᾶκοντα μέγαν * ἀκροκοδῆρε μου ἱερῶι. Michael erscheint hier mit Hor zusammengestellt, der die Nischweile bewirkte — so heisst es im Papyr. Berol. 129 sq: ἦκέ μοι ὁ ἄγιος ὁρίων ὁ ἀνακείμενος ἐν τῷ βορείῳ, ὁ ἐπικυλινδούμενος ἐν τῷ Νείλου θεύματα καὶ ἐπιμυγνύων τῇ θαλάσῃ, cf. Dieterich, Abraxas p. 123 — und dem der Orion heilig war (cf. Plutarch de Iside c. 21. 22) und zwar deshalb, weil ja Michael von Haus aus der Erzengel des Wassers war (cf. oben § 139), daher gebietet er mit Orion-Hor über die 7 Mündungen des Nils. Die zweite Beziehung ist darin gegeben, dass er Sammael, die „alte Schlange“ ebenso tötete wie Hor den Set in Schlangen- oder Krokodilsgestalt (cf. Dieterich l.c., Hopfner, Tierkult p. 64, 132, 100, 177, 189, Abt p. 235). Wieder aber erscheint der Planetenengel Michael in Verbindung mit einem Festivn.


§ 155. Weil nun jedem Tierkreiszeichen 3 sogenannte Decansterne zugehören und durch die Stellung der Planeten zu dem Tierkreiszeichen und ihren Decanen nach der Lehre der Astrologie das Schicksal des Menschen bestimmt wird — cf. hierüber besonders Firmicus Maternus, Mathes. II c. 4 (f. 6) ed. Stitt, Hephaestio von Theben und Celsus bei Origenes contra Cel. VII. 58 (ägyptische Decannamen) — ergibt sich auch eine Beziehung zwischen den Planetenengeln und den Decanern. Daher erscheinen im jüdisch-griechischen Testament Salomo's die Erz-

engel Michaël, Gabriel, Uriel, Raphaël u.s.w. als Beherrscher der Decandamonen Ryax, Barsaphaël, Araelozaël, Manderō u.a. (cf. §. 117) und auch diese angeblichen Decannamen selbst sind wie die hebräischen Engelnamen durchwegs mit -el 5k- gebildet. Von dieser Beziehung der Erzengel und Engel zu den Decanon wissen auch die Zauberpapyri: so sagt eine Anrufung des Papyr. Paris 1204sq. die stark jüdisch gefärbt ist, von Gott: ὁκτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανοὺς· αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκαθιν καὶ ὑψώσαν τὸν οὐρανόν· cf. Reitzenstein, Poimandres p. 74, Dieterich, Abraxas 26. Ganz ähnlich im Papyr. Berlin. I. 205sq. ὁκτίσας δεκανοὺς κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκαθιν μυριάδες ἀγγέλων.

§. 156. Aber auch sonst noch werden die ἄγγελοι zu Sternen in Beziehung gesetzt, die im Zauber, infolge der Astrologie natürlich, eine grosse Rolle spielten; so begründet z. B. der Papyrus Paris 1126 die Sterne mit den Worten: χαῖρε, στοιχείων ἀκοιτάτου λειτουργίας δίνης (cf. Dieterich, Abr. 61), und der Magus Cyprian leerte in Ägypten τίσιν ἐπιτέρονται ἀστροῖς τὰ δαιμόνια Confessio 3 pag. 1108. In einer Traumdivination des Papyr. Lond. 121 I. 862 (cf. unten II § 203) wird ein ἄγγελος beschworen, der ἤλιον ὑποτίτακται καὶ ὡς ἡλίου ὑποτιταγμένος εἰσέρχεται ἐν φίλου, ὃν γυναικίζει, σχήματι. εἰσέρχεται δὲ ἔχων ἀστέρα ἐκλαμπρόν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ποτὲ δὲ καὶ κύριον εἰσέρχεται ἔχων ἀστέρα; er ist der ἄγιος ἄγγελος Ζεφυβίω ἀπὸ τῆς πλειάδος τάξως, ἣ ὑποτίτακται καὶ δουλεύει. Dann aber werden auch wieder angerufen ὅσοι ἐστέ ἄγγελοι ὑπὸ τὴν δύναμιν αὐτοῦ τεταγμένοι. Mit Recht heisst daher das ganze Recept ὄνειρομαντεῖον μαθηματικόν oder ὄνειρομαντεῖα μαθηματικῇ also etwa „Traumoffenbarung auf astrologischer Grundlage.“ Hier also soll ein ἄγγελος erscheinen, der der Sterngruppe des sogenannten Siebengestirns angehört, einer Sterngruppe am Rücken des Stiers, die im Ganzen aus 37 Sternen besteht und deren hellster Alkyone heisst. Dieser Sternengel Ζεφυβίω ist der Sonne untertan, gebietet aber selbst wieder über die übrigen Sterne der Gruppe, die ebenfalls Engel heissen. Ähnlich erscheint auch im Papyr. Berlin. I. 753q. der angerufene ἄγγελος zuerst als ἀστρον, dieser zerfliesst aber (διαχυθέν), worauf der Engel in Menschengestalt sichtbar wird, also einen menschlichen Körper annimmt (cf. unten II § 135q). Besonders interessant aber ist die Partie aus dem Papyrus London 121, 930sq., in der die Mondgöttin angerufen und gebeten wird, dem Magus einen Engel als παρόντος als Beistand, zu senden; denn er spricht dort: Herrin, sende deinen Engel, aus der Schar derer, die dir Beistand sind, da ich dich mit deinen grossen Namen beschwöre, die kein Dämon der Luft und der Erde überhören darf... Der du der Nacht als Geleiter voranschreitest, nahe dich mir, gleichwie ich dich [, Sene,] anrufe.... Höre auf meine Worte und entsende deinen Engel, der über die 1. Stunde gestellt ist Μεσεβων, und den, der über die 2. Stunde gestellt Neβου, und den, der über die 3. Stunde gestellt ist, Αημυει, „u. s. w. bis „und den, der über die 12. Stunde gestellt ist, Αβαδραβει, damit er mir dies ausführe! (cf. unten § 834.)

Auch hier kann es sich nur um Gestirndämonen handeln, durch welche die Zeit geregelt wird (cf. § 844). Diese Beispiele dürften genügen, um den engen Zusammenhang der ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι mit den Planeten, Gestirnen und Sternen überhaupt auch für den Zauber zu beweisen.

§. 157. Sonst erscheinen die Engel gemäss ihrer Vermittlerrolle als Diener, Gehilfen und Werkzeuge verschiedener Götter. Einige Belege:

Bei einer jüdisch gefärbten Dämonenaustreibung wird gesagt, Papyr. Paris. 3024: ὁκτίσω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν ἑβραίων Ἰησοῦ.... καταβάτω ὁ σου ἄγγελος ὁ ἀπαράιτος καὶ ἐκκρινέτω τὸν περιπτόμενον (so Wessely, Patrolog. Oriental. 4 (1908) 187ss. περιπτόμενον Papyr. Dieterich, Tambornino) δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου. Papyr. Lond. 46 I. 114: ἐγὼ εἰμι ἄγγελος τοῦ φαφρῶ (= p p pr-3, παφρῶ zu Ππρ d. h. des Pharaos, Königs) Ὁσορόννωφρις (Osiris Unnefer  wnn-nfr, Koptisch ογε-νοφρε, griechisch Ὀμφρις = εὐεργέτης nach Hermaios bei Plut. De Iside cap. 42: das gute Wesen.) Oder I. 144 ἐγὼ εἰμι ἄγγελος τοῦ θεοῦ. Papyrus Paris. 1934: ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ etc. διάσωσόν με τὸν δεῖνα· ἐγὼ γάρ εἰμι θνητὸς· ὑμεῖς δὲ ἐστέ ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ Ἀρδιαμαλεχά (darin sicher das semitische מלך „Moloch“) καὶ Ὁσαρωμισρην (= Ὁσρμιθρον; Hot. Mithras!). Im Papyr. Paris 483 wird die δύναμις εἰσὼν, ἣν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μιθρας ἐκέλευσεν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ ὅπως ἐγὼ μόνος αἰντὸς οὐρανὸν βαίνω (so Dieterich Lit. p. 2 δι' αὐτῆς οὐρανοβατῶ Wessely, δι' αὐτῆς εἰς οὐρανὸν Gumont, μύστης Sudhaus, P. aietis) καὶ κατοπεύω πάντα. Ebenso erscheinen Michaël, Raphaël und Gabriel mit Ἥλιος und Σεβασθ in einer stark verderbten Stelle des Papyr. London 121 I. 641. Bei einer persönlichen Erscheinung des Gottes, zeigt sich dieser in der Flamme auf einem κιβώριον sitzend, von Strahlen umgänzt, βασταζόμενος ὑπὸ δύο ἀγγέλων ταῖς χερσίν und rings herum 12 Strahlen; Papyr. Paris 1113, unten II §. 214). Demnach dürften die Engel hier als Diener des Sonnengottes im Aufgang, also des Hor aufzufassen sein wie Michaël im Papyr. Lond. 121 I. 265 wieder mit Osiris-Kentecheidi mit der Nachtsonne verbunden erscheint, denn dort wird zum Leuchter gesagt: κύριε, ὑγίαινε, λύχνη, ὁ παρεμφαίνων τῷ Ὁσίριδι καὶ παρεμφαίνων τῷ Ὁσίρηνενεχθα καὶ τῷ κυρίῳ μου τῷ ἀρχαγγέλω Μιχαήλ (cf. unten II §. 209). Die Engel als mit den göttlichen Planeten Kreisen die Gestirngeister nimmt auch die sogenann-

te Mithrasliturgie an, das dort (Papyr. Paris I. 574) heisst: „Wenn du emporgehoben in die Planeten-sphären ἰδῆς τὸν ἄνω κόσμον καθαρόν καὶ μονούμενον καὶ μηδὲνα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων δι-
νοούμενον (em. Crönert, Studien zur Palaeogr. und Papyruskunde 4 (1908) 100 sq. ὁρώμ. Wessely, ὁρώμ. Rund Dieterich) προσδόκα βροντῆς μεγάλης ἀκούσασθαι κτύπον cf. unten II §. 117.

§. 158. Sonst erscheinen die Engel ganz im jüdischen Sinne als die himmlischen Wesen oder Mächte, die Gott preisen und verherrlichen.

So wird in einem jüdischen Exorcismus vom θεός gesagt Papyr. Paris. 3050/1: ὃν εὐλογεῖ πᾶσα ἐπουράνιος (so Dieterich, ev. P. Wessely, Tambozino) δυνάμεις, ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων oder I. 1190 sq. σὺ εἶ τὸ ὄνομα ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρὸν τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων und Z. 3061 wird vom Gott der Juden gesagt ὃν ὕμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν, ὃν ὕμνοῦσι τὰ πτερυγώματα τῶν Χερουβίμ (so Dieterich Abt. 140) und I. 998 heisst der Ἁγῶς Δαίμων εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι. Um einen „ägyptischen“ Engel handelt es sich zweifellos im Papyr. Mimaüt I. 92 wo es heisst: τέλεσόν μοι τοῦτο τοῦ θεῖνα πράγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου αἰλουροπρόσωπος (so Kroll, Philologus 54, 563) ἄγγελος.

§. 159. Natürlich verfügten auch die Engel ganz ähnlich wie die Dämonen über unsichtbare pneu-
matische Leiber, die Pselus de operat. demonum cap. 7/8 Sp. 836/7 mit Bezugung auf Psalm 104, 4, wo die Engel λειτουργοὶ φλόγινος genannt werden, als πνευματὰ τινα λεπτὰ καὶ ἀερῶδη καὶ ἀχραντὰ be-
zeichnet. Dann aber sagt er von ihnen, dass sie einen fremdartigen Glanz (αὐγὰς τινας ξένας) ausstrah-
len und als völlig frei von jeder Materie (παντάνασιν ἄβλα) die Sonnenstrahlen durchlassen im Gegen-
satze zu den pneumatischen, aber doch mit Materie geschwängerten Leibern der Dämonen; dabei sind die
σώματα der Engel durchaus ἁπαλῇ, keinerlei Einflüssen von aussen zugänglich, wohl aber die δαίμονες.
Andere müssen für die ἄγγελοι das 5. Element, das Aristoteles aufstellte (περὶ κόσμου 392a5, 392b35) näm-
lich den Aether, αἰθέριον στοιχεῖον, angenommen haben, da Philoponus (de opificio mundi I) diese Ansicht
bekämpft und sich dafür entscheidet, dass die ἄγγελοι παντελῶς ἀσώματοι sind.

§. 160. Interessant ist ferner noch, dass sich nach Olympiodorus ad Alcibiad. prior. p. 21 (Creuzer) die Engel
manchmal zwar nicht sichtbar machten, ihre Gegenwart aber durch einen süssigen Duft ankündeten, er
sagt nemlich: καὶ νῦν ὁρώμεν ἐν τῇ συνθειᾷ τοῦ ἱερατικῶς ζῶντος εὐώδες ὁσφραινομένου ἄφρω καὶ
λέγοντας ἀγγέλου παρουσίαν εἶναι ἂν ἑλλάμψεως αὐτοῖς γινομένης περὶ τὰ ὁσφραντικά ὄργανα.

§. 161. Auf die Planetenengel oder = Dämonen und nicht auf die Planetengötter bezieht sich
wohl auch, was Pselus bezüglich der Opfer sagt: „Den ὑποχθόνια δαιμόνια“, schreibt er (Tractatum
opin. de demon. c. 2 Migne Patrolog. graeca CXXII Sp. 877) opferlen die Griechen schwarze, Opferthiere, dann
nahmen sie die Leder, ἥπαρ, heraus und brachten den sogenannten Lederkopf, τὴν κεφαλὴν, den über-
weltlichen Dämonen, τοῖς ὑπερκοσμοῖς, die Leberfibern aber (τοὺς δὲ λοβοὺς) den 5 Planeten dar
(τοῖς πέντε πλάνησιν), den Cadaver aber (τὸ νεκρῶμα) opferlen sie dem Hades und der Persephone.“ Die
besondere Behandlung der Leber weist auf ein mantisches Opfer hin und die Übergehung der beiden Pla-
neten Sonne und Mond darauf, dass man bei diesem vorwiegend chthonischen Opfer die Planeten nicht
als θεοὶ sondern als mantische δαίμονες oder Engel auffasste.

§. 162. Zum Schluss sei noch des Pseudo-Cyprianus gedacht, der in seiner „Beichte“ (Confessio
cap. 4 pag. 1111) erzählt, die Dämonen hätten ihn den Umgang oder die Vereinigung mit den Stern-dämo-
nen, nämlich im Feiste gelehrt, die durch Vermittlung von Licht Menschen möglich sei, bei Weihen na-
türlich (συνουσίας νοερὰς ἐν φωτὶ ἀνθρώποις τελουμένας). Jedenfalls handelte es sich auch hier
um eine Erhebung der Seele zum Licht der Sterne und eine mystisch-ekstatische Vereinigung mit ihm,
wie wir das hinsichtlich des göttlichen Lichtes noch einige Male finden werden (cf. unten II §. 76 sq.).

Zusammenfassend sei gesagt, dass die ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι in erster Linie als Festirndämo-
nen aufgefasst und insbesondere mit den 7 Planeten und 36 Dekanen in Verbindung gebracht wurden
und so unter dem Gesichtspunkte der astrologischen Lehren die Bedeutung von Schicksalsdämo-
nen erhielten; der semitische Einfluss ist nicht zu verkennen.

b.) Die Dämonen nach volkstümlicher Auffassung.

§. 163. Im vorangehenden Teile sind fast bloss Nachrichten besprochen worden, die wir Philoso-
phen oder philosophierenden Schriftstellern verdanken, und auch nur jene ihrer Bemerkungen,

die auf eine Systematik der sogenannten höheren Geschlechter und besonders der Dämonen abzielen.

Auch in dem jetzt folgenden Teil haben wir uns noch weiter mit den Dämonen zu beschäftigen, doch hauptsächlich nur mit solchen Notizen, die sich gelegentlich bei Schriftstellern aller Art vorfinden und in nur geringer Zahl eine Systematik beabsichtigen. Diese gelegentlichen Bemerkungen repräsentieren gewiss zum überwiegenden Teile jene Anschauungen von den Dämonen, die im Volke lebendig waren, sie lassen erkennen, was das Volk wirklich von den Dämonen glaubte, und ermöglichen daher auch eine Prüfung inwieweit sich die oben behandelten Berichte der Philosophen auf volkstümliche Anschauungen stützen.

§. 164. Weil sich nun gerade im Volksglauben und ganz besonders im Aberglauben und dazu haben wir doch wohl auch den Dämonen- und Gespensterglauben zu rechnen - uralte Vorstellungen neben ganz jungen lebenderhalten, musste die historische Abfolge der Berichtersteller, die oben notwendig war, hier natürlich fallen gelassen werden. Auch ganz späte Berichte, wie z. B. die des Psellos aus dem XI. Jahrhundert waren aufzunehmen, denn was dieser in seiner hochwichtigen Abhandlung Περὶ ἐβερπείας Σαίμωνων und Τὶ δοξάζουσιν οἱ Ἕλληνες περὶ σαίμωνων und an anderen Stellen zusammengetragen hat, ist wenigstens teilweise uraltes Volksgut, wie der Vergleich mit den oben behandelten Philosophenberichten beweist. Hier haben ferner auch Kirchenschriftsteller zu Worte zu kommen wie insbesondere Eusebius, Clemens und Augustinus, da wir auch ihrer gelehrten Sammeltätigkeit manche alte und wichtige Notiz verdanken, doch ist bei den Kirchenschriftstellern grosse Vorsicht geboten: sie betrachten nämlich die alten Heidengötter durchwegs als Dämonen und deshalb ist es bei ihnen noch weit schwieriger als bei andern festzustellen, ob unter einem δαίμων wirklich ein echter Dämon gemeint ist oder ein Wesen, das ein heidnischer Schriftsteller und auch wir als einen Gott bezeichnen würden.

Um einigermaßen Ordnung in das Chaos der wirr durcheinander gehenden Bemerkungen zu bringen, habe ich die folgenden Nachrichten inhaltlich geordnet, wobei sich Wiederholungen und Hinweise nicht vermeiden lassen.

§. 165. Schliesslich will ich noch ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass im folgenden nur solche Notizen besprochen sind, die sich auf echte Dämonen beziehen, nicht aber auf die gespensterhaften Seelen der Verstorbenen; die gerade im Volksglauben auch δαίμονες genannt zu werden pflegten und die abergläubische Furcht des Volkes in besonders lebhafter Weise erregten; über diese νεκρά δαίμονες siehe unten § 334-357.

§. 166. Zunächst ist festzustellen, dass auch im Volksglauben die höheren Geschlechter ebenso wie bei den Philosophen abgestuft vorgestellt wurden, dass sich also auch für den volkstümlichen Dämonenglauben die Reihenfolge Götter, Engel, Dämonen, Heroen und Seelen ergibt; dabei aber ist es ganz selbstverständlich, dass man sich im Volke noch viel mehr als bei den Philosophen im Gebrauche dieser Namen nicht sicher war und insbesondere auch Götter ungemein oft als δαίμονες bezeichnete, vielfach wohl allerdings, um dadurch ganz in der Weise Homers das geheimnisvolle, unfassbare, „demonische“ Walten der Götter als solcher zu bezeichnen.

Wie sehr dieser äquivalente Gebrauch von θεός und δαίμων im Volke eingewurzelt war, zeigen besonders deutlich die an magische Anrufungen nur zu sehr erinnernden orphischen Hymnen, wo folgende echte Götter δαίμονες genannt werden: Pluton (bei Abel, Orphica p. 37), Poseidon (p. 64), Dionysos (p. 74), Athene (p. 75), Apollo (p. 76), Artemis (p. 78) und Artemis Eileithyia (p. 59), die Demeter von Eleusis (p. 80), Ares (p. 92) und Hephaistos (p. 93); dabei kommt es wiederholt vor, dass derselbe Gott in demselben Hymnus auch θεός genannt wird. Ferner kommen hier beide Prädikate, θεός und δαίμων oder wenigstens δαίμων allein auch wieder Wesen zu, die man für gewöhnlich als niedere Götter zu bezeichnen pflegte z. B. Pan (p. 64), Nereus (p. 71) Se (p. 72) Adonis (p. 88), Nemesis (p. 91) und Leucothea (p. 96). Aber auch der Kalbgott oder Heros Heracles heisst δαίμων (p. 65) und ebenso

auch die „sichtbaren Götter“, die Festirne (p. 61) Ja auch reinen Personifikationen wie der Physis kommt diese Bezeichnung zu (p. 63) neben den Kureten (p. 79), die man allein als echte Dämonen gelten lassen könnte. Diese Hymnen also zeigen deutlich, wie sehr in den weitverbreiteten orphischen Gemeinden die Begriffe „Gott“ und „Dämon“ durch einander giengen.

§ 167. Das gilt, wie wir schon gesehen haben, sogar auch von den sichtbaren Göttern, den Planeten und Sternen, die der orphische Hymnus (M⁷, 2, p. 61) δαίμονες ἀννοί nennt, ebenso auch Plato (Tim., pag. 40, Leg. v, 738), der Neuplatoniker Amelios (Proclus, ad Alcibiad. prior. pag. 70 Creuzer) und andere, obwohl es gerade die Orphiker, Plato und die Neuplatoniker waren, welche die Planeten ausdrücklich für Götter erklärten; so sagt z. B. Proclus i. c. „Auch jene erkennen wir nicht an, die wie Amelios gewisse Götter zu Dämonen machen, dar unter auch die Planeten; wir folgen vielmehr dem Plato, der die Götter Sebieter des Weltalls nennt und ihnen die Scharen der Dämonen unterordnet.“ Orpheus wieder soll die Sterne feurige oder himmlische Dämonen genannt haben, die unter der Führung der Planeten stehen (cf. frgt. Orphic. dubium 313 Abel p. 271 bei Marsilius Ficinus in Plotin. v Ennead. III cap. 5). § 168. Dann werden wieder die Planetendämonen mit den Erzeugeln und Engeln zusammen geworfen (Nicomach. frgt. in Theol. arithm. 42² bei W. Kroll De orac. chald. p. 1, 1) und die Dämonen überhaupt mit den letzteren. Bisweilen mag man einen Ausweg darin gesucht haben, dass man annahm, die Dämonen seien zwar ihrem Wesen nach von den Engeln verschieden; nehmen aber bisweilen die Gestalt von Engeln an (Martianus Capella II 9, 3).

§ 169. Und nicht bloss mit sonst übergeordneten Wesen fliessen die Dämonen zusammen, sie werden auch mit den ihnen sonst untergeordneten Heroen und Menschenseelen zusammengeworfen, so nennt Plato in der Apologie die Kinder, welche Götter mit Nymphen oder sterblichen Weibern zeugten, Dämonen, anderseits aber die gleichen Wesen im Cratylus (pag. 51) wieder richtiger Heroen (cf. Augustin. De civ. Dei xxi 6). Ebenso erscheinen bei ihm im Phaedrus (pag. 251) die präexistenten Menschenseelen als Dämonen und bei Apuleius De deo Socrat. p. 50 cf. Augustin. De civ. Dei XII 11) werden die „daemones“ genannten Menschenseelen, wenn sie während ihres Lebens im Körper gut gewesen sind, zu „lares“, wenn schlecht, zu „lemures seu larvas“ und die Totengeister, die Manen, werden sogar „di“ genannt. § 170. Besonders gegen dieses Eineinanderfliessen von Dämonen und Seelen nehmen nicht bloss Philosophen (Proclus, ad Alcibiad. prior. p. 70 Creuzer) sondern gelegentlich auch andere Stellung; so sagt Tatian ausdrücklich, die Menschenseelen nach dem Tode des Leibes seien keine Dämonen, weil sie in diesem Körperfreien Zustande nicht wirken können, was den Dämonen aber zukomme (Oratio adv. Graecos 16 Sp. 840).

§ 171. Diese Unsicherheit sogar bei Philosophen deutet wohl klar genug an, welche Verworrenheit erst im Volke hinsichtlich der Abgrenzung der höheren Geschlechter geherrscht haben muss; schriftliche Belege hierfür werden die Kapitel über die Planeten, Heroen und Menschenseelen noch genug beibringen. Trotzdem ist nicht zu verkennen, dass auch im Volke die Reihenfolge „Götter, (Erzengel, Engel,) Dämonen, Heroen und Menschenseelen“ Geltung hatte, wie sie die Philosophen, durch die mannigfaltigsten Argumente gestützt, stets lehrten.

§ 172. Man nahm drei Klassen vernünftiger Wesen an; zuoberst die Götter, in der Mitte die Dämonen und Heroen, zu unterst die Menschen (Diogenes Laërt. VII 32) und versetzte demnach die Götter in den Himmel, die Dämonen (und Heroen) in den Luftraum und die Menschen auf die Erde (Eusebius, Praep. evangel. IV 5, 1/5 und Augustinus De civ. Dei VIII. 14). Als man anfing auch Engel anzunehmen und genauer zwischen Heroen und Körperfreien Menschenseelen zu unterscheiden, hat man auch in den Wohnsitzen dieser höheren Geschlechter eine genauere Scheidung durchzuführen versucht, wobei der Mond eine grosse Rolle spielte. Jetzt wohnen die Götter im Himmel und Aether bis herab zum Monde, um den Mond und in der Luftschicht unter dem Monde die Dämonen, die Heroen und Seelen auch in der Luft, aber nahe der Erde, und die Seelen auch unter der Erde (Euseb. i. c. Olympiodor ad Alcibiad. prior. pag. 22 Creuzer, Hermes Trismegistus apud Stobaeum Eclog. I 49, 68 (1. pag. 461. 17 Wachsmuth), Proclus in Tim. II pag. 83 d. e.). So wird der Mond die Grenze zwischen himmlischem und irdischem und erscheint bisweilen geradezu als der Sebieter über die δαίμονια σφαῖρα wie der ἐπουρανιος als Sebieter der Götter und die Sonne (ἥλιος) als Sebieter der göttlichen Festirne (Hermes Trismeg. ap. Stob. Eclog. I 49, 45 (1. pag. 407, 23ss. Wachsmuth)).

§ 173. Die echten Dämonen aber sind stets den Göttern unterworfen (Iamblichus Mystet. IX 9 p. 287), bisweilen wie Proclus dem Sonnengotte Helios (hymn. in Solem, Abel Orphica p. 277; Origenes Contra Cels. I 60 Sp. 769).

Servius ad Vergil. Aen. v. 93) welches Abhängigkeitsverhältniß von den Göttern auch die Lauberpapyri durchwegs bezeugen (cf. Abt. 181/2, der auf Papyr. Paris 3016 - Dieterich Abt. 138 - 964, 995, 2699, London 121, 700 - Leiden I IV 12, 31 I 16 II 191, 10, Berlin. 127 III 216 253 317, Paris. 247 257 2541 1968 4473 462 3007 sq. 1227 1328, Leiden I VII 29, VIII 7, IX 1, II 1885; 195, 196, sq. 21 verweist, cf. auch Dieterich Lit. p. 70.

§. 174. Unter dem Einfluss des jüdisch-christlichen Engelglaubens hat man ein inneres Abhängigkeitsverhältniß zwischen Engeln und Dämonen geschaffen: während die Engel bei Plato und den Philosophen die höchste Dämonenklasse vorstellten, die infolge ihrer hohen Vollkommenheit zunächst an die Götter grenzen und daher als ihre eigentlichen Willensverkünder tätig sind, betrachtet man sie jetzt als die gefallenen sündhaften Engel der biblischen Erzählung (Genes. vi. 2): sie gehören nicht mehr der lichten Höhe um Gott an, sondern wurden in die tiefer liegende Luftschichte um die Erde gestürzt, auch haben sie durch ihren Fall ihren Glanz eingebüßt und das Helleuchtende ihrer Erscheinung und sind so zu den schattenhaften Dämonen geworden. Ihr Leib verfügt jetzt über eine gewisse „Dicke“ πάχος, und davon hängt die Einteilung der Dämonen in Luft-, Wasser-, Erd- und Unterweltsdämonen ab (Nicephoros Gregoras Scholia Sp. 616; dass das gute jüdische Überlieferungsstück, beweist Jalkut Schim, Beresch. 44). In jüdisch-griechischen apokryphen Schriften wie im sogenannten Testament Salomos erscheint daher Belzebub, Βεελζεβούλ, als ἀρχὴν τῶν δαιμόνων (Sp. 1324), als der, welcher die βασιλεία ἐν τῶν δαιμόνων inne hat und die einzelnen Dämonen zur Erscheinung bringen kann (Sp. 1320).

§. 175. Nach anderer Auffassung sind die Dämonen wieder die Kinder der Engel und sterblicher Weiber, die alten Riesen (Giganten) der Bibel (cf. Gen. vi. 4. Buch Henoch, Athenagor., Legatio 24, Sp. 948 sq., Justinus Martyr. Apolog. II 5 Sp. 452; Laclant. Div. Instit. II 14 Ioseppus Libet memorial. c. 29 Sp. 33 Testament. Salom. Sp. 1340.). Im Testamentum Salomonis sagt der δαίμων Ἀσμοδαῖος ausdrücklich von sich, dass er die σπορά ἀγγέλου sei διὰ θυγατρὸς ἀνθρώπου (Sp. 1321) und der δαίμων Ἀβεζεδιβὸν nennt sich ἀπογονὸς ἀρχαγγέλου ποτὶ μὲν καθε-

§. 176. Nach diesen jüdisch-christlichen Vorstellungen sind sie daher den treugeborenen Engeln und Engeln untertan, und wo ein solcher Engel des Lichtes angerufen wird oder erscheint, müssen diese δαίμονες fliehen; daher bezeichnet im Testament Salomos Asmodaeus diese Lichtengel Gottes als οὐ καὶ ἡμᾶς τεταγμένοι ἀγγελοι (Spalte 1321) und an einer anderen Stelle ist der δαίμων Ὀνορίας dem ἀρχαγγέλου Οὐριήλ, der weibliche Dämon Ὀνοσεκίλς dem ἀγγέλου Ἰαήλ, Asmodaeus dem Ραφαήλ, der weibliche δαίμων τῆς τέφρου dem ἀρχαγγέλου Ἀσαήλ und 7 weitere πνεύματα δηλῶν den Engeln Ἀμεχόλαδ, Βαρουχιαχήλ, Μαριμαράθ, Βαλθιούλ, Ἀστεραῶν und Οὐριήλ unterworfen (der γ. Name fehlt); ebenso ferner noch ein δαίμων γυναικοειδής, Ὀβιζούθ dem ἀγγέλου Ἀφοράφ ὃ ἐρμηνεύεται Ραφαήλ, ein anderes δαίμονιον τῶ μεγάλῳ ἀγγέλῳ τῷ ἐν τῷ δευτέρῳ οὐρανῷ καθεζομένῳ τῷ καλούμένῳ Ἐβραῖστὶ Βαξαφάθ, ein weibliches πνεῦμα dem ἀγγέλου Ραθαναήλ, der wieder im 3. Himmel sitzt und noch ein δαίμονιον dem ἀγγέλου Ἰάμιθ (Sp. 1321, 1324; 1328, 1336, 1337 u. 1340.)

§. 177 Und da man sich in diesen Kreisen auch die Decansterne als δαίμονια dachte, sind auch sie den Engeln und Engeln untertan, wie die Liste im Testament Salomos besagt: denn hier gebietet Μιχαήλ über den Decandämon Ῥύαφ, Γαβριήλ über Βαρσαφαήλ, Οὐριήλ über Ἀετοσαήλ, Σούριήλ über Ἰουδαίλ, Ξαβαήλ über Ξφενδοαήλ, Ἀσαήλ über Ξφανδάρ und Βελβέλ, Ἀδωναήλ über Μεταδιδέ und Βοβήλ und Ἰχθύον(?) , Ζωραήλ über Κουμεταήλ, Φουνοβοήλ über Ναυάθ, Ραφαήλ über Μαρδερά, Ἀλλαφαήλ über Ἐνενοῦθ und die Ξεραφίμ und Χερουβίμ über Φησικερέν (Spalte 1342 sq. cf. unten § 629).

§. 178 Insbesondere die niedrigste Dämonenklasse, die stumpfsinnigen Stoffdämonen (ένυλοι δαίμονες) sind den Engeln ausgeliefert; deshalb ruft man diese zum Schutz herbei, damit sie die Unholde eis τοὺς υποχθονίους τόπους ἀβήκην; das berichtet Bellus als „chaldäische Lehre“ (deop. dem. 215, 216)

§. 179 So hat diese jüdische Lehre, da sie auf die heikle Frage nach dem Ursprung der Dämonen so klar und bündig Antwort gab, gewiss auch in griechischen heidnischen Kreisen bald weite Verbreitung gefunden, zumal da der Ursprung der Dämonen aus Engeln und Menschen im Ursprung der Hecaton aus Göttern und Menschen seine alleingelebte Parallele fand; damit war auch zugleich die Mittelstellung der

Dämonen zwischen Engeln und Menschenseelen erklärt und ihr Anteil an beiden genetisch begründet.

§ 180. Wie sehr aber die Frage nach dem Ursprung der Dämonen die Geister beschäftigte, geht daraus deutlich hervor, dass man sich sogar an das Orakel des Apollo um Auskunft wandte, das dann auch folgenden χρησμός hören liess: „ἐκτίσθη πρὸ ὑμῶν θεῖας πρὸ κόσμου γυνῆς ἀφάρτα πνεύματα εἰς ὑμῶν χρεῖας“ (Aeneas Sax., Theophrast pag. 53) Jedenfalls hat auch das Orakel den Demüorg als κτίστῃς der Dämonen betrachtet wissen wollen, wie das die Philosophen lehrten Auch die Vermittlerrolle der Dämonen geht aus dem χρησμός deutlich genug hervor, die man sicherlich auch im Volksglauben den Zwischenwesen zuwies und über die wir oben bei Behandlung der Philosophen oft und oft gesprochen haben. Nachzutragen ist hierüber noch Amelius bei Proclus, ad Tim. III pag. 205 c. d. wo dieses Verhältniß durch Zahlenverhältnisse weiter ausgeführt wird, und Proclus, Instit. theolog. c. 123 pag. 182 Kreuzer.

§ 181. Auch die so oft von den Philosophen behandelte Frage nach den Unterabteilungen innerhalb der Klasse der Dämonen ist sicherlich nicht erst von ihnen aufgestellt worden; auch im Volksglauben hat man Unterschiede gemacht und zwar zunächst auf Grund der uns umgebenden sichtbaren Natur, die man sich mit Dämonen bevölkert dachte. So ergab sich ganz von selbst die Unterscheidung in Aether-, Luft-, Feuer-, Wasser- und Erddämonen, in Dämonen, die oberhalb, auf und unter der Erde lebten.

§ 182. Indem man aber die örtliche Entfernung von den sichtbaren und unsichtbaren Göttern auch auf die Charaktereigenschaften der einzelnen Dämonenklassen übertrug, hat man sicher auch im Volke stärkere und schwächere, vollkommene und unvollkommenere, gute und böse Dämonen unterschieden. Am schlechtesten kamen dabei natürlich die an die Erdoberfläche gefesselten, mit Erde und Wasser zusammengehalteten, und vollends gar die Dämonen der finstern Erdtiefe weg.

So ruft die orphische Εὐχή πρὸς Μουσαῶν an (Aboz p. 58 v. 31 ss):

Δαίμονα τ' ἡρώθεον καὶ δαίμονα πύρριον Δαίμονα οὐρανίου τε καὶ ἡερίου καὶ ἐνδρῆου καὶ χθονίου καὶ ὑποχθονίου ἥδ' ἐμπυριφοῖτου.

Ganz übereinstimmend damit betet der Geistergläubige im Papyrus Paris. 269839. φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος καὶ σκιασμοῦ καὶ ἐπιπομπῆς ähnlich im Papyrus Leiden. Vcol. XI. 14ss. ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαίμόνων, ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανοῦ, ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλάσσιου, ἡκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου, und auch das Testament Salomos Kennt ἀέρια, ἐπίγεια und καταχθόνια πνεύματα: Sp. 136.

§ 183. Nach der orphischen Lehre waren die vollkommensten Dämonen die Feuerdämonen; denn die erste Klasse der vernunftbegabten Wesen verfügte über Feuerkörper und umfasste, wenn diese Feuerkörper sichtbar waren, die sichtbaren Götter, also die Planeten und Gestirne, wenn sie aber unsichtbar waren, die erste und vollkommenste Dämonenklasse, die deshalb auch Feuerdämonen oder himmlische Dämonen genannt wurden; zur letzten und niedrigsten Klasse aber gehörten die Erddämonen, also die χθόνιοι und ὑποχθόνιοι des Hymnus bei Marsilius Ficinus in Plotin. Ennead. v. Enn. III cap. 5 cf. II 8. 196.

§ 184. Schon oben § 114. haben wir diese Einteilung als chaldäische Lehre Kennen gelernt; ausführlicher als oben Olympiodor sprechen hievon Psellus und Nicophorus Gregoras. Der erstere nämlich sagt: „Viele Arten von Dämonen gibt es, mannigfach ihrem Wesen und ihren Körpern, σώματα nach, so dass die Luft über und um uns von ihnen erfüllt ist, erfüllt auch die Erde und das Meer und auch die verstecktesten, abgelegensten Orte und die Tiefen (καὶ οἱ μυχαιτάτοι καὶ βύθιοι τόποι).“ Sechs Klassen von Dämonen aber gebe es im Ganzen... und die erste Klasse nannte Marcus (der Babylonier) in seiner barbarischen Sprache Χελύριοι (Χελιούριον sc. γένος), wobei dieser Name die Feuerigen“ bedeute; die Angehörigen dieser Klasse schweben durch die über uns gelegene Luftregion, während die Region um den Mond als heilig frei von

allem Dämonischem sei. Die 2. Klasse umfasse jene Dämonen, die sich in der uns umgebenden Luft (ἀήρ) herum treiben und die deshalb von vielen Luftdämonen (ἀέριοι) genannt werden. Die 3. Klasse nach diesen bilden die Erddämonen (χθόνιον scil. γένος), die 4. die Wasser- und Meerdämonen (τὸ ὑδατῶν καὶ ἐνάλιον γένος), die 5. die Unterwelt dämonen (τὸ ὑποχθόνιον γένος) und die 6. und letzte Klasse die lichtscheuen und stumpfsinnigen Dämonen (τὸ μισοφάνες καὶ δουραλθῆτον γένος). Alle diese Dämonen aber sind den Göttern verhasst und den Menschen feindlich, manche aber sind noch böser als das Böse selbst; denn die Wasser- und Unterweltdämonen und die lichtscheuen Dämonen sind im höchsten Grade schadenfroh und verderblich (Psellus, de operat. dām. cap. 10 Spalte 841f., cap. 11 Spalte 844/5.)

Auffallend ist, dass hier die Klasse der Aetherdämonen, der αἰθέριοι, fehlt und dass ausdrücklich gesagt wird, die Gegend um den Mond sei frei von Dämonen. Bei der grossen Bedeutung, die die Zahl 7 bei den Babylonern-Assyrern hatte (mit Rücksicht auf die 7 Planeten) sollte man 7 Dämonenklassen erwarten und als 1. eben die αἰθέριοι, wie sie auch Nikephoros nach chaldäischer Lehre anführt; dazu kommt noch eine andere Stelle bei Konstantin Psellus, nach welcher die Chaldäer 7 κόσμοι (Regionen oder Reiche) unterschieden, deren letzter der κόσμος ὑλαῖος und χθόνιος und μισοφάνης sei; der 1. dagegen der νύκτιος (ed. Sathas aus einem Manuscript der Bibliothèque Nationale, Paris, im Bulletin de correspondance hellénique I, 1877, p. 130). Man sollte auch hier αἰθέριος erwarten und demnach folgende 7 Reiche (κόσμοι): das Aether = αἰθέριος κόσμος, Feuer = (νύκτιος), Luft = (ἀέριος), Wasser (ὑδατῶν), Stoff = (ὑλαῖος), Erd- = (χθόνιος) und Unterwelkreich (μισοφάνης κόσμος). Jedes dieser Reiche beherrschte eine bestimmte Dämonenklasse und war einem der 7 Planeten unterworfen.

Was den Namen Ἀελιούριον (γένος) anbelangt, so ist er wohl auf ἥλιος + ἡνιὰ also „Nacht + Feuer“ zurückzuführen, was dem Σιάνρυπον γένος entspricht, womit Psellus das semitische Wort wiedergibt.

§. 185. Damit deckt sich teilweise auch die Stelle bei Nikephoros Pregoras: „Die Chaldäer“, sagt er, „behaupten, dass es Unterschiede in den Dämonen gibt, denn es gebe Aethera (αἰθέριοι), Luft- (ἀέριοι), erdnahe (πρόγειοι), Wasser- (ὑδατῶν) und unterirdische (ὑποχθόνιοι) Dämonen (Scholia Sp. 599). Diejenigen nun, die sich um die Erde und um das Wasser aufhalten – das sind aber die πρόγειοι (cf. Sp. 540 und 591/2), sonst χθόνιοι und ὑδατῶν genannt (cf. Sp. 616) – sind lügenhafter Natur, da sie weit von der göttlichen Einsicht (γνώσις) entfernt und mit lichtloser Materie angefüllt sind (τῆς ἀφρηγοῦς ἑλῆς ἐκταταίωμένοι), die Aetherdämonen dagegen sind wahrhaft (ἀληθεῖς), da sie sich weit weg von der Erde, aber nahe der Ordnung (Region) der Götter befinden.“

Diese höchste Klasse scheint also für gut und menschenfreundlich gegolten zu haben, und daraus erklärt es sich auch, warum sie in der obigen Stelle bei Psellus nicht genannt sind, da er ja am Schlusse seiner Notiz ausdrücklich sagt, dass alle von ihm aufgezählten 6 Dämonenklassen „den Göttern verhasst und den Menschen feindlich seien.“

§. 186. Und dass auch Nikephoros die 2. bis 7. Klasse als feindselig und böse betrachtete, geht daraus hervor, dass er sie an einer andern Stelle als gefallene Engel bezeichnet, die nach ihrem Sturz aus der den Göttern nahen Aetherregion – über Körper von verschiedener Dichte (πάχος) und mannigfaltiger Art (πολύτροπον) verfügen. Und wieder zählt er „nach der Lehre der Hellenen und Chaldäer“ ἀέριοι, ὑδατῶν καὶ ἐνάλια, χθόνια und ὑποχθόνια δαιμόνια auf. (Sp. 616). Setzen wir hier die νύκτιος voran, so erhalten wir auch bei ihm die 6 bösen Dämonenklassen der Chaldäer wie bei Psellus.

§. 187. Und dass die Chaldäer natürlich wie alle Völker zwischen guten und bösen Dämonen unterschieden, sagt Psellus ausdrücklich an einer andern Stelle (de orac. Chald. Sp. 1148). Die Trennung zwischen den guten und bösen Dämonen bildete der Mond; daher wurde bei ihnen die Region unter dem Monde (also die Luftregion), die letzte der Körperlichen Regionen, ἐργατὸς τῶν σωματικῶν κόσμων, die irdische und lichtscheue Region, χθόνιος καὶ μισοφάνης κόσμος, genannt (de orac. Chald. Sp. 1124).

§. 188. Warum aber gerade die Region unter dem Monde der Aufenthaltsort der bösen Dämonen war, besagt der Satz, dass die Chaldäer die ἄν, die Materie, für die Urheberin des Bösen, ἐργατὸς τῆς κακίας, erklärten (Constant. Psellus l.c. p. 131 ed. Sathas). Jetzt wird es auch klar, warum Psellus oben „die Region um den Mond als heilig für frei von allem Dämonischen“ erklärte, denn in dieser Stelle spricht er ja nur von den bösen Dämonen, die nicht bis dorthin dringen konnten. Damit übereinstimmend berichtet auch im Testamentum Salomonis das Σαμόνιον Ὀφνίας dem Salomo, dass sich die Dämonen in die Luft erheben und bis zu den Sternen vordringen können, wo sie die Beschüsse Gottes über die Menschen anheben und deshalb können sie auch weissagen; wegen ihrer doctēvera aber können sie sich nicht oben erhalten und stürzen wieder herab. Wenn das aber die Menschen sehen, dann glauben sie die Sterne stürzen vom Himmel (Spalte 1349).

§. 189. Dagegen ist der Mond und die Region um ihn der ständige Wohnort der guten, der αἰθέριοι δαιμόνες. Das war zweifellos chaldäische Lehre, doch ist die gleiche Auffassung auch im griechischen Volke alt gewesen. Denn nicht wenige ältere Schriftsteller sprechen der Satz aus, der Mond sei der Aufenthaltsort der guten Dämonen und der Heroen und frommen Menschenseelen (Plutarch, de genio Socrati. 27. 29. 30, quaest. Rom. pag. 282, de fac. in orb. lunae p. 942; Porphyry. De antro Nymphar. 18, p. 69 N. idem apud Stob. 1448 W.; Iamblichus Vita Pythag. 6 § 30; Julian. Conviv. 307 C; Hierocles Comment. in aut. carm. p. 312;

Eusebius Praepar. evangel. III. p. 141 cf. IV. 5, 1/5 1 p. 167 sq.), ja er geht bis in die Zeiten des Pythagoras zurück: denn Pythagoras selbst wurde als einer der guten Dämonen betrachtet, welche den Mond bewohnen, und der auf die Erde herabgestiegen war zum Heile der Menschen: lamöblichus Vita Pythag. 6 § 30.

Das böse Wesen der irdischen Dämonen schildern Bellus und Nikephoros noch weiter: so sagt Bellus (de operat. daem. cap. II Spalte 845), dass sich die ἀέριοι und ῥόδιοι δαίμονες hinterlistig an die Menschen herannäherten, ihre Gedanken verwirren und sie zu unsinnigen und tollwüthigen Dingen verführten, ja die ἑσπαιοι ertränken sogar die, welche sich ihnen näherten, in ihrem Elemente.

§. 190. Besonders gefährlich aber ist das ὑποδύον καὶ μισοπαῖς πνεύμα, also die lichtscheuen Dämonen der Erdtiefe, denn diese dringen sogar in die Eingeweide der Menschen ein und würgen die Besessenen und peinigen sie mit epileptischen Krämpfen und Wahnsinn. „Deshalb nennen die Chaldaer“, sagt Nikephoros Scholia Sp. 59/59, „diese sich um die Materie und die Erde herumtreibenden Dämonen ἑσπαιοι ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἄνθρωπον“ „Davon wissen auch die Philosophen: denn Proclus sagt, dass die θεολόγοι d. i. die Chaldaer, τὰ ἐνυλά νάττα πνεύματα sogar ὅσπας nannten und dass Porphyrius diesen Ausdruck auf das Verbum ὀσπεύειν zurückführte, da diese Dämonen die Menschen hetzen, ὀσπεύουσιν, und ihre Seelen in die sterblichen, materiellen Körper einschliessen eis τὰ σώματα κατακλείουσιν (ad Tim. I. pag. 47e, 47 b).“ Besonders leicht aber wird es ihnen“, fährt Nikephoros fort, „uns mit diesen Leiden heimzusuchen, wenn uns Leidenschaften, πάθη, erfüllen, denn dann schlagen sie in uns ihren Wohnsitz auf, da sie mit diesen Leidenschaften selbst wesensverwandt sind.“

§. 191. So erscheinen also hier die Angehörigen der unteren Dämonenklassen als Urheber von Krankheiten und abnormalen Körper- und Geisteszuständen, eine Auffassung, die allen Völkern aller Zeiten eigen ist. Die zahllosen darauf bezüglichen Notizen der griechischen und lateinischen Schriftsteller können für uns nicht weiter in Betracht und ich begnüge mich daher auf Nöl. p. 202-5 und Tamborino hinzuweisen, die hier auch bezüglich der Tauberpapyri vortreffliche Übersichten und reiche Literaturnachweise bieten. Nur die interessante Stelle über das persönliche Erscheinen eines Pestdämons bei Philostatus Vita Apollonii IV. 10 sei mitgeteilt: „Als die Ephesier von der Pest heimgesucht wurden, riefen sie den Apollonius (von Tyana) zu Hilfe; dieser kam auch sogleich, rief die Ephesier zusammen und sprach: „Seid getrost! Heute noch werde ich eurer Krankheit ein Ende bereiten.“ Zugleich führte er die ganze Jugend von Ephesus in das Theater, wo der Abwehrende“ [Herakles] steht. Hier war aber ein Feis, der bettelte. Er blinzelte künstlich mit den Augen, trug einen Ranzen und ein Stück Brot darin, war mit Lumpen bekleidet und voll Schmutz im Gesicht. Diesen liess er von den Ephesiern umzingen; dann sagte er: „Hebet Steine in Menge auf und werft sie auf diesen Feind der Götter!“ Als sich die Ephesier über diese Worte wunderten und es für grausam hielten, einen Fremden zu töten, der ihnen so armselig vorkam und durch Bitten und Flehen Mitleid erregte, drang Apollonius in sie, auf ihn loszugehen und ihn nicht entkommen zu lassen. Dann einige den Angriff auf ihn begannen und der Mann, der erst so geblinzelt hatte, plötzlich aufschaute und feurige Blicke schoss, erkannten die Ephesier den Salpaw und steinigten ihn, indem sie einen ganzen Steinhügel über ihm aufstürzten. Dann befahl Apollonius, nach Kurzem Vorrath die Steine wieder wegzuräumen und das Untier, ὄντιον, das sie getödtet hätten, sich zu besehen. Und als nun der Gesteinigte entblösst worden war, war er verschwunden, an seiner Stelle aber fand sich ein Hund, an Gestalt den molossischen ähnlich, an Grösse aber wie einer der grössten Löwen, von den Steinen gemalt, der Feisler spie, wie er tolle Hunde zu tun pflegte. An dem Platz aber, wo das Fespest damals gesteinigt wurde, ist jetzt das Standbild des „Abwehrenden“ — es ist eine Heraklesfigur — aufgestellt.“

§. 192. Von Interesse ist ferner auch die Stelle bei Plotin, die den Standpunkt dieses Philosophen dieser Art des Dämonenglaubens und ihren Anhängern, den Inostikern gegenüber kennzeichnet (Ennead. II 9. cap. 14). „Wenn die Inostiker“, sagt Plotin, „behaupteten, sie könnten sich von Krankheiten reinigen, und wenn sie dabei wie die Philosophen als Mittel Mässigkeit und eine geregelte Lebensweise angaben, so könnte man ihnen Recht geben; so aber personifizieren sie sich die Krankheiten als Dämonen und behaupten zuversichtlich, dass sie im Hande seien, sie durch gewisse Worte (Taubenformeln) zu vertreiben. Dadurch mögen sie allerdings dem grossen Haufen imponieren, der die Wunderkraft der Tauberer zu bestaunen pflegt, den Verständigen aber vermögen sie das nicht einzureden.“ Aber oben haben wir gesehen, dass doch auch Porphyrius, Plotins Schüler, diesem Volksglauben ergeben war (§ 52).

§ 193. Und da die obigen Nachrichten des Nikephoros und Bellus gerade auf die Lehren der Chaldaer zurückgeführt werden, sei an die bösen Dämonen der Babylonier und Assyrier erinnert, die da „der Ergreifer, der Fänger, der auf der Lauer Liegende, die Unterdrückerin, der Umstürzer“ heissen, ja sie kannten einen eigenen Dämon der Pest, Namhar, und einen der auszeichnenden Krankheit, „Aschakke“. Jastrow l. c. p. 278 sq. Fossey p. 27 sq. Ganz ähnlich kannten die alten Juden einen Geist des Ausatzes, der Hautkrankheit, der Staresucht (Blaup. 133q) und ebenso auch natürlich die alten Ägypter, Eiman, Tauberer sprache für Mutter und Kind; Religion p. 176 sq. Interessant an den obigen Stellen ist es, dass nach der volkstümlichen Auffassung diese bösen Dämonen aus freiem Antrieb Böses tun, während sie bei den Philosophen wie Proclus und Olympiodor nur die Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit von Göttern sind (s. § 116).

§. 194. So ist alles von Dämonen erfüllt, teils guten, teils bösen, der Aether, die Luft, die Erde und die Tiefen der Erde, die Gewässer (Aeneas Gaz., Theophr. pag. 47); und Hermes Trismegistus selbst lehrte diesen Satz den Osiris und die Isis, die den Menschen Gesittung brachten, und sie gruben ihn in die geheimen Inschriften ein. (Hermes Trism. apud Stobaeum, Eclog. I 49, 44, I pag. 406 23 sq. W.).

Dabei aber hat man ihnen gelegentlich auch wieder eine bestimmte Weltgegend, nämlich den Westen zugewiesen, wo die Sonne untergeht, das Licht er stirbt, den Göttern aber den Osten, wo das Licht geboren wird und dementsprechend den Dämonen die linke Seite und die Nacht, den Göttern aber die rechte Seite und den Tag. (Porphyrius, de antro Nymphar. cap. 29, vgl. Löbeck, Aglaopham. II 930).

§. 195. Wenn sich aber die βλαιοὶ δαίμονες an kalten und trockenen Orten lange aufhalten, so werden sie durch die Kälte und Trockenheit wegen ihres zwar luftartigen, aber doch stoffhaltigen Körpers verdichtet (σιλοῦνται) und beängstigt und verlangen daher nach tierischer Wärme und Feuchtigkeit (feuchten Dünsten); deshalb stürzen sie sich auch auf unvernünftige Tiere und streben nach Bädern (Badehäusern, βαλανεῖα) und Tzuden (βόθροι) cf. Bellus, de operat. daem. cap. 13 Spalte 849.

So soll denn auch Porphyrius aus einem Bde einen Dämon vertrieben haben, den die Einheimischen Kausathas nannten (Eunapius Vitae Sophistarum 17 (Vita Porphyrii) pag. 10 ed. Boiss.); der semitische Klang dieses Namens deutet an, dass Porphyrius dieses Wunder in seiner syrischen Heimat wirkte (Sacy erklärt diesen Namen aus hebr. שטן = pocium Satanae). Das Gleiche wird übrigens auch von dem heiligen Gregor, dem Thaumaturgen erzählt, der einen Dämon vertrieb, der nach Eintritt der Dunkelheit die das Bad besuchenden Leute tötete und das Bad für diese Tageszeit unbetretbar machte (Gregor. Nyssen., Vita Gregorii Thaumaturg. p. 308). Das waren natürlich böse Dämonen und so wird es ganz verständlich, warum im Papyrus London 121, 477 W. einem Liebeszauber, die mit einem φέβιον τυφωνιάκον, das heisst die mit dem Bilde des beschworenen gewalttätigen Dämons und Zauberworten beschriebene Scherbe gerade in die Heizanlage eines Bades geworfen werden muss (εἰς ὑποκαυστήριον βαλανερίου): dadurch wird dem im warmen, feuchten Bade hausenden Stoffdämon der magische Befehl zugestellt cf. Fahy p. 130 sq. Daremberg-Saglio, Dictionn. p. 1511, Magie. Das Gleiche werden wir unten auch gelegentlich eines Offenbarungszaubers finden II § 193. Dazu stimmt es vorzüglich, dass sich tatsächlich auf Schadenzauber berechnete Defixionstäfelchen in antiken Badeanlagen gefunden haben (Daremberg-Saglio l. c.).

Andererseits treten gewisse Dämonen auch wieder als Schutzpatrone gewisser Klimata, Völker, Staaten und Städte, ja einzelner Familien oder Geschlechter auf, genau so, wie die Feuer-, Luft-, Wasser- und Erddämonen auch die Hüter eben dieser Elemente sind (Proclus, ad Tim. IV. p. 287 d.).

Zu dieser Bemerkung des Philosophen Proclus gibt eine Defixionstafel den volkstümlichen Bezug mit den Worten: „Βαχάρυχ qui es in Egipto magnus daemon... Noukroutit qui possides tractus Italie et Campanie... Βουρβάρυχ demon qui possides Ispaniam et Africam“ (bei Audollent 250). Nach einer weiteren Bemerkung desselben Proclus richteten sich sogar die Rasseneigentümlichkeiten der verschiedenen Völker wie der Aethiopen und Skythen, die er ebenfalls als Gegensätze ausdrücklich nennt, nach den Eigentümlichkeiten der Dämonen, die den verschiedenen Völkern als Schutzpatrone vorstanden (ad Cratylum 75 pag. 36 Pasquali). Das gleiche nahm man ja auch für gewisse Götter an cf. oben § 111. Olympiodor. ad Alcib. prior. p. 20 (κλιματάδεχα), lamblich. De Myster. I, 8.

§ 196. Und ebenso wird man den verschiedenen Dämonen auch verschiedene Tageszeiten und Tagesabschnitte zugeteilt haben; darauf verweist der Umstand, dass in den demotischen Zauberpapyri öfter der Gott oder Dämon angerufen wird, „in dessen Hand sich die gegenwärtige Stunde befindet“ (cf. unten § 834 und öfter).

Auch in der sogenannten Confessio Cypriani sagt der angebliche Cyprianus von sich, er habe die ὅσων διαδοχὰς kennen gelernt πνευματὸν υπαλλάσσαντων und ebenso auch die ἡμερῶν διαφοροτήτα (p. 1106 ed. Baluzii, Venet. 1758) und in Ägypten habe er die 365 Arten von Leiden (Krankheiten, πάθη) gesehen, denn in diesen 365 Arten wirken die δαίμονια auf die Menschen ein, sie zu verführen (l. c. p. 1110.)

§. 198. Für gewöhnlich sind die Dämonen wie alle höheren Wesen dem Menschen unsichtbar, Tieren dagegen scheint man die Fähigkeit, Gespenster zu sehen zugetraut zu haben: es wird nemlich ausdrücklich berichtet, dass eine Hündin, die von einer zum erstenmal werfenden Hündin geworfen wurde, Gespenster sehen könne (Plinius VIII. 62).

§. 199. Dagegen offenbaren sich die Dämonen bisweilen in sichtbaren Wirkungen, während sie selbst unsichtbar bleiben; so lebte der göttliche, Deos, Iamblichus, indem er sagte: „Die Existenz der Dämonen und überhaupt der höheren Geschlechter ist für solche, die nicht über einen völlig gereinigten Nuss der Seele verfügen, sehr schwer wahrzunehmen, ja sogar die oöla, die Wesenheit, der Seelen zu erkennen, ist nicht leicht... leichter aber ist es, ihre Wirkungen, δυνάμεις, zu erfassen und sichtbar zu machen (bei Proclus ad Alcib. pr. p. 84 Kreuzer).“

Dafür seien zwei Beispiele angeführt. „Einer der Unseren“, erzählt Flavius Iosephus (Antiquitat. Iud. VIII. 2, 5), Eleazar mit Namen, befreite in Gegenwart des Kaisers Vespasian, seiner Söhne und des übrigen Kriegsheeres einen von bösen Geistern Besessenen, die Heilung geschah auf folgende Weise: er hielt unter die Nase des Besessenen einen Ring, in dem eine von den Wurzeln eingeschlossen war, die Salomo angegeben hatte (cf. unten II § 291), liess den Kranken daran riechen und zog so den Geist durch die Nase heraus. Der Besessene fiel sogleich zusammen, Eleazar aber beschwor den Geist, indem er den Namen Salomo's und die von ihm verfassten Sprüche hersagte, nie mehr in diesen Menschen zurückzukehren. Um aber den Anwesenden zu beweisen, dass er wirklich solche Gewalt besitze, stellte Eleazar nicht weit davon einen mit Wasser gefüllten Becher auf und befahl dem bösen Geist, beim Ausfahren aus dem Menschen, diesen Becher umzustossen und so die Zuschauer zu überzeugen, dass er den Menschen wirklich verlassen habe. Das geschah denn auch in der That, und so wurde Salomo's Weisheit und Einsicht kund. Ähnliches berichten die ältesten Petrusakten (Acta Ver. II): „Während einer Predigt des Apostels Petrus lachte ein junger Mann, wozu Petrus erkannte, dass er von einem bösen Dämon besessen sei. Er liess ihn also vortreten, so dass ihn alle Anwesenden sahen und befahl dem Dämon auszufahren, ohne dem Jüngling zu schaden. Der Dämon fuhr auch wirklich aus und zertrümmerte eine grosse Marmorstatue, die einen Kaiser vorstellte. Da nun ihr Besitzer schwere Bestrafung fürchtete, befahl ihm Petrus, ... fließen des Wasser zu holen und damit im Namen Gottes die Trümmer der Statue besprengen, worauf das Bild wieder ganz wurde.“ Das Gleiche auch bei Philostratus Vita Apollon. IV 20: „Apollonius von Tyana trieb zu Athen einen Salpav aus einem Jüngling und befahl ihm, ganz so wie oben der jüdische Exorzist, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen, darauf sagte der Dämon: „Ich will die Bildsäule dort umwerfen“, und zeigte dabei (natürlich nur dem Apollonius allein sichtbar) auf ein Standbild bei der sogenannten Königlichen Halle, in deren Nähe sich dies zutrug. Als nun die Bildsäule in Bewegung gerieth und dann umfiel, wer könnte das Göttliche beschreiben, das darüber entstand, und den Beifall der Bewunderung? Der Jüngling aber erwachte wie aus einem Traum und war gesund.“ Für diese 3 Erzählungen cf. Reitzenstein, Wunderst.

§. 200. Bisweilen sah man die Dämonen selbst im Schlafe (cf. darüber unten II § 162 sq.) und die Folgen dessen, was sie im Schlafe sichtbarlich getan hatten, konnte man auch nachher noch im wachen Zustand wahrnehmen.

Plinius, der Jüngere, hatte einen Sklaven namens Marcus, der mit seinem jüngeren Bruder im selben Bett zu schlafen pflegte; dem kam es einmal vor, als sitze jemand an seinem Bett und schneide ihm mit einem Schermesser die Haare vom Scheitel. Und wirklich, als es hell wurde, war er am Scheitel geschoren und die Haare lagen am Boden. Bald nachher wurde dieser Vorgang noch weiter bestätigt: Als nämlich ein Knaube mit vielen andern im Paedagogium schlief, kamen durch das Fenster zwei in weissen Tuniken gekleidete Gestalten, schoren den Schlafenden ab und verschwanden wieder auf demselben Wege, auf dem sie gekommen waren; auch ihn zeigte das Tageslicht abgeschoren und wieder lagen die Haare zerstreut umher. Doch geschah sonst nichts weiter Bemerkenswerthes. All das ereignete sich unter K. Domitian (Plin. Ep. 7, 27).

§. 201. Hier waren die Dämonen jedenfalls in menschlicher Gestalt erschienen, die sie angenommen hatten; denn auch im Volksglauben kommt den Dämonen Menschengestalt nicht von Haus aus zu, sondern jener eigentümlich geartete Körper, den wir oben bei den Philosophen als „pneumatischen Leib der Dämonen“ bezeichnet haben (cf. § 38, 45, 71, 74, 107 sq., 113). Dieser Ansicht war übrigens auch ein so realer Denker

wie Aristoteles, denn auch er weist den δαιμόνια Körper zu, die sich aus Erde, Feuer und Wasser zusammensetzten (σώματα τὰ ἐκ τούτων συνεστώτα Metaphys. IV. 8). Die volkstümliche Auffassung vom pneumatischen Leib der Dämonen deckte sich mit den Bemerkungen der Philosophen, wie insbesondere gelegentliche Notizen von Kirchenschriftstellern beweisen; weil wir ferner oben gesehen haben, dass auch nach Auffassung der Heiden ein pneumatischer Leib sowohl Göttern wie Dämonen zukommt, sind wir hier auch der schwierigen Aufgabe enthoben, festzustellen, ob die betreffenden Kirchenschriftsteller unter ihren δαιμόνια oder δαίμονες Götter oder echte Dämonen verstanden haben.

So sagt Tatian (Orat. adv. Græc. 15 Spalte 840) dass die δαίμονες zwar keinen fleischlichen Leib besitzen, wohl aber einen pneumatischen (πνευματικὴν οὐσίαν εἶς) wie aus Feuer oder Luft; daher werden sie nur denen sichtbar, die der Geist Gottes behütet. Bisweilen aber machen sie sich auch den Inneren Kern (τοῖς ψυχικοῖς) sichtbar und den Menschen überhaupt, damit man sie für etwas von Bedeutung hätte oder auch, um Schaden zu stiften (i. e. Sp. 841) 16). Auch Clemens von Alexandria sagt, die δαιμόνια seien nicht Körperlos, ἀσώματα, in dem Sinn, als verfügten sie überhaupt über keinen Körper; denn sie besitzen οὐσία, eine bestimmte Gestalt und Erscheinung. Deshalb fühlen sie auch die (göttliche) Strafe in der Hölle). Vergleicht man aber ihren Leib mit dem pneumatischen der Engel, die nicht gefallen sind wie sie, so kann man sie ἀσώματα nennen, da ihr Leib nur ein Schatten, σκιά, ist. Denn auch die nichtgefallenen Engel verfügen über Leiber, sie werden ja bisweilen sichtbar, und ebenso auch die menschliche Seele (Excerpta ex Theodoto κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χειρόνους ἐντομαί 14, III pag. 431 Dind.) Endlich spricht auch Origenes vom Leibe der „daemones“ und bezeichnet ihn als „naturaliter subtile et velut aura tenue“, daher bezeichnete man sie auch als Körperlos, incorporeum, während sie doch über ein „corpus solidum et palpabile“, also über einen sogar tastbaren Körper verfügen (De principiis I. Prooem. 8 Sp. 120). Und ebenso auch Basilus der Grosse, der ihnen ἀέρια und πνεύια und ἐλαφροτέρων τῶν στοιχείων μικτὰ σώματα (In Isaia I pag. 558 Garner) oder ein ἀέριον πνεῦμα oder ein πῦρ εὐλόγον zuweist, und zwar letzteres sowohl den christlichen Engeln wie den Dämonen (Ad Amphilocho. cap. 16). Diese Kirchenschriftsteller haben bei solchen Ausserungen, die sich mit den Auffassungen der Philosophen vollkommen decken, natürlich den Psalm 104, und ähnliche Schriftsteller im Auge, wo es heisst: ὁ ποιεῖν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς φλογίους oder Hebräerbrief II, der ebenfalls den δαίμονες einen Körper, σῶμα, zuweist ως κινῆσονται καὶ ἐσθίεσονται καὶ πνέουσιν γὰρ. §. 202. Denn das war die allhergebrachte Auffassung auch bei den Juden; „nach dem alten Testamente nämlich sind die „Sinn“, die Geister, zwar nicht Fleisch und Blut, aber doch irdisch und keineswegs übersinnlich in der strengen Bedeutung des Wortes. Denn sie erscheinen, sie begatten sich, sie essen und trinken, sie können verletzt und getötet werden, sind aber auch hierin den Setzern der gemeinen Kreatürlichkeit nicht unterworfen.“ Wellhausen lehrt das Iud. 2, 148.

§. 203. All das aber hat man auch im griechischen Volke von den δαίμονες geglaubt, wie sich später zeigen wird. Zunächst noch über den pneumatischen Leib. So sagt auch Pöllus de operat. dem. cap. 7 Spalte 836 sq. i: „Die Dämonen sind keineswegs Körperlos, denn sie existieren mit einem Körper vereint und verweilen auch um Körperliches (cap. 8 Sp. 837). Dabei sind ihre Körper, σώματα, allerdings wegen ihrer Feinheit, λεπτότης, unsichtbar, aber doch materiell und auch Einflüssen von aussen unterworfen, ἐνυλά ην καὶ ἐνυαθῇ, besonders aber die Körper derjenigen Dämonen, die in unterirdische Orte hinabgedrungen sind (das aber sind die ὑποδαίμονες δαίμονες von § 79 und 113), denn diese besitzen Körper von so grosser Consistenz, dass sie sogar dem Tastgefühl unterliegen, geschlagen Schmerzen empfinden und verbrannt Asche zurücklassen (jetzt dringt er die Bemerkung über die Feisterverbrennungen bei den Eruskern, die wir oben § 47 bei Porphyrius ausgeschrieben haben.) Daher fühlt der Dämon die gegen ihn geführten Hiebe und Stiche genau wie der Mensch; der einzige Unterschied besteht nur darin, dass, wenn der menschliche Leib einmal entzweigeschnitten oder verstümmelt worden ist, er so bleibt, während der pneumatische Leib des Dämons sich sofort wieder zusammenschliesst wie Wasser oder Luft. Trotzdem bereitet auch diese nur augenblickliche Fehnerdeutung auch dem Dämon Schmerzen und deshalb fürchten die Dämonen die Schneiden von Eisengeräten (de operat. dem. cap. 23, Sp. 873). Das Gleiche berichtet auch Nikophoros Gregoras unter Berufung auf „Demokrit und Sextos und andere Hellenen“, er setzt aber auch noch hinzu, dass sie zwar schwer zu vernichten, aber doch nicht unvergänglich seien, δύσφραγτα μὲν, οὐκ ἀφράγτα δὲ αἰεὶ (Scholia Sp. 567 sq.).

§. 204. Und auch was die Verwundbarkeit der Dämonen anbelangt und ihre daraus entspringende Furcht vor Waffen stimmt er völlig mit Pöllus überein, bringt aber noch folgende Begründung für die Schmerzempfindlichkeit des pneumatischen Leibes: Auch der verwundete Mensch, sagt er, „empfindet die Schmerzen nicht wegen des verletzten Fleisches, denn dann müsste auch das von der Lebensempfindung schaffende Seele getrennte Fleisch noch Schmerzen empfinden müssen, sondern den Wundschmerz fühlt

auch beim Menschen bloss der Lebensgeist, τὸ ζωτικὸν πνεῦμα (Scholia Spalte 617sg.) Eine treffliche Bestätigung für die Volkstümlichkeit dieser Anschauungen von der Verwundbarkeit und auch Vernichtungsmöglichkeit der Dämonen Körper liefert die Drohung, die der Magus im Papyrus Leiden. V col. 1134-V3 (Fiedlerich p. 802) an den Dämon richtet, den er zwingen will, jemandem im Traume zu erscheinen und einen Befehl zu überbringen, mag er dabei auch die Ausführung seiner schrecklichen ἀπειλή einem höheren Wesen, einem Gotte, anheimstellen: „Ich beschwöre dich bei deiner Macht, bei dem grossen Gott Seth (Typhon), bei der Sünde, in der du geboren wurdest, grosser Gott, bei Christus, dem Gott der Götter, bei den 365 Namen des grossen Gottes... falls du aber nicht auf mich hören und nicht zu dem N.N. gehen solltest, so werde ich es dem grossen Gotte sagen. Der wird dich dann einsperren, gliedweise zerhacken und dein Fleisch dem rävdischen Hunde zu fressen geben, der auf dem Misthaufen liegt. Deshalb erhöre mich gleich, gleich, schnell, schnell, damit ich nicht gezwungen bin, das noch ein zweites Mal zu sagen.“

§ 205. Jedenfalls hat man auch im Volke vom pneumatistischen Leibe der Dämonen dieselbe Vorstellung gehabt, wie vom unsichtbaren Leibe der Seele. Darüber berichtet Bellus als chaldäische Lehre (de orac. chald. Sp. 1137): „Die Seele verfügt, während sie im irdischen Leibe lebt, auch noch über einen πνευματικὸς χιτῶν, den ihr beim Niedersinken in den αἰσθητὸς κόσμος, also in die Region des sinnlich Wahrnehmbaren, dieser κόσμος selbst anlegte. Verlässt sie aber nach dem Tode des irdischen, materiellen Leibes diese Region, so ist sie doch noch wie vor dem Heraussteigen in den αἰσθητὸς κόσμος mit dem αὐτοειδὴς χιτῶν bekleidet, mit dem strahlenden Astralkörper des modernen Spiritisten, der dünn und nicht durch das Tastgefühl wahrnehmbar ist (λεπτός καὶ ἀναψήξ); dieser „Astralkörper“ aber heisst bei den Chaldaern „der Flächenleib“ (τὸ ἐνεδόν).

§. 206. Mit der Frage nach dem Körper, der den Dämonen von Haus aus zukommt, ist auch die Frage nach der Art und Weise, wie sie sich mit Hilfe des pneumatistischen Leibes selbst den Menschen bemerkbar machen können, eng verknüpft. Sichtbar können sie so nicht werden, denn es ist ja die Unsichtbarkeit, die den pneumatistischen Leib zum „Geisterleib“ macht; deshalb sind die Dämonen im ursprünglichen Zustand durch die Augen nicht wahrnehmbar, wohl aber durch die Organe des Hör- Geruch- und Tastsinnes. Oben § 15 haben wir gesehen, dass ihnen schon Pythagoras Laute und Stimme beilegte, ebenso auch Demokrit (cf. § 18) und Plotin (cf. § 40); auch Sokrates glaubte die Stimme seines δαιμόνιον zu vernehmen.

Denn ausdrücklich spricht er von seiner φωνή bei Plato, Theages pag. 128 Phaedr. pag. 242 cf. Apologie pag. 31. 40.) und soll sich sogar mit dem Dämonion unterredet haben (Plutarch Non posse suavisiter vivi sec. Epic. cap. 22). Sokrates selbst soll es für Windbeutelerei erklärt haben, wenn jemand sagte, er habe durch eine Erscheinung (δὲ ὄψεως) ein göttliches Anzeichen erhalten, wenn aber jemand von einer φωνή sprach, habe er das wohl beachtet (Plutarch De genio Socrati. 20). Ähnlich wird auch von Scipio erzählt τὸ δαιμόνιον ἦκεν τὸ σύνηδες αὐτῷ καὶ καλεῖν ἐνὶ τοῖς πόλεμους (Appian. De reb. Hispan. 26 cf. 23. Livius xxvi. 19). Wenn dies also hier auch nur von der speziellen Gattung der ἰδιοὶ δαίμονες erzählt wird, so folgt doch daraus auch die Gültigkeit dieser Annahme für die Klasse der Dämonen überhaupt. Interessant ist, was Proclus hierüber sagt: nicht jeder Laut (Ton) wird von allen Menschen in gleicher Weise gehört, sondern die einen vernehmen Giesen, die andern jenen Ton, indem nicht allen das gleiche Hörvermögen, ἀκοή, zukommt; deshalb hören auch manche die Stimmen, φωνάς, der Dämonen, manche aber nicht, obwohl sie mit denen beisammen sind, welche sie hören. Und diese Fähigkeit verleiht dem einen die ἐγκατακτὴ δυνάμις, also das durch Beobachtung der heiligen Gebräuche, Ceremonien und Vorschriften erst erworbene übermenschliche Vermögen, dem andern dagegen eine natürliche Veranlagung, κατασκευὴ φύσεως, genau so wie auch mit eigenen Augen andern Unsichtbares zu sehen ebenfalls auf eines von diesen beiden zurückzuführen ist (ad Rempubl. II. pag. 167 Kroll).

§. 207. Umgekehrt verfügten natürlich auch die Dämonen und höheren Wesen überhaupt über Sehsinn und waren da sogar recht empfindlich. Denn lautes und missstönendes oder verworrenes Getöse verscheuchte die Dämonen, weshalb man auch bei Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, die man auf

böse Dämonen zurückführte, möglichst Lärm machte.

Vergleiche z. B. Plinius II. 9 (14) 2; Schol. Theocrit II 36; Ovid, Metam. VII. 207sg. Juvenal VI. 442sg. Martial XII. 57. 16sg. Livius xxvi. 5, 9; Tacit. Annal. I. 28, Tibull I. 8. 21 cf. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. I. Index S. 190 (Erschlagen); Roscher Selene 89, 187 47; Archiv für Religionswiss. 3 (1900) 97sg. besonders 136sg. Dodo 13sg. Rohde Psyche II. 772; Abt p. 85; Kroll Aberglaube p. 7sg. Wissowa Relig. und Kult der Römer p. 30 cf. 4875; Pauzy, Wissowa Realencycl. I 51. 17sg. Wünsch Antikes Zaubergerät p. 38 Cook in Journal of Hell. Stud. 22. 1902, p. 14 u. s. w. Für die Ägypter: Fr. W. Bissing und J. Capart Ägyptische Zeitschrift 39, 144sg. Wiedemann Rel. p. 74 Magie p. 25 Erman Religion... Für die Babylonier z. B. Campbell-Thompson Semitic Magia p. 47sg. 52sg. u. s. w.

ausserdem aber war ihnen auch der Bronzeklang zuwider und ein sicheres Mittel sie zu vertreiben. Die ausserordentlich zahlreichen und auch schon oft und oft behandelten Stellen hierüber übergehe ich und will nur ein paar Notizen angeden, die diese allen Völkern aller Zeiten eigene Anschauung zu begründen suchen: So sagt Apollodor figt. 36 der ErzKlang sei gut πρὸς πᾶσιν ἀποσιώσιν καὶ ἀνοικνύουσιν, und warum deutet das Schol. Theocrit. II 36 an, denn das Erz selbst wurde für rein und Befleckung abhaltend und vertreibend gehalten. Plutarch wieder sagt, dass wir alle durch den Klang der ehernen Gefässe ergriffen werden, constatirt also eine Beeinflussung unserer den höheren Geschlechtern verwandten Seele durch diese Art von Klang (De Iside et Osir. 29), und Pythagoras (Porphyrius Vita Pyth. cap. 41) soll behauptet haben, dass der Klang geschlagenen Erzes die φωνὴ τινὸς τῶν δαιμόνων sei ἐναντιημένη τῷ χαλκῷ, und seine Schüler, dass das Erz παντὶ συνήχει δειότερον πνεύματι, weshalb auch der Breifuss des Apollo aus Erz sei (Eustath. ad Ody. pag. 1067 sq.). Ähnlich endlich auch Proclus: ἡχητικώτατος ὁ χαλκὸς καὶ μυμείται τὸν ἑοῖον τὸν ζωτικὸν τῆς ψυχῆς (ad Rompubl. 42, II pag 76 Kiell.). Der psychologisch begründete und allein wahre Grund lag aber im Verhältnis des Kupfers und der Bronze zum Menschen, als er in die Eisenzeit eingetreten war (cf. unten §. 597. Auch die faubere papyri natürlich Kennen das noch, so sagt der Magus im Papyrus Paris 2296 in einer Anrufung an Seiene: „Ich habe zwar die ehernen Pauke in der Gewalt, aber ich schlage sie nicht, wenn du mir jetzt nicht willfährst!“ d. h. hilfst du mir jetzt nicht, dann werde auch ich dir nicht helfen in der Zeit deiner Verfinsterung. In Ägypten bezweckte man das Gleiche durch die Sistrum, denn Plutarch sagt ausdrücklich (l.c. 63), dass durch ihr Klirren Typhon, Seth, verschreckt und zurückgetrieben werde, Typhon aber bewirkte auch die Sonnen- und Mondesfinsternisse (cf. unten II. § 143). Bei den Juden endlich hatten wohl auch die Glöckchen am Gewand des hohen Priesters den gleichen Zweck (cf. Smend, Alttestamentliche Religionsgesch. 126). Übrigens sagt Lucian, Philopseudes 15, dass sich die Gespenster auch davon machen, wenn sie den Klang von Silber hören.

§. 208: Die an sich unsichtbaren Dämonen kündeten sich ferner auch durch Gerüche an und zwar die guten durch angenehme (wie etwa die Engel), die bösen aber durch üble (s. oben § 47, Porphyrius, und § 160, Olympiodor) wie sie sich ja auch anderseits durch die entsprechenden Gerüche anzuzeigen, beziehungsweise vertreiben liessen (cf. unten § 416). Darauf beruht zweifellos auch die Angst vor Blähungen und die daraus resultierenden Speisegebote, wie z. B. hinsichtlich der stark blähenden Bohnen und Zwiebelgewächse, cf. unten § 531 sq.

§. 209, Von der Fühlbarkeit der an sich unsichtbaren Dämonenleiber aber ist schon § 47 gesprochen worden. Hier sei nur noch auf Procopius Histor. arc. 12 verwiesen, der von Biglenitra, der Mutter des K. Justinian, erzählt, sie selbst habe ihren Feinden mitgeteilt, ein Daemon sei zu ihr gekommen und habe bei ihr gelegen, sie habe ihn zwar nicht sehen können, wohl aber seine Bewohnung gefühlt und so habe sie von ihm den Justinian empfangen.

Wollten sich dagegen die Dämonen sichtbar machen, so mussten sie irgendeine Gestalt annehmen (cf. oben § 47, am angemessensten war nach der Auffassung der Philosophen für Götter und Dämonen höhere Ordnung das Sichtbarwerden in Feuergestalt, wenn ihnen auch andere Möglichkeiten zu Gebote standen (cf. oben §. 107. Davon weiss auch Bellus, denn er sagt, dass von den Luftdämonen ein Feuerglanz (αἶγαι νυγώδεις) zu ihren Verehrern gelange, was diese wahnwitzigen Leute „Götterschau“, θεοντία, zu nennen sich beekten (de operat. dam. cap. 22 Sp. 872) und von der Magie, μαγεία, sagt er, dass sie oft auch das Aufleuchten von himmlischem Feuer vorspiegle, φαντάζει πολλάκις καὶ πυρὸς οὐρανίου ἐκδόσεις (Traecor. opinion de demon. cap. 5 Spalte 880). § 210. Für gewöhnlich aber wird man sich im Volk die Dämonen und Gespenster in menschlicher Gestalt vorgestellt haben, mit bald schönem, bald hässlichem und furchterregendem Aussehen, wie das Porphyrius offenbar in engem Anschluss an volkstümliche Anschauungen lehrte (cf. oben §. 47).

Auch darüber bringt Bellus folgende interessante Stelle: „Keine Art von Dämonen ist von Natur männlich oder weiblich ... weil aber die Körper der Dämonen sehr formbar sind und schmiegsam εὐκαταστα καὶ εὐκαμπή, eignen sie sich für jegliche Erscheinungsform und jeder Dämon formt daher seinen Körper nach der Form, die er sich (für sein Sichtbarwerden) erwählte und nimmt auch die Farbe an, die dieser Form angemessen ist (de operat. dam. cap. 18 Spalte 861 sq.); dabei aber ist es doch nicht ganz seiner Willkür überlassen, ob er als Mann oder als Weib erscheint; denn das ist in der Natur seines pneumatischen Leibes begrün-

det: so Können die $\chi\theta\delta\nu\iota\sigma\iota\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$, weil sie sich an trockenen Örtlichkeiten, $\tau\acute{o}\rho\omicron\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\chi\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, aufhalten, bald männliche Gestalt annehmen, denn auch ihre pneumatischen $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha$ sind deshalb etwas trocken oder dürr, $\upsilon\pi\omicron\tau\epsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$, und daher nur männliche Körperform anzunehmen geeignet, da auch der männliche Körper seinem Wesen nach trockener ist als der weibliche (de oper. dem. cap. 19 Spalte 865, die angebliche Trockenheit des männlichen Körpers führte man auf das Fehlen der Menstruation und der Milchsekretion zurück); die $\sigma\delta\sigma\alpha\iota\omicron\rho$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ dagegen nehmen eben aus diesem Grunde weibliche Gestalt oder auch die von Vögeln an: denn weil sie im Feuchten leben, ziehen sie die weichtere Art vor. Deshalb nennen auch die Hellenen diese Wasserdämonen weiblich, nämlich Naiaden, Nereiden, Dryaden (c. 185).

So scheint also Bellus eine Scheidung in die beiden Geschlechter bloss für die Erscheinungsformen, nicht aber für den pneumatischen Leib der Dämonen an sich anzunehmen, wodurch ersich von der Lehre der Philosophen, wie des Proclus (in Tim. I p. 15d: $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\iota\delta\epsilon\varsigma$ und $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$), Hermias (in Phaedr. p. 87) und der Stoiker (Seneca epist. 110; Plin. II 7) entfernt. — Trotzdem scheinen hier die Philosophen die volkstümliche Anschauung zu repräsentieren.

§. 211. Schon oben § 29.9. habe ich auf gewisse unheimliche und bösertige Gespenster hingewiesen, auf die Empusa, Lamia, Mormolyke, Alphito und Akko, die immer mit diesen weiblichen, wie Eigennamen gebrauchten Gattungsnamen bezeichnet und auch immer in weiblicher Gestalt vorgestellt wurden. Der Glaube an diese Hexen muss alt und weitverbreitet gewesen sein, denn schon Aristophanes, der um 450 bis cc. 385 lebte, erwähnt die Empuse und Lamia öfter und die Mormo wieder finden wir schon bei Theocrit, geb. cc. 305 vor Chr., als Gespenst der Kinderstube. Insbesondere die Komiker gedachten dieser Vampyrgeister so oft, dass Harpokraton von der Empusa sagen konnte „die Komödie sei ihres Namens voll“. Das beweist hinlänglich die Volkstümlichkeit des Glaubens an von Natur weibliche Dämonen.

Dabei aber war natürlich auch diesen Unholdinnen die Möglichkeit gegeben, auch in anderer Gestalt sichtbar zu werden, wie man das bei einem nächtlichen Spuk erwarten muss.

Darüber belehrt vorzüglich Aristophanes in seinen Fröschen v. 285–305 wo die Empuse dem Gotte Dionysos und seinem Sklaven Xanthias erscheint, da sie in den Hades hinabsteigen, und zwar bald als Stier, bald als Maulesel, und bald als reizen des Weib. Dann verwandelt sie sich wieder in einen Hund und endlich in eine menschliche Figur mit feuersprühendem Gesicht und einem Bein aus Erz und dem andern aus Mist. Und auch dem Apollonius von Tyana und seinen Begleitern auf ihrem Zug über den Kaukasus nach Indien zeigte sie sich in stets wechselnder Gestalt und floh endlich vor den Schimpfworten des Apollonius (vita Apoll. II 4) „schreitend wie die Schatten der Toten (wie bei Homer II. xxiii. 100. Ody. xxiv. 5). Nach dem Scholion zu obiger Aristophanesstelle bestand eines ihrer Beine aus Eselsmist (cf. Athen. xiii pag. 566 E, Laistner Das Rätsel der Sphinx I 62 A) woraus dann ein Eselsfuß wurde, weshalb sie $\delta\nu\sigma\kappa\epsilon\lambda\iota\varsigma$, schol. Aristoph. Eccles. 1056, oder $\delta\nu\sigma\kappa\omega\lambda\iota\varsigma$ (schol. Frösche 294 B. Eudocia p. 256 Flach, Bekker Anecd. I 249, 19 = FHG II 493 14) genannt wird. Noch Zenonios, später Bischof von Nicomedia, ergriff bei Nacht eine solche $\delta\nu\sigma\kappa\epsilon\lambda\iota\varsigma$, schür ihr den Kopf und warf sie in eine Stampfmühle (Sopomenus Hist. eccles. viii. 6.) Sonst aber war sie ein mit allen Reizen geschmücktes Weib, was darauf hindeutet, wie sie den Menschen zu schaden suchte. So erzählt denn auch Lucian, Vera hist. II 46, von $\delta\nu\sigma\kappa\epsilon\lambda\epsilon\alpha\iota$, schönen nach Hetärenart aufgeputzten Weibern mit Eselsfüßen statt der Füße, die sich auch verwandeln Können und Fremde ansich locken, die machen sie betrunken, gehen mit ihnen schlafen und fallen dann über sie her, wenn sie, von Wein und Liebe erschläft eingeschlafen sind. Dasselbe werden wir gleich von dem verwandten Gespenst, der Lamia, hören. Und auch im jüdisch-griechischen Testament Salomo's (Spalte 1320) fragt Salomo den Beelzeboul als $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma\alpha\rho\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\iota\omega\nu$, ob es auch $\omega\eta\lambda\epsilon\iota\alpha\iota$, also Weiber, unter den $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\iota\alpha$ geden; das wird bejaht und jetzt be-ruft Beelzebub den weiblichen $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, „Eselsbein“, $\delta\nu\sigma\kappa\epsilon\lambda\iota\varsigma$, $\mu\omicron\rho\phi\eta\nu$ $\epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ $\pi\epsilon\rho\iota\kappa\alpha\lambda\lambda\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{\alpha}$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\upsilon\chi\epsilon\omega\tau\omega\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\epsilon\rho\alpha\tau\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ $\tau\eta\nu$ $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\nu$. Dieses Gespenst sagt nun von sich, dass es die Menschen durch seine Reize verführe und dann erwürge. Deutlich als Vampyr erscheint die Empusa auch schon bei Aristophanes, denn hier schimpft ein jünger Mann, dass eine alte Vettel ins Bett ziehen will, „EmpusenspuK, in eine blutgeschwollene Blase eingehüllt (Eccles. 1056: $\epsilon\mu\pi\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ / $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ $\alpha\iota\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\phi\lambda\upsilon\kappa\tau\alpha\iota\nu\alpha\nu$ $\eta\mu\phi\iota\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$). Dabei untersteht dieses Gespenst der unheimlichen HeKate, die es gegen diejenigen ausspricht, welchen sie zünet; ja bei Aristophanes wird die Empusa sogar mit HeKate identifiziert: $\chi\theta\sigma\omicron\nu\iota\alpha$ ϑ' $\epsilon\kappa\alpha\tau\eta$ / $\sigma\pi\epsilon\iota\tau\alpha\varsigma$ $\vartheta\phi\epsilon\omega\nu$ $\epsilon\lambda\epsilon\lambda\epsilon\iota\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ / B. $\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\eta\nu$

"Ευνοῦσαν; (Fragm. 500.501. aus den Tagenistai im Schol. Arist. Frösche 293 Koch Comic. Attic. Frag. 1521. cf. überhaupt Bekker Charikles 735 Bachofen Grädersym 387sq. Welcker Griech. Sittenlehre II. 413 Preller-Robert 327 Rohde, Psyche 2 II 83, 407sq. Waser, Skylla und Charybdis 26f. Gruppe, Griech. Mythol. 759, 769, 798. Archiv für Religionswiss. 2, 1899, 631 und Waser in Pauly-Wissowa Realencycl. V Sp. 2540-43, Radermacher, jenseitsvorstellungen S. 106.

§ 212. Eng verwandt mit ihr war auch das 2. weibliche Gespenst des Volksaberglaubens, die Lamia, die Verschlingerin, nach Philostratus knüpfte sie in Gestalt eines reizenden Weibes mit einem Jungling Menippus zu Korinth ein Liebesverhältnis an. Apollonius von Tyana aber, der zum Hochzeitsmahl geladen war, entlarvte sie als „eine der Empusen, die man Lamiae und Mormolykeia nennt“, erzwang den prächtigen Aufwand für das Gastmahl als blosses Zauberblendwerk, das vor dem Weisen nicht Stand hielt, und zwang das Phantom zu dem Geständnis, dass es eine Empuse sei und den Menippus mit Wollust sättige, um ihn aufzuzehren; denn sie pflege junge, schöne Männer auszusaugen, da ihr Blut rein unvermischt sei (Vita Apollon. IV 25). § 213. Mit Vorliebe aber raubte und fraß sie kleine Kinder und wurde so auch zu einer Lieblingsfigur der Komödie (cf. Aristophan. Pax 758 Wesp. 1035 Equil. 693), daher warnt Horaz Ars poetica 338-40 den dramatischen Dichter vor der Anwendung allzu grasser Wendungen wie z. B. „aus der Lamia Bauch ziehn lebendgefressene Kinder.“ Ihre Tiers nach Kleinen Kindern: erkälte die Sage, Hera habe aus Eifersucht die Kinder der Königstochter Lamia und des Zeus getötet oder auch sie selbst im Wahnsinn hiezu genötigt, worauf Lamia, die Tochter des Belos und der Libya, in ihrer Verzweiflung zum Kinderfressenden Gespenst wurde, um im blinden Drang nach Rache auch andere Mütter die eigene Qual fühlen zu lassen. (cf. Schol. Aristophan. Pax 758 Wesp. 1035 Equ. 693 Suidas, Photius, Hesychius s.v. Λαμία, eine etwas abweichende Version der Sage bei Diodor xx 41 cf. noch Plutarch De curios. 2, Strabo I 19, Schol. Aristides rhetor. p. 19 Fromm, Antoninus Liberal. 8, Fiedlander Stittengesch. I 433sq. Preller-Robert 1.507, Stoll bei Roscher Lex. der Mythol. II 2 Sp. 1819-21, Radermacher jenseitsvorstellungen p. 120).

§ 214. Ganz Ähnliches wird auch von dem 3. weiblichen Gespenst, der Tello, erzählt, die aber auch als Jungfrau von Lesbos erscheint (cf. Zenob. III, Hesychius Τέλλος und ἑλλως; Suidas Τέλλος; Preller I 508, Roscher l.c.). Ebenso war auch die Mormo ein weibliches Schreckgespenst für unartige Kinder, bei Theokrit ruft die Mutter, die sich am Adonisfest die grosse Procession ansehen will, dem weinenden Kindechen, das sie nicht weggehen lassen will, zu: „Mormo beisst! (wenn du nicht aufhörst!)“ (Idyll. xv 40 μορμὸν δάκνει c. 29, Roscher II 2 Sp. 3213/4. Endlich erwähnt Plutarch in seiner Schrift gegen die Stoiker, die an dem volkstümlichen Glauben an weibliche Dämonen festhielten, auch die Arke und Aphito als Kinderschreck (c. 15 cf. Roscher l.c. I Sp. 1637, Tzetzes Chiliad. V 724sq. bezeichnen die μορμὸν als λυκτεῖον σκότους φάσμα). § 215. Weniger bekannt scheint dagegen ein weiblicher Dämon Baβώ oder Βαυβώ gewesen zu sein, der unserer „Wauwau“ entspricht und mit der aus der Demetersage bekannten Figur Baubo zusammengeworfen wurde (Mich. Psellus bei Allat. De quorundam Graec. opinat. p. 339 cf. Hesych. Βαυβώ und Lobbeck Aglaoph. II 818sq.).

§ 216. Dieser gewiss uralte griechische Volksglaube an weibliche Gespenster ist in späterer Zeit durch die orientalischen Dämonologien gewiss nur noch mehr gefestigt worden. So glaubten insbesondere die alten Babylonier-Assyrer an weibliche böse Dämonen, die den griechischen Unholdinnen ausserordentlich ähnlich sind.

Da ist zunächst der weibliche Dämon Labartu, die Verschlingerin (Λαμία) zu erwähnen, die den Menschen das Blut aussaugt, mit Löwenkopf, Eselszähnen und Löwenstimme oder Schakalgeheul, doch erscheint sie auch ganz in Eselsgestalt. Ist sie menschlich gebildet, so ist sie bleich wie Ton und von ihren Lippen strömt Feiser. Das Entsetzen vor ihr muss ausserordentlich gewesen sein, denn die Bibliothek Ashurbanipals hat zahlreiche Täfelchen mit zusammen rund 500 Zeilen Beschwörungstext geliefert; bisweilen wird sie auch als Göttin bezeichnet. Dann die Ardat lili, „das Nachtmädchen“, und die Lilitu, „das Nachtweibchen“, voll schlimmster Tücke und ein Vampyrdämon heillosen Liebeslust (cf. Fossey p. 36sq. Jastrow I. p. 319, 333s., 335ss.). Genau dasselbe Gespenst kannten auch die alten Juden und nannten es auch Lilith לִילִית (cf. Weiss p. 408ss. Schwab Vocabulaire; Blau p. 11s.). So sagt der Prophet Jesaja 34, 14: „(Zion wird durch den Zorn Gottes so heimgesucht werden, und so veröden,) dass (auf seiner Stätte) ein Teufel (Sched) dem andern begegnen und die Lilith dort hausen und Ruhe finden wird.“ Daneben werden noch 3 andere Mütter, der bösen Dämonen genannt: Nahama נחמא, Ogereth אגרת, und Machalath מַחֲלַת und Kabba קבא erzählt, er habe Hurmiz die Tochter der Lilith, gesehen (Blau p. 12 nach Bada Bathra 73a und Sanhedrin 39a. Blau p. 12 n. 2 nach Saddath 151b berichtet auch von dem Glauben, dass wer allein in einem Hause schläft, von der Lilith besessen wird. Daher ist es ganz natürlich, dass auch im jüdisch-griechischen Testament Salomo's ἀρσενά καὶ θήλεα δαιμόνια erwähnt werden und auch bestimmte weibliche Dämonen, die wir schon oben nannten (cf. 176. 211); ja Spalte 1325 erscheinen gleich 7 πνεύματα θηλυκά auf einmal εὐμορφα τὸ εἶδος καὶ εὐσχημα und Spalte 1337 der δαίμων Ἐνψιος (!) πνεῦμα ὡς γυνὴ μὲν τὸ εἶδος, ἔχουσα εἰς δὲ τοὺς αἶμους ἑτέρας δύο κεφαλὰς

οὐν ἡγεῖσιν. Und da auch die Ägypter weibliche (Krankheits-) Dämonen kannten — cf. Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, Abhandlungen der Berliner Akademie 1901, 19 = Chrestomathie Nr. 40 B p. 99 s.; hier beschwört eine Mutter den Dämon, den sie, um sicher zu gehen, sowohl als männlichen wie auch als weiblichen Dämon anredet, das Kind nicht zu küssen, nicht einzuschlafen, nicht zu schädigen und es „nicht fortzunehmen aus ihrem Arme, denn sie habe sein Amulet gemacht gegen den Dämon.“ Erman erklärt den Dämon, für einen „spukenden Toten“, also für einen νεκροδαίμων — ist es nicht verwunderlich, wenn auch die griechisch-ägyptischen Zauberpapyri „Dämoninnen“ erwähnen. So zählt der Papyrus Leiden. W. Dielerich Abryas 194. 40) auf: ἄγγελοι, δολχαγγελοι, δαίμονες, δαίμονισσαι, καὶ πάντα τὰ ἐν τῇν κτίσιν, die alle dem κύριον ὄνομα, ὃ ἐστὶν Ὑποδοῦς, θεὸς τὰ πάντα ἐπιτάσσων καὶ διοικῶν unterliegen. Ähnlich die metrische Anrufung an Hekate-Selene im Papyr. Paris. 2339, wo unter den Rachegeistern, die sie aussenden soll, auch Ἐρινύς δαίμονας ἐπαιτίους (der Papyr. hat ἐραστίους, Dielerich Abry. 35) erwähnt werden, hier sind vielleicht nicht die bekannten Erinnyen des offiziellen Glaubens, sondern Dämoninnen des Volksaberglaubens gemeint. Endlich betet in demselben Papyrus l. 2517 der Seistergläubige: διαφύλαξόν με ἀπὸ πονηροῦ παντός δαίμονος, ἥτοι ἀρσενικοῦ πονηροῦ ἢ θηλυκοῦ (aus einem Liebeszauber, den R. Wunsch in Götzmänn's Kleinen Texten gesondert herausgibt Nr. 84, 1911). Doch ist es auch hier fraglich, ob nicht νεκροδαίμονες gemeint sind, deren Scheidung in die beiden Geschlechter durch das jeweilige Geschlecht des Körpers, den sie besaßen, bedingt gewesen sein dürfte.

§ 217 Nach dem Testament Salomo's könnten übrigens von Haus aus männliche Dämonen auch weibliche Gestalt annehmen: so Spalte 1320 der an sich männliche δαίμων Ὀρνίας, um die Menschen im Schlaf zu verführen und dann zu erwürgen.

§ 218 Im allgemeinen aber scheint man sich bei den Griechen die echten Dämonen ihrem Wesen nach meist männlich vorgestellt zu haben.

So hatte Polygnot auf seinem berühmten Gemälde der Unterwelt den das Fleisch der Toten fressenden δαίμων Eurynomos (euphemistisch, „der Weitgehende“) mit schwarzblauem Leibe wie eine Schmeißfliege gemalt, mit bleckenden Zähnen und auf einem Seiersfell sitzend, denn auch der Seier nährt sich von Aas. Ausdrücklich sagt Pausanias, dem wir diese Beschreibung verdanken, er sei ein δαίμων τῶν ἐν Ἅιδου, der den Leichen das Fleisch von den Knochen fresse (X. 28), über die Toten als Mahl des Hades cf. Sophocles El. 543; Kaidel Epigramm. 647, 6; auch Hekate heisst bei Abel Orphica p. 292 αἰμονότι, καὶ διόδατε, σαρκοφάγος. Die Neugriechen glauben das heute noch vom Charon-Schmidt Volksglauben Nr. 246). Auf einem andern Gemälde wieder, das Philostratus beschreibt, war derjenige Dämon dargestellt, der an der Quelle des Nils in Äthiopien stehend, die regelmässige Überschwemmung bewirkte, so gross, dass er bis zum Himmel zu reichen schien (Imag. I 5).

§ 219. Und auch wenn Dämonen Menschengestalt annahmen, erschienen sie nur selten als Weiber. So erschien dem Dio von Syrakus des Abends eine erinyenartige Gestalt, welche das Haus mit einem Besen auskehrte und so den unmittelbar darauf folgenden Selbstmord eines Sohnes des Dio verkündigte (Plutarch Dio 55). Auch dem Curtius Rufus zeigte sich gegen Abend in einer Säulenhalle die Africa, der Schutzdämon dieses Erdteils, als majestätisches Weib und verkündigte ihm hohe Ehren. Plinius Epist. vi 27. 15.

§ 220. Sonst dagegen hören wir nur von männlichen Dämonenerscheinungen. Als einst die Eleer den eingefallenen Arkadern Kampfgerüstet gegenüberstanden, brachte ihnen ein Weib ein nacktes Kind als Mitkämpfer, es wurde zwischen die beiden Heere auf die Erde gesetzt und verwandelte sich, als die Arkader angriffen, in einen Drachen. Nachdem es so die Feinde in die Flucht geschlagen, verschwand der Drache in der Erde; die Eleer aber errichteten an dieser Stelle einen Tempel zu Ehren der Eileithyia, die den Knaben gebracht hatte, und des Sosipolis, wie man den Dämon nannte (Pausanias vi 20). Auch der Dämon, der Caracallas Tod verkündete, erschien als Mann und verschwand plötzlich zu Capua: Cassius Dio 78. Ebenso auch ein Dämon, der zur Zeit des Flagabal in Gestalt Alexander des Grossen die Donauländer, Thrakien und Kleinasien durchzog, bei Chalcedon ein nächtliches Opfer darbrachte, ein hölzernes Pferd vergrub und verschwand: Cassius Dio 79. 18. Endlich galt auch Kaiser Justinian als Dämon, da er fast gar nichts ass und trank und dabei auch unmenssichlich der Wollust fröhnte (Procop. Hist. arc. 12 cf. 13). Nachts sahen die Diener statt seiner ein greuliches Gespenst (id. l. c.) ja ein frommer Mönch sah bei einer Audienz statt seiner sogar den Satan selbst auf dem Throne sitzen. Auch wollte man gesehen haben, wie der Kopf des Kaisers plötzlich unsichtbar wurde, während der übrige Leib auf- und abging u. s. w.; dass Justinian auch für den Sohn eines Dämons galt, habe ich schon in § 209 bemerkt.

§ 221. Bei Heliodor Aethiop. III 13 gibt ein ägyptischer Priester die Merkmale an, nach denen man die in Menschengestalt erscheinenden Götter und Dämonen von wirklichen Menschen unterscheiden könne: nach ihm blinzeln die als Menschen erscheinenden Götter und Dämonen nicht und be-

werkstelligen ihren Gang nicht durch Trennen und Wechseln der Beine und Füße, sondern sie durchschneiden die Luft mit Hilfe eines atherischen Schwunges. Dafür beruft ersich auf Homer II. 1, 200 und auf die Gewohnheit der Ägypter, die Götterstatuen mit geschlossenen Beinen darzustellen (Aethiopia III 13).

Bei den alten Juden übrigens hatten die als Menschen erscheinenden Teufel (Schedim) gewöhnlich Hühnerfüße und warfen keinen Schatten (Blau p. 11 nach Karetot 5b, Gittin 68b, Joma 75a, Jedaioth 122a), letzteres nahmen auch die Griechen bezüglich der sichtbar werdenden Tolendämonen an (cf. unten § 364). Die in den Zauberpapyri in Menschengestalt erscheinenden Götter und Dämonen unterscheiden sich für gewöhnlich in nichts von wirklichen Menschen oder ihren menschlich gestalteten Bildsäulen und lassen sich wie wirkliche Menschen küssen und die Hände drücken. (cf. unten II § 135.) Ja sie pflegen wie Menschen geschlechtlichen Umgang mit dem Magier (cf. II § 134.). Die Wissenschaft "der Theurgen" allerdings lehnte hier manches Abweichende und leistete gerade auf dem Gebiet der Klassifikation der αὐτοπάται ganz Erstaunliches, worüber Iamblichus (cf. unten II § 85 sp.) und Proclus (cf. II § 94 sp.) noch zu Worte kommen werden.

§. 2 2 3 Bekanntlich hegten auch die Griechen und Römer den Glauben, dass sich gewisse gespenstische Leute in Wölfe verwandeln konnten (cf. Herodot IV. 105, Plinius Hist. Nat. VII 34, 22, 2-3, Pausan. VII, VII 2 und überhaupt Roscher's „Kynanthropie“). Aus einer Werwolfsgeschichte bei Petronius (Sat. c. 61 Buecheler) geht nun hervor, dass Verwundungen, die ein solcher Mensch als Werwolf empfing, auch nach seiner Rückverwandlung an seinem jetzt wieder menschlichen Körper aufwies. Jedenfalls fühlten auch die eigentlich Körperlosen Götter und Dämonen alle ihren „Materialisationen“ angetanen Unbilden, woraus sich auch ihre Furcht vor scharfen und spitzigen Gegenständen erklärt, die deshalb als gute Schutzmittel gegen sichtbar werdende, „verkörperte“ Dämonen und Götter angewendet wurden (cf. unten § 879, oben § 203).

§. 2 2 4. Schon oben haben wir gesehen (§ 48), dass Porphyrius guten wie bösen Dämonen eine für sie notwendige Nahrungsaufnahme zuschrieb, und zwar für die guten die Düste von Rauchopfern, für die bösen den Blut- und Fettdampf der Schlachtopfer. Das ist zweifellos volkstümliche Auffassung auch hinsichtlich der Götter gewesen, wie insbesondere der Spott Lucians und der Eifer der Kirchenschriftsteller beweist.

Für die letzteren cf. z. B. Origenes Exhortat. ad marty. 45 (Spalte 621 f) Contra Cel. III 23, 36 IV 32 VII 5, 6, 35, 50, 64 VIII. 60. 61. Tertullian, Apol. 22. 23 De idol. 7 Ad Scapul. 2 Athenagoras Legatio pag. 33 sp. Gregor Nazianz. Oral. IV adv. Iulian., xviii, Ambrosius, Contra gentes III pag. 114, V p. 156. 169, VII pag. 212, pag. 233; Minucius Felix, Octav. pag. 30; Prudentius Hymnus 1., Adv. Symmach. 7 pag. 233; Justin. Martyr. Apol. 1, Firmicus Maternus De errore profan. rel. 14; Hieronymus Epist. ad Damas. III pag. 128²²⁵ Auch Psellus, der viel Volkstümliches bringt, ist natürlich der Meinung dass die Dämonen, oder wenigstens die niederen Klassen derselben Nahrung zu sich nehmen müssen, er sagt (de operat. dæm. cap. 9 Sp. 841): „Es nähren sich die Dämonen teils durch Einatmen (δὲ εἰσνομαί), teils von Feuchtigkeit (δὲ ὑγρότητος), doch, nicht etwa wie wir mit Hilfe einer Mundöffnung, sondern durch Einsaugen (δραίντες) der umgebenden Feuchtigkeit von aussen, wie das auch die Schalliere (δοτρακόδεμα) tun.... Doch gilt das nicht für alle Dämonen, sondern bloss für die der Materie anhängenden (τὰ πρὸς υἷα), die lichtscheuen (μισοφάτος), die Wasser (ὕδατος) und alle unterirdischen Dämonen (καὶ ὅσων ἐστὶ πένος ὑποχθόνιων)“. Auch nach ihm also beschränkte sich die Nahrung der Dämonen auf Dünste und Feuchtigkeiten, feste Nahrung scheint auch er abzulehnen. Auch erstere Auffassung bekämpft sehr energisch der sogenannte Iamblichus, die darauf bezügliche Stelle werden wir später bei Behandlung der magischen Opfer zu besprechen haben cf. § 870, auch Pseudo-Cyprian sagt Confessio 4 pag. 1111, dass ihm die Chaldaer κατέλεξαν οἶκους ἐνὸς ἐκαστοῦ ἀστέρος und seines Dämons καὶ κοινωρίας καὶ τροφῆς καὶ πόματα (cf. 6 pag. 1114.) — §. 2 2 6. Im Testament Salomo's Sp. 1316 aber isst der böse Salμων Οὐρίας den ersten Wertmeister beim Tempelbau zu Jerusalem tagtäglich am Abend die Hälfte seiner Ration weg, ja er saugt ihm sogar die Lebenskraft aus dem Daumen seiner rechten Hand, so dass er immer schwächer und elender wird. Hier also isst der Dämon auch feste Speisen, ohne dass sie durch das Opferfeuer in Dämpfe verwandelt worden sind. Dasselbe finden wir auch in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri

im Papyrus Paris. 5259. folgende Vorschriften: Sieben Tage lang vor Eintritt des Vollmonds hatte dich rein und enthalte dich auch des Besetzten und Ungekochten. Wovon du aber issest, davon lass die Hälfte innerhalb der angegebenen Tage in einem aus Natron und Schwefelmasse gefertigten Gefässe für den Dämon, der beschworen werden soll, übrig ... und enthalte dich auch des Weines. Wenn der Mond aber voll geworden ist, geh in den östlichen Teil der Stadt oder des Dorfes oder des Hauses, ganz allein, und wirf das Obrieggelassene auf dem Felde weg. Dann muss man, während der Dämon, durch die Speisen angelockt, sie isst, wieder schnell nach Hause zurückkehren, damit einem der Dämon nicht zuvorkomme und einen aussperre. cf. unten II S. 127. 264. Genau die gleiche Auffassung hatte man ja auch bezüglich der festen und flüssigen Speisen, die man als Nahrung für die Totengeister, für Hekate selbst und ihr Dämonenheer an den Gräbern, beziehungsweise den Kreuzwegen aufstellte.

§. 2 2 7. Die Dämonen nahmen aber nicht nur Nahrung auf, sondern sie geben auch Samen von sich. Zunächst sei auf Psellus hingewiesen, der die Bemerkung des Porphyrius wiederholt, dass sie auch σπέρματιν, also Samen zu ergiessen vermögen und dass bei einigen sich daraus οκώλυκες, Würmer erzeugen, der Samenerguss aber erfolgt ohne μόρια σπέρματος καὶ ζωικά (de operat. dæm. cap. 9 Sp. 840-1 cf. oben §. 49).

§. 2 2 8. Die volkstümliche Meinung aber gieng viel weiter, denn sie nahm einen Geschlechtsverkehr mit Menschen und Tieren ganz nach Art des menschlichen und tierischen Zeugungsaktes an. Den Anlass hierfür boten natürlich die durch physische Zustände erzeugten wollüstigen Träume, die ja sogar zum Samenerguss des Träumenden führen können. Daher gesellen sich diese Dämonen, die man ἐνιάδης, inuus oder incubo (incubus) nannte, namentlich Schlafenden bei und von ihrer geschlechtlichen Betätigung hiessen sie »Bespringer, Beleger, Schwängerer.« Vielfach werden diese Dämonen mit Pan, den Faunen und Satyrn zusammengestellt cf. z. B. Artemidor, Onirocrit. pag. 139₂₁; Servius zu Vergils Ion. vi. 775; für die Satyrn besonders Philostratus Vita Apollon. vi. 27 und überhaupt Tumpel in Pauly-Wissowa Realencycl. v Sp. 2847-48; die Ärzte führten diesen Alp mit Recht auf Überfüllung des Magens zurück, Suidas: βαβουρξικάριος.

Hier sei nur die alles Wesentliche zusammenfassende Stelle bei Augustinus De civit. Dei viii. wiedergegeben: »Viele haben es selbst erlebt, andere haben es von glaubwürdigen Leuten, die es erlebt, erfahren, dass die Silvani und Panes, die man im Volke »incubos« nennt, oft nach fleischlicher Vereinigung mit Weibern verlangten und auch die Bewohnung vollzogen und dass gewisse Dämonen, welche die Sallier, »Dusios« nennen, dies beständig tun., non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elementariorum corporati (nam hoc elementum etiam, cum agitur flabello, sensu corporis tactuque sentitur) possint hanc etiam pati libidinem, ut, quomodo possunt, sentientibus seminis misceantur.« Er ist sich also nicht sicher, ob die Dämonen schon vermöge ihres pneumatischen Leibes einen concubitus vollziehen können; im Volke hat man das sicher geglaubt, wie die obige Stelle über Biglenitzu beweist.

§. 2 2 9. Zumeist aber nahm der Dämon zu diesem Zwecke menschliche oder tierische Gestalt an, wie die Geschichte von der Lamia bei Philostratus (s. oben §. 212) besagt, nach demselben erschien der Mutter des Apollonius, als sie mit ihm schwanger ging, der ägyptische Proteus. Als sie ihn fragte, was sie gebären werde, antwortete er: »Mich«, und da sie weiter fragte, wer er sei, antwortete er: »Proteus, der ägyptische Gott!« (Vita Ap. I 4 cf. 6 wo er als Sohn des Zeus erscheint). Das ist jedenfalls so zu denken, dass dieser Gott zweiten Ranges ihr in Gestalt ihres Ehemanns bewohnte und sich so selbst als Heros wieder erzeugte.

Nach Dionysius von Halikarnass gesellen sich die δαίμονες Kraft ihrer Stellung zwischen Göttern und Menschen, bald diesen, bald jenen bei und zeugten so mit Menschen die Helden der Vorzeit, die heroes, wie z. B. den Aeneas (Antiquitat. 154 cf. I 23. 38. 50. II 78. 21. 23). Das Gleiche nahm man ja auch von den Göttern selbst an, worüber später mehr. Auch die Kaiserin Theodora soll, als sie noch Circusdirne war, bei Nacht oft von einem Dämon besucht worden sein, der ihre menschlichen Galane vertrieb und die Nacht bei ihr zubrachte (Procop. Hist. arc. 12) §. 2 3 0. Wie die Götter nahmen auch die Dämonen hiezu bisweilen Tiergestalt an, so besonders die von Schlangen und so sei Aristodemos, der Messenier, gezeugt worden und Alexander der Grosse und viele andere Hellenen (Pausan. IV. 14) §. 2 3 1. Umgekehrt vermischten sich die Dämonen auch mit Tieren, so sagt Pseudo-Cyprian, er habe in Ägypten δοκ-κόντραν κοινωσάρας μετὰ δαίμονων gesehen καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν προιεμένην νικητρίαν εἰς ἑλ-θρον τῶν ἐννεύων (Confessio 3 pag. 1107.) §. 2 3 2. Auch bei den Babyloniern-Assyriern schwängerten δαίμονες Weiber und wurden von Männern geschwängert, so der männliche Dämon Lilitu und die weiblichen Dämonen Lilith und Ardat Lilith (cf. Campbell-Thompson Semitic Magic p. 655).

bezüglich der Juden vergleiche man oben §. 202. §. 2 3 3. Nach jüdischem Glauben pflanz-

ten sich die bösen Dämonen (Schedim) auch durch Zeugung unter einander fort (cf. Blau p. 11), wozu das Testament Salomos heranzuziehen ist, wo der δαίμων Beelzeboul von seinem γόνος (Sohn) spricht, ὃς περὶ πόλεβι ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ (Sp. 1324).

Also dessen, dass sich die Dämonen genau so wie die Götter mit Menschen geschlechtlich vermischen können, war man sich gewiss; weniger sicher allerdings, ob einer solchen Vereinigung auch Kinder entspringen können. Beides hat im Hexenglauben des Mittelalters und in den Hexenprozessen eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Cf. z. B. Martin del Rio, Disquisitiones 1599 I. 178 Axioma I., „Solent Malefici et Lamiae (Hexenmeister und Hexen) cum daemonibus, illi quidem succubis, hae uero incubis, actum Venereum exercere. Axioma II.: „Potest etiam ex huiusmodi concubito daemonis incubi (also bloss aus dem Verkehr eines männlichen Dämons mit einem Weib) proles nasci.“ Dagegen antwortet Sprenger im Malleus Maleficarum (1580) auf die Frage „An per daemones incubos et succubos potest hominum procreatio“ (pag. 37) „Daemones non uiuificant aliquod corpus, ergo nec semen poterunt mouere localiter de loco ad locum.“ vergleiche hierüber besonders Soldan, Geschichte der Hexenprozesse.

§. 2 3 4. Die Geschlechtsvereinigung der Dämonen besagt natürlich, dass sie dem rdōs, dem Affekt, der Wollust unterworfen sind, also als reizbar (ἐμπεινάει) betrachtet wurden (Clemens Alex. Strom II cap. 840, II pag 171), besonders die erdnahen (περίγειοι) Dämonen, denn sie lassen sich durch Fett- und Blutdampf, durch gewisse Melodien und Töne anlocken (Celsus bei Origenes c. Cels. viii 60 Sp. 1608) und sind überhaupt allen möglichen Beeinflussungen ausgesetzt. Dabei geraten sie leicht in Zorn und wollen sich dann rächen, was der Volksglaube auch von den Göttern sogar annahm.

So sagt z. B. Plutarch de deis idam. 10, der Abergläubische sei überzeugt, dass, wenn er einen Haring oder Gründling verzehre, die heilige Fische waren, so werde ihm die syrische Göttin, Der Keto von Heliopolis, die den Fischgenuss überhaupt verboten hatte, die Schenkel zernagen, den Körper mit Geschwüren bedecken und seine Leber auflösen. §. 2 3 5. Genau so sind auch die Dämonen erbittert, wenn man z. B. das Tier schädigt oder gar tötet, in dem sie sich gerade verkörpern, davon erzählt Aelian folgende Geschichte (hist. anim. xi. 32): Ein Bauer zerschneidet mit dem Frabscheit bei der Arbeit im Weingarten unabsichtlich eine Schlange. Darüber geriet er in eine ganz ungewöhnliche Raserei. Und während er tagsüber schon seiner selbst und seines Verstandes nicht mächtig war, wurde er bei Nacht völlig verrückt: Denn er sprang vom Bett auf und sagte, die Schlange verfolge ihn, auch schrie er auf, als sei er gebissen worden und rief um Hilfe; auch sagte er, dass er das Drohende Bild des von ihm getöteten Tieres vor sich erblicke, behauptete gebissen zu sein, und sein Wehklagen bewies, dass er wirklich Schmerzen fühlte. Endlich führten ihn seine Verwandten in den Tempel des Serapis und baten den Gott, das Phantom der Schlange zu hemmen und zu vernichten. Der Gott erbarmte sich und heilte ihn.

§. 2 3 6. Ebenso geraten die Dämonen in Wut, wenn man die unter ihrer Obhut stehenden, oft auch von ihnen bewohnten Pflanzen, Minerale und Metalle beschädigt oder auch nur selbst zu magischen Zwecken ausgräbt und verwendet, worüber unten § 418.

§. 2 3 7. Ebenso fordern sie ihre Opfer und Weihungen und sind über unrichtige Opfer oder nicht richtig dargebrachte Opfer erbost; auch Beschimpfungen reizen sie zur Rache und das Ausplaudern ihres geheimen Wesens, worüber § 421 Belege beigebracht werden sollen. Darauf beruht eine bestimmte Art des Schadenzaubers: man beschuldigt diejenige Person, auf welche man den Zorn des Dämons lenken will, solcher „Verbrechen“ und liefert durch diese Verleumdung, διαβολή, den Betreffenden dem Dämon aus, wofür besonders die sogenannten Defixionen, aber auch die Zauberpapyri viele Beispiele bieten cf. unten § 421.

§. 2 3 8. Ferner versetzt sie auch jeder Misserfolg der eigenen Bemühungen in Wut und sie

suchen dann ihre Missstimmung an andern auszulassen.

So erging es z. B. dem sogenannten Cyprianus trotz seiner Eigenschaft als Magus; darüber erzählt Gregor von Nazianz folgendes (Orat. xxiv. In laudem S. Cypriani 9-12 Spalte 1177sq.) „Cypranus verlobte sich in eine vornehme (christliche) Jungfrau, namens Iustina, fand aber keine Erhöhung. Um seine Absichten zu verwirklichen, bediente er sich δαιμονία τινι τῶν φιλοσωμάτων καὶ φιληδωνῶν und als Lohn gewährte er diesem Dämon θυσιὰς τε καὶ σπαγδὰς καὶ τὴν δι' αἵματος καὶ νεύσης οἰκελωσιν. Als die Jungfrau aber die Anschläge des Dämons merkte, nahm sie ihre Zuflucht zu Christus und Maria und kasteite sich durch Fasten und hartes Lager. Daraufhin kann der Dämon natürlich nichts mehr ausrichten, zieht ab und meldet dem Cyprianus voll Wut die Niederlage. Der verachtet ihn deshalb, worauf sich der Dämon über Cyprian selbst hermacht und von ihm Besitz nimmt (εἰς αὐτὸν εἰσδρακίεταί) und den so besessenen Hexenmeister selbst würgt (συμνύειν). Dieser wendet sich in seiner Not endlich auch an Christus, den Schirmherrn der Iustina, und wird vom Dämon befreit und Christ, worauf öffentlich τὰς ποτηρικὰς βίβλους, also seine Zauberbücher, verbrennt. Das erzählt der angebliche Cyprian auch selbst in seiner Confessio.

§. 239. Da man sich des Wirkens der Dämonen (und auch der Götter) nur durch Zwang verschern kann, ist jede Zauberhandlung gefährlich, besonders wenn sie sich auf die Tätigkeit gewalttätiger Dämonen stützt; denn die Dämonen sind über den magischen Zwang erbost und suchen sich am Magus zu rächen, ja ihn zu vernichten, um so auch dem von ihm ausgehenden Zwange ein Ende zu bereiten. Daher muss man sich zu schützen suchen.

Darüber folgendes bei Niképhoros Gregoras Scholia Spalte 617-8: „Diejenigen, die Zauberei mit Hilfe von Dämonen treiben, müssen Schwerter welcher Art auch immer zur Hand haben, damit die Dämonen durch die Beschwörungen und Anrufungsformeln gezwungen, βιάσμενοι τοῖς ἀποκριστοῖς καὶ ταῖς ἐνικηθεῖν nicht dem Beschwörenden selbst Böses antun, indem sie ihm plötzlich aufhauen. Deshalb also muss man Schwerter zur Hand haben, damit man jene durch sie abschrecke und sie nicht nahe herankommen, sondern vielmehr bloss vom weiten auf die Fragen antworten lasse.“ Denselben Zweck hatte auch der allbekannte Kreis, in den sich der Magus hineinstellt. So gibt z. B. der Papyrus Lond. 131 924-5 als Schutzmittel, φυλακτήριον, bei der Beschwörung des höchst bössartigen Set-Typhon, „die Zauberszeichen und den Kreis“ an, „in dem du stehen musst, nachdem du ihn mit Kreide gezeichnet.“ cf. unten II § 141. §. 240. Oder man muss ein Amulet (φυλακτήριον) anfertigen und bei sich haben, weshalb er kein Zaubercept unterlässt, die nötigen Anweisungen, die auf den Gesetzen der Sympathie und Antipathie beruhen, hierfür mit aller Genauigkeit anzugeben.

§. 241. Mit der obigen Stelle aus Niképhoros Gregoras deckt sich, was der Papyrus Paris 2506sq. sagt: „Damit du nicht zu Boden stürzest: die Göttin (Hekate-Selene) pflegt nämlich diejenigen, die ohne Amulet arbeiten (τοὺς ἀφυλακτισμένους ἡρόδοτος) in die Luft und aus der Höhe auf die Erde zu schleudern (ἀεγορῶντες νοεῖν καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐπὶ τὴν γῆν ῥίπτειν), deshalb meinte ich, in deinem Interesse auch für das Schutzmittel (φυλακτήριον) Vorsorge zu müssen, damit du unbehelligt arbeiten könntest (cf. Kropatschek p. 125.) Hierüber wird unten § 879 mehr gesagt. Das Gleiche nahmen auch die Juden an; denn Blau bemerkt, dass es gefährlich war, die Teufel (Schedim) über die Zukunft zu befragen (Blau p. 11 nach Sankhedrin 101a).

§. 242. Natürliche Voraussetzung für die Rolle, welche die Dämonen im Divinationszauber spielen, ist, dass sie die Zukunft kennen. Schon oben haben wir gesehen, dass bereits Pythagoras ihnen diese Gabe ausdrücklich erteilte, später Plato und andere, die sie besonders durch das Bewirken weissagender Träume bekundeten, und dieser Glaube an das Vorauswissen der Dämonen ist ein Dogma, das sich darauf stützte, dass die Dämonen den allwissenden Göttern nahe verwandt sind. Da sie aber doch nicht Götter sind, sondern unvollkommenere als diese, selbst in ihren vollkommensten Vertretern, den Engeln, ist auch ihre Kenntnis der Zukünftigen/Vollkommen und wird immer unvollkommener, je tiefer wir in den Rangabstufungen der Dämonen nach unten steigen. Ausdrücklich sagt das Iamblichus: „Urheber jeder Art von Divination sind ausschliesslich höhere Wesen und zwar der vollkommensten nur die Götter, der mittleren an Wert und Zuverlässigkeit die Engel und endlich der letzten und unzuverlässigsten die Dämonen... Vollends die bösen Dämonen haben gar nichts mit der echten Divination zu tun, denn die Divination mit Hilfe der bösen Dämonen ist unvollkommen, falsch, trügerisch und unrein und geht überhaupt nicht von der einzig richtigen Voraussetzung, der ethischen Keinheit aus, daher sind diejenigen, welche solche Divination treiben, geradezu Feinde der Priester und Theurgen (De Myster. III p. 145-4, § 1 p. 175, IV p. 190.) Auch Proclus scheint bloss die Weissagungsgabe der Götter und vielleicht auch der vollkommensten Dämonen, der werenhaften und göttlichen (κατ' οὐσίαν θεῶν δαίμονες cf. oben § 83. 112) anzuerkennen, wenigstens wendet er sich scharf gegen die κατὰ ἔρεσιν δαίμονες, denn diese Dämonenklasse sei allerlei Veränderungen unterworfen und betrüge alle, denen sie Freund werden (καὶ μεταβολὰς ὑπομένει παντοίας

καὶ ἀπατᾷ τούτους οἷς ἂν γένῃται φλον), das sind aber gerade jene Dämonen, die, wie man erzählt, sich der Wahrsagung beflüssigen oder auf Anrufungen hören oder auch freiwillig sich mit gewissen Leuten vereinigen (ἡν δαιμόνιον, ὃ ἐστὶ οἷται ἢ τὰς χρησμάδας ὑποδύμενον ἢ ταῖς κληθεῖν ὑπακούον ἢ καὶ ἐκ ταύτου αὐτοῦ τῶν συνιννομένων Ad Remp. p. 360 Sp. 41 Kroll).

§. 2 4 3. Mit der oben mitgeteilten Abstufung bei Iamblichus stimmt auch der h. Augustinus De civitate Dei IX. 22 überein, wobei er aber bei den ἄγγελοι natürlich an die jüdisch-christlichen Engel Gottes denkt; er sagt: „die Engel (die bei ihm eine Mittelstellung zwischen Gott und den Dämonen“ d.h. aber den Heidengöttern einnehmen) kennen sogar die zeitlichen Veränderungen (also was die Zukunft an Veränderungen bringen wird), weil sie ihre Gründe von Ursprung an (principales causas) im göttlichen λόγος (in verbo Dei) erfassen, durch den das Weltall geschaffen ward... Die Dämonen dagegen (d.h. aber die Heidengötter) beschauen nicht die seit Ewigkeit her bestehenden Gründe im Wandel der Zeitereignisse, die auf irgendeine Art in der Weisheit Gottes ihren Angelpunkt haben (aeternas temporum causas et quomodo cardinales in Dei sapientia), sondern nur viel mehr künftiges als die Menschen voraus, aber lediglich in Folge einer grösseren Erfassungsfähigkeit gewisser Anzeichen, die uns verborgen bleiben, bis wir ihnen verkünden sie auch ihre eigenen Vorkehrungen im Voraus. Deshalb üben sie oft, jene dagegen (die Engel) nie.“ Ebenso sagt auch Minucius Felix Octavius c. 27 (ebenso Lactantius Institut. Div. II 14), dass die Dämonen (die Heidengötter) nicht gang in die Entschlüsse Gottes einzudringen vermögen, weshalb sie auch ihre Weissagungen in Zweideutigkeiten zu hüllen pflegen. Setzen wir indies christlichen Berichte für „Dämonen“ d.h. Heidengötter: „Dämonen niederer Ordnung“ ein, so decken sie sich völlig mit denen der erwähnten Philosophen.

§. 2 4 4. Zu den Dämonen niederer Ordnung aber gehören vor allem die erdnahen Dämonen, die πρόσγειοι, und noch mehr die Stoffdämonen, die ὕλατοι (ὑδροταῖοι und χρόνιοι), und ganz besonders natürlich die ἐνοχρόνιοι, die unterirdischen Dämonen. Und dass das alte, gut heidnische Auffassung ist, beweist der Umstand, dass sie als chaldäische Lehre erscheint, so in der oben ausgeschriebenen Stelle des Nikephoros Gregoras - da sie aber trotzdem, wenn auch in nicht vollkommener Weise, die Zukunft „wissen“, wird hier, nach dem Vorgang anderer, δαίμων von δαῖναι „wissen“ abgeleitet: δαίμονας = δαήμονας. Er bezeichnet zwar die αἰθέριοι als zuverlässig, eben jene πρόσγειοι (und ἐνυλίοι) aber als lügenhaft cf. S. 185.

Auch Proclus kannte das chaldäische Orakel, worauf sich Nikephoros Gregoras hier stützt; er sagt von dem ἄλογον γένος - das aber sind wieder die erdnahen und Stoffdämonen (oben S. 99 sq. - dass die λόγια die Angehörigen dieser niederen Klasse mit Hunden; κύνες, verglichen und blind (πληροῦν) zu nennen pflegten, ὡς τοῦ καὶ διαβολῆς ἁμμοῖον ad Rempuli. Πραγ. 337 Kroll. Dieses ἄλογον hat uns Bellus erhalten, bei dem es bezüglich der bösen χρόνιοι δαίμονες heisst: ἐκ δ' ἄρα κόλπων / γαίης δρώσκουσιν χρόνιοι κύνες οὐδὲ ἀληθῆς / σῆμα βροτῶ δεικνύτες. Ausdrücklich bemerkt Bellus hierzu: „περὶ δαιμόνων ἐνύλων“, „Hunde“ aber nenne sie das Orakel als Bestrafer der Seelen „Eroddämonen“ (χρόνιους) aber, da sie vom Himmel gestürzt sind und sich um die Erde herumtreiben. Weil sie daher ferne stehen dem göttlichen Leben und es an vernunftmässiger Betrachtung (τῆς νοεῖας θεωρίας) fehlen lassen, vermögen sie die Zukunft nicht vorauszuverkünden und alles, was sie sagen, ist Lüge und ohne Grundlage: μορφωτικῶς γὰρ τὰ ὄντα γινώσκουσιν, τὸ δὲ τῶν μελόντων ἐνιάλλως γνωστικὸν ἀμερίστοις χρεῖται καὶ ἀνορθώτοις νοήσεσιν θεωρεῖται. Chald. Sp. 1140. Diese letzten geschraubt klingenden Worte finden ihre Erklärung durch folgende Sätze, die derselbe Bellus an einer andern Stelle (de operat. dem. 24 Sp. 373) vorträgt; hier sagt er nämlich: „Die Dämonen verfügen zwar über die Fähigkeit, die Zukunft vorauszuverkennen (πρόγνωσιν), doch bloss über eine, die sich auf Symbole, also auf gewisse äussere Anzeichen stützt, welche das, was erst eintreten wird, voraus andeuten (συμβολικὴν πρόγνωσιν); dagegen fehlt ihnen jene πρόγνωσις, die vernunftmässig und verständig, also durch das vernunftmässige Erfassen der inneren Gründe und Zusammenhänge, zukünftige voraus zu verkünden vermag: πρόγνωσιν μὲν ἔχου τοὺς δαίμονας, πλην οὐτὲ τὴν αἰτιώδη καὶ τοῦραν οὐτὲ τὴν ἐπιστημονικὴν, τὴν συμβολικὴν δὲ μόνον.

§. 2 4 5. Auch gaben sie nicht in klarer Weise und bündig Auskunft, worüber sich Proclus folgendemassen ausspricht: οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύσεως διὰ δὴ τῶν πλασματικῶν ἡμῖν ἐκπαύουσιν τὴν ταυτὴν δόσιν ὅσαρ τε καὶ ὑπάρ, λοξὰ φεγγόμενα, δι' ἄλλαν ἄλλα σημαίνοντες μεμωρμένα τῶν ἀμφοτέρων ἀπομοιώματα καὶ διὰ τῶν ἀνὰ λόγον ἄλλα σχημάτων, ὧν δὴ καὶ τὰ ἑρᾶ πεπληρωσθαι καὶ τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελεστηρίοις, Ausdrücklich also sagt er auch hier von den ὕλατοι δαίμονες, dass sie nur dunkel und verworren weissagen, mag das geschehen, während sie uns im Schlaf oder im Wachen erscheinen; nie sagen sie die Wahrheit und kleiden alles in Gestalten und Bilder, wie das ganz

ähnlich auch in den Mysterien zu geschehen, pflegt (Ad Rompuld. II 107 Kroll). Und da man diese niedersten Dämonen auch als bössartig auffasste, sagt auch Nikephoros Gregoras von ihnen dasselbe, wenn er schreibt: „die Dämonen erscheinen den Menschen, besonders wenn diese schlafen (also im Traum) und verkünden ihnen die Zukunft, dabei aber sind die Weissagungen (προφησεις) der guten Dämonen klar und deutlich (σαφείς) und regen auch den (guten) Willen der Menschen an (καὶ προθυμίαν κινεῖσαι), die der bösen dagegen gerade umgekehrt. Sie sind also unklar und hemmen den guten Willen der Menschen oder regen sogar zum Bösen an. Scholia Spalte 567b: προσελάθειν οὐν φασι ταῦτα (τὰ δαιμόνια) τοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ὅταν οὐτοὶ καθεύδωσιν, καὶ προλέγειν πολλὰ τῶν μελλόντων, γενέσθαι μέντοι τὰς τοιαύτας προφησεις ὑπομὲν τῶν ἀγαθῶν σαφείς καὶ προθυμίαν κινεῖσας, ὑπὸ δὲ τῶν κακοποιῶν τοῦναντίον.“

§. 2 4 6. Daher soll man sich ihrer nicht direkt bedienen, sondern vielmehr einen höheren Daemon, also einen Damon höherer Ordnung, der eben deshalb zuverlässig ist, veranlassen, dem πρόστυλος δαίμων die Zukunft mitzuteilen, der sie dann uns den Menschen, übermittelt (Bellus, de orac. Chuld. Spalte 1148). So soll also der πρόστυλος δαίμων bloss als Medium dienen zwischen uns Menschen und dem höheren Daemon, über das dabei zu beobachtende Verfahren weiter unten II §. 103.

§. 2 4 7. Ganz ähnlich dachten auch die Juden: sowohl Engel wie Teufel (Schedim), die den Dämonen höherer Ordnung (den αἰθέριος) und niederer Ordnung (den πρόστυλοι und ὑλαῖοι) entsprachen, kannten die Zukunft. Die Engel aber sind als Botsandte Gottes zuverlässig und wahr, die Schedim, die über Öl und Eier gesetzt sind, dagegen lügnerrisch (cf. Blau p. 109). Was heisst das aber: „die über Öl und Eier gesetzt sind“? Jedenfalls nichts anderes, als dass sie dem Weissagungsverfahren der Schlüssel- und Eierbefragung, also der Lekanomanie und Ooskopie, ὡσκόπια, vorstanden, also der Zukunftserforschung mit Hilfe der unlebenden Materie (Öl mit Wasser; Eier), und demnach ganz in der Rolle der ὑλαῖοι δαίμονες, der Materialdämonen, fungierten vgl. unten II §. 228 sq. Für die Kenntnis der Zukunft durch die Dämonen bringt auch das jüdisch-griechische Testament Salomo's einen Beleg (Spalte 1321): Asmodeus, von Salomo beschworen, weissagt den Untergang des jüdischen Reiches und ebenso das weibliche νεῦμα Ἐνψύιος (Spalte 1337) die Zerstörung Jerusalems durch die Meder, Chaldäer und Perser, dabei werden auch die Gefässe, in die Salomo - wie oben in diesem Testament - erzählt wird - die δαιμόνια bannte und einschloss, zerbrochen und diese wieder zum Schaden der Menschen frei werden, bis τοῦ θεοῦ ὁ υἱός auf dem Kreuz ausgespannt werde; denn der werde sie wieder unterwerfen.

Über die Rolle, die sonst die Dämonen im Zauber spielen, gibt einen ausgezeichneten Überblick Abt., namentlich auf p. 178-183 und 229-32; von ihrer Bedeutung im Divinationszauber aber ist im folgenden II. Bande möglichst ausführlich gesprochen.

2. Die Heroen und Seelen.

§. 248. Kürzer fassen kann ich mich über die Heroen und Körperfreien Menschenseelen nach dem Tode des irdischen Leibes, also über die ἥρω und ψυχαί, obwohl besonders die letzteren im Offenbarungszauber seit jeher eine ganz bedeutende Rolle spielten. Ihrem Wesen nach sind die Heroen nichts anderes als Menschenseelen nach ihrer Trennung vom sterblichen Leibe, nur dass sie eine höhere, vollkommenerere Klasse dieser letzten der höheren Geschlechter bilden. Im vorangehenden Teil über die Dämonen wurde schon wiederholt sowohl von den Heroen wie von den Seelen gesprochen und dabei darauf hingewiesen, wie schwierig es war, ἥρωες und ψυχαί von den echten δαίμονες zu trennen; dabei aber hat es sich gezeigt, dass sich doch allmählich folgende Reihe und Abstufung der κρείττονα γένη herausbildete: Götter, (Erzengel, Engel), Dämonen (Archonten etc.), Heroen und (Körperfreien) Menschen-seelen.

§ 249. Im Offenbarungszauber treten die Heroen im alten eigentlichen Sinne des Wortes ganz zurück. Aber auch sonst werden in den Zauberpapyri von den zahllosen echten Heroen, die uns bekannt sind, nur Amphiaraos und Aias erwähnt.

Und zwar in einem Liebeszauber, einer ἀγάγῃ ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βραίων des Papyrus Paris. 1390-1495, also in einem Zubringungszauber mit Hilfe von Heroen oder Gladiatoren oder (überhaupt) solchen, die durch Gewalt den Tod gefunden hatten, die dem Magus die

Liebe zu treiben sollen. Aia Kos, der Totenrichter im griechischen Hades wird deshalb κλειδοῦραν αἰδίων πυλῶρος genannt und dem κλειδοῦρος Ἄνουβις zusammengestellt; das weist deutlich darauf hin, dass der Verfasser dieser Partie auch die beiden Heroen als Unterweltsgötter auffasste.

§ 2 5 0. Für gewöhnlich aber bedeutet in der Spätzeit unserer Papyri ἥρωας nichts anderes als νέκυσ oder νεκυδαίμων, also nichts anderes als irgendeine Menschenseele nach ihrer Trennung vom Leibe durch den Tod; das beweist neben der Überschrift des eben genannten Liebeszaubers besonders deutlich auch der Anfang folgender metrischen Anrufung an Hekate, die Totengebetlerin im Papyr. Paris I. 2708 sq. — wieder ein Liebeszauber, bei Weisely p. 112 sq.; Emendationen von Diltthey Rheinisches Museum 25, 1870, 333: τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἄωροις / κεί τινες ἥρωων θάνατον ἀγναῖοι καὶ ἄπαιδες, / ἄγρια σὺρίζοντες ἐνὶ φρεσὶ θυμαίνοντες. Denn hier sind diese Heroen nichts anderes als Seelen von Leuten, die unvermählt (daher ἀγναῖοι. Keusch" cf. unten § 349) und kinderlos starben, mithin auch wieder nur „Vorzeitig Verstorbene“ (ἄωροι), die uns noch weiter unten § 349 beschäftigen werden. Doch kann ἥρωας in dieser Literatur auch eine andere Gattung von Menschenseelen bedeuten: darauf verweist der Liebeszauber des Papyrus Paris. 1390 sq. bei Weisely p. 79 sq. es ist derselbe Liebeszauber, den wir schon oben besprochen haben, bei Fahz p. 167-70.

§ 2 5 1. Hier wird folgende Anweisung gegeben: Der Magus, der sich die Spinde von dem Unsichtbaren zutreiben lassen will, muss von dem Brot, das er isst, ein wenig übrig lassen, daraus 7 Brötchen (ψωμιά) formen, damit dorthin gehen, οὐνοῦ ἥρωας ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι, eine Formel über die Brötchen sprechen und diese dann wegwerfen (natürlich als Nahrung für die Totengeister, um sie so hervorzulocken: das beweisen die einleitenden Worte der Formel, die über die ψωμιά zu sprechen ist: Μοῖραις, Ἀνάγκαις, Βασκοσύναις, Λοιμῶ, Φθόνος / φθιμένοις ἄωροις, βιομόροις νέκυσ τροφάς); dann muss er vom Boden κόρυρα, also Staub und Schmutz, aufheben (welcher die οὐσία der Beschworenen enthält cf. unten § 656) und hinwerfen, wo das Mädchen wohnt (um die Totengeister zu ihr hinzurufen). Dann soll er schlafen und die Totendämonen werden ihm das Mädchen ins Bett bringen. Die obige Zusammenstellung ἥρωας, μονομάχοι und βίαιοι beweist, dass hier unter den ἥρωας Leute gemeint sind, die im Massenkampfe ein gewaltsames Ende fanden, wie die μονομάχοι im Einzelkampfe, so dass unter diesen jedenfalls Gladiatoren gemeint sind, die als βίαιοι im Faubert eine grosse Rolle spielten cf. Iahn Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philosph.-hist. Klasse, 1855 p. 95 cf. auch Fahz p. 167, p. 46 Anmerk. 5. So findet sich hier also ἥρωας in der ganz abgeblassten Bedeutung des Wortes bei Homer als tapferer Held und Rufer im Streite; aus den halb göttlichen Recken und Heerkönigen sind die „Helden“ der Arena geworden oder überhaupt gefallene Langknechte.

Aber schon die Stoiker natürlich fassten die ἥρωας einfach als Menschenseelen beliebiger Leute auf (Plutarch De repugn. Stoic. pag. 1051, adv. Stoic. pag. 1057 Theodoret, Sermon. V pag. 546 Euseb. Praep. evang. xv. 20 Tertullian De anima 54) vor ihnen schon Aristoteles (Problem. 19, 49) nach ihm Plutarch und viele andere, deren Berichte aufzuzählen unnötig ist cf. besonders Eusebius Praepar. evang. IV 5, 1. 5 I pag. 167-8.

§ 2 5 2. Besonders aber verstand man in der uns hauptsächlich beschäftigenden Spätzeit unter Heroen Leute, die gewaltsam durch Waffen den Tod gefunden hatten, also besonders Hingerichtete, Selbstmörder, Gladiatoren, Soldaten u. s. w. worauf schon Usener Götternamen p. 253 hinwies.

Seine Definition der ursprünglichen Bedeutung des Wortes lautet: „An sich sind die Heroen die seligen Geister der Abgeschiedenen, vorab der Ahnen: Wer hienieden fromm, gerecht und tapfer gelebt hat, geht nach dem Tode als ἥρωας — varval, glanzbehaftet“, alle Etymologie bei Proclus Ad Cratyl. 119 pag. 71 Pasquali: von ἥρωας, ebenso auch bei Hesychius ἥρωας oder ἥρος wie Zeus als „Herr“ genannt wurde, tom. I. pag. 1445; Hesychius s. v. ἥρωων und Ἀπὸλλων. (ex. Homer. s. v. sagen, dass alle Männer der Vorzeit ἥρωας genannt wurden, cf. auch oben § 88 — zu den Unsterblichen ein; dann verweist Usener auf den Zusammenfluss von ἥρωας und δαίμων und auf die Vermittlerrolle beider zwischen Göttern und Menschen unter Berufung auf Cornelius Nepos ed. Halm p. 123, 23. und Tibull. p. 742f. — Ausführlicher Rohde II 348; Seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach bezeichnet der Name eines „Heros“ niemals einen einzelnen

für sich stehenden Geist: „Archegetes, der Anführer, der Anfänger“ ist seine eigentlichste Bezeichnung. der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt als ihr „Ahn.“ Ahnen einer Familie, eines Geschlechts, wirkliche oder gedachte, sind die echten Heroen... immer sind es mächtige, hervorragende, vor andern ausgezeichnete Gestorbene, die nach dem Tode in heroisches Leben eingegangen gedacht werden. Auch Heroen einer jüngeren Prägung sind, wie wohl nicht mehr die Führer ihnen angeschlossener Reihen von Nachkommen, doch aus der Masse des Volkes, das sie verehrt, durch hohe Tugend und Trefflichkeit ausgesondert: Heros zu werden nach dem Tode war ein Vorrecht grosser und seltener Naturen, die schon zu Lebzeiten nicht mit der Menge der Menschen verwechselt werden konnte.“ für die immer mehr um sich greifende Verblässung dieses Begriffs vergleiche das Folgende) Am besten und ausführlichsten über diesen Entwicklungsgang belehrt F. Dehken (bei Roscher Lexikon 12 Sp. 2441sq. cf. auch V. Kert und die andere oben § 10 Anm. 1 angeführte Literatur), auf den ich auch hinsichtlich des Heroenkultes verweise; ich wende mich nun der Besprechung der zu „Totendämonen, νεκυδαίμονες“ gewordenen Menschenseelen zu, wobei aber auch der ηρώες noch öfter gedacht werden muss.

§. 253. Die homerische Auffassung von der Seele, dass sie beim Tode des Menschen aus dem Mund oder aus der tödtlichen Wunde wie ein Lusthauch entweicht und Körperlos, wie sie ist, unten im dümmrigen Hades wie ein Schatten- oder Traumbild, wie eine Nebelgestalt, ein Dasein ohne Bewusstsein ihrer selbst führt, ohne die Möglichkeit, wirken zu können, ja ohne Erinnerung an ihr irdisches Leben im Leibe, findet sich in den Zeiten, die uns beschäftigen, und auch schon viel früher nicht mehr. Die ersten Ansätze der später geläufigen Vorstellungen aber sind auch schon bei Homer gegeben:

Denn die Seele des Heros Teiresias besitzt auch im Hades drunten noch volle Vernunft- und Verstandeskraft und bedarf nicht belebenden Bluttrunks, um den Odysseus zu erkennen, wie sonst alle andern (Odys. XI 91; cf. 146sq.). Das aber ist eben ein Ausgezeichneter, ein Heros, die übrigen Scharen der Toten aber sind völlig ohne Bewusstsein und ganz kraftlos, nichtige Schatten. §. 254. Anders liegt die Sache schon bei Hesiod; denn hier sind schon alle Seelen der besseren Menschengeschlechter, die auch wieder Heroen heissen, auch nach dem Tode viel mehr noch als die homerischen νεκυδαίμονες: bei Hesiod sind sie ja „Sute, des Weh's Abwehler, der sterblichen Menschen Behüter, welche in Obhut haben das Recht und Böse vergelten“ (Erga 422sq. cf. oben § 12), was natürlich Erinnerungs- und Gefühlskraft und die Betätigung von Willenskraft voraussetzt. §. 255. Ebenso stellten auch die uralten Mysterien den Seelen nach dem Tode ein Leben voll Bewusstsein in Aussicht, ganz anders als das leere Hindämmern bei Homer; denn die Geweihten, die Myster, sollten ja nach dem Tode bei den Göttern wohnen und göttliches Glück geniessen, die Ungeweihten (die βέλτοιοι), dagegen in Schmutz und Kot ein freudeloses Dasein verjammern. Demnach muss die Auffassung, dass den menschlichen Seelen auch im Jenseits Bewusstsein und Geisteskraft zukomme, sehr alt gewesen sein.

§. 256. Nicht jünger ist auch die Meinung, dass die vom Körper befreite Seele im Stande ist, die Zukunft im Voraus zu erkennen. Denn schon bei Homer ist die Seele im Augenblick des Scheidens vom Leibe mit Sehergabe ausgestattet. Sagt doch der sterbende Patroklos dem Hector (Ilias XVI 851sq.) und dieser dem Achilles (Il. XXII 358sq.) im Augenblick des Verschwindens das eigene nahe Todesgeschick voraus!

Es ist das „Heilschen“, das zweite Gesicht der Sterbenden; denn in dem Augenblick, da sich die Seele vom Körper trennt, erhebt sie sich als von der hemmenden Sinneswahrnehmung durch den Körper schon halb befreit, zu erhöhter Erkenntniskraft; das besagen ausdrücklich Artemon (im Schol. zu Ilias II 854), Aristoteles (frgt. 12 R), Diodor (XVIII 1 als Lehre des Pythagoras und anderer, Hinweis auf Il. XXII 358sq.) Cicero (De divin. 130) und andere. Der letztere beruft sich dabei auf den Stoiker Posidonius, der erzählte, ein sterbender Rhodier habe einmal 6 seiner Altersgenossen mit Namen genannt und bestimmt vorausge-

sagt, in welcher Reihenfolge sie sterben würden.

§. 257 In noch höherem Grade natürlich muss dieser Blick in die Zukunft der vom Körper völlig freigewordenen Totenseele zukommen. So auch schon bei Homer; denn Epenor, der als Unbestatteter noch nicht ins Reich der Bewusstlosigkeit eingehen durfte, erscheint dem Odysseus bei seiner Seelenbeschwörung zuerst und weissagt ihm eine glückliche Rückkehr nach Ithac (Odys. xi. 51 sq.). Auf dieses Dogma baute Plutarch sogar den Glauben an die mantische Kraft der Orakelpriester und -Priesterinnen auf. Denn, sagt er, wenn die Seelen nach der Trennung vom Leibe die Zukunft kennen, warum soll diese Fähigkeit nicht auch schon in der Seele gleichsam schlummern, während sie noch mit dem Körper vereint ist? und unter gewissen Umständen, im Traum und bei bestimmten Weihen, sich Kräftig offenbaren? (De def. orac. 39; die Stelle ist verderbt).

Auf diesem Dogma von der Hellsichtigkeit der vom Körper befreiten Seele beruht nun die sehr bedeutende Rolle, welche die Seelen der Toten sowohl in der officiellen Mantik spielen — man denke an die vielen Heroenoratelstätten und officiellen Seelenbefragungsstellen (κευο- oder ψυχοπαρτεῖα cf. unten II. § 333 — als auch ganz besonders im Offenbarungsglauben (cf. II. 328 sq.) §. 258. Andere Völker des Altertums wie die Ägypter glaubten, dass sogar jede Tierseele nach der Befreiung vom Körper künftiges vorhersehen und vorher sagen könne genau wie die befreite Menschenseele (Porphyr. De abstin. IV 10), ganz besonders aber die Seelen der Falken (id. IV 9 Nelian Hist. anim. II 39 und unten § 456).

§. 259. Alle diese Vorstellungen, selbst die homerischen, setzen natürlich voraus, dass die Seelen etwas vom Körper völlig verschiedenes ist und dem Untergang des sterblichen Leibes nicht mitunterworfen. Diese Vorstellung musste sich selbst dem primitiven Menschen beim Anblick eines Schlafenden aufdrängen: ruhig liegt er da, hört nicht, sieht nicht, ganz wie ein Toter; erwacht er dann wieder, so weiss er nicht, was sich in der Zeit seines Schlafens um ihn ereignet hat, als ob er ganz aus der Reihe der Lebenden gestrichen gewesen wäre. Dabei aber hat wieder der Schlafende allerlei Seltsames erlebt, gesehen, gehört und getan, oft an ganz andern Orten, als sein Körper während des Schlafes lag. Wie ist das zu erklären? Natürlich nur so, dass im Menschen irgend etwas steckt, das sich während des todähnlichen Schlafes vom Körper loszumachen vermag und getrennt von ihm für sich allein sieht, hört, empfindet und handelt, während der Körper daliegt wie der eines völlig empfindungslosen Toten. Erst wenn dieses geheimnisvolle Etwas wieder in den Körper zurückgekehrt ist, wird der Mensch wieder „lebendig“, kann wieder sehen, hören empfinden und handeln. Und was das Sonderbarste ist, der Mensch kann sich sogar, wenn er wieder lebendig geworden d. h. erwacht ist, sogar an das erinnern, was seine Seele getrennt und für sich allein erlebt oder tat, gewöhnlich allerdings nur dunkel und verschwommen, manchmal aber doch auch wieder ganz scharf und klar.

§. 260. Daraus entstanden Sagen, die berichteten, es habe Menschen gegeben, deren Seelen sich regelmässig während des Schlafes vom Körper trennten und wirkten, während der Körper wie tot da lag; wenn ihre Seele aber wieder in den Körper zurückgekehrt war, wussten sie immer alles, was jene für sich allein erlebt hatte, ja ihre Seele vermittelte ihnen sogar die Kenntnis dessen, was erst geschehen sollte. Denn auch erst Zukünftiges konnten ihre Seelen schauen, wenn sie sich

während des Schlafes von ihren Körpern trennten und zu den höheren Geschlechtern erhoben. Solcher Art sind die Sagen von Hermotimos von Klazomenai und Aristeas von Prokonnesos:

Von Hermotimos erzählte man, dass sich seine Seele während vieler Jahre vom Körper trennte und die Zukunft voraussah und voraus sagte: Regen und Dürre, Erdbeben und Seuchen und dergleichen, während sein Körper wie tot dalag. Das tat er viele Jahre hindurch und seine Frau hatte den Befehl, seinen Körper während dieses Zustands nicht zu berühren und auch von niemand berühren zu lassen. Da kamen einmal Leute in sein Haus, (Feinde, die Kanthariden hießen, so nennt sie Plinius, hist. nat. VII 53 (52) 1), sahen den Leib des Hermotimos nackt und bewegungslos auf dem Boden liegen und verbrannten ihn, um seine Seele ihrer Hülle zu berauben, damit sie nirgends Eingang finde. Den Hermotimos aber ehrte man seitdem und es ward ihm auch ein Heiligtum errichtet, in das wegen des Verrates seiner Frau — Kein Weib eintreten durfte (Apollonius Hist. mirab. III = Paradoxographi p. 104-5 ed. Westermann, cf. Plinius VII 52, Lucian Entom. musc. c. 7 Tertullian De anima cap. 44). Ähnliches glaubte man sicher auch von dem zweiten Wundermann, Aristeas von Prokonnesos (Herodot. IV. 13-5; Pindar fragt. 194, Maxim. Tyr. Dissertat. XVI 2 XXXIII 3; Apollon. Hist. mirab. II. Hesych. und Suidas s.v. Ἀριστέας, I. G. Hubermann, Ta nepi A. tou No. Andberg 1938, E. Tournier De Aristotele Proconnesio et Arimaspeo poemate, Paris 1863, Bouché-Leclercq II 11939.). Denn Plinius berichtet, dass seine Seele in Gestalt eines Raben aus seinem Munde flog (VII. 53 (52) 2). Hierher gehört auch Augustinus, der folgendes erzählt (De civit. Dei XVIII. 18): „Einem berichtete, er habe zu Hause bei Nacht, bevor er einschlief, einen ihm genau bekannten Philosophen eintreten sehen und dieser habe ihm irgendwelche platonische Lehrsätze erklärt, die er ihm früher hatte nicht erklären wollen. Als er nun später den Philosophen befragte, warum er ihm daheim die Erklärung gegeben, die er ihm im Hause des Philosophen verweigert hatte, antwortete dieser: „Das habe ich ja nicht getan, aber ich träumte es getan zu haben.“

§. 2 6 1. Glaubte man erst einmal solche Geschichten, welche die Voraussetzung für die Traumdivination bildeten, dann war es kein grosser Schritt mehr zuzuglauben, gewisse Leute könnten auf geheimnisvolle und natürlich magische Weise ganz nach ihrem Gutdünken sogar aus dem Körper anderer Leute die Seelen herausziehen und wieder einsetzen.

Darüber erzählte Klearchos, ein Schüler des Aristoteles, folgende absonderliche Geschichte: „Einem, der den sogenannten Seelenzieherstab (ψυχουλικὸς ῥάβδος) über dem schlafenden Knaben in Anwendung brachte, überzeugte sogar den δαιμόνιος Ἀριστοτέλης, dass die Seele den Körper verlassen und auch wieder in ihn eingehen könne und ihn nur wie eine Herberge (κατασώγιον) gebrauchte, denn indem er den Knaben mit jenem Stabe schlug, zog er die Seele heraus, führte sie mit dem Stabe gleichsam leitend weg vom Körper und zeigte, dass dieser, wiewohl er in nichts beschädigt worden war, doch völlig starr und unempfindlich war gegenüber den Schlägen derer, die ihm solche versetzten, ähnlich wie ein Toter. Dann aber brachte er die weggeführte Seele mit Hilfe des Stabes wieder dem Körper nahe und nach ihrem Eintritt ward er Knabe im Stande alle Einzelheiten zu berichten, die sich inzwischen um ihn ereignet hatten (!). Auch die Theurgen um Marcus setzt Proclus fort — tun ebendasselbe vermittle eine Weihung, δια δὲ τιῶς τελετῆς, an den Geweihten; all das ist aber nichts Menschliches, sondern etwas Dämonisches und Göttliches (aus dem Werk des Peripatetikers Klearchos περὶ ὕπνου cf. Fragm. Histor. Graec. II 323 bei Proclus Ad Rempubl. II. p. 122-3 Krohn = Pitra, Analecta Graeca p. 21, im 2. Teil verstümmelt: τῇ γὰρ ῥάβδῳ πληγὰς τὸν παῖδα τὴν ψυχὴν ἐφέλκουσεν, καὶ οἷον ἄγων δι' αὐτῆς πόρρω τοῦ σώματος, ἀκίνητον ἀνέδειξε τὸ σῶμα καὶ ἄβλαβὲς σφραγισμένον ἀναισθητεῖν πρὸς [τας πληγὰς τῶν νηαπτόντων add. Bernays] α. καὶ πρὸς πληγὰς νηαφέντα Usener] ὁμοίον ἀψυχῶ· ἐκείνην δὲ μετ' εὖ διενειχθεῖσαν πόρρω τοῦ σώματος ἔγνων αὐτῆς ἀγομένης πάλιν τῆς ῥάβδου μετὰ τὴν εἰσοδὸν ἀπαγγέλλειν ἕκαστα... Bezüglich der dann von Proclus erwähnten ἐνὶ Μάρκου θεωρηγῶν siehe unten § 730.) Die völlige Starrheit und Anästhesie des Knaben beweist, dass es sich hier um Versetzung in hypnotischen Schlaf handelt, hervorgerufen durch mesmerische Striche mit Hilfe der ῥάβδος, wie die „Schläge“ (πληγαι) des Hypnotiseurs zu verstehen sind. An der Realität des Experiments können wir nicht zweifeln, die Deutung allerdings ist, der Zeit entsprechend, verfehlt.

§. 2 6 2. Ein noch stärkerer Beweis für die fortdauernde Existenz der vom Körper getrennten Seele aber lag in angeblichen Tatsachen folgender Art:

Im Grabe des berühmten Astronomen Dionysodoros von Melos fanden die Verwandten wenige Tage nach seiner Bestattung einen Brief des Toten vor, in dem er mitteilte, er sei bis zum Mittelpunkt der Erde vorgedrungen und bis dorthin seien es 42.000 Stadien! (Plinius Hist. Nat. II 112 (109) 10). — Zur Zeit des Königs Philipp von Macedonien kehrte ein gewisser Machates in Amphipolis bei seinen Gastfreunden Demostratos und Charito ein, deren Tochter Philinnion, die Machates nicht gekannt

hatte, vor 6 Monaten neuvermählt gestorben und begraben worden (Proclus ad Remp. II pag. 116 Kroll und vollständiger Στοι Παράδοξων I = Paradoxographi Gr. p. 117-21 ed. Westermann). Da besuchte den Machates des Kien's ein Mädchen und brachte die Nächte mit ihm in Liebe zu; sie schenkte ihm einen goldenen Ring und ein Busenband und er ihr einen eisernen Ring und einen vergoldeten Becher. Einmal belauschte die Amme der Philinnion die beiden bei ihrer nächtlichen Zusammenkunft und glaubte zu ihrem Schrecken in dem Mädchen die Tote zu erkennen. Die Eltern verlangten nun von Machates, er solle sie verständigen, wenn ihn die Unbekannte wieder besuche. Als dies in der folgenden Nacht geschah, die Eltern die Tochter erkannten, sie anriefen und auf sie zustürzten, da sprach Philinnion: „Warum habt ihr mir missgönnt; durch 3 Tage mit dem Fremden beisammen zu sein? Jetzt muss ich wieder an den mir bestimmten Ort, von dem ich nicht ohne göttliche Einwilligung kam!“ Und sogleich war sie wieder tot. Als man am nächsten Morgen ihre Gruft öffnete, war der Sarg leer, doch fanden sich darin die ihr von Machates geschenkten Gegenstände. Als die Eltern nach Hause zurückkehrten, lag der Leichnam Philinnions nicht mehr auf dem Bort, sondern auf der Erde (sie hatte also ins Grab zurückkehren wollen). Darauf befahl der dortige Seher und Vogelschauder Hyllos die Leiche ausserhalb des Stadtgebietes zu verbrennen (damit eine neuerliche Belegung unmöglich sei), dem chthonischen Hermes und den Eumeniden ein Unheil abwehrendes Sühnopfer darzubringen, dass sich alle reinigen sollten, und auch die Heiligtümer zu entsühnen und alles zutun, was den unterirdischen Göttern heiliger Brauch sei (also sogar die Stadtheiligtümer der oberirdischen Götter werden durch den Totenspuk entweiht die Unterirdischen allerdings müssen wieder wegen dieses Eingriffs in ihre Rechte besänftigt werden). Machates aber brachte sich um.“

§. 264. Besondere Beachtung verdient der Umstand, dass in beiden Versionen der Totendämon des Mädchens oder eigentlich der jungen Frau versichert, er habe mit Einwilligung der Unterwelt beherrscher dem Machates beigezogen. Denn Philinnion ist eine „zufrüh, eine vorzeitig Gestorbene“, eine *ἄνωγος*, welche die Ehefreuden zu wenig genossen und vor allem ihre natürliche Bestimmung, Kinder zu empfangen und zu gebären, nicht hatte erfüllen können; daraus erklärt sich ihre Ruhelosigkeit im Grabe, ihr Streben nach Bewohnung d. h. Empfängnis und überhaupt die Möglichkeit, mit Einwilligung der Götter auf die Oberwelt zurückzukehren (s. unten § 349).

§ 265. Ferner geht aus der Erzählung deutlich hervor, dass man solche Erscheinungen für besessend und unheilvoll ansah und daher zu verhindern suchte. Das geht auch aus der unter Quintilians Namen überlieferten *Declamatio* „*Sepulcrum incantatum*“ „das besprochene Grab“ hervor (*Declamatio* 10 p. 189 sq bei Lehnert). Die Fiktion dieser Schulrede ist folgende:

Der Sohn eines Ehepaares war im jugendlichen Alter gestorben (also auch er ist ein *ἄνωγος*) Nachdem sein Leichnam ordnungsgemäss verbrannt (also nicht wie oben begraben) und beigelegt worden war, erschien er der Mutter wiederholt im Traume in seiner früheren Gestalt und liess sich von ihr umarmen und Küssen und erwiderte auch diese Liebeskosen, so dass die Mutter darüber ganz glücklich und getrostet war (cap. 1/2, 5, 12, 13 und 14): denn sie hatte wenigstens in der Nacht ihren Sohn wieder, jung, gesund und schön, wie er vor der tödlichen Krankheit gewesen war! Da bat sie die Erscheinung, es möge ihr erlaubt sein, ihrem Mann die Mitteilung davon zu machen, und der Sohn möge sich auch ihm zeigen, beides gewährte die Erscheinung. Der Vater aber fasste die Sache ganz anders auf, wollte von dem Totendämon nichts wissen und beschloss, ihn durch einen magus, einen Totenbeschwörer, für ewige Zeiten in seine Urne zurückbannen zu lassen, damit er die Mutter nicht durch Erscheinungen im Traum schrecke. Ohne Mitwissen der Mutter lässt er also einen Magus kommen und gibt ihm den Auftrag: „Gross ist dein Ruhm“, spricht er zu ihm, „wenn du den Sohn zurückhältst, der vom Tode sogar zur Mutter zurückkehrt.“ Der geht denn auch zum Grabmal des Sohnes und umschliesst es mit einem sträflichen Zauberspruch (*noxium carmen*) und verschliesst mit schauerlichen Bannungsworten (*horrentibus verbis*) sogar auch die Urne mit den Aschenresten des Toten (c. 7); denn wüster Mundes recitiert er murmelnd eine barbarisch klingende Anrufung und gleich waren die oberirdischen Götter gnädig, die unterirdischen horchten auf und die Erde erbebt (*qui, der Magus, simul ore squalido barbarum murmur intonuit, fauere superos; audire inferos, tremere terras*). Dann beugte er sich über die Urne selbst und sprach seine bannenden Worte mitten hinein in die Seelene und die Asche (*mox in ipsam diuturn incubuisse pronus urnam et inter ossa et inter cineres uerba clusisse*). Der Schatten aber wehrte sich, daher trauerte der Magus den Zaubersformeln nicht genug und umschloss die Quader der Gruft mit eisernen Fesseln. „Jetzt“, sprach der Zauberer, „steht es gut: endlich ist er tot! er kann nicht mehr gesehen werden und nicht mehr kann er aus dem Grab hervorkommen!“ Da nun der Tote tatsächlich nicht mehr erschien, ging die Mutter der Sache nach, erfuhr alles und zog den Rabenvater und den Zauberer vor Gericht, wo sie verlangte, der Magus solle den Bann wieder aufheben. Wenn es sich hier auch bloss um eine Fiktion handelt, so beweist diese *Declamatio* doch, dass man sich auch im 1. Jahrhundert n. Chr. von solchen Geistererscheinungen nichts Gutes versprach und daher bemüht war, sie unmöglich zu machen.

§. 2 6 6. Von der Weissagungsgabe solcher Totendemonen berichten wieder folgende Gespenstergeschichten:

Als die Gattin des Atolarchen Polykritos, der 3 Tage nach der Hochzeit gestorben war, einen männlichen Zwiller gebär, berieten sich die Aetoler auf dem Marktplatz, was mit der Missgeburt geschehen solle, die auf einen Krieg mit den Lokiern hindeutete, da seine Mutter eine Lokierin war. Als man beschlossen hatte, Mutter und Kind jenseits der Grenze zu verbrennen, erschien plötzlich Polykritos in weissem Gewande in der Versammlung und verlangte, mit dünner Stimme redend, das Kind für sich, geschehe das nicht, so werde daraus Unglück entstehen. Da die Aetoler nicht schlüssig werden konnten, warnte sie der Totendämon noch einmal, worauf er das Kind zerriss und bis auf den Kopfauftrass. Als man jetzt Steine auf ihn schleuderte, wurde er dadurch nicht verletzt und verschwand. Da begann der Kinderkopf plötzlich in Hexametern zu sprechen, verlangte seine Bestattung und weissagte den Aetolern einen schweren Krieg mit den Lokiern, der auch bald darauf wirklich ausbrach (Hieron, der Alexandriner oder Ephesier, bei Phlegon von Tralles *Mirabilia II* = *Paradoxographi* p. 121-5).

Teilweise verwandt damit ist folgende Geschichte (Antisthenes der Peripatetiker *ibid.* III = *Paradoxographi* p. 125-30): In der Schlacht in den Thermopylen gegen Antiochus (191 vor Chr.) war auch ein Verwandter des Königs namens Buplagos mit 12 Wunden gefallen. Der Kam zu Mittag ins Lager der Römer und weissagte ihnen mit dünner Stimme in Hexametern Schlimmes, worauf er sofort wieder seine Seele aushauchte. Das Heer wurde daraufhin entsüht und die Pythia in Delphi befragt, die den Römern riet, den Krieg abbrechen und nach Hause zurückzukehren. Das geschah auch; aber zu Naupaktos in Aetolien wurde der Tribun Publius plötzlich rasend (ἐμμανὴς), kletterte auf eine Eiche und weissagte von dort herab, auch sagte er, es werde gleich ein Wolf kommen und ihn zerreißen und das sei auch der Beweis, dass auch seine sonstige Weissagung wahr sei. Kaum hatte er das gesagt, so erschien auch ein grosser roter Wolf, der den Publius, der von seinem Baum herabgestiegen war, zerriss und bis auf den Kopf auftrass. Jetzt begann der übrig gebliebene Kopf zu sprechen, verböt ihm zu bestatzen und weissagte wieder einen furchtbaren Krieg von Asien her. Und das gieng auch in Erfüllung. (Vgl. dazu Radermacher *Jenseitsvorstellungen* p. 52 sq.). Der Zusammenhang ist hier jedenfalls der, dass der Totendämon des Buplagos zuerst in Publius fährt und aus ihm als Medium wahr sagt, dann verlässt er ihn und fährt in den Wolf, um den Publius, der den Unterirdischen verfallen ist, abzuholen. Da durch aber wird Publius selbst zum Totendämon, der jetzt aus seinem übrig gebliebenen Kopfe wahr sagen kann.

Als in Rom der Ritter Corfidius das Begräbnis seines eben gestorbenen Bruders vorbereitete und ausser Haus war, erwachte der Tote, rief die Dienerschaft zusammen und erzählte ihnen, sein Bruder sei eben gestorben, habe ihm mitgeteilt, wo er heimlich Gold vergraben habe, ihm auch seine Tochter empfohlen. Tatsächlich war der Bruder ausserhalb des Hauses gestorben und auch das Gold wurde an der angegebenen Stelle gefunden (Varro bei Plinius *Hist. Nat.* VII 53 (52) 3 sq.).

Im sicilischen Krieg wurde Gabienus, einer der tapfersten Seesoldaten Caesars, von S. Pompeius gefangen und geköpft, sein Kopf hing kaum mehr mit dem Rumpf zusammen. So lag er den ganzen Tag an der Küste; als es aber Abend geworden war, verlangte er plötzlich von der um ihn versammelten Volksmenge, Pompeius möge kommen oder einen Vertrauten senden, da er ihm etwas zu verkündigen habe. Hierauf schickte Pompeius mehrere seiner Freunde hin und diesen erklärte Gabienus, die Sache und die pietätvollen Ziele des Pompeius gefielen den unterirdischen Göttern und der Erfolg werde nicht ausbleiben; ihm sei befohlen worden, dies zu verkünden. Beweis für die Wahrheit seiner Prophezeiung sei der Umstand, dass er jetzt nach Austrichtung seiner Botschaft sogleich wieder sterben werde, was auch geschah.

Diese Weissagung aber war falsch; daher war Gabienus ein lügenhafter und zugleich boshafter Totendämon, der durch diese Weissagung denjenigen, der ihn hatte zum Βιαιοδávατος machen lassen, durch Steigerung seiner Siegeszuversicht ins Verderben verstricken wollte, was ihm ja auch gelang (Plin. *Hist. Nat.* VII 53 (52) 4 sq. mit noch anderen Beispielen für das Wiederaufleben von Toten aus der römischen Geschichte.)

§. 2 6 7. Plutarch wieder erzählt von einem gewissen Thespesios aus Soloi, einem Zeitgenossen, der durch einen Sturz das Leben verloren hatte, aber am dritten, am Begräbnistag wieder zu sich kam und nun allerhand merkwürdige Dinge, die er selbst im Hades erlebt hatte, zu berichten wusste (*De sera numinis vindicta* 22, über die Vorstellungen der Griechen von der Unterwelt cf. neben Rohde, *Radermacher* besonders noch Dieterichs *Nekyia*). Ganz ähnlich lässt auch Plato den *Armenior*. Er seine Ansichten vom Leben nach dem Tode entwickeln, der im Kampfe gefallen, dann nach 12 Tagen aber auch wieder aufgelebt war, wobei jedoch Plato die ganze Geschichte wie einen Mythos behandelt. (*Politeia* p. 614, bei Clemens Alex. *Stromat.* V cap. xiv. 103 (II pag. 83) wird er ganz dem Zoroaster gleichgesetzt. Die vielen Geschichten von berühmten Leuten, die wie Pythagoras in verschiedener Gestalt durch Jahrhunderte lebten, lasse ich bei Seite. Darüber müssen sehr viele Fabeln im Umlauf gewesen sein und Demokrit neben vielen andern — cf. Proclus ad *Remp.* II p. 113 Kroll, der ihn —

liches auch von Kleonymos von Athen berichtet, nachdem oben erwähnten Klearchos, von Eury-
mos aus Nikopolis und Rufus zu Philippi — soll ein ganzes Buch darüber geschrieben haben. Sol-
che Geschichten mochten wohl im Volke wirklich geglaubt worden sein, forderten aber den Spott
der Aufgeklärten heraus. Man höre nur was Lucian mit köstlicher Ironie berichtet: „Einem Man-
ne starb die Frau; am 7. Tage aber erschien sie ihm wieder, als er gerade im Plato über die Unsterb-
lichkeit der Seele las, setzte sich neben ihm aufs Bett und beklagte sich bitter, weil bloss einer von
ihren goldenen Pantoffeln mit ihr verbrannt worden sei, der andere, sagte sie, liege hinter dem Klei-
derschrank. Da wollte unglückseliger Weise ein Schossbund unter dem Bett und die Gestalt verschwand.
Dann suchte der betrübte Gemahl den Pantoffel, fand ihn auchrichtig und verbrannte ihn (Philops. 27/26).

§. 268. Natürlich fehlte es auch nicht an Berichten über Totenerweckungen. Solche Wunder er-
zählte man zunächst von dem Götterspross und Heros Asklepios, der aber selbst auch als Gott galt (Apollo-
dor, Bibliothek III 10, 3), dann aber auch vom Seher Polyidos, der den Kleinen Sohn des Kreterkönigs Mi-
nos mit Hilfe eines Krautes wieder lebendig machte, mit dem eine Schlange eine zweite Schlange auf-
erweckte, die Polyidos getötet hatte (Apollodor III 3, 1. Pausan. II 27). Interessant daran ist, dass gerade
die Schlange, das gewöhnlichste Seelen- und Totentier, auch das Mittel der Wiederbelebung kennt.
Endlich schrieb man solche Wunderkraft auch Menschen zu, die Jahrhunderte nach den Zeiten der
Helden lebten, so jedenfalls in Anlehnung an die Totenerweckungen Christi, auch dem Wundertäter
Apollonius von Tyana; denn dieser soll zu Rom ein Mädchen durch seine blosse Berührung und
ein paar geheime Worte d. h. durch eine geäußerte Zauberformel zum Leben erweckt haben (Philo-
strat. Vita Apollon. IV 45 cf. Evang. Matth. 9, 18 sq. 23-26).

§. 269. Alle diese Erzählungen setzen natürlich die Annahme voraus, dass die Seele
auch nach ihrer Trennung vom irdischen Leibe noch etwas ist und bleibt, ja mehr noch als sie im mensch-
lichen Leibe gewesen war: denn jetzt, im Körperlosen Zustand konnte sie offenbar mit höheren Mäch-
ten in Verkehr treten und verfügte über Fähigkeiten, die ihr, solange sie im Körper gelebt hatte,
nicht zukamen. War sie doch jetzt der Gottheit selbst vor allem darin ähnlich, dass sie die Zukunft
kannte.

Auch konnte sie offensichtlich im guten wie im bösen Sinne ins Leben der Menschen ein-
greifen und konnte vor allem auch empfindlich schaden (cf. unten § 335 sq.). Daher muss man
sich vor den Seelen der Toten hüten, muss alles vermeiden, was sie reizen könnte, muss viel mehr
darauf bedacht sein, sie möglichst freundlich und gnädig zu stimmen, das erreicht man aber am
sichersten, wenn man ihnen das Leben im Jenseits durch Darreichung von Speise und Trank in der
Form des Totenopfers so angenehm als möglich macht, indem man ihrer ehrfurchtsvoll gedenkt und sie
auch zu familienfesten bezieht, als weilten sie noch körperlich unter den Lebenden. Auf solche Gedan-
ken und Vorstellungen geht jeder Ahnen- und Seelenkult zurück, der auch bei den Griechen seit ural-
ter Zeit in höchster Blüte stand. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden.

§ 270 - 273. Schrieb man aber der Seele solche Bedeutung zu, dann ergab sich sofort die Frage
Woher kommt dieses vom Leibe so sehr verschiedene Wesen in ihn? Wohin geht es nach seiner Trennung vom
Leibe durch den Tod? Wo hält sich die Seele für gewöhnlich und dauernd auf?

Die alte homerische Anschauung gieng dahin, dass die Seele nach dem Verlassen des Leibes in
den Hades eingeht, in ein unterirdisches dämmeriges Totenreich, sie hängt offensichtlich mit dem
ältesten Bestattungsbrauch, der Beerdigung zusammen.

Denn mag man auch schon in vorhomerischer Zeit die Seele als etwas vom Leibe Verschiedenes
aufgefasst haben, das primitive Denken konnte doch dieses Wesen auch nach dem Verlassen des Leibes noch
nicht so sehr von ihm trennen, dass es nicht auch der Seele eine Stätte unten angewiesen hätte, in der Tiefe,
in der fortan auch ihre Hülle lag (cf. aber auch Radermacher, jenseitsvorstellungen p. 84 sq.). Daraus er-
gab sich auch die Vorstellungen vom schattigen, dunklen Totenreich, das ebenso wie das finstere Grab, die
nunmehrige Behausung des Leibes, von den Strahlen der oberirdischen Sonne nicht erreicht werden konn-
te. Bei Homer werden die Leichen allerdings nicht mehr begraben, sondern verbrannt, doch war die alte

Anschaung noch zu stark eingelebt, als dass man schon in dieser Epoche ein Emporsleigen der Seele hätte annehmen wollen, wozu die vom Scheiterhaufen aufsteigenden Dämpfe und Dünste und die darüber zitternde erhitzte Luft anregen musste.

Dabei aber hat doch schon auch das homerische Zeitalter daran Anstoss genommen, dass selbst besonders ausgezeichnete Menschen, ja sogar Söhne von Göttern nach dem Tode nichts anderes zu erwarten hatten als ein freudloses, ja bewusstloses Hindämmern im finstern Hades: Ihnen musste ein besseres, glücklicheres Los beschieden sein; und so erzählt denn auch Menelaos, der grosse Heerkönig vor Troja, von der beglückenden Weissagung, die ihm durch Proteus zuteil wurde (Ody. iv. 560sq. übersetzt von Rohde, Psyche 169):

„Nicht ist Dir es beschieden, erhabener Fürst Menelaos, im rossweidenden Argos den Tod und das Schicksal zu dudden; nein, fernab zur Elysischen Flur, zu den Grenzen der Erde, senden die Götter Dich einst, die unsterblichen, wo Rhadamanthys weil du die Helena hast und Lidaam ihnen des Zeus wohnt, der blonde, und leichtestes Leben den Menschen beschert ist, (Nie ist da Schnee, nie Winter und Sturm noch strömender Regen, sondern es lässt aufsteigen des Wests leicht atmenden Aëra auch immer Okeanos dort, dass er Kühlung bringeden Menschen, weil du die Helena hast und Lidaam ihnen des Zeus bi'st.)

Menelaos soll nach diesem Leben also eines besseren Loses gewürdigt werden als die andern Menschen. Da die alte Anschauung aber sich noch nicht abstreifen liess, darfer gar nicht sterben, sondern wird mit seinem Leibe in ein Land der Seligen entrückt, das irgendwo weit weg von den Menschen im Westen lag (cf. Rohde 169). Andere bevorzugte Menschen wieder, wie der schöne Ganymed, dürfen auch nicht durch den Tod dem finstern Reich unter der Erde verfallen; daher wird auch er entrückt, aber sogar hinauf zu den lichten Höhen des Olymp, des Göttersitzes selbst (cf. Rohde 174sq. wo noch andere Belege). Daraus ersieht man deutlich, dass man das Hinaabsteigen der luftartigen, leichten Seele in die Tiefe gleich dem schweren Körper als widernatürlich gefühlt hat; die alte Anschauung war aber doch zu stark eingewurzelt, um sie über Bord zu werfen, und so mussten Wunder geschehen: durch Eingreifen der Götter musste ihren Lieblingen die Trennung von Seele und Körper erspart bleiben, damit die Seele eines bessern Loses nach dem Aufhören des Aufenthalts auf Erden theilhaftig werde.

§. 274. Indes muss doch der Anblick der vom brennenden Scheiterhaufen aufsteigenden Dünste zur Annahme geführt haben, dass das luftige Etwas im Menschen naturgemäss nach oben steige, ja zu bedeutender Höhe; denn auch sehr hoch noch über den lodernnden Flammen zitterte es geheimnisvoll in der Luft.

Es war wie wenn ein zwar durchsichtiges, aber doch von der uns gewöhnlich umgebenden Luft verschiedenes Etwas da wirksam sei und die Sehkraft beeinflusse: denn die Umrisse alles dessen, was man durch dieses aufsteigende Etwas sah, die zitterten und schwanken und flossen in einander und aus der Bewegung musste man schliessen, dass das, was da aus dem toten Körper gen Himmel stieg, eben das sei, was dem jetzt regungslosen Leib einstmal's Bewegungskraft, Leben verliehen hatte und dieses Leben auch jetzt noch besass, die Seele! Ob die Seele alle'dings noch weiter emporsteigen durfte, bis hinauf in den lichten Aether oder zu den Sternen, zur Sonne, zum Monde, oder auf die lichten Höhen menschenentrückter Berge, oder ob sie nicht irgendeine göttliche oder demonische Macht dann doch noch fasste und in die finstere Tiefe zwang, etwa zur Abüssung schwerer Frevel hier auf Erden, war wieder eine andere Sache. Electra aber glaubt fest, dass ihr edel heldenhafter Vater in der lichten Höhe des Aethers wohnt, seine hehre Seele muss dorthin emporgestiegen sein, nicht hinab in die finstere Erdtiefe; denn bei Euripides möchte sie ihre Klagen dem Vater emporsenden in den gewaltigen Aether (Electra 39: πόος τ' ἀγέλην αἰδῶ τ' ἐς μέγαν κατ' εἶ). Und bei demselben Euripides sagt Theseus (Supplices 332sq. νεύου μὲν πρὸς αἰθέρα, τὸ δ' αἶμα δ' ἐς γῆν):

„Woher ein jedes Kam in diese Leidlichkeit, dahin auch Kehrt es wieder: in das Aetherreich, hinauf der Geist, der Leib zur Erd' hinab, denn diesen haben wir ja nimmermehr, als sei er unser Eigen, nur das Leben wohnt in ihm und später muss ihn seine Nährerin empfangen.
Auch im Orest' spricht Pylades, seine Treue betuernd, zu diesem (v. 1086sq.: μὴ δ' ἀπὸ μὲν Σέφατο κόπον πόνον νέδον, / μὴ λαμπρὸς αἰθήρ.) „Fruchtbares Erdreich möge nie mein Blut empfangen/nach Klarer Aether, wenn ich je, verräthend dich / und mich errettend, wieche von der Seite dir!“
Denn damit will er doch wohl sagen: „Mein Leib und meine Seele sollen verflucht sein; mein Leib, indem er

nicht bestattet wird, und meine Seele, indem sie zum lichten Aether, der Wohnung der Helden-seelen, nicht aufsteigen darf/sondern das finstere Los der Verdammten im trostlosen Hades unten leiden muss).“ Wenn auch Euripides gelegentlich an der alten Lehre vom unterirdischen Hades festhält—so in den *Suppliques* 1139sq. wo von den Sieden, die vor Theben gefallen sind, geklagt wird: „Sie sind dahin, — dein Sohn, o Mutter, Aides sein Leis“ αἰδῆς ἔχει viv ἡδῆ/πρὸς τετακότος σποδῶ./ποτανοὶ δ' ἦνυσαν τὸν Ἄϊδαν — so zeigt sich doch deutlich bei ihm wie auch den älteren Tragikern, Aischylos und Sophokles, dass man die Wohnstätte der Seele nach der Trennung vom Leib naturgemäss in der Höhe suchte wenigstens bei edlen Helden-seelen, deren das homerische Schattenreich unwürdig war. Nicht alle Menschenseelen ohne Unterschied soll dem Tode teilhaftig werden.

§. 275. Der Gedanke, dass so die vergeltende Gerechtigkeit zum Ausdruck komme, muss sich auch im Volke frühzeitig eingestellt haben, musste dann aber besonders durch die Philosophen noch weiter ausgesponnen werden.

Daher soll schon Pythagoras (um 530) den Seelen neuerlei verschiedene Regionen zugewiesen haben, entsprechend den Abstufungen ihrer ethischen Beschaffenheit, und zwar den gerechten Seelen, den vorzüglichsten in ethischer Beziehung, die Planeten oder den Aether unter den Planeten, den mittelmässigen an Tugend die Luft, das Wasser und die Erde und den verdammten Seelen endlich den Acheron, den Kokytos, den Pyriphlegethon und die Styx, also die schauerlichen Flüsse der Trauer und Pein aus Homers finsternem Totenreich (angebliches Fragment des Orpheus N. 321 bei Abel, Orphica p. 372) Die mittleren Seelen an Tugend sind die besserungsfähigen: sie dürfen zwar nicht in die Seligkeit der vollkommenen Seelen eingehen, verfallen aber auch nicht der Verdammung unter der Erde; sie müssen vielmehr durch eine Wanderung durch die drei irdischen Reiche der Luft, des Wassers und der Erde erst geläutert werden.

§. 276. Für die vollkommenen Seelen wird als Aufenthaltsort sonst gewöhnlich die Milchstrasse (γαλαξίας) genannt und ausdrücklich betont, dass Pythagoras in mystischer Weise (δὲ ἀνορεήτων) die Milchstrasse „Hades“ nannte und Wohnsitz der Seelen, τὸν οὐ ψυχῶν, die sich dort sammendrängen.

Deshalb werde auch bei gewissen Völkern den die Seelen läuternden Gottheiten (τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις) Milch, γάλα, gespendet und deshalb sei auch Milch die erste Nahrung der Seelen, wenn sie in die Schöpfung d. h. irdische Leiber herabsinken (Proclus ad Rempubl. II. p. 129 Kroll; Porphyrius de abstin. cap. 28; Damascius bei Philoponos, Metaph. I. pag. 104).

§. 277. Dem entsprechend bezeichnete auch der Pythagoreer Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates, τὸν περὶ τὴν σελήνην δόμον als ἰσομόν ἀθανασίας καὶ γενέσεως, als Grenze zwischen Unsterblichem und Sterblichem, und dies ist die älteste Stelle, die den Mond zu den Seelen in Beziehung setzt (bei Stobaeus I. p. 7 Wachsmuth. §. 278. Die mittelmässigen Seelen wieder umschweben uns, solange sie sich in der ihnen zukommenden höchsten Region, in der Luft, befinden, als die Sonnenstäubchen (εἶσματα, Aristoteles de an. 404 a, 16sq. manche aber erklärten nicht diese Sonnenstäubchen selbst für die uns umgebenden Seelen, sondern betrachteten die Seelen als das, was sie bewegt, τὸ ταῦτα κινεῖν).

§. 279. Die obige Lehre, dass die Seelen aus der Milchstrasse in die Leiber eingehen, setzt natürlich die Annahme von der Praeexistenz der Seelen voraus. Diese Praeexistenz der Seele nimmt auch Plato an, der sich zuerst mit der Seele vor der Geburt des Leibes und nach seinem Absterben in systematischer Weise beschäftigte. Was er hierüber im *Timaeus* und andern Schriften sagte, will ich nach Zellers Inhaltsangabe hersetzen (III. pag. 260-1 und 263) „Nachdem der Weltbildner das Weltgebäude im Ganzen geschaffen hatte und die Götter darin (die Gestirne), befahl er den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Diese bildeten den menschlichen Leib und den sterblichen Teil der Seele d. h. die sinnliche Seite der Seele, die sich in Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit äussert und auch die „unvernünftige Seele“ genannt wird, er selbst aber bereitele ihren unsterblichen Teil in demselben Gefässe wie früher die Weltseele, auch die Stoffe und Mischungen

waren die gleichen, nur in geringerer Reinheit. Ursprünglich bildete er nur so viele Seelen, als es Fixsterne gibt, und setzte jede derselben auf einen Stern (d.h. doch wohl auf einen Fixstern) mit dem Gesetze, dass sie erst von hier die Welt betrachten, dann aber in je einen Körper gepflanzt werden sollten; doch sollten alle Seelen gleich, als Männer, zur Welt kommen. Welche Seele nun im leiblichen Dasein die Sinnlichkeit überwinde, die sollte wieder zu selbigem Leben in ihren Stern zurückkehren, welche Seele dies aber nicht leiste, die sollte bei der 2. Geburt die Gestalt eines Weibes annehmen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber sogar bis zur tierischen herabsinken und nicht eher von dieser Wanderung erlöst werden, als bis sie durch Überwältigung ihrer niederen Natur zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückgekehrt sei. Infolge dieser Einrichtung wurden sofort die Seelen an die verschiedenen Fixsterne verteilt und ihnen dann von den geschaffenen Göttern die Leiber und die sterblichen Seelenteile angebildet."

Nähere Bestimmungen hierzu enthält noch der Phaedrus (nach Zeller III p. 263 sq.), wenn er auch in den Hauptpunkten sich mit dem oben Mitgetheilten deckt: „Diejenigen Seelen, welche, ihre Begierde überwindend, dem Chor der Götter in den himmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten (Ideen) zu folgen im Stande sind, bleiben, so oft sie diese Probe bestehen, je eine 10.000-jährige Weltumlaufsperiode, wie man es später nannte, „ein grosses Jahr“ hindurch frei vom Leide, welche, dies versäumend, ihre höhere Natur vergessen, die sinken zur Erde hinab. Bei dieser ersten Geburt werden alle Seelen in menschliche und nur in männliche Körper gepflanzt und nur die Lebensweisen sind nach ihrer Würdigkeit verschieden. Nach dem Tode aber werden alle Seelen gerichtet und die, welche nicht ganz vollkommen gelebt haben, werden für 1000 Jahre zur Belohnung in den Himmel versetzt, die aber, welche fehlten, zur Bestrafung unter die Erde. Nach Ablauf dieser 1000 Jahre haben sich wieder alle Seelen eine neue Lebensweise zu wählen und bei dieser Wahl geschieht es, dass Menschenseelen in tierische und aus diesen wieder in menschliche Gestalt übergehen, nur solche, die dreimal nach einander ihr Leben in Philosophie zugebracht haben, dürfen schon nach der dritten tausendjährigen Periode in die himmlische Wohnung zurückkehren.“ (der letzte Teil auch Republ. I 613 E; cf. Gorgias p. 523 sq.). Damit deckt sich auch die Darstellung des Gerichtes im Gorgias pag. 523 sq. und weicht nur in einem, aber für uns sehr wichtigen Punkte ab: denn während nach den übrigen Schilderungen die abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode vor das Gericht gestellt werden, lässt diese die am Sinnlichen hängenden Seelen als Schatten die Gräber umschweben, bis sie ihre Begierde nach irdisch Sinnlichem wieder in neue Körper zieht.

§. 280. Von besonderer Wichtigkeit sind für uns folgende 3 Sätze: 1.) dass jede Seele aus 2 Teilen (Seelen) besteht: der unsterblichen, vernünftigen und der sterblichen, unvernünftigen, wobei die unsterbliche vom Demiurg selbst geschaffen und der ewigen, unvergänglichen, vollkommenen Weltseele ähnlich ist, die unvernünftige Seele dagegen von den geschaffenen Göttern stammt, sinnlich und daher jedesmal mit dem sterblichen Leibe aufs engste verknüpft ist. Plato versteht darunter die Gesamtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, das von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschte Seelenleben, gewöhnlich ἐνδοντικόν genannt (Zeller p. 271). Daher stehen diese beiden Seelenteile (Seelen) im Gegensatz zu einander: denn der vernünftige Seelenteil sucht die ganze Seele von der sinnlichen Materie wegzuziehen und zum Göttlichen zu erheben, der unvernünftige, sinnliche dagegen in die materielle Sinnenwelt herabzuziehen.

2. dass vom Ausgang dieses Kampfes der beiden Seelenteile oder Seelen das weitere Schicksal der Seele nach dem Tode des jeweiligen Leibes abhängt, und

3. dass jene Seelen, deren unvernünftiger, sinnlicher Teil siegte, nach dem Tode des Leibes und vor dem Einfahren in einen neuen Leib um die Grabstätten ihres Körpers flattern und so

auch Menschen sichtbar werden können. Bezüglich der Seele aber vordem Eingehen in den allerersten Leib ist von Bedeutung, dass sie praeexistierend auf einem Fixstern lebte (Timaeus pag. 40d; 42b; cf. Rohde II 131,2; Ukert p. 157-9.) und auch den dorthin zurückkehrt, wenn der vernünftige, nichtsinnlige Seelenteil während ihres Erdenlebens den Sieg behauptete; auch auf die Wanderung der Seele und den Zwang, nach sinnlichem Leben in andere, auch tierische Körper überzugehen, was vor Plato schon Pythagoras nach angeblich ägyptischer Lehre (Sextus Empiric. IX, 71 = adv. Physic. I 71; cf. Epiktet. Dissortat. III 13, 15: οὐδὲς ἄνδρς οὐδ' ἄνθρωπον οὐδὲ κοκκυτός) und Empedokles gelehrt hatten, werden wir noch zurückkommen.

§. 2 8 1. Dabei mag insbesondere die Ansicht, die Seelen der Toten leben auf den Sternen weiter, auch im griechischen Volke uralt sein, da wir sie bei den verschiedensten Völkern des Altertums ebenfalls antreffen und sie auch sehr naheliegend ist. Diese Lehre vom Abstieg der praeexistenten Seele vom Himmlischen zum Irdischen (zur Geburt des irdischen Leibes und so zum irdischen Leben) und dann wieder vom Aufstieg aus dem Irdischen zum Himmlischen haben in späteren Jahrhunderten die Neuplatoniker eifrig gepflegt, doch hatte sie schon vor ihnen der Stoiker Posidonius (cca. 135-45 v. Chr.) und seine Schule ausgestattet. Auch Posidonius nämlich war der Überzeugung, dass die Seele als leicht und luftig nicht in die Tiefe des Hades hinab=sondern im Gegenteil emporsteigen müsse (Sext. Empir. I. c.); denn ihre Natur sei feurig und Feuer strebe immer nach oben. So steigt sie bis zum Lufttraum unter dem Monde empor, wo sie der von unten kommende Hauch nährt und nichts ist, was sie stören könnte: das aber ist das Grenzgebiet zwischen der irdischen Atmosphäre und dem himmlischen Aether (Cicero Tuscul. disput. I 17 (4), II 18 (42 nach Panaitios); 19. 43 sq.). In diesem „Orte unter dem Monde“ leben sie und heissen jetzt δαίμονες oder ἡρώες (Sext. Empir. I. c.). Doch gilt das hauptsächlich von den Seelen der Weisen d. h. derer, die philosophisch gelebt haben (Tertullian De anima 54: „Stoici sapientium animas in supernis mansionibus collocant.“) Die Unweisen dagegen können als feucht von den Dünsten der sinnlichen Welt und als daher weniger leicht, nicht so hoch emporsteigen und müssen in der dichteren Luftschicht unter den Wolken, also in Erdnähe, verbleiben.

Das meinen die Stoiker, wenn sie den νοῦς ἐστὶν ἄνω καὶ νοοῦν ἐστὶν ἄνω nennen (Cornutus De nat. deor. 5) und diese Region heisst auch bisweilen bei ihnen Ἄλδης und ihre sie bewohnenden Seelen „inferi“, natürlich nicht im Vergleich mit uns, sondern im Vergleich mit den höher, unmittelbar unter dem Monde hausenden Seelen der Weisen. Daher lehrten die Stoiker einen Stufengang in immer höhere Regionen bis unmittelbar unter den Mond, der ja die Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichem bildet (cf. Cicero I. c.; Seneca, Ad Marc. 19, 4; Marc Aurel IV 21, Arius Did. bei Euseb. Praep. ev. xv. 822 A).

§. 2 8 2. Auch die alte Anschauung von der Milchstrasse nahmen die Stoiker wieder auf. Darauf verweist Cicero's „Traum des Scipio“ (De Republ. vi. cap. 9-13): „P. Cornelius Scipio hemilianus träumt gelegentlich eines Besuchs als Tribun bei König Masinissa, bei welchem viel von dem älteren Scipio Africanus gesprochen war, folgendes: der ältere Scipio trat vor ihn, weissagte ihm die Zerstörung Karthagos nach 2 Jahren, die Eroberung Numantias und seine sonstigen Schicksale; er belehrte ihn zur Aufmunterung, dass den Seelen aller, die sich um den Staat verdient gemacht, Wohnsitze im Himmel bereitet seien, denn von hier seien sie ausgegangen und hierher müssten sie auch zurückkehren; daher lobte auch der Träumende Vater Paulus hier. Dieser erscheint jetzt ebenfalls, umarmt den Sohn und küsst ihn. Wie nun Scipio der Jüngere sofort das Leben zu verlassen und zu seinem Vater einzuweichen wünscht, macht ihn der Vater darauf aufmerksam, dass dies nicht früher geschehen dürfe, als bis ihn Gott vom Körper befreit habe; denn er sei wie alle Menschen geboren worden, die Erdkugel, die in der Mitte des Alls liegt, zu bewohnen und dort bis zur Abberufung zu wirken. Auch seine Seele stamme ja aus dem ewigen Feuer, das die Menschen gestirbt und Sterne kennen, die in vollendeter Kugelgestalt und mit göttlicher Vernunft begabt, mit unglaublicher Schnelligkeit ihre Kreisbahnen wandeln. Daher sei es keinem Menschen

erlaubt, ohne Befehl der Gottheit die Seele - durch Selbstmord vom Leibe zu trennen, damit es nicht den Anschein gewinne, der Mensch wolle sich dem von Gott zugewiesenen Amte entziehen (cf. unten § 326). Wenn er aber Recht und Pflicht übe, werde auch er jene Örtlichkeit bewohnen, wie alle Seelen der Verstorbenen, nämlich die Milchstrasse, orbis lacteus. Nun wird der Träumende selbst in die Milchstrasse emporgehoben und beschaut von hier staunend alle Gestirne, die unten kreisen, und ganz unten, winzig klein, die ruhende Erde.

Das ganze Weltall wird ihm erklärt, bestehe aus 9 Sphaeren (orbes uel globi), die höchste Sphaere, die auch alle andern umschliesst, ist die himmlische (caelestis), und gleichzeitig ist sie auch der höchste Gott, der alles umfasst und in sich enthält: in dieser Region bewegen sich die ewigen Sterne. Dann folgen darunter 7 Sphaeren, die sich in entgegengesetzter Richtung wie die himmlische Sphaere drehen, das sind die 7 Planetensphaeren und zwar die des Saturn, Juppiter, Mars, der Sonne, der Venus, des Mercur und zu unterst des Mondes. Dabei sei die Sphaere des Juppiter dem Menschengeschlechte günstig und heilsam, die des Mars schrecklich und die Sonne sei der Centner aller andern himmlischen Lichter, der alle folgen wie Begleiter, darunter Venus, Mercur und der Mond. Unterhalb des Mondes aber gibt es nichts, was nicht sterblich und vergänglich ist, die Menschenseelen natürlich ausgenommen, oberhalb des Mondes aber sei alles ewig.

Ganz zu unterst liegt endlich als 9. und letzte Region die Erde ohne Bewegung. Hierauf hört Scipio auch noch die Harmonie der Sphaeren, die sie durch ihre Kreise hervorbringen. Dann folgt noch eine Darlegung der Ekzonen und eine Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele hauptsächlich nach Plato (cf. Dielerich Cit. S. 201. Ohne Zweifel folgt Cicero hier der Lehre des Posidonius, „der die Lehren der Stoa mit platonischen und pythagoreischen Traditionen vereinigte“ (Dielerich, Cit. p. 202 Schmölke Philosophie der mittlern Stoa 132ff. 141. 248ff. 258, E. Norden Vergils Aen. Buch VI. 20sq.) und den Gegensatz der himmlischen und sublunaren Region von Aristoteles übernahm (P. Wendland, Philo's Schrift über die Vorhersage p. 68, 1).

§. 283. Dieser Bericht steht übrigens nicht allein da: Heraclides Ponticus, ein Zeitgenosse Plato's erzählte von einem gewissen, jedenfalls nur von ihm erdachten Empedotimos, dass er in ekstatischer Vision zum Sitz der Seelen in der Milchstrasse vordrang, 3 Tore und 3 Wege am Himmel erblickte, (die zu den Sphären und zum Seelenreich führten) und dass er die ganze Wahrheit über die Seelen erfuhr (Rohde II. 94sq. Varro bei Servius Ad Verg. Georg. 134 Suidas Εἰς τὴν ὁδοῦ, Ἰουλιανὸς cf. Rhein. Museum 32, 331 n. 1; Damascius bei Philopon. Ad Aristotol. Meteor. I 218 Ideler, Numerius bei Proclus Ad Rempubl. p. 37. 38 Ritzsch, lamblichus bei Stob. I pag. 378. 12W.). Aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. wieder stammt der angebliche Brief des Aristoteles an Alexander den Grossen περὶ κόσμου, den Apuleius im 2. Jahrhundert übersetzte und der in der Anordnung der Planetensphaeren mit Cicero übereinstimmt (cap. 2 cf. Dielerich, Cit. p. 79sq. und W. Capelle, die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. xv. 1905, p. 529sq.). Diese Ansichten nun, dass die Seele nach dem Tode des Leibes nicht in den unterirdischen Hades, sondern nach oben steige, in den uns umgebenden Luftraum, in die Region unter dem Mond, auf diesem selbst, zu den Sternen, oder zu der Milchstrasse finden sich seit dem 1. christlichen Jahrhundert bei sehr zahlreichen Schriftstellern aller Art, so bei dem Reiker Chairemon (bei Porphy. Epist. ad Anab. Euseb. Praepar. ev. III 11, 5 = I pag. 131 Dind.: von den Seelen vor der Geburt des Leibes), bei Lucan (Phars. ix. 1sq.), Flavius Iosephus (Bell. Iud. vi. 1.5 II 9, 11: für die Essener), Minius (Hist. Nat. II 24 (26) 1), Statius (Theb. I. 24sq. x 781sq.), Philo (cf. Koch l. c. 139. 142), Apollonios von Tyana (Philostrat. Vita, Schluss), Lucian (De morte Peregrini 39), Hermes Trismegistus (Λόγος τοῦτος ἔπος τοῦτο bei Stob. Eclog. I 49. 68sq. 461, 17 Wachs.; Κόσμος τοῦτο bei Stob. Eclog. I 49, 45 = I pag. 407, 23 sq. Wachs. Τέλειος Λόγος bei Lydus De Mensib. N 32 pag. 90/1 Wünsch cf. Ps. Apul. Dialog. c. 18), in den chaldaeischen Orakeln (bei Petrus, de orac. Chald. Sp. 1132, 1124/5), bei Plutarch (de sera num. vindicta p. 124), Manilius (Astronom. I 756 v13) Firmicus Maternus (Math. I 5.9), Claudian (de raptu Proserp. II 297), Eusebius (Praep. ev. IV. 5, 15 = I pag. 167sq.), Augustinus (de civ. Dei x 21 wo ἡ ψω - hier gleich „Seele“ - abgeleitet wird von ἥρα, „quod aet. iuxtoni“, ἥρα, deputetur, ubi volunt heroas habitare“), Servius (ad Vergil. Aen. vi. 714, xi 51, vi 340, v 735, vi 640, 40 = Mytholog. Vatican III 6, 12 cf. Schol. Bernens. Lucani II 2), Macrobius (In somn. Scipion. I 9, 10, 11. 66 cf. überhaupt Dielerich, Cit. 204sq.; Ellig Acheruntica Excurs. II pag. 398-402 Roscher, Selene und Verwandtes pag. 120sq.), Origenes, Clemens und vielen andern. Von diesen Stellen sind folgende besonders bemerkenswert:

§. 284. Hermes Trismegistus bei Lydus De mensib. v 32 pag. 90/1 Wünsch sagt, dass die Straßdämonen (τυπώποι δαίμονες) in der Materie selbst anwesend (ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ παρόντες), die Menschen nach Gebühr strafen; die reinigenden Dämonen dagegen (καθαρευτικοὶ δαίμονες) befinden sich im Luftraum

(ἐν τῷ ἄερί) und reinigen die Seelen, die da emporzusteigen versuchen, in den heiligen und feurigen Stellen des Luftraums (περὶ τοὺς γαλαξώδεις καὶ πυρῶδεις τοῦ ἀέρος τόπους), welche die Dichter und Plato selbst im Phaedo p. 113B Tartaros und Pyriphlegethon nennen, und die zellenden Dämonen endlich (οἰσωτηγικοί δαίμονες) retten die Seelen in der Gegend um den Mond (πρὸς τὰς σελήνιας γὰς, ὡς τεταγμένοι). An einer andern Stelle (τὰ πρὸς τὰτ bei Stobaeus Eclog. I 49, 48, Sp. 416 sq. Wachsmuth) schreibt er, dass die Seelen insgesamt, die sich im ganzen Kosmos herumtreiben, von einer einzigen Seele stammen (der Weltseele); diese Seelen machen viele Veränderungen und Wandlungen durch zum Bessern sowohl wie zum Schlechtern; denn sie verwandeln sich auch aus Seelen, die in Kriechtieren, Reptilien, lebten in solche, die in Wassertieren leben, aus diesen in Landtiere, aus diesen in geflügelte Tiere (Vögel) und aus diesen „Lufttieren“ in Menschenseelen. Damit aber haben sie den Anfang der Unsterblichkeit erreicht und verwandeln sich in Dämonen und so endlich auch in Götter; solcher Götter aber gebe es 2 Arten: die Planeten und Fixsterne. Wenn dagegen die in einen menschlichen Leib eingegangene Seele schlecht bleibt, so wird sie der Unsterblichkeit nie teilhaftig, sondern muss den Weg zurück bis hinauf zu den Kriechtieren. Schlecht aber ist sie, wenn sie das Gute nicht erkennt, und so ist die ἀνωδία ihre κακία, sich den körperlichen Leidenschaften ergibt, dem fremdartigen Körper dient und sich von ihm beherrschen lässt, statt dass sie ihn beherrsche.“ Diese Seelenwandlung aber setzt auch wieder den Aufstieg der Seele nach oben voraus.

§. 285. Ferner das chaldaische Orakel (bei Psellus de orac. Chald. Sp. 1124 sq) „ἐστὶ καὶ εἰδωλὸν μερὶς εἰς τόπον ἀμυφάοντα.“ Das erklärt Psellus folgender massen: „Die unvernünftige Seele, welche ein Abbild, εἰδωλόν, der vernunftbegabten Seele (der Weltseele) ist, steigt, wenn sie im (irdischen) Leben durch Tugend gereinigt wurde, in die Region über dem Monde (εἰς τὸν ὑπὲρ σελήνην τόπον) empor und wird so nach der Zerstörung des menschlichen Lebens, der ringsum leuchtenden, ἀμυφάης, d. h. von beiden Seiten erleuchteten und durchaus hellen Region teilhaftig. Denn die Region unter dem Monde ist ringsum dunkel (stockfinster, ἀμυφκνεφής) d. h. von beiden Seiten her dunkel, und die Region um den Mond endlich teils hell, teils dunkel (ἐτεροφάης ἢ ἐτεροκνεφής) d. h. auf der einen Seite hell, auf der andern dunkel. Denn der Mond selbst ist ja so beschaffen. Die Meinung der Hellenen aber führt die Seele bloss bis in die Region unter dem Monde empor.“

§. 286. Eine andere Stelle bei Psellus l. c. Sp. 1132 (zu diesen Orakeln cf. Kroll, der im Rhein. Mus. 30. 636 sq eine gute Inhaltsangabe lieferte), aus diesen Orakeln bezieht sich auf die präexistierende Seele in der Region der Fixsterne, welche die Mahnung erhält μὴ (δὲ) κάτω νεύειν ἢ κενήνους κατὰ γῆς υποκείναι / ἐντοπίζου σὺ γὰρ κατὰ βῆδιν θεός (ἐφ' ἧν οὐ τίς Ἀνάγκης θρόνος): „Neige dich nicht nach unten; denn gegen die Erde zu gehst ein Abgeund, der sich hinabzieht auf siebenstufiger Leiter (unter der sich der Thron der Ananké befindet); d. h. die präexistente Seele auf ihrem Fixsterne soll sich nicht durch die Begehren nach dem sinnlich-körperlichen zur Erde hinabziehen lassen, denn sonst muss sie den Abgund zwischen ihrem Fixstern und der Erde, die 7 Planetensphären, wie auf einer Leiter hinuntersteigen. Ist sie aber erst einmal auf der Erde angelangt d. h. ist sie erst einmal in einen irdisch-sterblichen Leib gefahren, dann unterliegt sie dem Zwang, der ἀνάγκη der Wiedergeburt, ehe sie, wieder geläutert, zu ihrem Fixstern zurückkehren darf.“

§. 287. Auf diese 7 Planetensphären als Ab- und Aufstiegsregion der menschlichen Seele deutete auch die 7stossige Leiter, κλίμαξ ἐπτάκλυος, in den Mithrasmysterien, deren erste Sprosse aus Blei dem Saturn, die zweite aus Zinn der Venus, die dritte aus Bronze dem Jupiter, die vierte aus Eisen dem Mercur, die fünfte aus Münzmetall dem Mars, die sechste aus Silber dem Mond und die siebente aus Gold der Sonne heilig war (Celsus bei Origenes l. cels. vi. 21 cf. Dielerich Lit. p. 89. 183. 186.)

§. 288. Bei diesem Niedersteigen verliert die Seele in jeder Planetensphäre immer etwas und erhält dafür immer ein bestimmtes πάθος, einen Affect, und zwar von Saturn die Schlafheit/Trägheit, torporem, von Mars den Säheorn (iracundiam), von der Venus die Wollust (libidinem), von Mercur die Habsucht (lucris cupiditatem) und von Jupiter die Herrschsucht (regni desiderium). Diese Leidenschaften verwirren die Seelen so, dass sie die ihnen eigentlich zukommenden Fähigkeiten nicht mehr ausnützen können (Servius zu Vergil Aen. vi. 714). — In dieser Aufzählung fehlen der Mond und die Sonne. Was die Seele von diesen beiden erhält besagt derselbe Servius an einer andern Stelle (Ad Aen. xi. 51), wo er berichtet, dass die „physici“ lehrten, dass, solange wir leben, wir den Himmelschen alles verdanken, denn wenn wir geboren werden, erhalten wir von der Sonne den Atem (spiritum, die physici verstanden darunter wohl die Seele selbst), vom Monde den Körper, corpus, vom Mars das Blut (sanguinem), von Mercur die Vernunft (ingenium), von Jupiter die Ehrsucht (honorum desiderium), von der Venus die Luste (libidines) und von Saturn die Feuchtigkeit (humorem). All das geben die Toten den einzelnen Planeten wieder.

§. 289. Auch von der Reinigung der nach dem Tode des Leibes wieder in die Höhe steigenden Seele weiss er zu erzählen (Ad Verg. Aen. vi. 340): „Gelehrtere Leute behaupten, dass die Seelen, frisch nach der Trennung vom Leibe, schmutzig, sordidiores, sind, bis sie gereinigt werden, denn gereinigt beginnen sie glänzender (heiligglänzend, clariores) zu sein... daher kommt es, dass man sagt, nach dem Verhältnis der Reinigung bewohnen von den Seelen manche die Mond-, andere die Wendekreisregion des Krebses (solstitialem circulum).“ Von der Mondregion spricht er endlich noch an folgender Stelle (Ad Verg.

Aen. v 735): „Das Elysium (der Wohnort der Seligen) sind nach den Philosophen die Insein der Seligen (insulae fortunatae)... nach den Theologen aber liegt es in der Gegend um den Mond, wo die Luft schon reiner ist (dann becußt er sich auf Vergil v. 887 und Lucan IX 10 f. auch zu Aen. VI. 690.

§. 290. Endlich hat man sich auch die Reinigung in den verschiedenen Sphaeren oder Regionen verschieden gedacht, denn das Scholion Bern. zu Lucan II 2 sagt: „zum Lichte gelangende Seelen nach der Auflösung des Leibes, nachdem sie zuerst durch die Wasser des Mondes, dann durch das Feuer der Sonne gereinigt wurden“. Ettig l.c. pag. 401 n. 3 verweist hier auf die Lehre der Manichäer, nach welchen die Seele nach dem Tode des Leibes an der Säule des Ruhmes zuerst bloss bis zum Monde emporstieg, wo sie durch 15 Tage im See des guten Wassers geläutert wurde und dann erst zur Sonne, wo die Reinigung durch Feuer erfolgte: dann erst gelangte sie zum wahren Licht cf. Walch Historie der Ketzerreich I 464, Herzog Realencyclopaedie II 236.

§. 291. Wegen des gleichen Inhalts und der Abhängigkeit von Servius lasse ich gleiche einige Stellen aus Macrobius folgen, besonders aus seinem Commentar zu Cicero's Schrift vom Traume Scipio's, obwohl Macrobius erst um 400 lebte und ebenso wie Servius auch stark von den Neuplatonikern abhängig ist (cf. Petil, De Macrobio Ciceronis interprete philosopho, Paris 1866, Linke Nbh. f. Hertz Breslau 1888, 240, Bursian Jahresber. f. Klass. Philologie 1886, 2 p. 310, Zeller III 2 p. 885), ihre Ansichten folgen zusammenhängend weiter unten. Zunächst weiss auch Macrobius, dass die aus dem Tierkreis und aus der Milchstrasse, (de zodiaco et lacteo Sat. I. 12. 68) herniedersteigende Seele von den Planetensphaeren allerhand Affekte und Fähigkeiten erhält und zwar vom Saturn „rationem et intelligentiam“, von Jupiter „vim agendi“, von Mars „animositatem“, von Sol „sentiendi opinandique naturam“, von der Venus „desiderii motum“ vom Mercur „naturam pronuntiandi et interpretandi“ und von der Luna endlich „naturam plantandi et augendi corpora“ (cf. I. 9, 10).

§. 292. Aus seinem Commentar aber ist folgendes Stück besonders bemerkenswert (In somn. Scipion. I II (6) / 15, 17): „Manche Philosophen“, sagt er, „theilen das Weltall in 2 Teile... wobei die eine Hälfte von der Fixsternsphaere (ἀστανὴς σφαῖρα) bis zur Region des Mondes, die andere von dieser Region des Mondes bis zur Erde reicht. Nach ihrer Auffassung leben die Seelen bloss in der ersten, höheren Hälfte, sterben aber, wenn sie in die zweite, untere Hälfte, welche der Veränderlichkeit unterworfen ist, herabsinken, natürlich nicht im eigentlichen Sinn des Wortes „sterben“. Deshalb werde auch die Region zwischen Mond und Erde „die Stätte des Todes und der Unterweltlichen“ (locus mortis et inferorum) genannt und der Mond selbst sei die Grenze zwischen Leben und Tod. Steigen dann die Seelen wieder über den Mond empor, so sagt man nicht mit Unrecht, dass sie wieder ins Leben zurückkehren. Vom Monde nämlich nach abwärts beginnt die Natur der hinfälligen Wesen (natura caducorum) und von ihm angefangen beginnen die Seelen den Lagen und überhaupt der Zeit unterworfen zu sein.... Auch ist es nicht zweifelhaft, dass der Mond selbst der Urheber und Bildner der sterblichen Leiber ist und zwar so sehr, dass einige Körper durch sein Zunehmen wachsen, durch sein Abnehmen aber verkleinert werden...“

§. 293. Andere zogen es vor das Weltall dreimal in je vier Elemente einzuteilen und zwar so, dass in der ersten Anordnung aufgeführt wird: Erde, Wasser, Luft, Feuer, wobei das Feuer der klarere Teil der Luft in der Nachbarschaft des Mondes ist (signis, qui est pars liquidiior aëris vicina lunae), darüber wieder oben sowie die Elemente anzahl, aber reiner ihrer Natur nach, sodass der Mond dem Element Erde..., der Mercur dem Wasser, die Venus der Luft und das Feuer der Sonne entspricht. Die dritte Anordnung aber muss man so aufuns einstellen, dass die Erde zu oberst und zu unterst, die übrigen drei Elemente aber dazwischen angeordnet werden: demnach muss man die Sphaere des Mars als das Feuer betrachten, die des Jupiter als die Luft, die des Saturn als das Wasser, die Fixsternsphaere aber als die Erde, in der nach der Lehre des Altertums die Elysischen Gefilde für die reinen Seelen bestimmt sind. Von diesen Gefilden wird die Seele in den Körper ausgesendet und steigt, durch diese drei Anordnungen der Elemente einen dreifachen Tod sterbend, in den Körper herab. Das ist die zweite Lehre der Platoniker vom Tode der Seele, wenn sie in den Körper herabgedrückt wird....

§. 294. Andere wieder teilten zwar auch wie die Ersten das Weltall in zwei Hälften, verwenden aber nicht die gleichen Bezeichnungen: denn sie betrachten das Himmelsgewölbe, caelum, das die Fixsternsphaere genannt wird, als die eine Hälfte, die 7 Planeten sphaeren aber, und was sich zwischen ihnen und der Erde befindet und die Erde selbst als zweite Hälfte.

Nach der Lehre dieser Schule, die der Vernunft annehmbarer ist, bewohnen die glückseligen Seelen, die frei von jeder Berührung mit dem Körperlichen sind, das Himmelsgewölbe (die Fixsternsphaere); jene Seelen aber, die von dieser höchsten Warte und aus dieser Region des ewigen Lichts herabschauend, in ihren Gedanken Verlangen fühlen nach dem Körper und nach dem Leben, das wir auf Erden „Leben“ nennen, diesinken durch die Last dieses irdischen Gedankens allmählich in die tieferen Regionen herab. §. 295. Dabei lebt eine solche Seele nicht sofort nach vollendeter Körperlosigkeit den ewigen (den sterblich-irdischen) Leib an, luteum corpus, sondern verdichtet sich allmählich zu gewissen Steinleibern, während stillschweigend die einfache und ganz vollendete Reinheit (von allem Körperlichen) verloren geht und zurückweicht: denn sie bekludet sich in den

einzelnen Regionen, die unter dem Himmelsgewölbe (der Fixsternsphäre) liegen aetherartigen Umhüllungen (aetheria obvolutione), damit sie durch diese schrittweise diesem unserm irdischen Leibe (auf Erden) angenähert werde bis zur endlichen Vereinigung mit diesem selbst, und durch ebenso häufiges Sterben, als sie Sphären durchwandert, zu dem „Leben“ gelange, das wir auf Erden „Leben“ nennen.

§. 296. Dieser Abstieg, durch den die Seele aus der Fixsternsphäre in die Tiefe dieses unseres Lebens herabsteigt, vollzieht sich folgendermassen: Die Milchstrasse (lacteus circulus) schneidet den Tierkreis (zodiacum) in ihrer gekrümmten Erstreckung dort, wo sich die beiden Zeichen drehen, in denen sich die Sonne wendet, nämlich der Steinbock (capricornus) und der Krebs (cancer); diese Zeichen nennen die „physici“ die „Sonnentore“, „Solis portas“, weil in beiden Zeichen beim Eintritt des Solstitiums der Aufstieg der Sonne aufgehalten wird und die Sonne wieder in ihren Zonenweg zurückkehren muss, dessen Grenzen sie niemals überschreitet. Man glaubt nun, dass die Seelen durch diese Tore von der Fixsternsphäre auf die Erde und von der Erde wieder in die Fixsternsphäre wandern. Deshalb wird das eine Tor „das Tor der Menschen“, das andere „das Tor der Götter“ genannt, und zwar bildet das Menschentor der Krebs, weil durch ihn die Seelen in die Tiefe steigen (und mit dem irdischen Leibe zu Menschen werden), der Steinbock aber das Göttertor, weil durch ihn die Seelen aus dem ihnen eigenen Tode der Unsterblichkeit zurückkehren und damit auch unter die Zahl der Götter...

§. 297. Beim Niedersinken vom Tierkreis und der Milchstrasse bis herab zu den tieferen Regionen bekleidet sich die Seele nicht nur durch den Hinzutritt von lichtartigen Körpern (luminosi corporis accessu), sondern empfängt auch die einzelnen Regungen, die sie auf Erden betätigen soll, und zwar: von der Erde wieder in die Fixsternsphäre wandern. Deshalb wird das eine Tor „das Tor der Menschen“, das andere „das Tor der Götter“ genannt, und zwar bildet das Menschentor der Krebs, weil durch ihn die Seelen in die Tiefe steigen (und mit dem irdischen Leibe zu Menschen werden), der Steinbock aber das Göttertor, weil durch ihn die Seelen aus dem ihnen eigenen Tode der Unsterblichkeit zurückkehren und damit auch unter die Zahl der Götter...

§. 297. Beim Niedersinken vom Tierkreis und der Milchstrasse bis herab zu den tieferen Regionen bekleidet sich die Seele nicht nur durch den Hinzutritt von lichtartigen Körpern (luminosi corporis accessu), sondern empfängt auch die einzelnen Regungen, die sie auf Erden betätigen soll, und zwar: von der Erde wieder in die Fixsternsphäre wandern. Deshalb wird das eine Tor „das Tor der Menschen“, das andere „das Tor der Götter“ genannt, und zwar bildet das Menschentor der Krebs, weil durch ihn die Seelen in die Tiefe steigen (und mit dem irdischen Leibe zu Menschen werden), der Steinbock aber das Göttertor, weil durch ihn die Seelen aus dem ihnen eigenen Tode der Unsterblichkeit zurückkehren und damit auch unter die Zahl der Götter...

§. 298. In dieser freien Wiedergabe ist besonders die Stelle über die „Lichtkörper“ der Seele, die sie beim Durchgang durch die Planetensphären anlegen muss und die an den pneumatischen Leibe der Dämonen erinnern (cf. oben § 38 sq. 71 sq. 205 etc.) bemerkenswert, ferner auch, wie die Seele allmählich mit den verschiedenen Leidenschaften (motus, náðn) ausgestattet wird; hier ist der Einfluss der Astrologie besonders deutlich erkennbar.

§. 299. Auch soll wieder auf den Gegensatz zwischen Seele und Körper hingewiesen werden und auf die aus dem Körper hervorgehende Schädigung der Seele. Hier wird ja das Einfahren der Seele geradezu als Tod der Seele betrachtet, daher der Leibe, in dem die Seele leben muss, als ihr Grab, also eine ganz bedeutende Steigerung des alten von Pythagoras und Plato gelehrtten Satzes, dass der irdische Leibe das Gefängnis und die Fessel der Seele bedeute, von der sie sich durch Zurückziehen von allem Körperlichen und Sinnlichen möglichst freimachen muss, um dann wieder der Vereinigung mit der Gottheit würdig zu werden, Vorschriften, die bei überzeugten Pythagoreern, wie besonders Apollonius von Tyana über die gewöhnlichen Reinheits- und Speisegebote des Pythagoras hinaus zu einer förmlichen Askese führten (cf. z. B. Philostratus Vita Apollon. VII. 11. 22, VIII 31, III 19-22, VII 74, V 42, VI 26 VII 77 III 18, VII 31 und Zeller III 508.). Das Gleiche aber werden wir auch bei gewissen Neuplatonikern besonders Porphyrius und Proclus finden; man denke nur an Porphyrios' Buch „Über die Enthaltung von allem Beseelten“ das viel mehr an Sinnesverläugnung verlangt, als der Titel angibt. Aber auch schon bei den

Vorläufern der neuplatonischen Schule finden wir diese Auffassung stark entwickelt vor, denn auch Numenius, der im II. Jahrhundert n. Chr. lebte und die platonische Lehre als Ausfluss der pythagoräischen zu erweisen suchte, lehrte, die vernunftlose Seele habe ihren Sitz im Körper, auf den alles Schlechte zurückzuführen sei (Porphy. bei Stob. Ecl. I. 836, Iamblich, ebendort 894 896 Proclus ad Tim. I. 246). Daher bezeichnet er schon das Herabstürzen der Seelen, die ursprünglich in der Milchstrasse (Proclus, ad Rempubl. pag. 37 sq. Pitra, cf. Rohde Psyche II 95) wohnen, in den Körper als ein Verschulden, das Busse erfordert (bei Iamblich. Stob. I 910). Und ist sie so einmal in den Körper verbannt, dann darf sie sich nicht durch ihren vernunftlosen (sinnlichen, vegetativen) Teil zur Materie und seiner Sinnlichkeit hinziehen lassen: sie muss vielmehr möglichst weit von ihr wegstreben, um nach dem Tode einer völlig unterschiedslosen Vereinigung mit dem göttlichen Urwesen, dem Demiurgen, theilhaftig zu werden (bei Iamblich. l. c. 1066), im andern Falle freilich verfällt sie der abbüssenden Notwendigkeit einer Seelenwanderung (cf. Cousin Journal des Savants 1835 p. 148 aus einem unedirten Commentar zum Phaedo). Dieselben Gedanken hat auch Plotin (cf. W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes, Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1900 p. 163 sq. Zeller III 784 sq. 797 sq. und besonders Plotins Ennead. IV. 9. 4, III 7, I 1, 10, 12, II cf. cap. 7. 9, 12, I 4, 16, VII 7, 5, IV 3, 19.) Und dass Plotin die Theorie dieser Lehre auch in die Praxis umsetzte, beweisen gelegentliche Mitteilungen über sein Leben.

§. 300. Daher musste ihm auch ein seliges Leben nach dem Tode beschieden sein und sogar dem auch Apollo dem Amelius, der deswegen bei ihm anfragte, folgende Antwort (Porphyrius Vita Plot. 22 übersetzt von H. Fr. Müller, „Die Enneaden des Plotin“ Berlin 1878 I 20 sq. v. 11 sq. 33 sq. über den göttlichen „ἰδιος δαίμων“ des Plotin während seines Lebens cf. oben § 132 und unten II § 125):

Göttlicher, Mensch zwar nur, der jetzt des höhern Dämons/göttlichem Rose sich naht, befreit von engenden Fesseln/
menschlicher Not und dem trüben, verwirrenden Toben der Nücker, /schwimm nun, stark an Geist zum Waid umwogen fest ad,
aber mit rüstiger Kraft fern ab vom frevelnden Volke, /folge beharrlich dem schlängelnden Pfad der gereinigten Seele!
Jetzt, nachdem du die Hülle zerbrochen, der göttlichen Seele /grab verlassen, da wandelst du hin in unsterblichem Chore,
wo die erquickenden Lüfte wehn, wo Lieb' und Verlangen, /süßes Verlangen nur lebt, wo die reinste Luft dich erfüllt
und, von den Göttern gespendet, dich stets Ambrosia nährt, /wo der Eröten Fessel dich bindet und schmeichelnde Lüfte
sanft dich umwehn vom regungslos sich wölbenden Aether. /Dort auch wohnt von des grossen Zeus glanzvollem Geschlechte
Minos und Rhadamanthys, die Brüder, dort der gezeichnete /Aiakos auch und Platons heilige Macht und der schöne
Pythagoras und der Weisen unzählbare Menge, die sonst noch /bilden den herrlichen Kreis unsterblicher Liebe, erlangend
gleiches Geschlecht und Los mit den überseligen Geistern, /denen das Herz sich immer in blühender Freude ergötzet;
Seliger Mann, du lebst mit so viel reinen Dämonen, /als da den Kampf bestanden, ein unvergängliches Leben! —
Hemmen wir jetzt den Gesang und des Chor's umrollenden Kreislauf /von Plotinos, ihr Hohe erfahrenden Musen! Dies
zu der goldenen Feier Gedön dem unsterblichen Manne. „sang ich

Dieses recht dürftige Poëm, das ganz deutlich an die homerische Schilderung vom Elysium und Olymp anklängt (Ody. IV. 560 sq. VI 42 sq.) feiert als das Eingehendes Plotinos zur Gottheit und gedenkt auch des „göttlichen“ Dämons, den sich Plotin einst erlost hatte. § 301. Auch Plotin's Schüler Porphyrius wandelt in den schon ausgetretenen Bahnen. Denn auch nach ihm leben die Seelen zunächst im Fixsternhimmel und steigen von da durch die 7 Planetensphaeren zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leibe, πνεύμα, bekleiden (bei Stob. II 388, Sent. 33, Proclus ad Tim. 311 A). Dabei erfolgt der Abstieg zur Erde und Geburt durch den Krebs, der Aufstieg durch den Steinbock (Porphyr. De antro Nymphar. 22). §. 302. An anderen Stellen aber erklärt er den Mond als Wohnsitz der Seelen und bezeichnet die Selene (Hekate) geradezu als πρωτάτις γενέτωρ, als Vorsteherin der Geburt (De antro Nymphar. p. 69 Proclus ad Tim. I p. 516), daher sieht er auch im Mohnkopf πυκνόν, dem nicht seltenen Attribut

der Hekate, ein σύμβολον dieser Göttin, durch welches die Menge der Seelen angedeutet werde, die in der Hekate (d.h. im Monde) hausen, da der Mohnkopf ein Symbol der Stadt sei (Porphyrus Περὶ ἀγαλμάτων frgt. bei Eusebius Praep. ev. III 11, 33 (1 p. 137 Dind.) cf. Stob. I. 448 W. ὁ περὶ τὴν σελήνην τόπος = Ἡλύσιον πεδίον bei Homer). Auch lässt er einmal die Seelen durch den Sonnenkreis herab-, durch die Mondsphaere dagegen emporsteigen (De abstin. 29, cf. Firmicus, Astr. 13). Diese Abweichungen von der sonstigen platonischen und neuplatonischen Lehre erklären sich daraus, dass er an solchen Stellen von seiner Erklärung gewisser Homerstellen ausgeht und nur an jene Seelen denkt, die noch nicht völlig geläutert wurden (cf. Feller III 859 sq.).

§. 303. Der oben erwähnte luftartige, pneumatische Leib verbleibt der Seele natürlich auch während ihres Aufenthalts im fleischlichen Leibe auf Erden und stellt die Verbindung der Seele an sich mit der Sinnenwelt her.

Aber auch wenn sie den fleischlichen Leib wieder verlassen hat, erfolgt noch keine Trennung vom πνεῦμα. Es wird jetzt durch das Verhalten der Seelen während des vorangehenden Aufenthaltes im fleischlichen Leibe verschiedenartig bestimmt: die reinsten Seelen erhalten einen aetherischen Leib, die minder reinen sonnenartige, die noch unvollkommenen mondartige Leiber und diejenigen Seelen endlich, die ihr πνεῦμα durch Hinneigen zur Sinnlichkeit während ihres Erdenlebens mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwerten, diese können gar nicht aufsteigen, sondern werden unter die Erde hinabgezogen zur Bestrafung durch die unterirdischen Straßdaemonen (cf. Stob. II 388 Sent. 33, oben § 42. 116). Den völlig geläuterten Seelen aber stellt auch Porphyrius ein reingeistiges Leben in Aussicht, in welchem zugleich mit der Erinnerung an alles Irdische auch alle Begierden erlöschen (cf. Stob. I 1022 sq. 1034, Augustin. De civ. Dei x 30).

§. 304. Und ebenso ist auch bei Iamblichus die Rückkehr der Seele an die Reinheit geknüpft und an eine möglichst weitgehende Zurückziehung der Seele vom Leibe, seinen Begierden und Schwächen, und vom Materiell-sinnlichen überhaupt, wieder unter starker Betonung der pythagoreischen Reinheits- und Speisegebote ganz wie bei Porphyrius (cf. Stob. Ed. I 1062 Iamblich. Vita Pythag. 68. 106 sq. aber auch 85, 98, 47, 149.)

§. 305. Dabei wies er aber den gereinigten Seelen als Wohnort die Region über dem Mond bis zur Sonne an und nannte diese Region Pluton, den Mond selbst aber Persephone (Iamblichus ἐν τῷ πνεύματι τῆς περὶ καρδίας ψυχῆς πραγματείας bei Lydus De Mensib. IV 149 p. 167); anderseits aber scheint auch er für gewöhnlich die Milchstrasse als Seelenort betrachtet zu haben (bei Stob. ed. I p. 378, 12 W.). Jedenfalls kehrte aber auch bei ihm nach der alten Lehre Plato's die Seele wieder ἐν τῷ οὐρανῷ ἀστρον zurück (Iamblichus, Protrept. 12 pag. 60. 18 Ristelli)

§. 306. Seine Schule hat dann auch noch Platos Satz von dem vernünftigen und Vernünftigen Seelenteil weiter verfolgt und ganz offensichtlich der Theurgie zu Liebe diese echt griechische Anschauung des grossen Meisters für ägyptisch ausgegeben, um ihr so in jenen Zeiten eines phantastischen Mystizismus mehr Gewicht zu verleihen.

Im Werk des genannten Iamblichus „Über die Mysterien“ heisst es nämlich (VIII. 6 pag. 269): „Die heiligen Schriften des Hermes (Trismegistos) lehren, dass der Mensch über zwei Seelen verfügt (für die ganz anders aufzufassende echt ägyptische Lehre von einer Mehrheit von Seelen in jedem Menschen cf. Wiedemann Lebender Leichnam p. 9-13). Die erste stammt von dem ersten, nur durch das Denken erfassbaren Princip (ἀπὸ τοῦ πρῶτου νοητοῦ, also wohl vom Demiurgos, dem Schöpfer selbst) und hat daher auch Anteil an der Kraft des Schöpfers; die zweite Seele dagegen stammt aus dem Umschwung der Himmelskörper (ἐκ τῆς

τῶν οὐρανίων περιφοράς), wahren diese Seele auch wieder zur Anschauung der Götter (d.h. der Gestirne) zurückkehrt (eis tē ennoionē ē theontikē psychē). Daher gehorcht auch diese Seele den Bewegungen dieser Himmelskörper, ist daher ihren Bewegungen und der dadurch bedingten Constellation unterworfen und in diesem Sinne bezieht tatsächlich das Schicksal der menschlichen Seele (in ihrem sinnlichen, vegetativen Teil) auf der Constellation. Die erste Seele ist den Himmelskörpern nicht unterworfen, denn sie stammt aus dem Intellectuellen und steht daher über dem Kreislauf der Schöpfung und alles Geschaffenen. In ihr also können wir uns von den Fesseln des Schicksals befreien und zu den nur durch das Denken fassbaren Göttern erheben, die hoch über den sichtbaren Göttern, den Festern, stehen: Nur hinsichtlich der ersten Seele also vermag die Theurgie, die zum Urfänglichen emporführen will, ihr Ziel zu erreichen (cf. unten II § 82 und auch VIII cap. 7/8).

§. 307. Darauf bezieht er sich auch an einer andern Stelle, wo er sagt (II 2 p. 69): „Die menschliche Seele steht zwar unter den Dämonen und Heroen, durch die Güte der Götter aber und die Erleuchtung, welche die Götter ihr einfließen können, steigt sie öfter empor und gelangt so nach dem Tode des Leibes in eine höhere Klasse der höheren Geschlechter, in die Klasse der Engel (ἀγγέλοι) und kann so zum reinsten Leben gelangen.“ §. 308. Dass dies wohl ein Satz des echten Iamblichus ist, besagt das unter seinem Namen gehende Fragment bei Stobaeus (Eclog. I 1064 pag. 457, 9 Wachsmuth; cf. dazu Mau p. 75/6): ἐπειδὴ ἐξελθὼσι αἱ ψυχαὶ τοῦ σώματος * ἰσαγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχάς.

§. 309. Auch Julian, der Apostat, folgt hier seinem Lehrer: denn er sagt von den „vergötterten“ Kaisern, dass für sie die Tafel ὄν αὐτὴν τὴν σελήνην hergerichtet sei, ἀντίχει γὰρ αὐτοὺς ἡ τε τῶν σωμάτων κουφότης, ἣν περ ἐτύγχανον ἡμφιεσμένοι, καὶ ἡ περιφορά τῆς σελήνης (Conviv. 307 C. cf. auch 149 D und 434 C). Und auch für sich selbst erwartete er dieses selige Los; denn als er auf den Tod verwundet war, mahnte er seine Freunde, sie sollten nicht trauern: „humile esse caelo sideribusque conciliatum lugeri principem.“ (bei Ammian. Marcellin. xxv 3, 22; cf. R. Asmus, Julianus Galilaeeerschrift 1904 p. 39 n. 1).

§. 310. Und ebenso endlich auch Proclus: denn auch bei ihm muss sich die Seele möglichst vom Materiell-Körperlichen wegwenden (De providentia, cap. 5, 8, 15, ad Tim. 322 F und Feller II. 943) und er selbst führte ja ein Leben strenger Askese; auch er sah im Monde τῆς γενέσεως αἰτίας πύλην und stützte sich dabei auf einen ἐπεὶ λόγος, der vom Monde besagte: αὐτοπτερον ἄρμα τῆς φύσεως προσλαμβάνει (Ad Rempubl. II p. 133 Kröll).

Diese gleiche Bedeutung des Mondes für die Seelen haben auch sonst die Neuplatoniker immer wieder hervor, so Olympiodor (ad Platon. Alcibiad. prior. p. 22 Greyer), Sosipatra die weise Gemahlin des Philosophen Eustathius (bei Eunapius Vitae sophistar. - Nidesios pag. 37 Boisson. sagt sie ihrem Gatten voraus: σοὶ μὲν περὶ σελήνην ἡ χορεία... καὶ τὸν ὑπὸ σελήνην παρελεύσῃ τόπον σὺν ἀγαθῇ καὶ εὐημίᾳ φορεῖ) und andere.

§. 311. Auch der späte Nikēphoros Gregoras betrachtet daher die Region vom Mond bis zur Erde als σωματικὸς κόσμος und als vergänglich, alles darüber als ewig (Scholia Sp. 573) und so erklärt es sich auch, warum der vergötterte Liebling des Kaisers Hadrian, Antinoos gerade in den Mond versetzt wurde (Iatian Orat. adv. Graec. 10 Spalte 828: Πῶς δὲ ὁ θεὸς Ἀνείνοος μειράκιον ἐν τῇ σελήνῃ ὠρεῖται καθύπερθε; über seinen Tod cf. besonders Spartian. Vita Hadriani 14).

§. 312. Daneben aber tritt natürlich auch bei Proclus die alte platonische Lehre von den Sternen als Seelenheimat stark in den Vordergrund (Ad rempubl. pag. 353: I p. 19 Kr.), wohin sie nach dem Verlassen des Leibes zurückkehren sollen: denn in seinem Hymnus an die Muses singt er von den Seelen der Weisen, welche die Muses belehrten, es sei ihnen bestimmt καθαράς δὲ μολεῖν ποτὶ σύννομον ἄστρον, / ἔνθεν ἀνελάχθησαν, ὅτ' ἐς γενεθλίον ἀκτὴν / κάμπουσιν ὑλοτραφέσει περὶ κληροισι μανεῖσαι (v. 73q. Abel, Orphica p. 279) Und auch bezüglich der Tore im Zodiacus, durch die der Ab- und Aufstieg der Seelen erfolgt, stimmt er mit Porphyrius überein (Ad temp. II pag. 129 Kr.).

§. 313. So geht die Seele in ein seliges Leben ein zur Anschauung der Götter, ja zum Leben vereint mit den Göttern, was schon die alten Mysterien von Eleusis gelehrt hatten (cf. hierüber besonders Rohde Psyche I 281, 290 Lobeck Aglaophamus 69sq), die orphischen Weihen (darauf bezieht sich auch

Plato, Phaed. pag. 69 C. E. cf. Abel, frag. 228 p. 247), und später die Mysterien der Isis (cf. z. B. Apuleius Metam. xi. 21 23 dazu Burckhardt Die Zeit Constantins d. Gr. 2 p. 195 sq), des Sabazios (cf. das Denkmal der Victoria in den Catacomben des Praetextatus und Vincentius), des Mithras (cf. z. B. CIL vi. 51a 736, Tertullian, Praescr. haer. 40, überhaupt Dieterich Lit. S. 168 sq. und passim) und die alten Philosophen wie Pythagoras und besonders Empedokles, letztere nach erfolgter Seelenwanderung. § 314. Denn Empedokles verkündete, dass die durch die tieferen Stufen der Seelenwanderung geläuterten Seelen εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἱηροὶ καὶ πρόμοι ἀνθρώποις ἐπιχθονίοις πέλονται / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοί, τιμῆσι φέριστοι. (frag bei Clemens Alex. Strom. I cap. xiiii 115 = II pag. 404). Die Mysterien allerdings setzten keinerlei sittliche Verwirklichung, sondern die Einweihung an sich für die Erreichung der Seligkeit voraus, was den Spott des Kynikers Diogenes von Sinope herausforderte.

„Patalkion, der Dieb, werde nach seinem Tode ein besseres Los haben als Agesilaus und Epameinondas, da er zu Elousis geweiht worden ist.“ § 315. Daher ist es ganz selbstverständlich, dass sich auch das Volk längst von der trostlosen Unterwelt Homers abgewendet hatte und ein seliges Leben nach dem Tode erwartete; aus der Fülle der Grabepigramme seien ein paar Verse angeführt: ψυχὴ δ' ἐκ βεδῶν παμένη μετὰ δαίμονας ἄλλους / ἤλυθε δὴ, vaieis δ' ἐν μακάρων δαπέδῳ (Epigr. 243, s. 6 Kaibel). — Καὶ με θεῶν μακάρων κατέχει δόμος ἄσπον ἰόντα / οὐρανίοις τε δόμοισι βλέπω φάος Ἥριενείας (Epigr. 312). — τὴν σύνετον ψυχὴν μακάρων εἰς ἄερα δούσα / πρόσθεν μὲν θνητῇ, νῦν δὲ θεῶν μετοχος (Epigr. 654, 45). — ὡς δὲ φύσις μιν ἔλυσεν ἀπὸ χθονός, ἀθάνατοι μὲν αὐτὸν ἔχουσι θεοί, σῶμα δὲ σηκός / οὗδε (Anthol. vii. 61.2) auch die Auffassung, dass die Seele auf den Sternen lebt, findet sich natürlich in den Epigrammen; einige Beispiele: Epigr. 324, 3.4: ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν / ἄστροις καὶ ἱερῶν χῶρον ἔχει μακάρων. — Epigr. 649, 2.8: καὶ vaieis μακάρων νήσους / αὐγαῖς ἐν καθαρῶν, Ὀλύμπου πλησίον ὄντας. — Anthol. iii. 64.4: νῦν δὲ θανῶν ἄστερας οἶκον ἔχει.

§. 316. Dazu kam dann noch die offizielle Vergötterung der Kaiser in Anlehnung an orientalische Auffassungen, was man sogar dramatisch zur Aufführung brachte, indem man schliesslich einen Adler vom Scheiterhaufen auffliegen liess, der die Seele des Kaisers und nun mehreren Gottes zu den seligen Göttern emportrug cf. Herodian Hist. IV 2: Der Kaiser wird als dem Tode nahe durch eine lebensgrosse und durchaus ähnliche blasse Wachsfigur dargestellt, öffentlich ausgestellt, durch mehrere Tage von Artzen für immer kranken erklärt und endlich als gestorben ausgerufen. Dann wird die Figur auf einem turmhohen, kostbar ausgestatteten Scheiterhaufen verbrannt, aus dessen oberstem Stockwerk, wenn der Scheiterhaufen schon lodert, ein Adler fliegen gelassen wird. Ihn jetzt an wird der Kaiser als Gott verehrt.

§. 317. Auf diesem Wege in die Ewigkeit braucht die Seele natürlich einen Führer und als solcher erscheint gewöhnlich wie schon bei Homer bezüglich der Seelen der erschlagenen Freier Hermes, der Seelenleiter, ψυχοπομπός (Ody. xxiv 1-6, 9-14; cf. Vergil Aen. vi 242 sq und den orphischen Hymnus auf den chthonischen Hermes K. 57 bei Abel Orphica p. 88 sq). Aber auch beim Aufstieg der Seele nach oben war ein Führer notwendig; bei Proklos fällt (cf. oben § 88) diese Rolle den Heroen zu. Aber auch der Volksglaube kennt diesen Führer ins Höhenreich; denn ein Epigramm sagt: „Unter der Schar der Seligen, die τεῖρεσσι σὺν αἰθερίοις χορεύει, befinde auch ich mich λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα (650₁₂). Auch in den Mysterien, in denen der Seelenaufstieg dramatisch vorgestellt wurde, hatte diese Rolle ein Gott inne, so in den Mithrasmysterien Mithras, der „Mittler“ zwischen den Menschen und dem Schöpfer (cf. auch unten II 5. 118). Darauf bezieht sich auch Hermes, wenn er zu K. Julian sagt (Caesares 336 C): „Den ἐντολαὶ τοῦ πατρὸς Μέρκας folge, solange du lebst, καὶ ἡνίκα ἂν ἐνθένδε ἀνέλαις δέη, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ κατιστάς σεαυτῶ. Und auch in seiner Rede auf die Göttermutter verweist Julian darauf, dass der Chaldaeer (cf. über ihn unten II § 144) den siebenstrahligen Gott begeistert preist, der die Seelen hinaufführt (Orat. iv. 172 D) und an einer 3. Stelle endlich nennt er den Mithras daher geradezu ἀγαγὸς θεός (cf. den Armenier Er bei Plato, Polit. vi. pag. 507 E sq. und Dieterich Lit. p. 90 sq.; Hepding Alth. p. 180). Bei Plato Phaedon p. 107 D fällt diese Aufgabe dem δαίμων zu, ὅστις

den jetzt Toten εἰσὶν αἰλήχει, der führt die Seele des Verstorbenen zunächst zum Gericht, dann aber εἰς Ἄιδου μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου, ὃ δὲ προσεῖταται τοὺς ἐνθένδε ἐκείσε πορεύσθαι. Dann übernimmt sie ein anderer ἡγεμών, der sie jetzt nach oben geleitet, zu dem Wohnsitz, der einer solchen Seele bereitet ist, ἡ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεβέλην καὶ ξυνομόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυγχάνη (cf. Rohde Psyche II 307 n. 2). Diese Lehre von der Führerrolle des δαίμων hat besonders Proclus im Anschluss an Plotin's ἰδίος δαίμων ausgebildet, cf. oben S. 126-7.

§ 3 20. Natürlich ist hierfür sowohl bei Plato selbst wie auch bei seinen Nachfolgern Voraussetzung, dass der Mensch ein Leben von sittlicher Reinheit hinter sich habe, keine blosse mystische Weihe, wie die Mysterien allein verlangten. Und in diesem Punkte gehen die Mysterien mit der Magie Hand in Hand.

Der Papyrus Berolin. I. I. 42/96 enthält nämlich eine Anweisung, nach der man sich auf magische Weise einen Daemon zum Beistand, ἡγεμόνος, gewinnen kann, der einen nie im Stich lässt im Leben. „Wenn du aber gestorben sein wirst“, fährt der Papyrus fort (l. 178sq.), „so wird er deinen Leichnam bestatten, wie es einem Gotte geziemt: deinen Geist aber wird er aufheben in die Luft und mit sich führen, denn in den Hades (d. h. in die finstere Unterwelt) wird ein Luftgeist nicht eingehen, der mit einem Beistandsdaemon verbunden war, denn ihm ist alles untertan.“ Also auch hier ist von einer sittlichen Vorbereitung während des Lebens gar keine Rede. Ja der Papyrus versichert, dass der Magus sogar mit Hilfe dieses ἡγεμόνος töten, unterwerfen, Stürme erregen könne und dass er ihm zur Befriedigung seiner sinnlichen Lust Weiber und Männer zuführen werde, welche er wolle (l. 96sq.).

§. 3 21. Ganz anders natürlich die Philosophen und wohl auch die volkstümliche Auffassung, die den natürlichen Gedanken der Vergeltung im Jenseits nicht aufgab. Darüber sagt Proclus ad remp. 382 (119): Die Wohnsitze, welche die Seelen nach der Befreiung vom Leibe beziehen, sind mannigfach, entsprechend den Eigenschaften der verschiedenen Seelen. Und diejenigen Seelen nun, die sich so von ihrem sterblichen Werkzeug trennten, dass sie keinerlei Beziehung mehr zum Schlechteren d. h. zum Materiellen haben und auch nicht angefüllt sind mit seiner Erregung und seinem Tand, τῆς ταραχῆς καὶ τῆς ὀλκῆς φλυαρίας, deren glanzartige Umhüllungen müssen rein sein, und nicht getrübt durch die materiellen Dünste und auch nicht verdickt durch die irdische Natur (μὴ ἐπιβολοῦμένα ὑπὸ τῶν ἐνύλων ἀτμῶν μηδὲ παχυδύμενα ὑπὸ τῆς γῆνης φύσεως)... Diese Seelen steigen empor und geben dabei ein harmonisches, wohlklingendes Getöse von sich und verfügen über eine rhythmische Bewegung (pag. 383, 1121 Kr.), nämlich im schroffen Gegensatz zu denjenigen Seelen, die ein in der Materie versunkenes Leben geführt hatten. „Denn die Seelen“, sagt er weiter, die sich nicht völlig vermittle der Philosophie reinigten, sondern sich zur leidenschaftlichen Hineigung zum „Schalenkörper“, ὅσοτον σῶμα, hinreißen liessen, und zu einem Leben mit ihm, deren Seelenleiber, ὀρήματα, zeigen sich denen, die sie zu sehen vermögen, schattenartig, materiell, beschwert, und dass sie viel von der sterblichen Consistenz an sich gezogen haben (σκιαιοδὴ καὶ ἐνυλά καὶ ὀπτισθοβαρεῖ καὶ πολὺ τῆς ἀνητοιχοῦς ἐφελκομένα συστάσεως). Und deshalb sagt auch Sokrates im Phaedon (pag. 81D) dass solche Seelen sich um die Grabstätten herumtreiben und schattenartige Erscheinungen bieten, und ähnlich hat auch Homer erzählt, dass sie wie Schatten schweben... diese verlassen nur klagend die Körper und lassen sich nur schwer losreißen wegen des Lebens im Körper und den vielbegehrten Lüsten (denn diese nageln gleichsam, sagt Sokrates (im Phaedo p. 83D), die Seelen wie mit einem Nagel an die Körper), beim Ausfahren verfügen sie daher über schattenartige ὀρήματα, getrübt von den Ausdünstungen des Mondes, ἀπὸ τῶν σεληναίων ἀτμῶν, über Seelenleiber, die beschwert und erdig sind. Auch geben sie eine undeutliche Stimme und ein materielles Getöse von sich, das die Dichtung Schreien nannte, ein Abbild des bloss begehrliehen und nur auf Einbildung beruhenden Lebens: καὶ φωνὴν ὁρμημον ἀφιέναι καὶ ἥχον ὕληδὸν ὃν ἡ ποίησις τεισμον ἀνεκάλεσεν... τῆς ὀρεκτικῆς μόνης καὶ φανταστικῆς ζωῆς ἰνδαλμα φέρων. Dasselbe sagt übrigens auch schon im 2. Jahrhundert Origenes von der schlechten Seele, „gestützt auf die Lehren nicht nur von Christen und Juden, sondern auch von vielen Griechen und Barbaren“ (c. cels. vi. 5 Spalte 1425sq.). Diese Vorstellung, dass sich die Seele bei dem Grade ihres Körpers aufhält, reicht aber noch viel weiter zurück, denn auch Isaïos (ix. 4. 19) sagt, die Seele merke es, wenn sich Freund oder Feind ihrem Grabe nähere.

§. 3 22. Daher durfte man in der Nähe der Gräber keinen Lärm machen, um die unsichtbaren Töteungeister nicht zu erzürnen, die man gewöhnlich für gern bereit zum Schadenstiften, κακωτικούς, betrachtete: stillschweigend gieng man daher an den ἡρώα d. h. ganz einfach „an den Gräbern“ vorüber (Plotinus lex. κρείττονας; Hesych. κρείττονας). Doch hat man dasselbe auch von wirklichen ἡρώες des hohen

Altertums geglaubt, wie vom Grabe des Narkissos, der geradezu ἦρος Ξηφός hiess, ἐνείδη οὐρανὸν οὐρανόθεν (Strabo IX 404). Und dass das eine durchaus volkstümliche Vorstellung war, beweisen attische Salbfläschchen, auf denen gemalt ist, wie die Seele in ganz kleiner Gestalt um das Grabmal flattert (manchmal auch an seinem Fusse als Schlange dargestellt (cf. z. B. die Prothesisvase, Monum. d. Inst. VII. 4. 5 Luckenbach Jahrbücher für Philologie Suppl. II p. 500).

§. 3 2 3. Nach platonischer Lehre aber dauerte auch nicht einmal dieses Schattenleben der schlechten Seele lange, musste sie doch zur Abbüßung entweder in die Unterwelt, an den Ort der Pein, oder wieder in andere Leiber fahren. Denn sie ist dem Zwange der Wiedergeburt unterworfen. Das lehrten schon die Orphiker (cf. Rohde Psyche II. 121 sq. Cobetk p. 797 sq. 809 sq. 244 sq.), übernahm Pythagoras und seine Schule (er soll das aus Ägypten mitgebracht haben;

Doch kannten

die Ägypter eine Seelenwanderung zu Läuterungszwecken überhaupt nicht: die Totenbuch Kapitel N^o FF-88 (Verwandlung in einen Goldfalken, einen heiligen Falken, einen Hauptgott, einen Lichtgebenden Gott, eine Lotusblume, in den Pfah von Memphis, in den Phoenix, in den Reiher senzen, in einen menschenköpfigen Falken, in eine Schwalbe, in die Sata-Schlange und in das Sebak-Krokodil) haben einen ganz andern Zweck gehabt (cf. Hopfner Tierkult p. 7. 166 sq. Budge Magic p. 230-1.) Ferner Empedokles von Akragas (Rohde II. 178 sq.), dann Chrysippus und die Stoa und ganz besonders die Neuplatoniker (für Proclus cf. besonders ad Rempubl. II 329 sq. Kroll mit kurzer, aber guter Übersicht.) Die zahllosen Stellen, die sich auf diese Seelenwanderungslehre beziehen, gehören nicht weiter hierher, ich will nur folgenden Bericht aus dem Leben des Pythagoreers Apollonius von Tyana hersetzen (Philostratus Vita Apoll. V 42, dazu Hopfner Tierkult p. 44):

In Ägypten führte einer einen zahmen Löwen am Zaume umher wie einen Hund und der Löwe schmeichelte nicht bloss dem Führer, sondern jedem, der ihm nahte. So verdiente er in vielen Städten Geld und gieng mit dem Löwen auch in die Tempel, weil es ein reines Tier war. Auch leckte er nicht das Opferblut auf, zeigte auch kein Verlangen nach den abgezogenen und zerstückten Opfertieren, sondern begnügte sich mit Honigkuchen, Brot, Naschwerk und gekochtem Fleisch und auch Wein sah man ihn trinken, ohne dass dies seinen Charakter verändert hätte. Als Apollonius eines Tages im Tempel sass, kam der Löwe zu ihm, schmeichelte sich winselnd an seine Kniee und weilt länger bei ihm als bei andern, wie die Leute glauben, wegen einer Belohnung Apollonius aber sagte: „der Löwe bittet mich, auch zu belehren, dass er die Seele eines Menschen hat; erst nämlich Amasis, der König Ägyptens, aus dem Saue von Sais.“ Als der Löwe das hörte, erhob er ein klägliches, jammerrndes Brüllen, legte sich wimmernd zur Erde und liess einige Tränen (H) fallen. Da streichelte ihn Apollonius und sprach: „Man muss den Löwen da nach Leontopolis als Weihgeschenk in den Tempel schicken; denn ich halte es nicht für recht, dass ein König, der in ein königliches Tier verwandelt ist, herumziehe für Geld wie ein menschlicher Bettler.“ Da versammelten sich die Priester, opferten dem Amasis, schmückten das Tier mit einer Halskette und Bändern und schickten es unter Begleitung von Flöten, Hymnen und Gesang nach dem Innern des Landes.“ Diese Geschichte habe ich deshalb hergesetzt, weil aus ihr hervorgeht, dass der Löwe wusste, wessen Seele er beherberge. Denn für gewöhnlich verlor die menschliche Seele, wenn sie in einen andern Leib eingingen musste, die Erinnerung an ihr früheres menschliches Leben vollständig und nur Pythagoras soll durch göttliche Gnade gewusst haben, welche Körper er schon im Lauf der Zeiten bewohnt hatte.“ §. 3 2 4. Hierüber hatte nun Nestorius ein merkwürdiges Erlebnis, wie Proclus von diesem μέγας ἀνγιστράτης erzählt (Ad Rempubl. II p. 324-5 ff.) Nach Rom gekommen, hörte er von einer vornehmen Frau, die sich nur mit Mühe zu dem Geständnis bewegen liess und über die Erinnerung an ihr früheres Leben jammerte, folgendes: In früheren Zeitperioden sei sie zu Halaitiv ἡλαίτιν μὲν ἀπὸ τῆς Ἀττικῆς coni. Rohde Rhein. Mus. 32, 331 der codex hat ἐν τῇ Ἀδαμῶν τ. ἡ dieses Halait, an der Ostküste Attikas in der Nähe von Brauron, war berührt durch den Kult der taurischen Artemis Sklavin, καὶ διοράσων, gewesen und habe bei Krämern gedient, unter arger Vergesslichkeit gelitten und diese oft zu beweinen Anlass gehabt. Da habe sie nun mit einer spukhaften Erscheinung, ἐκδορῶν, Umgang gehabt (cf. oben § 228), diese um Gedächtnis gebeten, diese auch erhalten und so habe sie von dieser Zeit an alles im Gedächtnis erhalten. Nach diesem Leben sei sie in einen Hund gefahren und habe aus Kummer über diese Einkerkelung, σὺν πένθι, den Hund von einem Dach herabgestossen, da sie sich von dieser Fessel befreien wollte. Die Strafe für die ungerechte Tat an diesem Hunde abbüssend, sei sie in eine Schlange gefahren und habe, wieder aus Abscheu vor dieser Beseelung, ψυχῶν, auch die Schlange getötet, indem sie diese vor einen fahrenden Wagen warf. Die Schlange sei nun, auseinandergefahren, gestorben;

sie selbst aber sei hierauf eine Bärin geworden, und nachdem sie die vom Schicksal festgesetzte Zeit mit dem Tierleib verlebt hatte, wieder in einen Menschenleib gefahren. Nestorius heilte sie mit Hilfe der Götter von ihrer Gedächtniskraft und der daraus entspringenden Trauer, er bewirkte, dass sie für die Zukunft besserer Hoffnung war. Daraus kann man entnehmen, fährt Proclus fort, dass die Wanderung in andere Tiere nach den Grundsätzen der vergeltenden Gerechtigkeit erfolgt und wegen ungerechten Handelns auch in wildere Tiere und dass es auch unter den unvernünftigen Tieren Unrecht und Recht und eine Vergeltung für alles gibt und ein Gesetz, das darüber wacht.

§. 3 2 5. Wenn auch für gewöhnlich die Seele keine Erinnerung an ihre früheren Lebensarten hatte, so war doch für jeden Menschen der Gedanke als Tier wiedergeboren zu werden niederdrückend und tröstlos. Wie schwer dieser Glaube an den „Kreis der Wiedergeburt“, an das „Rad des Schicksals“, κύκλος τῆς γενέσεως, ὁ τῆς μοίρας τροχός, auf der Menschheit jener Zeit lastete, verraten noch die Reste orphischer Dichtung, die auf uns gekommen sind (fragm. 225, 222 Rhaps., cf. Lobbeck Aglaopham. 797sq. Rohde II 121sq.) und auch Proclus selbst.

Denn in seinem Hymnus an alle Götter steht er zu den Göttern (bei Abel Orphica p. 280 v. 105sq.):
μὴ κρουεῖς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτακυνῖαν / ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ θνητὸν ἀλᾶσθαι / πόλιν τις κρυ-
δεῖσα βίου δεσμοῖσι πεδύσῃ, / ἀλλὰ, θεοί, σοφίης ἐπιλαμπρὸς ἡγεμονίης, / κέκλυτ', ἐπιγομένην δὲ πρὸς
ὕψιφ' ὀρετρον ἄταρδον / ὄρεια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναπαύετε μύθων.

Die einzige Möglichkeit, „aus dem Kreise zu scheiden und aufzuatmen vom Elend“ (κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος fragm. 226 bei Proclus ad Tim. pag. 330 B), zu freier Seligkeit emporzusteigen, lag allein in den ὄρεια und τελεταί des Orpheus, dessen treue Anhänger Dionysos, „der Befreier“ (λύσιος, λύσιος und die λύσιος θεοί, cf. fragm. 208sq. 311 Klein. und Lobbeck 809sq.) allein erlösen kann, wenn sie die heiligen Orgien begehen und in Askese und Selbstzucht ein „orphisches Leben“ (Ὀρφικὸς βίος bei Plato Leges VI pag. 782 C, cf. Lobbeck Aglaoph. 244sq.) verbringen.

§. 3 2 6. Gewaltsam aber kann niemand die eiserne Fessel zerbrechen, im Gegenteil, der Selbstmord drückt die Seele nur noch tiefer herab, wie obige Geschichte § 282 lehrt. Das predigten besonders die Neuplatoniker, vor allem Plotinos, der hierüber sagt (Ennead. 19, übersetzt von H. Fr. Müller 1p. 70; die ältere stoische Ansicht bei Cicero im Traume Scipio's):

Der Weise wird seine Seele nicht hinaustreiben, damit sie nicht [gezwungen] hinausgehe — denn dann wird sie mit etwas behaftet hinausgehen, wohin sie auch gehen mag, und „hinausgehen“ heisst doch „hinübergehen an einen andern Ort“ — der Weise wird vielmehr warten, dass der Leib sich völlig von der Seele trennt, worauf sie es dann nicht mehr nötig hat, hinüberzugehen, sondern ganz ausserhalb [jedes Ortes] ist. Wie trennt sich aber der Leib von der Seele? Wenn gar kein Teil der Seele mehr durch den Körper gebunden ist, wenn der Leib nämlich nicht mehr im Stande ist, die Seele festzubinden, da seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz zugleich auch der Besitz [das Festhalten] der Seele verbunden ist. Wie aber, wenn jemandes darauf anlegte, den Körper aufzulösen? Dann gebraucht er Gewalt und trennt sich selbst vom Körper, entlässt ihn aber nicht. Und wenn er den Körper auflöst, so ist er [und seine Seele] nicht frei von Leidenschaften, sondern Unwille etwa oder Trauer oder Zorn ist dabei: Solches aber darf der Mensch nicht tun... selbst die Furcht vor Krankheiten wie Wahnsinn lässt unter solchen Umständen den Selbstmord verboten erscheinen.

§. 3 2 7. Der letzte Satz ist ganz offensichtlich eine Polemik gegen die Auffassung der jüngeren Stoa, da diese im Gegensatz zur Lehre des Posidonius den Selbstmord unter gewissen Umständen, die dem Weisen das Leben untraglich erscheinen lassen, nicht bloss für erlaubt, sondern sogar für die höchste Betätigung der sittlichen Freiheit erklärte. Cf. Diogenes Laërt. VII 150, Stobaeus Eclog. II. 226, Seneca epist. 12 Schluss; da her preist letzterer den Selbstmord des jüngeren Cato so hoch (de provid. cap. 2); übrigens hatte Zeno, das Haupt der Schule, selbst das Beispiel gegeben; denn in hohem Alter erhängte er sich, da er einen Finger gebrochen hatte, Diogen. VII 28, Stobaeus Serm. VII 45, und Cleanthes hungerte sich zu Tode, Diog. VII 176.

§. 3 2 8. Eine Erklärung der Stelle des Plotin gab Macrobius In somnium Scipionis I 13, 9-11, 13-17, aus, der sich bloss einige Sätze hervorhebt: „Da der Selbstmord infolge von heftigen Affecten verübt zu werden pflegt,

wird die gewaltsam aus dem Körper getriebene Seele, selbst wenn sie vorher ganz rein gewesen ist, eben dadurch mit dem Makel der Sinnlichkeit befleckt: während also der Selbstmörder glaubt, seine Seele vom irdisch-sinnlichen Leibe zu befreien, fesselt er sie in Wahrheit nur noch mehr an das Sinnlich-Körperliche. Und deshalb schweben auch tatsächlich die gewaltsam vom Körper losgerissenen Seelen der Selbstmörder noch lange um die Leiche und ihr Grab oder um den Ort, wo der Selbstmörder Hand an sich legte" (l.c. I. 13, 9-10, 13-17).

§. 3 2 9 Interessant ist auch, wie Macrobius die ἀφροῖα auffasst, deren Bestand im Körper das Festhalten der Seele durch ihn bei Plotin bedingt; darüber sagt er folgendes (l.c. I. 13, 9, 11): „Es steht nämlich fest, dass ein gewisses Zahlenverhältnis, numerorum certam constitutamque rationem, die Seelen mit den Körpern verbindet. Solange nun diese Zahlen (und ihr eigentümliches Verhältnis) besteht, bleibt der Körper beseelt, hört dagegen dieses Verhältnis auf, dann vergeht auch jene geheime Kraft, auf der die Vereinigung von Seele und Körper beruht, was wir „Schicksal“ und „Schicksalszeitraum des Lebens“ nennen, quod fatum et fatalia vitae tempora vocamus" (l.c. I. 13, 11). Natürlich setzt auch Macrobius dabei voraus, dass jene „arcana vis, qua societas ipsa constat“, göttlichen Ursprungs ist, auf göttlichen Beschluss zurückgeht und in ihrer Dauer vom Menschen nicht begrenzt werden kann: Demnach bleibt diese geheime Kraft auch nach vollzogenem Selbstmord noch weiter bestehen und die gewaltsam aus dem Leibe getriebene Seele kann nicht früher an den Ort ihrer Bestimmung eingehen, sondern ist immer noch an den toten Leib gefesselt, bis der von Gott festgesetzte Zeitpunkt für die Auflösung jener ἀφροῖα gekommen ist.

§. 3 3 0. Auf Plotins obige Abhandlung Περί ἀλόγου ἐξαγωγῆς bezieht sich auch Psallus De orac. Chald. Sp. 1125, der dabei auch auf das chaldaäische Orakel μὴ ἐξάγειν [τὴν ψυχὴν], ἵνα μὴ ἐξῆν ἐχουσά τι hinweist (Sp. 1028 gibt er die gleiche Erklärung wie Plotin und Macrobius). Dass diese Auffassung auch die Nachfolger Plotins teilten, beweist die oben mitgeteilte Erzählung des Nestorius bei Proclus.

§. 3 3 1. Auch Vergil übrigens ist hier zu erwähnen, der wohl unter dem Einfluss des Posidonius den Seelen der Selbstmörder im Hades eine Sonderstellung zuteilt (Aen. VI. 426-30 434-6 440-4 450-1); denn kaum ist Aeneas über die Grenze der Unterwelt, die Styx, hinüber „Plötzlich ertönt's von Stimmen daher und lautern Gewimmer / und von kindlichen Seelen, die weineten, vorne am Eingang, welche, da kaum sie erblickten mit Lust, vom Busen der Mütter / raubte der finstere Tag und senkt' in die bittere Freude. Diesen zunächst, die dem Tod unwahre Beschuldigung zusprach... / Hierauf halten den Ort die Traurigen, welche den Tod sich gaben mit eigener Hand schuldlos und, des Lichtes Verächter, / selber die Seel' wegwarfen... Und nicht ferne davon in ausgebreitetem Umfang / zeigt man die Felder des Grams, denn also nennt man die Gegend; hier sind, welche der Lieb hinschmachtend Kummer gelidet, / auf einsameren Pfaden versteckt, auch Myrtenumschattung hüllt sie ein; nicht schwindet auch selbst im Tode die Schwermut... / Auch die Phoenicerin dort, die frisch verwundete Dido irrt umher im weiten Gehölz..."

Sie sind also zwar schon über die Styx hinüber, aber doch nur ganz am äussersten Rande der Unterwelt leben sie in Gesellschaft mit jenen, die ein zu früher Tod nicht ganz von der Sehnsucht nach dem Leben im Licht befreien konnte (cf. unten §. 354).

§. 3 3 2. Und dass man tatsächlich den Selbstmörder als widernatürlich verurteilte, geht daraus hervor, dass man in Athen und Kypros die Selbstmörder nicht mit Ehren begraben durfte wie sonst Verstorbene und in Athen pflegte man den Selbstmördern die Hand, durch die sie an sich, und, dem göttlichen Willen vorgreifend, auch an den Göttern gesündigt hatten, abzuhaufen und getrennt vom Körper zu Gestatten. Daran dachte wohl auch Philostratus, wenn er von dem Selbstmörder Aias sagt (Heroica pag. 315, ed. Kayser, pag. 188, 31 - cf. für das Vorhergehende Hesich. Ktes. 244, Thalheim Griechische Rechtsaltertümer p. 44 sp.) dass er nicht verbrannt wurde wie die Helden sonst, sondern begraben, da Kalchas erklärt hatte, es sei nicht erlaubt diejenigen, die sich selbst getötet hatten, den Flammen zu übergeben. In Athen bestand ferner auch noch der Brauch, die Werkzeuge, mit denen sie sich getötet hatten, in der westlichen Vorstadt Melite hinzuworfen, so besonders die Stricke der Erhängten, aber auch ihre Kleider. Letzteres mussten die δημιοί, der Henker und seine Knechte, besorgen, denn auch diese Werkzeuge, wie besonders die Stricke, βρόχοι, waren unrein und mit der οὐσία der Selbstmörder behaftet. Dabei wurden sie beim Tempel der Καλλιστή, wie man die schaurige HeKatie euphemistisch nannte, hingeworfen, denn Artemis-Selene-HeKatie ist die Herrin der νεκροδαίμονες; cf. Hesych. Καλλιστή Putarch, De malignitate Herodoti 37. - Der Westen aber ist die Gegend des Totenreichs schon bei Homer,

Nias xxi 51, xxi 56, xv 191 cf. oben §. 50, daher, weilten die Griechen auch den Westen dem Dispaten, τῷ ἑσπέρῳ θεῷ Sophocles, Oedip. Rex 178, daher fanden Verfluchungen gegen Westen gewendet statt: so ἱερεῖς καὶ ἱερεῖαι κατηράσαντο (τὸν Ἀλκιβιάδην) στάντες πρὸς ἑσπέραν Lysias, C. Andoc. pag. 252 Th. damit die bösen Strafdaemonen es hören. Beim ἐναγισμῶς, dem Opfer für die Toten, grub man eine Grube, βόθρυος, gegen Westen, vom Grabmal aus gerechnet, blickte gegen Westen, und goss das Opferwasser aus (Athen. ix 440 A) cf. oben §. 50. Bisweilen aber wandte man sich bei den Sühnungen, ἐν τοῖς καθάρμοις, auch gegen Osten (Schol. Soph. Oed. Col. 477) und Peregrinus rief vor seiner Selbstverbrennung gegen Süden blickend δαίμονες ὑπερῶοι καὶ παρῶοι, δέξασθε με εὐμενῇ, Plutarch De morte Peregr. 38. Auch bei Claudian Dev. consul. Honorii 328: „der Priester, purificumque Iovem Triviamque precatus trans caput iaculatur in austrum secum rapturas cantata piaculā taedas“. Simplicius ad Epict. xxiv pag. 166 Manichaei τὰ μὲν μέση, τὸ ἀνατολικόν, δυτικόν καὶ βορείον τῷ ἀγαθῷ διδόντες, τὸ δὲ μεσημβρινὸν τῷ κακῷ cf. hiezu Usener Götternamen 190, auch im Testamentum Salomon. Spalte 1316 Kommt der böse δαίμων Ὀνίας vom Westen. Der Westen ist also auch die Gegend der bösen Unterweltsdaemonen. Bei den feierlichen Leichenmahlen in Athen, περὶ δειπνῶν an den Xōes und den Anthesterien, die man am 11.-13. Anthesterion (ungefähr 23.-27. Februar) begiegt und bei welchem am Tag der Xōes, der Töpfe, die verstorbenen Familienmitglieder zum Mahle herbeigerufen wurden, durften die Erhängten nicht mitaufgerufen werden (Artemidor, Oneirokrit. 14). Das weist deutlich darauf hin, dass man sie nicht haben wollte und sich vor ihnen als feindseligen Totendaemonen fürchtete.

§. 333. Vergil sagt, dass auch die Seelen der unschuldig Hingerichteten an der Grenze des Hades weilten; aber auch die regelrecht zum Tod Verurteilten und Hingerichteten warf man zu Athen in der westlichen Vorstadt Melite hin und in Thessalonike fanden die Hinrichtungen selbst ἐν τοῖς δυτικοῖς τῆς πόλεως μέρεσιν ἐν τῇ ἐνομομαχομένῃ Χορστῇ statt (Acta SS. octob. 4. 93c, Migne Patrolog. Graeca CXVI pag. 1180 d, Tod des h. Nestor), was wieder auf eine Verbindung der νεκροδαίμονες der Hingerichteten mit den κακωτικοῖς δαίμονες überkaupf hinweist. Ähnliches galt auch für die Juden, denn Josephus sagt (de bello Iud. III. 8.5), es sei Gesetz, die Selbstmörder unbegraben bis zum Sonnenuntergang hinzuwerfen und die Hand, mit der sie gegen sich gewütet, abzutrennen, so wie sie selbst die Seele vom Leibe getrennt hatte, — Und die Seelen solcher müssen auch κακωτικοί sein, denn gewaltsam wurde ihre Seele aus dem Leibe gerissen, von allen Schauern der Todesangst und dem Sturm wilder Wut gegen ihre Henker durchtobt.

Daher löst sich eine solche Seele nicht völlig los: sie haftet vielmehr am Leichnam und bleibt bei ihm oder an der Richtstätte, wo sie entweder schattenartig erscheint oder auch in der Gestalt eines Tieres, das ihrer Gemütsstimmung angemessen ist, also als bössartige Giftschlange oder als wütender Hund (Macrobius In somnium Scipion. 19.5 cf. auch Clemens Alex. Protr. c. IV. 55 (1 pag. 62), Lactant. Div. Institut. II. 2)

§. 334. Nur die völlig von allen Leidenschaften gereinigten Seelen gehen für immer ins Elysium ein und über sie hat nicht einmal der magische Zwang Sewalt, da er keine Handhabe an völlig unaffizierbaren Wesen finden kann (Servius ad Vergil. Aen. VI 404; über die Wohnorte der Seelen im Hades cf. zu Aen. VI 426- Mythograph. Vatican. III. 6. 20).

§. 335. Bössartig, weil rachsüchtig und auch neidisch um die Genüsse des Körperlichen Lebens, sind aber natürlich auch alle, die gewaltsam um's Leben kamen, d. h. alle βίαιοθάνοντες oder βίαιοι. Das gilt sogar auch für viele Heroen im alten Sinn des Wortes, da sie ja meist durch Waffengewalt und die Anschläge ihrer Feinde aus dem Leben scheiden mussten, dessen Verlust selbst Achilles trotz seiner Herrscherwürde im Hades bitter genug beklagt (Homer Ody. XI 488 sq.).

Daher rächten sich die Heroen nicht nur womöglich an ihren Mördern selbst, sondern auch an ihren Verwandten und Stammesgenossen. Besonders berüchtigt war in dieser Hinsicht der sogenannte Heros von Temesa in Unteritalien, ein Gefährte des Odysseus, der im Rausche ein Mädchen vergewaltigt hatte und deshalb von den Bewohnern der Stadt erschlagen worden war und jetzt die Einwohner würgte, bis ihm auf den Rat des delphischen Orakels alljährlich die schönste Jungfrau überlassen wurde. Endlich aber trieb der berühmte Ringer Euthymus, der auch zu Olympia eine Statue hatte, den Daemon ins Meer, heiratete die Jungfrau und ward später entrückt (Pausan. vi. 6, Strabo. vi. 1 (255), Aelian. Var. hist. VII. 41 cf. Rohde Psyche 1192-3).

§. 336. Auch gegen Beschimpfungen waren die Heroen sehr empfindlich; einst war sein Hirt in der troischen Ebene, da ein Viehsterben ausgebrochen war, dem Hias, der dort begraben liegt,

Feigheit vor, wogegen der Tote aus seinem Grabe protestierte. Dann aber erschien er persönlich, liess den Fluss plötzlich steigen und lenkte ihn auf den Frevler, der Fluss begrub den Hirtten samt seinem zweispännigen Wagen, sodass er nie mehr gesehen wurde (Philostrot. Heroica pag. 285, ed. Kayser pag. 151, 2. sg.). — Andererseits liessen sich aber die Totenseelen auch durch Schimpfworte einschüchtern, auch abwehren; dafür interessante Belege bei Radermacher, Archiv für Religionswissenschaft. 1908 p. 1159. — Der Totendaemon des Achilles wieder, der auf den sogenannten Achillessinsel Leuke gegenüber der Mündung des Borysthenes - Dnjepr hauste, befahl einem Kaufmann, ihm eine ilische Sklavin, den letzten Spross von Hektor's Stamm auszuliefern, die er vor den Augen des wieder fortsegelnden Kaufmanns auf dem Strande gliedweise zerriss! (Philostrot. Heroica p. 329). Überhaupt war es lebensgefährlich, auf dieser Insel zu übernachten (Ammian. xiii 8). Auch der Muttermörder Orestes war ein gefährlicher Daemon, da Aristophanes von ihm sagt: εἰ γὰρ ἐντυχὼι τις ἡπὸ τῶν βροτῶν ὠκιστῶν, ἵππωνδ' ἢ ἄλλων ὑπ' αὐτοῦ / πάντα τὰν-δ' εἶα (Aves 1490 sq. cf. das Scholion dazu und Greuter Symbolik III 1939.). Berücksichtigt war endlich auch der Heros des attischen Demos Anagyrus, der sich furchtbar an einem Bauern rächte, der seinen heiligen Hain umgehauen hatte, indem er nicht bloss ihn selbst und seine 2. Frau zum Selbstmord trieb, sondern auch die erste Frau sterben und den Sohn durch den eigenen Vater blenden liess (Hieronymus bei Suidas, Ἀναγύρ. Σαίμων, Apostol. Proverbia ix. 79 Diogenian III 31 Zenobius II 55 Diogenian I 25). § 338-9. Und wenn sie sich schon nicht anders rächen, so schicken sie ihren Feinden böse Träume, wie Agamemnon's zürnende Seele der Klytaemnestra (Sophocles El. 489 sq.), oder sie kommen auch selbst und würgen als greulicher Mörder ihre Opfer, wie das HeKabe dem Odysseus tat, als sie schon zur Hündin d. h. zur Jenseitsin des nächtlichen Jenseitsheeres der HeKabe geworden war (Izetzes ad Lycophr. Alex. 1184-5), davon das Sprichwort: νεκρὸς τὸν ἐσῶντα λαβὼν ἀνήγειρε (Thebes. l.). § 340. Auch vorwitzige Neugier reizte sie schon; so wurden die Totenseelen der bei Marathon Gefallenen, die nachts aus ihren Gräbern stiegen und mit den Schatten der Perser weiter kämpften, jedem gefährlich, der mit der Absicht hinging, das zu hören (Pausan. 132).

§ 341. Später hiess man alle Toten, die jetzt durchwegs auch ἥρωες heissen Können, für jähzornig und besonders denen gefährlich, die sich ihnen oder ihren Gräbern bei Nacht näherten (Schol. Aristophan. Aves 1490 cf. Babrius Fab. 63, Chamaileon bei Athen. xi. 461 c ἐν τῷ περὶ μύθων). Kleinigkeiten erregen ihren Zorn und da sie uns über all unsichtbar umschweben Können, ist grosse Vorsicht geboten.

So darf man kein Waschwasser bei der Türe hinausgiessen, denn an der Schwelle hausen schützend die Seelen der Ahnen (Pollux vii 167). Selbst der Toten daemon des Kaisers Augustus war gegen unehrerbietiges Verhalten sehr empfindlich und jagte allen, die leichtfertig seine Kinderstube bei Velitra betraten, eine Färsenhaut an, einen Mann aber, der dort probeweise schlafen wollte, warf er samt dem Bette hinaus (Sueton, Augustus 6).

§ 342. Besonders schwer aber rächten sie natürlich die Beschädigung ihrer Gräber und brachten deshalb z. B. über Hannibals und Hamilkar's Heer während der Belagerung von Agrigent eine so furchtbare Pest, dass man zur Versöhnung dem Saturn (Moloch als Totenherr) einen Knaben opfern musste (Diodor. xiii 86).

§ 343. Ganz besonders gefährlich aber blieben natürlich die Βίαιοι cf. besonders Wkrtl. c. p. 169-70, Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. II 760 sq. Lobbeck Paralipom. p. 450; Rohde Psyche I 260 sq. 264, 1; 275 sq. II 83; 362, 1; 412; 424; Archiv für Religionswissenschaft. 9, 1906, p. 312 sq., Roscher Kynanthropie p. 40 sq., Abt p. 92; Radermacher l. c. — Sie verfolgten unbarmherzig ihre Mörder. So die Seele der Jungfrau Kleonike der König Pausanias, der sie sich hatte zuführen lassen, da das Mädchen beim Eintritt in sein Zelt den Leuchter umwarf, befürchtete er ein Attentat und hiess sie nieder, worauf ihn ihr Totendaemon unablässig verfolgte, obwohl er allerlei Entsühnungen vornahm, den Zeus Phyxios anflehte und auch die Seelenbeschwörer in Phigalia anging (cf. unten II § 353). Endlich bewirkte Kleonike, dass er allein von allen Schutzfliehenden im Tempel der Chalkiochos keine Rettung fand (Pausan. iii. 17). — Ganz ähnlich bewirkten die Totenseelen der Tochter der Boeotier Leuktrios und Sikelaios, die dereinst, von lacedaemonischen Gesandten geschändet, sich erhängt hatten, die furchtbare Niederlage der Lacedaemonier bei Leuctra im Jahre 371 (Diodor xv 54; Plutarch Ambr. 34 Pausan. ix. 43 — In Rom wieder verursachten die Seelen ungerecht Hingerichteter eine Hungersnot, bis man auf den Rat der Pythia dem Saturn (Kronos) am tarpeischen Felsen, wo die Verurteilten hängend gestürzt wurden, einen Tempel erbaute (Plutarch Parallel. 9). — Auch dem Brutus erschien kurz vor der Schlacht bei Philippi der Totendaemon des von ihm ermordeten Caesar (Sueton Nero 34 Cassius Dio 61, 14). — Ebenso fand auch Nero vor dem Geist seiner schändlich ermordeten Mutter keine Ruhe und auch die Seelen seiner übrigen Opfer erschienen kurz vor seinem Selbstmord (Sueton Nero 34, Cassius Dio 61, 14). — Kaiser Otho wurde vom Geist des auf seinen Antriebe getöteten Kaisers Galba geplagt und suchte ihn durch allerhand Sühnopfer zu beruhigen (Sueton Otho 7). — Ebenso heissen den Kaiser Caracalla die Totendaemonen seines Vaters und Bruders mit dem blanken Schwert in der Hand, und als er sie zur Versöhnung heraufbeschwören liess, spendeten sie ihm keinen Trost, weder Apollo Grannus noch Aesculap noch Serapis konnten ihn heilen (Cassius Dio 77, 15). Bei jener Seelenbeschwörung war es besonders Seta's Schatten, der ungerufen kam (cf. unten § 782 II § 162) und ihn sehr quälte. — Hier erkennt man deutlich das böse Gewissen als Grundmotiv all dieser Feschichten.

§ 344-347. Anders steht es um folgende Erzählung, die auch wegen der Traumerscheinungen

wichtig ist: „Zwei Arkader reisten zusammen nach Megara, wo der eine bei einem Gastfreund, der andere in einem Wirtshaus übernachtete. Um Mitternacht träumte der, welcher bei dem Gastfreund schlief, sein Kamerad bitte ihn um Hilfe, da ihn der Wirt ermorden wolle. Der Träumende erwachte voll Schrecken, beruhigte sich aber wieder und schlief zum zweiten Male ein. Da erschien ihm sein Freund wieder im Traume und bat ihn, wenigstens seine Ermordung zu rächen; der Wirt habe ihn nämlich ermordet, auf seinen Wagen geworfen und mit Mist bedeckt. Früh, ehe noch ein Wagen die Stadt verlasse, solle er am Tor diese Fuhr abwarten. Der Freund tat so und hielt die Mistfuhr an, auf welcher der Leichnam gefunden wurde. So fand der Mörder seine Strafe (Lucio, De divin. 1.27).

Auch machten die Totendämonen Ermordeter die Räume, in denen sie umgebracht worden waren, durch ihr schreckliches „Umgehen“ unbewohnbar, wie das Plutarch (imont) für ein Dampfbad in seiner Vaterstadt berichtet.

In Plautus' Mostellaria, der Gespensterkomödie, macht dies der verschmitzte Sklave Tranio dem heimkehrenden Vater weis, um ihn vom Betreten des Hauses abzuhalten, wo der liederliche Sohn mit seinen Freundinnen ein Gelage abhält (Most. 478 sq.; der Daemon zeigte sich hier angeblich als Abgespenst). Das hier angeblich umgehende Gespenst ist noch dazu nicht bloss der Totendämon eines Biaros, sondern zugleich auch noch eines Araxos, eines Unbestatteten! — Auch Soldaten, die im Kampfe fielen, finden als Biaros keine Ruhe im Grabe, so die Soldaten Valentiniens, die gegen Attilas Hunnen gefallen waren, die Streiter bei Sogda, Kurbi in Karven und am Terqanopyrov Nedtor in Sicilien, die sogar am helllichten Mittag sichtbar wurden (Damasc. Vita Isid. 63). Und auch der arme Knabe, der elend verhungern muss, um drei alten Hexen einen nágedos Salsuav abzugeben, droht, dass er ihnen nach seinem Tod als furchtbarer Rachegeist erscheinen werde (Horaz Epod. V. 87 sq. Kein Zaubersputz entkräftet Sottes heiliges Recht, / hebt Menschenpflichten nimmer auf; / Mit meinem Fluch verfolg' ich euch! Kein Opfer sühnt / Meir grässliches Verwünschungswort! / Ja, wenn ich sterben muss auf euer Machigebot, / Erschein' ich euch als Nachtgespenst, / Mit Krummen Klauen fahr' ich euch durch's Angesicht — / Die Geisterwelt vermag es ja — / Und fest an eure angsterfüllte Brust gebannt, / Verscheuch' ich euch bis Abends Schlaf. / Das Volk, es wird gassauf gassab mit Steinen euch / Zermalmen, alles Schandgezicht! / Eu'r unverscharrt Geben verschleppen Wölfe dann / Und gieriger Leichenvogel Schwarm / Und meinen Eltern, die mich, ach!, nicht wieders ehren / Wird solches Schauspiel tröstlich sein“ Übersetzung von H. Menge). — Als Kaiser Valens eine Menge Leute wegen eines Offenbarungszaubers hatte hingerichten lassen (Am- mian xxi, 1 für das Jahr 375 vgl. im allgemeinen auch noch Lucian Philopseudes 29), erschienen ihre Schatten, um seinen Tod zu verkünden (cf. unten II § 353 sq.). So wird die Seele des Biaros zum Daemon im schlimmsten Sinne des Wortes, wie Chrysostomus ausdrücklich bemerkt (cf. de Lazar. II 727, auch Vergil's Aen. IV 384 sq. wo Dido unmittelbar vor der Abreise dem Aeneas droht: „... Ich folg' adwesen d mit dunkler / Furien glut; und entseelte der Kälte Tod mir die Glieder, fallwärts schwebt mein Schatten um dich; dann büsse mir, Unmensch!“

§. 348. Dieses Umgehen der gewaltsam Getöteten führte man auch darauf zurück, dass solche Seelen als vor dem „legitimum tempus fati“, das sich auf höchstens 100 Jahre belaufen konnte, aus dem Leibe gerissen, nicht früher in den Hades eingehen durften, als bis die Zeit verstrichen war, um welche sie durch den gewaltsamen Tod im Leben verkürzt worden waren (Servius ad Vergil. Aen. IV. 386 cf. 694, VI 323). So werden diese Seelen zu ruhelosen und bössartigen Irrgeistern αἰδοροί (von αἰδοῖν, umherirren cf. Lobeck Paralip. 450 Rohde II 83, 413.) Daher fleht ein solcher Biaros in dem Epigramm bei Kaibel, ep. lap. 624 (cf. Vergil Aen. IV. 696 sq.) um Aufnahme in den Hades.

§. 349. Nach dieser nahe liegenden, daher gewiss volkstümlichen Auffassung sind die Biaroi δάνατοι zugleich auch αἰδοί d. h. „zu früh Verstorbene“ In dieselbe Klasse gehören aber auch alle, die in jungen Jahren eines natürlichen Todes durch Krankheit starben und daher die ihnen von der Natur und vom Schicksal gestellten Aufgaben nicht leisten konnten (Tertullian De anima 56 s.), also vor allem diejenigen, die unvermählt αἰγαυοί cf. Welcher, Sylloge ep. p. 49, Rohde I. 326 sq. Dieterich Nekyia p. 76) und Kinderlos, ἄνδρες, starben: denn es bleiben keine Kinder zurück, die den Ahnenkult besorgen könnten.

So klagt denn auch Cassandra über die Troer, deren Kinder im Kampf gefallen waren (Euripid. Tro. ad. 382 sq.): „... Kinderlose waren dort. ... an ihrem Grab steht niemand, der zur Erde spendet Opferblut.“ Und auch Mimnermos II 13 sagt: ἄλλος δ' αὖ παῖδων ἐνιδέεται, ὅν τε πάσιστα / μνησθὲν κατὰ γῆς ἐρχεται εἰς Ἄϊδον. Daher sprach wohl der Vater am Grab des jung verstorbenen Sohnes (Lucian de luctu 13): „Du mein geliebtestes Kind! So bist du denn von hinnen gegangen, vor der Zeit hinweggerafft und hast mich Unglücklichen allein gelassen, noch ehe du ein Weib genommen und Kinder erzeugt, ehe du Kriegsdienste getan,

ein Landgut bewirtschaftet und ein hohes Alter erreicht hat.“ Ganz übereinstimmend damit heben auch die Epigramme diese Umstände als besonders Kläglich hervor (Kaibel 12, 16, 193; 220, 1, 221, 2, 313, 2, 314, 2, 315, 2, 316, 2, 317, 2, 318, 2, 319, 2, 320, 2, 321, 2, 322, 2, 323, 2, 324, 2, 325, 2, 326, 2, 327, 2, 328, 2, 329, 2, 330, 2, 331, 2, 332, 2, 333, 2, 334, 2, 335, 2, 336, 2, 337, 2, 338, 2, 339, 2, 340, 2, 341, 2, 342, 2, 343, 2, 344, 2, 345, 2, 346, 2, 347, 2, 348, 2, 349, 2, 350, 2, 351, 2, 352, 2, 353, 2, 354, 2, 355, 2, 356, 2, 357, 2, 358, 2, 359, 2, 360, 2, 361, 2, 362, 2, 363, 2, 364, 2, 365, 2, 366, 2, 367, 2, 368, 2, 369, 2, 370, 2, 371, 2, 372, 2, 373, 2, 374, 2, 375, 2, 376, 2, 377, 2, 378, 2, 379, 2, 380, 2, 381, 2, 382, 2, 383, 2, 384, 2, 385, 2, 386, 2, 387, 2, 388, 2, 389, 2, 390, 2, 391, 2, 392, 2, 393, 2, 394, 2, 395, 2, 396, 2, 397, 2, 398, 2, 399, 2, 400, 2, 401, 2, 402, 2, 403, 2, 404, 2, 405, 2, 406, 2, 407, 2, 408, 2, 409, 2, 410, 2, 411, 2, 412, 2, 413, 2, 414, 2, 415, 2, 416, 2, 417, 2, 418, 2, 419, 2, 420, 2, 421, 2, 422, 2, 423, 2, 424, 2, 425, 2, 426, 2, 427, 2, 428, 2, 429, 2, 430, 2, 431, 2, 432, 2, 433, 2, 434, 2, 435, 2, 436, 2, 437, 2, 438, 2, 439, 2, 440, 2, 441, 2, 442, 2, 443, 2, 444, 2, 445, 2, 446, 2, 447, 2, 448, 2, 449, 2, 450, 2, 451, 2, 452, 2, 453, 2, 454, 2, 455, 2, 456, 2, 457, 2, 458, 2, 459, 2, 460, 2, 461, 2, 462, 2, 463, 2, 464, 2, 465, 2, 466, 2, 467, 2, 468, 2, 469, 2, 470, 2, 471, 2, 472, 2, 473, 2, 474, 2, 475, 2, 476, 2, 477, 2, 478, 2, 479, 2, 480, 2, 481, 2, 482, 2, 483, 2, 484, 2, 485, 2, 486, 2, 487, 2, 488, 2, 489, 2, 490, 2, 491, 2, 492, 2, 493, 2, 494, 2, 495, 2, 496, 2, 497, 2, 498, 2, 499, 2, 500, 2, 501, 2, 502, 2, 503, 2, 504, 2, 505, 2, 506, 2, 507, 2, 508, 2, 509, 2, 510, 2, 511, 2, 512, 2, 513, 2, 514, 2, 515, 2, 516, 2, 517, 2, 518, 2, 519, 2, 520, 2, 521, 2, 522, 2, 523, 2, 524, 2, 525, 2, 526, 2, 527, 2, 528, 2, 529, 2, 530, 2, 531, 2, 532, 2, 533, 2, 534, 2, 535, 2, 536, 2, 537, 2, 538, 2, 539, 2, 540, 2, 541, 2, 542, 2, 543, 2, 544, 2, 545, 2, 546, 2, 547, 2, 548, 2, 549, 2, 550, 2, 551, 2, 552, 2, 553, 2, 554, 2, 555, 2, 556, 2, 557, 2, 558, 2, 559, 2, 560, 2, 561, 2, 562, 2, 563, 2, 564, 2, 565, 2, 566, 2, 567, 2, 568, 2, 569, 2, 570, 2, 571, 2, 572, 2, 573, 2, 574, 2, 575, 2, 576, 2, 577, 2, 578, 2, 579, 2, 580, 2, 581, 2, 582, 2, 583, 2, 584, 2, 585, 2, 586, 2, 587, 2, 588, 2, 589, 2, 590, 2, 591, 2, 592, 2, 593, 2, 594, 2, 595, 2, 596, 2, 597, 2, 598, 2, 599, 2, 600, 2, 601, 2, 602, 2, 603, 2, 604, 2, 605, 2, 606, 2, 607, 2, 608, 2, 609, 2, 610, 2, 611, 2, 612, 2, 613, 2, 614, 2, 615, 2, 616, 2, 617, 2, 618, 2, 619, 2, 620, 2, 621, 2, 622, 2, 623, 2, 624, 2, 625, 2, 626, 2, 627, 2, 628, 2, 629, 2, 630, 2, 631, 2, 632, 2, 633, 2, 634, 2, 635, 2, 636, 2, 637, 2, 638, 2, 639, 2, 640, 2, 641, 2, 642, 2, 643, 2, 644, 2, 645, 2, 646, 2, 647, 2, 648, 2, 649, 2, 650, 2, 651, 2, 652, 2, 653, 2, 654, 2, 655, 2, 656, 2, 657, 2, 658, 2, 659, 2, 660, 2, 661, 2, 662, 2, 663, 2, 664, 2, 665, 2, 666, 2, 667, 2, 668, 2, 669, 2, 670, 2, 671, 2, 672, 2, 673, 2, 674, 2, 675, 2, 676, 2, 677, 2, 678, 2, 679, 2, 680, 2, 681, 2, 682, 2, 683, 2, 684, 2, 685, 2, 686, 2, 687, 2, 688, 2, 689, 2, 690, 2, 691, 2, 692, 2, 693, 2, 694, 2, 695, 2, 696, 2, 697, 2, 698, 2, 699, 2, 700, 2, 701, 2, 702, 2, 703, 2, 704, 2, 705, 2, 706, 2, 707, 2, 708, 2, 709, 2, 710, 2, 711, 2, 712, 2, 713, 2, 714, 2, 715, 2, 716, 2, 717, 2, 718, 2, 719, 2, 720, 2, 721, 2, 722, 2, 723, 2, 724, 2, 725, 2, 726, 2, 727, 2, 728, 2, 729, 2, 730, 2, 731, 2, 732, 2, 733, 2, 734, 2, 735, 2, 736, 2, 737, 2, 738, 2, 739, 2, 740, 2, 741, 2, 742, 2, 743, 2, 744, 2, 745, 2, 746, 2, 747, 2, 748, 2, 749, 2, 750, 2, 751, 2, 752, 2, 753, 2, 754, 2, 755, 2, 756, 2, 757, 2, 758, 2, 759, 2, 760, 2, 761, 2, 762, 2, 763, 2, 764, 2, 765, 2, 766, 2, 767, 2, 768, 2, 769, 2, 770, 2, 771, 2, 772, 2, 773, 2, 774, 2, 775, 2, 776, 2, 777, 2, 778, 2, 779, 2, 780, 2, 781, 2, 782, 2, 783, 2, 784, 2, 785, 2, 786, 2, 787, 2, 788, 2, 789, 2, 790, 2, 791, 2, 792, 2, 793, 2, 794, 2, 795, 2, 796, 2, 797, 2, 798, 2, 799, 2, 800, 2, 801, 2, 802, 2, 803, 2, 804, 2, 805, 2, 806, 2, 807, 2, 808, 2, 809, 2, 810, 2, 811, 2, 812, 2, 813, 2, 814, 2, 815, 2, 816, 2, 817, 2, 818, 2, 819, 2, 820, 2, 821, 2, 822, 2, 823, 2, 824, 2, 825, 2, 826, 2, 827, 2, 828, 2, 829, 2, 830, 2, 831, 2, 832, 2, 833, 2, 834, 2, 835, 2, 836, 2, 837, 2, 838, 2, 839, 2, 840, 2, 841, 2, 842, 2, 843, 2, 844, 2, 845, 2, 846, 2, 847, 2, 848, 2, 849, 2, 850, 2, 851, 2, 852, 2, 853, 2, 854, 2, 855, 2, 856, 2, 857, 2, 858, 2, 859, 2, 860, 2, 861, 2, 862, 2, 863, 2, 864, 2, 865, 2, 866, 2, 867, 2, 868, 2, 869, 2, 870, 2, 871, 2, 872, 2, 873, 2, 874, 2, 875, 2, 876, 2, 877, 2, 878, 2, 879, 2, 880, 2, 881, 2, 882, 2, 883, 2, 884, 2, 885, 2, 886, 2, 887, 2, 888, 2, 889, 2, 890, 2, 891, 2, 892, 2, 893, 2, 894, 2, 895, 2, 896, 2, 897, 2, 898, 2, 899, 2, 900, 2, 901, 2, 902, 2, 903, 2, 904, 2, 905, 2, 906, 2, 907, 2, 908, 2, 909, 2, 910, 2, 911, 2, 912, 2, 913, 2, 914, 2, 915, 2, 916, 2, 917, 2, 918, 2, 919, 2, 920, 2, 921, 2, 922, 2, 923, 2, 924, 2, 925, 2, 926, 2, 927, 2, 928, 2, 929, 2, 930, 2, 931, 2, 932, 2, 933, 2, 934, 2, 935, 2, 936, 2, 937, 2, 938, 2, 939, 2, 940, 2, 941, 2, 942, 2, 943, 2, 944, 2, 945, 2, 946, 2, 947, 2, 948, 2, 949, 2, 950, 2, 951, 2, 952, 2, 953, 2, 954, 2, 955, 2, 956, 2, 957, 2, 958, 2, 959, 2, 960, 2, 961, 2, 962, 2, 963, 2, 964, 2, 965, 2, 966, 2, 967, 2, 968, 2, 969, 2, 970, 2, 971, 2, 972, 2, 973, 2, 974, 2, 975, 2, 976, 2, 977, 2, 978, 2, 979, 2, 980, 2, 981, 2, 982, 2, 983, 2, 984, 2, 985, 2, 986, 2, 987, 2, 988, 2, 989, 2, 990, 2, 991, 2, 992, 2, 993, 2, 994, 2, 995, 2, 996, 2, 997, 2, 998, 2, 999, 2, 1000, 2).

Daher können sie entweder überhaupt nicht in den Hades eingehen, ehe die ihnen eigentlich zukommende, nicht durchlebte Lebenszeit verstrichen ist, oder sie hausen ganz am Rande der Unterwelt, „vorne am Eingang“, wie Vergil von den Kinderseelen sagt (cf. oben § 331), von wo sie leichter zurückkehren können. Von Lebenszwecken getrieben, kommen sie daher gerne zurück auf die Oberwelt; zunächst erscheinen sie Lebenden im Traume, eine so erscheinende *ἄσπετος παρθένης* sagt: *ἡ ἰδίοις γὰρ ἔδωκε θεὸς μετὰ μοῖραν δλέθρου/ὥς ξύουσα λαλεῖν πᾶσιν ἐπιχθονίοις* (cf. oben § 262, Epigr. 325, im Epigr. 372³¹³² erscheint die Seele einer *ἄσπετος* und *ἀνδράλμευτος* Verstorbenen den Eltern am 9. Tag nach dem Tode, wo man die ersten Totenopfer darzubringen pflegte) Sie erhalten aber, wie wir oben gesehen haben, bisweilen auch die Erlaubnis, den toten Leib zu beselen und das Versäumte nachzuholen cf. § 264.

§. 350. Aber auch sie sind natürlich von Neid auf die Lebenden erfüllt und können so zu furchtbaren Schreckgestalten werden. Darauf verweist die volkstümliche Erzählung von der *Sello*.

Als *παρθένης ἄσπετος* gestorben wird sie zum *φάντασμα*, aus Neid tötet sie Kinder und verschuldet *τοὺς τῶν ἄσπετων θανάτους* (Zenod. III 3 Hesych. *τὸ δὲ* cf. oben § 214). Schon bei Plato übrigens nehmen diese *ἄσπετοι* eine Sonderstellung ein, da sie ihr Leben nicht zu Ende lebten und daher aus der Classification der Seelen hinsichtlich ihrer Belohnungs- oder Strafwürdigkeit herausfallen (Republ. x 615 B. C.)

§. 351. Das Natürlichste ist es, dass diese ruhelosen Seelen, *βίαιοι* und *ἄσπετοι*, an der Stätte ihres Todes oder ihres Leichnams haften; daher heisst es im Papyrus Paris 1.1408 *ἦρως ἀνυχῆς οἱ ἐν τῷ δέινῳ τόπῳ συνέχεσθε* (cf. Clfr. 5858 b). In die Gräber solcher Leute legte man aus diesem Grunde gern die sogenannten Defixionstafeln, damit der dort umgehende *ἄσπετος* oder *βίαιος* den Befehl zur Kenntnis nehme, und durch den magischen Zwang der niedergeschriebenen Formeln genötigt, auch ausführe.

So schreibt der Papyrus Paris. 7. 332 vor, die Fluchtafel *ἡ πύλας*, mit den Sympathiepuppen, *ξερδία*, niederzulegen *ἡλίῳ δύνοντος παρὰ ἄσπετου ἢ βίαιου θήκη* und die Formel zu sprechen: *παρακατέθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν καταδέσμον θεοῖς χθονίοις.... καὶ κόουρη Περσεφόνῃ Ἑρσχιγὰ καὶ Ἀδωνιδί.... Ἑρμῇ καταχθονίῳ.... καὶ Ἀνούβιδι κραταίῳ.... τῷ τὰς κλειδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἰδίου καὶ δαίμονι καταχθονίοις, θεοῖς, ἄσπετοις τε καὶ ἀσπείροις, μέλλαί τε καὶ παρθένοις...* oder 1.2215: eine Zinnplatte wird mit dem Zauberfluche beschriebenen, um den Rennwagen des Nebenbuhlers im Circus zu Fall zu bringen; dann heisst es: *κατορύξεις δὲ ἐπὶ ἄσπετου θήκη τὴν λεπίδα ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς, ἐν ᾧ κεῖται ἐκεῖνός διημερεύσεις*; ebenso 1.2220: *κατορύξεις εἰς ἄσπετον μνήμα σελήνης οὐσῆς < ἐκ > διαμέτρου ἡλίου* (also bei Vollmond); oder im Papyr. Lond. 461. 33639: *εἴτα ἀπενέγκας αὐτὸν (scil. τὸν κρίνον) εἰς ἄσπετον μνήμα θύξον ἐπὶ τέτταρας δακτύλους καὶ ἔνθες καὶ λέγε: νεκύδαιμον, ὅστις ἐλ. παραδίδωμί σοι τὸν δεῖνα ὅπως μὴ ποιήσῃ τὸ δεῖνα πρᾶγμα. εἴτα χῶσάς ἀπὸ χροῦ, κρείσσον δὲ ποιεῖς σελήνης μειουμένης* (cf. auch 1. 333). Dementsprechend wenden sich auch viele der aufgefundenen Defixionstafeln an solche *νεκύδαιμονες* so z. B. eine aus Rom: *λέγω τῷ ἄσπετῳ τῷ κατὰ τοῦτον τὸν τόπον* etc. (Inscript. Graec. Sicil. et Ital. 1047) oder eine Bleitafel aus Karthago: *ἐξορκίζω σε νεκύδαιμον ἄσπετον* (Bulletin de l'or. resp. hellén. 1886 p. 299, Wunsch pag. xvi.) oder eine aus Alexandrien: *παράδοτε - den Verfluchten - ἄσπετοις* (Rhein. Mus. 9 p. 371. 22) oder eine aus Phrygien: *γράφω πάντας τοὺς ἔμοι ἄντια ποιοῦντας μετὰ τῶν ἄσπετων* (Epigraph. Anecd. Bull. corr. Hell. 1893, 251. Auch Fluchepigramme folgen diesem Aberglauben: so erwähnt eines die *Ἐκάτης μελαίνης* (i. e. *χθονίας*) *δαίμονες* und die *ἄσπετοι συμφοραῖ* (Kaibel, ep. lap. pag. 149 Sterrett, Pap. of the Americ. school of Athen 2 p. 168).

§. 352. Daher haben sich solche Fluchtafeln auch tatsächlich bei Gräbern und auch in den Spoliarien der Amphitheater gefunden z. B. in dem von Karthago, wo die Leichen der getöteten Gladiatoren, der *ἦρως*, lagen (Wunsch, Antike Fluchtafeln p. 2532) Denn gerade die Seelen gefallener Fechter und Tierkämpfer, der *bestiarii* suchten gerne die Lebenden heim und plagten sie, wie bei Exorcismen die ausfahrenden *νεκύδαιμονες* öfter selbst gestanden (Tertullian De anima 57 Ende).

§. 3 5 3. Wie man sich das Wirken solcher Fluchgeister gedacht haben mag, schildert sehr anschaulich folgende Gespenstergeschichte bei Apuleius (Metam. IX 28-31):

Ein Bäckermeister hatte sein Weib im Ehebruch ertappt und verstossen. Darüber geriet das Weib in die grösste Wut und „machte eine alte Hexe ausfindig, welche im Rufe stand, durch Beschwörungen und Schwarz Künsteleien alles in der Welt ausrichten zu können“, die sollte ihren Mann entweder versöhnen oder sonst durch einen bösen Geist töten. Die Hexe versuchte zuerst die Versöhnung; da ihr dies aber nicht gelang, schickte sie dem Manne den Schatten eines gewaltsam getöteten Weibes (umbram violentae peremptae mulieris) auf den Hals. Dieser erschien in Gestalt eines armen alten Weibes in der Mühle, gieng mit dem Meister in die Stube, als hätte sie ihm etwas Heimliches zu sagen, und als die Knechte nach geraumer Zeit von dem Bäckermeister neues Getreide forderten, war dieses Weib verschwunden, der Meister aber hing tot an seinem Stubenbalken. Am nächsten Tage kam seine Tochter, die im nächsten Städtchen verheiratet war und wusste alles, obwohl man sie noch nicht verständig hatte. Aber im Traum war ihr der Vater erschienen, mit dem Strich um den Hals, und hatte ihr erzählt, wie ihm ihre Stiefmutter das Gespenstergeschick hatte, um ihn zu erwürgen (über freiwillige Traumerscheinungen Toter, die sich dann aber auch rächten vgl. z. B. auch Iosephus Bell. Iud. II. 7, 4)

So waren diese βλασφάται diejenigen Daemonen, derensich die Zauberer am leichtesten bedienen konnten, wie weiter unten dargelegt werden wird. Daher sagte auch Simon Magus von sich, durch geheime Beschwörungen (adiuvamentis ineffabilibus) habe er bewirkt, dass ihm die Seele eines unverdorbenen und gewaltsam getöteten Knaben, pueri incorrupti et violentae necati animam, zur Seite stehe, und eben dadurch geschehe alles, was er befiehlt (Clemens, Recognit. II 13). Jedenfalls war es auch der Zweck der so oft erwähnten magischen Kinder- und Menschenopfer überhaupt solche ναῖδοποι zu machen (cf. unten § 666). Nach Empedocles aber verfielen „Daemonen“, die solches taten, schwerer Strafe, denn er sagt: „das Verhängnis bestimmt, ein alter Ratschluss der Götter: Wenn von den Geistern, denen ein längeres Leben verlichen, einer frevelnd mit Mord die Hände bespöckte, so muss er dreissigtausend der Jahre entfernt den Seeligen irren.“ (bei Plutarch, de exilio 17). Ob das auch für diejenigen νεκροδαίμονες Geltung hatte, die durch die Magie gezwungen, also nicht aus freiem Willen so handelten, steht dahin.

§. 3 5 4. Genau die gleiche Bedeutung hatten übrigens auch bei den Babylonier-Assyrern die βλάται und άωποι, bei denen sie Ekimmu hiesSEN (Fossey, Magie p. 34-5 Jastrow Rel. 1358sq.). So zählt ein Zauberspruch auf: Wer gestorben ist durch Hunger, im Gefängnis, wer gestorben ist durch Durst, im Gefängnis, ... wen die Untiefe im Fluss unkommen liess und wer so gestorben ist, wer im Flachland (in der Wüste) starb oder im Sumpfe, wen der Stromgott untergehen liess, ein Mann (, der starb), eine Jungfrau, ein Mann (, der starb) unvermählt, ... ein Weib (, das starb) im Kindbett, ein Weib (, das starb) mit dem Säugling an der Brust (Campbell-Thompson, Semitic Magic p. 18sq. 19). Sehr zahlreich waren daher auch im Zweistromland die Schutzmassnahmen gegen solche bössartige Totengeister (cf. besonders Jastrow l. 371sq.). Und ebenso auch in Ägypten.

§. 3 5 5. Noch existiert ein Brief, den ein Mann an seine 3 Jahre vorher verstorbene Frau richtete, in dem er sich beklagt, dass sie ihn beunruhige; dann erzählt er, wie gut sie es doch bei ihm im Leben gehabt, dass demnach die Belästigungen ungerecht seien und sie möge daher damit aufhören. Diesen Brief schrieb er nieder, las ihn dann am Grabe der Frau vor und schloss den Papyrus endlich in eine Figur einer andern Verstorbenen ein, die sich in ihrem Grabe befand, damit sie ihn seiner Gattin so zur Kenntnis bringe, über den Erfolg oder Misserfolg erfahren wir nichts (Leemans, Mon. Egypt. Part. II Taf. 103. 104. Maspero Journal Asiatique Sér. VII. Tom. 15 1880, p. 365-420 cf. Budge Magic p. 219.) Im demotischen magischen Papyrus col. III 26 hsy, cf. auch II § 264 E, c. 3 wird auch angegeben, wie man einen Extrunkenen veranlassen könne, zu erscheinen und die Zukunft zu enthüllen. Bezüglich eines Ermordeten cf. unten II § 264 E, c. 4.

In Ägypten war es den unruhigen Toten übrigens besonders leicht gemacht, umzugehen und die Leute zu schrecken und zu schädigen, da man hier ihre Leiber so sorgfältig konservierte. Das suchte man wieder durch Köpfen, Zerstückeln, festes Einwickeln in die Mumienbinden, zusammenschneuzen des „lebenden Leichnams“ und Einsperren in mehrere Säuge zu paralisieren (cf. Wiedemann, Magie p. 21, „Der lebende Leichnam“ Zeitschrift des Vereins für westphälische Volkskunde 1917 12. Heft p. 28-30 Erganz. Relig. 1313.)

§. 3 5 6. Nur sehr selten hören wir, dass ein βλασ nicht bössartig war wie der Totendaemon des Drimakos von Chios, der als Anführer der aufständischen Sklaven getötet, so den Tod fand, sich aber trotzdem den Chiern dann sowohl wollend zeigte, dass man ihn als ἥως εὐμενὴς verehrte (Theopomp bei Athen. VI 265Bsq = FHG I.300).

§. 357 Die Duelle der unruhigen und daher der Magie am leichtesten erreichbaren Toten sind die Unbestatteten, die ἀταφοί, zu denen aber auch die nicht ordnungsgemäss, die nicht rituell Beigesetzten gehören cf. Roscher, Lex. der Mythol., 'Inferi' p. 248 33 sq.

So erscheinen schon bei Homer Patroklos dem Achilles (Ilias 23, 71 ss.) und Elpenor dem Odysseus (Ody. 11, 55 ss.) und stehen jammernnd um die Bestattung, da sie sonst nicht zur Ruhe des Hades eingehen können. Auch hatten die Toten ein gutes Recht auf ihre Bestattung und die Verweigerung desselben bedeutete an den oberirdischen Göttern infolge der Unreinheit der unbegrabenen Liegen den Leichen einen Frevel, ebenso aber auch an den unterirdischen Göttern wegen Verhinderung ihres Eigentums (cf. unten § 800). Daferner der ἀταφος ruhelos im Diesseits (Euripides, Sophokles Antig. 1070 cf. Isokrates XIV 55) umherirren (ἀλαίειν, Euripid. Troad. 1075 Tertullian De anima 56) musste, ward er zum bösarigen ἄλστωρ und dieses Umgehen hörte erst „rite conditis Manibus“ auf (Plinius Epist. VII 27, 11).

§. 358. Und doch scheint man angenommen zu haben, dass auch niemals Bestattete endlich in die Unterwelt eingehen durften, allerdings erst nach hundert Jahre langem Umherirren, das besagt ausdrücklich Vergil Aen. 6, 320 ss. cf. dazu Servius. Auch griff man zu dem Auskunftsmittel, Verschollene und in der Fremde Gesorbene durch Errichtung von Kenotaphen und eine Art symbolischer Bestattung in die ewige Ruhe eingehen zu lassen cf. z. B. Plutarch Moral. pag. 870 E Statius Theb. III. 61.

§. 359. Daher war die Verweigerung des Begräbnisses eine furchtbare Strafe, die man auch bei Feinden für gewöhnlich nicht anwendete.

Die bekannteste Ausnahme bildet das Vorgehen der Thebaner gegen die 7 Fürsten, und besonders gegen den Rebellen Polyneikes, die gegen Theben zu Felde gezogen waren (Aischylos Enk. in Orestes, Sophokles Antig., Oedip. Colon. 1248, Euripid. Phoeniss. Suppl.; Statius Theb. XI. 53 ss. XII 553 ss.). Doch wurde diese Strafe von Staats wegen auch gegen besonders schwere Verbrecher angewendet, so ganz allgemein gegen Tempelräuber (Hektor VI. 25 cf. Rhein. Mus. 29, 446 ss.), zu Athen und Sparta auch gegen Hochverräther, deren Leichen nach der Hinrichtung in das βάραθρον (Xenophon Hellen. I. 7, 22), beziehungsweise in den Kaiadas-Schlund (Thukyd. I. 134 Pausan. IV. 18, 4; Plutarch Ages. 19) gestürzt wurden, wo sie keiner Grabeshhren und -Opfer teilhaftig werden konnten (Euripid. Hekabe 31-50).

Dabei kann „unbestattet“ auch so viel bedeuten wie „nicht ordnungsgemäss (rite) bestattet“; denn auch Caligulas Geist ging so lange um, als sein Leichnam, nur erst halb verbrannt, verscharrt worden war (Sueton, Calig. 59, nachher ging er als Sitaros im Mordhause um) Ja auch echte Heroen, wie der von seinen Hunden zerrissene Aktäon fanden keine Ruhe, solange auch nur ein Stückchen ihrer Leichen nicht rite beigesetzt worden war (Pausan. II. 38).

Noch viel mehr muss das natürlich gelten, wenn der ganze Leichnam nicht rituell beigesetzt, sondern ohne alle Umstände verscharrt worden war, wie aus Lucians Philopseudes c. 31 und der parallelen Erzählung bei dem jüngeren Plinius, Epist. VII 27, 4 s., hervorgeht; hier hört der Spuk sofort auf, wie das Skelett des umgehenden ἀταφος aufgedeckt und in aller Form beerdigt worden ist. Darauf verweist auch Artemidor in seinem Traumbuch IV. 78: „Wenn man im Traum Heroen oder Heroinnen, d. h. aber einfach „Tote“ niedergeschlagen sieht oder in unbedeutender und unansehnlicher Gestalt, so bedeutet das immer, dass jene Heroen, die sich in der Nähe des Hauses des Träumenden befinden, entweder nicht eingeweiht oder von irgendwelchen Leuten beschimpft oder verspottet wurden und dass man sie jetzt auffinden, einweihen, ehren, soll.“

§. 361. Hier zeigt es sich deutlich, wie fest die Seele unter gewissen Umständen am Körper haftet, ja die Stoiker machten nach Servius (ad Verg. Aen. III 68) das Verweilen der Seele in der sublunaren Region nach ihrer Trennung vom Leibe überhaupt vom Weiterbestand seiner Reste, der Sedenne etc. abhängig, nach deren völliger Auflösung die Seele die Grabruhe aufgibt und an den ursprünglichen Ort ihrer Bestimmung zurückkehrt.

Mit Rücksicht darauf sagt wohl auch Lactantius Placidus zu Statius Theb. III 140, es stehe fest, dass die vor langer Zeit Beigesetzten, olim defunctos, von deren Leichen also gar nichts mehr übrig war, nicht mehr auf die Oberwelt zurückgerufen werden können, revocari non posse.“ Von solchen νεκροδαίμονες gibt es nämlich keine οὐδία mehr, die Vorbedingung des magischen Zwanges (cf. unten § 645 und Eustathius zu Homers Ody. XI 51 pag. 1672 Paris). Die gleiche Auffassung von den ἀταφοί hatten übrigens auch

die Babylonier- Assyrer (Fossey Magic p. 34-5 Jastrow Rel. 1371sq), alle Semiten überhaupt (Campbell- Thompson, Semitic Magic p. 13) und auch die Aegypter (cf. § 650 sq.).

§. 3 6 2. Für gewöhnlich erscheinen die Totengeister in der Gestalt, die sie im Leben oder im Augenblick des Todes hatten und tragen dann auch die Todeswunden oder sonstigen Merkmale dessen, was ihren Tod herbeiführte, an sich, wofür oben schon einige Belege gegeben sind (§ 353, auch unten passim) und solche die Totenbeschwörung schon bei Homer *Ody. II* genug bietet (cf. auch Apuleius *Met. VIII* 8sq. und besonders Eustathius zu *Ody. XI* 51 pag. 1672 *Leis* Statius *Theb. II* 7sq. 121sq. Vergil *Aen. I* 353sq. *II* 269sq.) da hier Odysseus alle Seelen sofort erkennt. Trotzdem aber sind alle diese Seelen bloss εἴδωλα, Körperlose Abbilder der Leiber und unterliegen nicht dem Tastsgefühl. Bezeichnend hiefür ist besonders die Begegnung des Odysseus mit seiner verstorbenen Mutter drunten im Hades (*Ody. XI* 204sq.) von der er selbst erzählt:

„Also sprach sie, da schwoll mein Herz vor inniger Sehnsucht, sie zu umarmen, die Seele von meiner verstorbenen Mutter. Dreimal sprang ich hinzu, an mein Herz die Geliebte zu drücken, / dreimal entschwebte sie leicht wie ein Schatten oder ein Traumbild / meinen umschlingenden Armen und stürkte ergriff mich die Wehmut.“

Dabei mögen die Seelen auch übermenschliche Grösse angenommen haben, darüber erzählt Philostratus (*Vita Apoll. I* 16 cf. unten § 135): Apollonius von Tyana verlangte am Grab des Achilles, ihn zu sehen, er betete daher das Gebet (d. h. die Beschwörungsformel), mit der die Inder zu den Heroen beten lehren. Darauf entstand eine schwache Erschütterung um den Grabhügel und ein 5 Ellen hoher Jüngling kam heraus mit der Chlamys nach thessalischer Weise bekleidet. Sein Anblick war furchtbar, entbehrte aber doch nicht der Heiterkeit. Zuerst erschien er so gross, wie ich angegeben habe, dann aber wurde er grösser, ja doppelt so gross und grösser, denn dem Apollonius erschien er 12 Ellen hoch, nachdem er so seine vollkommene Grösse erlangt hatte, sprach er auch mit ihm.

§. 3 6 3. Nach den Erzählungen desselben Philostratus verfügten die erscheinenden Heroen aber auch über Körper genau wie die Menschen, liessen sich von Menschen umarmen und küssen, auch assen und tranken sie menschliche Nahrung (*Heroica*, von Potesilaos). §. 3 6 4. Doch nahm man, wie es scheint an, dass die Körperlichen erscheinenden Totenseelen keinen Schatten warfen, und mit gutem Grunde, da der Schatten als Ausfluss (ἀπόρροα) des materiellen menschlichen und tierischen Leibes betrachtet wurde und durch Sympathie sogar mit ihm sehr enge verbunden war (Proclus ad *Rom. publ.* pag. 431 (S. 290 Kroll); Olympiodor *Ad Alcibiad.* prior p. 219 (Goussier). Erzählte man doch, dass, wenn eine Hyäne, die Totfeindin der Hunde in den durch den Mond geworfenen Schatten eines auf einem Dache liegenden Hundes trete, dieser infolge der *συμπάθεια* des Schattens mit seinem Leibe herabgezogen und so das Opfer der Hyäne werde (Aristoteles *frag.* 369 bei *Nellian*, *Hist. animal.* VI. 14, mirab. auscult. 145, *Plinius Hist. Nat.* VIII 106 *Seoponica* XVI, Proclus und Olympiod. l. c.; dieser Aberglaube auch im Arabischen: Bochart, *Hierozoic* p. 831sq.).

§. 3 6 5. Daher trieben auch die Zauberer, die μάγοι, allerhand Zaubereien mit den Schatten genau wie mit den sogenannten Sympathiepuppen (εἴδωλα Proclus l. c.) und die gleiche Auffassung hatte man auch in Ägypten (Erman, *Äl.* p. 123). Deshalb verboten auch die Magier, beim Harnen jemandes Schatten zu bespritzen (*Plinius Hist. Nat.* XXVIII 9). Solche schattenlose Erscheinungen der νεκροδαίμονες erinnern an die traumhaften εἴδωλα bei Homer und damit hängt es wohl auch zusammen, dass sie mit schwacher Stimme *λαγνὴν τῇ φωνῇ* sprechen oder auch bloss schwirren oder zischen oder piepen, das bekannte *τρίζειν* und der *τρίγμος*, auch schon bei Homer (cf. z. B. *Ilias* XXIII 101, Vergil *Aen.* VI 492s. Statius *Theb.* III 76 *Lykophron Alex.* 686s. Philostrat. *Imag.* p. 300 *Kais.* Heliodor *Aethiop.* VI 15 cf. oben § 321. Auch die Juden sprechen vom *השדשד*, Piepen der Toten cf. *Jesenius s. v.* und *Jes.* 29₄ §. 3 6 6. Dabei erscheinen die Toten so auch im hellen Sonnenschein zu Mittag (cf. z. B. *Vopiscus*

Tacit. 17 Philostrat. Heroica). Sehr absonderlich klingt die Erzählung Trimalchios' bei Petronius (Sat. 48): Ich selbst habe die Sibylla zu Cumae in einer Flasche, ampulla, hängen sehen (Burmahn erklärt das damit, dass ihre Leiche in einer Flasche voll Öl hing, damit sie nicht verfaule cf. die Übersetzung von W. Heinse Rom 1773 Neudruck 1909 München). Als sie die Jungen fragten: „Sibylla, was willst du?“, antwortete sie: „Sterben will ich!“ (Andere versetzten sie in den Vollmond und erklärten das Gesicht im Mond für sie cf. Plutarch De sera num. vindicta 22, De Pyth. orac. 9. Rohde Roman p. 269 Ellig p. 325 Dieterich Abrax. 269). — Natürlich Können die Totengeister auch andere Gestalten annehmen; so erscheint Laios auf Befehl Iuppiters dem schlafenden Eteokles in der Gestalt des Tiresias (Thob. II. 95 sq.)

§. 367. Bisweilen aber zeigten sich die Totenseelen auch in Tiergestalt, besonders als Schlangen; Denn die Schlange ist ein durchaus chthonisches Tier: plötzlich schlüpft sie völlig geräuschlos aus einem Erdloch, als habe sie die Erde geboren und ebenso unhörbar verschwindet sie wieder in der Erde, die ihre Heimat ebenso ist wie die der schweigenden Toten. Auch mag man oft genug Schlangen bei den Gräbern angetroffen haben, sicher auch wie sie die Opferspende aus Milch für die Toten aufzog: dann war es diese arme Seele selbst, die da in Gestalt des geheimnisvollen Erdtieres die Spende zu sich nahm, um dann laullos in einer Öffnung des Grabhügels zu verschwinden (cf. Vergil Aen. 8. 484 sq.). Daher ist so oft auf den Grabreliefs neben den Toten die Schlange abgebildet und Pythagoras lehrte, dass aus dem Rückenmark der Leichen Schlangen entstehen (Servius zur Aen. v. 95, Ovid Met. xv. 389, Plin. x. 86 (87) Ja, eine bunte oder schön gezeichnete Schlangeart hieß geradezu ψῆμα, Seele (Photius Lex. Ἡρώς ποικίλος) und wer besonders genau und ängstlich war, setzte solchen Schlangen, wo er sie traf, eine Spende vor und errichtete ein Ἡρόν (Theophrast Char. 16). Und auch als Plotin „das Göttliche in sich dem Göttlichen im All d. h. der Weltseele, zurückgegeben hatte“, d. h. als er gestorben war, da kroch unter seinem Bette eine Schlange hervor und verschwand in einem Loche in der Wand (Porphyry Vita Plot. 2). Wie aufmerksam aber auch die Neuplatoniker solches beobachteten, beweist die Schrift des Damascius „Dreizehntes Kapitel sonderbarer Erzählungen über Seelenerscheinungen nach dem Tode des Leibes (Photius Biblioth. cod. 130 p. 96 b, 40-1).

§. 368. Mochte sich so die Seele in Menschen- oder Tiergestalt zeigen, immer handelt es sich hier bloss um Erscheinungsformen, welche sie annahm, um sich sichtbar zu machen. Der wahre Körper der Seele aber war pneumatisch, und dem ebenfalls pneumatischen Leibe der Dämonen verwandt, sagt Proclus Ad Tim. v. p. 290 e siehe oben § 38, 45, 71 s. 105. Das hatte schon die Akademie und Stoa gelehrt und diesen Schulen folgt Cicero, wenn er der Seele an sich eine immaterielle und von jedem Stoffe verschiedene Substanz zuweist, die nach stoischer Lehre aus Luft oder Feuer bestehen dürfte.

Plotin aber wendet sich gegen diese Auffassung vom πνεῦμα περὶ τὴν ψυχὴν, als wäre es Feuer (Ennead. II. 2, 2) und stimmt dem Aristoteles bei, dass seine Natur τὸ τῶν ἀστροῶν στοιχεῖον analog sei (Περὶ οὐρανῶν γενεσῆως B pag. 736⁶³⁷ cf. Mau p. III Feller II 2 p. 493. Ihm folgt sein Schüler Porphyry, der die Seelen als ἀνδροπαῖαι τῶν αἰθερίων σωματῶν erklärt, also für Ausflüsse der Gestirne, nämlich der Planeten Kronos (Saturn), Zeus (Jupiter), Ares (Mars), Aphrodite (Venus) und Hermes (Mercur), mit denen sie sich beim Abstieg auf die Erde, bei der κάτω ὁδός, die 5000 Jahre dauert, bekleiden (cf. oben § 295 sq. Proclus ad Tim. I pag. 45 d, auch der Aufstieg aus dem irdischen Leibe durch diese 5 Planetensphaeren dauert wieder 5000 Jahre, somit die περίοδος τῆς ψυχῆς 10.000 Jahre). An der Stelle Tusculan. disputat. I 27. 29, 70, 125, 60 auch I 22 sq. verteidigt Cicero die Unsterblichkeit der Seele cf. Republ. VI. 17. 8 Senect. 21. 78, an andern Stellen aber stimmt er wieder dem Epicur und dem Panaetius zu, dass sie sterblich sei: Tusc. I 34 sq. Epist. add. v. 16, für Epicur's Lehre cf. besonders Lucretius III 178 sq. Diogen. Laert. 63 Plutarch De plac. phil. IV. 3. 5 Stobaeus I 798 cf. 860, Lucret. III 232 sq. 270 sq. Diog. Laert. Epicur. 64 s. Sext. Empir. Adv. Math. II. 72

§ 369. Anders wieder der sogenannte Hermes Trismegistus in der Κόρη Κόρυμβος bei Stobaeus, Eclog. I 49, 45 s. 1 p. 405. Wachsmuth, den er sagt, die unkörperliche Seele verfüge über unkörperliche Umhüllungen, περιβόλαια ἀσώματα, das aber seien die αἶρες, also das Lüfte in uns. Wenn αἶρες dünn sind und durchsichtig-klar (λενοὶ καὶ ἀραιοὶ καὶ διαυγέες), dann ist die Seele einsichtig voll d. h. höherer Erkenntnis zugänglich, συνετή, sind sie dagegen dick und getrübt (πυκνοὶ καὶ παχεῖς καὶ τεθολαυένοι) dann sieht sie wie der Mensch im nebligen Winter, nicht weit, sondern gleichsam nur das, was vor ihren Füßen liegt. §. 370. Der sogenannte lamblichus (de myst. III 4 p. 132 und bei Proclus ad Tim. 311 B; Stobaeus, Eclog. I 926) nimmt wieder ein aetherisches und glanzartiges Immanenzmittel

an, ein αἰθέριον καὶ αὐροειδὲς ὄχημα, das der Seele auch zukommt, wenn sie sich im irdischen Leibe befindet; dieses ὄχημα besitzt die Fähigkeit, bei einer bestimmten Art der Divination göttliche Lichterscheinungen aufzunehmen und dem Menschen zum Bewusstsein zu bringen (s. unten II §. 286).

§. 371. Proclus Ad Tim. Vp. 290e nennt dieses ὄχημα unsichtbare, leicht bewegliche und sich in Kreisbahnen bewegende Körper, αἰδία καὶ εὐκίνητα καὶ κυκλοφορητικά σώματα, natürlich vor und nach dem Aufenthalt im irdischen Leibe. Diesen Leib, ὄχημα, erhält die Seele, wenn sie in die Sphaere des Werdens d. h. in die Planeten sphaere eintritt, nach dem Verlassen des ewigen Seins (des Intelligiblen, der intellegiblen Götter und Ideen) und zwar vom Σφαιροειδὲς selbst (Institut. 196, 207f. ad Tim. 2D, 164B, 321B); doch schiebt auch er noch zwischen dieses ὄχημα und die Seele an sich einen dritten und sogar noch mehrere Körper als Bindeglieder ein, welche die Seele in jener Region des Werdens und noch vor dem Einfahren in den irdischen Leib anlegt und auch so lange behält, als sie sich im irdischen Leib und in der Region des Werdens befindet (Institut. 209. Ad Tim. 330Df. Ad Alcib. prior. II 296, cap. 46 Greuzer cf. Zeller III 949).

§. 372. Und auch Olympiodor berichtet Interessantes (in Platon. Alcib. prior. p. 16-7 Greuzer): nach ihm nämlich verfügt unsere Seele über ein eisförmiges ὡροειδὲς (ἀνοειδὲς textus corr. Greuzer) und auch glanzartiges αὐροειδὲς (αὐρ., corr. Greuzer) Immanenzmittel, ὄχημα. Dieser Körper ist nicht kugelförmig (σφαίρικόν) wie der Körper der Himmlischen d. h. der sichtbaren Götter, der Planeten, denn er kann nicht so vollkommen sein wie der Körper der Himmlischen, und deshalb erleidet auch bisweilen das ὄχημα der Seele eine διασπορὴ, eine Verschlechterung, wird aber doch nicht vernichtet (οὐ μὴν φθείρεται), denn es besteht aus dem 5. Element (dem Aether cf. Mau p. 132sq.), aus dem auch die Planeten Körper bestehen. Und deshalb ist auch das ὄχημα der Seele unsichtbar, durchscheinend und glanzartig αἰδίων, αὐροειδὲς, διαφανές. §. 373. Besonders bemerkenswert aber ist, was Isidorus den Damascius lehrte (bei Suidas s.v. αὐροειδὲς aus Damasc. vita Isidori): „Die Seele verfügt über ein sterniges und unsichtbares, ἀστροειδὲς καὶ αἰδίων, Immanenzmittel, das das glanzartige ὄχημα (αὐροειδὲς) genannt werde und im irdischen Leibe bei einigen im Kopf, bei andern aber in der rechten Schulter eingeschlossen sei, τούτο μὲντοι τὸ ἀστροειδὲς ἐν σώματι τὰδε ἀποκέκλεισται ἐνίοις μὲν εἰσὼ τῆς κεφαλῆς, ἐνίοις δὲ εἰσὼ τοῦ δεξιοῦ ὤμου. Ganz ähnlich verlegen auch die modernen Spiritisten den Sitz der Seele an eine bestimmte Körperstelle, gewöhnlich in die Magengegend, wo der sogenannte Plexus solaris, das Sonnengeflecht, ein mehr oder weniger dichtes, mit vielen Ganglienknoten versehenes Geflecht des sympathischen Nervs auf der Vorderseite der Aorta aufsteigt und sensible Naturen bei irgendwie zuwideren und unangenehmen Reizen von Aussen z. B. beim Anblick von Wunden, Blut oder ekelregenden Dingen, ein leichtes Brennen zu verspüren pflegen, ja angeblich auch beim Herannahen von solchen Affekten und selbst Gefahren. Ganz so soll jener Isidorus sofort Kopfschmerzen bekommen haben, wenn sich ihm ein menstruiertes, also unreines Weib näherte (Damascius Vita Isid. 32). §. 374. Endlich sagt noch Aeneas von Gaza (Theophrast. p. 59), dass die Seele so viele und so geartete Körper, σώματα, annehme, als sie Sphaeren χωρία, durchwandere, also im Himmel einen himmlischen, οὐράνιον, in der Sternensphaere einen sternigen, ἀστροειδὲς, im Aether einen aetherischen, αἰθέριον, in der Luft einen luftartigen, ἀεροειδὲς, und auf Erden endlich einen irdischen, erdigen, γήινον, Körper, die schattenartigen Erscheinungen, φαντάσματα σκοτεινὰ, die um die Grabstätten flattern, nennt er daher die luftigen Körper der Seelen, τὰ ἀερῶδη τῶν ψυχῶν σώματα (pag. 60).

§. 375. Verlässt im Tode die Seele den Körper, so wird dieser eben dadurch unrein und den Göttern verhasst; besonders hehre, lichte Götter, wie der Sonnengott Apoll scheuen tote Menschenkörper auf's Äusserste, sodass sie Leichen in der Nähe ihrer Kultstätten nicht einmal beerdigen liessen (cf. z. B. Vergil Aen. VI 1493).

Plin. Hist. Nat. xiv 23 (19), Gellius x. 15, 22/6 Cassius Dio 63, 14 (Nero), Plut. Timol. 26, Servius ad Aen. III 680, 64, IV 507, Pollux viii 65, Hesychius s.v. ἀρδάνιον, Rohde I 204, 1; Porphy. Epist. ad Anebo bei Euseb. Praep. Ev. v 10, 2 - I 229 Dindorf; cf. unten § 860, de abst. in 20, Socrates Hist. eccl. III 18 Spalte 425 = Sozom. Hist. eccl. vi 9, Sp. 1273 s., wiederholte Reinsigungen von Leichen waren auf Delos: Herodot I 63 (Pisistratus), Thukyd. III 104, Diodor xii 58 für das 6. Jahr des pelop. Kriegs, Ammian xxii 12 für a. 362 n. Chr. unter Julianus Apostata. —

Das glaubten auch die Semiten (cf. Campbell-Thompson Semitic Magic p. 131) und Ägypter, denn für die letzteren wird ausdrücklich bemerkt, dass dies nur für die Leichenbalsamierer nicht gelte (Diodor. I 91), da sie ja priesterliche Beamten waren.

§. 376. Nur der Leichnam des Theurgen genießt eine Sonderstellung, wie das Damascius von der Leiche des Philosophen Heraiscus ausdrücklich besagt.

Dieser hatte, solange er lebte, immer etwas Göttliches an sich. Schon seine Geburt war heilig und mystisch, sagt Damascius (Vita Isidori 107 Westermann-p. 343 a 27 des Photius ed. Bekker), „denn er kam aus dem Mutterleibe ans Licht, da sein Zeigefinger mit den Lippen verwachsen war, genau so wie nach der Mythologie der Ägypter einst Horus geboten wurde und vor ihm Helios (Rä). Als man den Finger losschnitten musste, blieb die Narbe immer an seinen Lippen zu sehen als Zeichen seiner mystischen Geburt. Als er aber gestorben war und Asclepiades sich daran machte, ihm alles, was Brauch ist, zu weisen und auch die Osirishüllen um seinen Leichnam legte, da leuchteten plötzlich allenthalben auf den feinen Leinenbinden mystische Figuren, ἀόρατα διαγράμματα, auf und rings um sie wurden göttliche Erscheinungen sichtbar, καὶ περὶ αὐτὰ καθεωρᾶτο φασμάτων εἶδη θεοπρεπῶν“ (Damasc. l. c. Suidas Ἡραίσκος). So wird auch der Leichnam des Theurgen göttlich und das meint wohl auch der Papyrus Berol. I 179-80 mit den Worten: der νεκρὸς δαίμων wird, wenn du einmal gestorben bist, deine Leiche besorgen, wie es einem Gott geziemt, τὸ σῶμα περιστρεφὲς ὡς πρέπον θεῷ cf. § 135.

§. 377. Ja die Chaldäischen Orakel verhiessen dem gottbegnadeten Adepten sogar eine Himmelfahrt im eigentlichen Sinne des Wortes, eine glorreiche Entrückung sogar des sterblichen Leibes zu den Göttern, denn sie rufen ihm zu: οὐδὲ τὸ τῆς γῆς σκύβαλον κοῦμνός καταλείψει; ἀλλὰ καὶ εἰδὼς μετὰ εἰς τὸν ἀμφιφάνοντα „nicht einmal den kläglichsten Rest des materiellen Leibes wirst du dem Abgrund (der Erde) überlassen, sondern sogar dem (körperlichen) Abbild (der Seele) ist Anteil gewährt an der durchaus von Flanz erfüllten Region der göttlichen Seligen!“ (über diese Region v. oben § 285, die Verse sind bei Synesius De insomniis 140 C nach W. Kroll De orac. Chald. p. 61 die beiden Verse getrennt auch bei Bel. de orac. Chald. Sp. 1125 und 1124, der sie aber unrichtig auf die Seele bezieht cf. § 285.) Und diese seltsame Hoffnung hegte auch Kaiser Julian, dieser schwärmerische Verehrer der alten Götter, dieser Mystagog im Körper: „Durch rituelle Reinheit wird nicht nur die Seele allein, sondern auch der Körper reicher Hilfe, ja der Rettung teilhaftig; denn, „Rettet,“ ruft doch die Gnadenverheissung, „rettet auch der bitteren Materie sterbliche Hülle.“ Solches verheissen die Götter denen unter den Theurgen, die in der Reinheit vollkommen geworden“ Orat. v 178c: διὰ τῆς ἀγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦνται, „σῴζετε γὰρ καὶ τὸ πικρὰς γῆς περισβλήμα βρότειον,“ οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράνωις παρακινεῖσθαι. — So steht auch in diesem höchsten Mysterium der alte Glaube der Lehre des „Salträers“ nicht nach: auch seinen getreuen Bekennern winkt eine Auferstehung und Himmelfahrt des verklärten Leibes! —

II. Teil.

Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen.

1. Capitel.

Auf Grund der sogenannten Sympathie und Antipathie: Der Götter und echten Dämonen durch die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine (Metalle).

§. 378. Im vorangehenden Teile habe ich ausführlich von der Beschaffenheit der κρείττονα

γένν, das heisst des daemonischen Zwischenreiches und der Götter gesprochen, insbesondere von der Abgrenzung der einzelnen Classen der Zwischenwesen, als da sind Eirengel, Engel, echte Dämonen, Archonten u.ä., Heroen und unechte Dämonen (Menschenseelen nach dem Tode des irdischen Leibes). Dabei habe ich auch schon gelegentlich ihrer Afficiierbarkeit gedacht, d.h. ihrer Eigenschaft, in mannigfaltiger Weise beeinflusst zu werden, und dass infolge dieser Eigenschaft alle diese Wesen nicht nur in Verbindung mit den Menschen treten, sondern auch Beziehungen des Menschen zu den Göttern herstellen können, die dem Menschen sonst völlig un erreichbar sind. So werden alle Zwischenwesen zu Dienern und Boten der Götter, in deren Auftrage sie in das menschliche Leben auf Erden eingreifen; doch können sie das eben infolge ihrer Reizbarkeit auch aus eigenem Antriebe tun, sowohl zum Nutzen wie auch zum Schaden der Menschen.

§. 379. In den bisher hierauf bezüglichen Stellen traten die Dämonen und auch die Seelen also entweder auf Befehl der übergeordneten Götter oder auch aus eigenem Willen in Verkehr mit den Menschen und diesen war dabei eine passive Rolle zugewiesen. — Die Reizbarkeit der Zwischenwesen aber ermöglicht auch das Umgekehrte: der Mensch will auf das Zwischenwesen Einfluss nehmen und es seinem Willen dienstbar machen, so dass jetzt die Rollen vertauscht sind: der Mensch ist tätig und der Dämon, wie ich kurz alle die Zwischenwesen nennen will, verhält sich passiv, ordnet sich dem Willen des Menschen unter und wirkt in seinem Sinne und Auftrage. Und da bekanntlich die Dämonen das Bindeglied zwischen Göttern und Menschen herstellen, ist es auf diese Weise den Menschen möglich, sich sogar die Götter dienstbar zu machen und so Erfolge zu erzielen, deren Erreichung ohne diese Mittel ganz unmöglich wäre: darauf gründet sich die nahezu unbeschränkte Machtfülle, die dem Zauberer zukommt (cf. unten II §. 43).

§. 380. Dabei kann das Mittel, durch das der Zauberer den Dämon oder Gott zu beeinflussen, sich dienstbar zu machen sucht, so beschaffen sein, dass das höhere Wesen zwar dadurch beeinflusst wird, aber doch die Wahl hat, auf diese Beeinflussung im Sinne des Menschen zu reagieren oder nicht, und solche Mittel stehen den offiziellen Culthandlungen, dem Gebet und Opfer nahe: sie rufen den Gott oder Dämon herbei, erregen seine Aufmerksamkeit und können ihn veranlassen, die Wünsche der Menschen zu erfüllen, müssen es aber nicht. Zu solch zahmen *Captationes benevolentiae* greift gewöhnlich auch der Zauberer; doch ist selbst bei diesen Zaubermitteln der durch sie ausgeübte Einfluss auf das höhere Wesen gewiss stets für viel stärker und zwingender gehalten worden als beim offiziellen Cultgebet und -Opfer: zumindest das wird man bei der Anwendung dieser Zaubermittel als sichern Erfolg vorausgesetzt haben, dass das höhere Wesen die Bitte oder Forderung zur Kenntnis nahm. Waren aber solche Mittel zu schwach, auch die Erfüllung des Begehrten durch das höhere Wesen zu erreichen, dann standen dem Magus noch ganz andere Mittel zu Gebote, durch die er sich einfach erzwang, was seine, *Captatio benevolentiae* und sein Zauber-gebet nicht gutwillig vom höheren Wesen zu erlangen vermocht hatte.

§. 381. Solcher Mittel nun, sowohl der zahmeren, um das höhere Wesen herbeizurufen, aufmerksam und gnädig zu machen, wie auch der stärkeren und stärksten, die Ausführung des Gebotenen allenfalls zu erzwingen, gab es viele und vielerlei Art und sie bilden die Voraussetzung jedes Zaubers. Vortrefflich fasste das Arnobius Advers. Gentiles I. 43 (er betont hier ausdrücklich, dass Christus seine Wunder nicht mit Hilfe all dieser Dinge wirkte) zusammen, der als Vorbedingungen des Zaubers nennt: 1) die Kraft der Zau-

berformeln, 2) die Säfte der Pflanzen und Gräser, 3) die ängstliche Beobachtung der Opfer, Weihegüsse und Zeiten; und noch einmal nennt er als „ritus maiorum“ das „maleficum gramen“, den „fremor uerborum“ und die „necessitates carminum“ (l.c. 152).

§. 3 8 2. Zunächst soll von jenen Mitteln gesprochen werden, durch welche meist nichts anderes erzielt werden soll, als dass das angerufene höhere Wesen die Anrufung hört, herbeikommt und dem Magus freundlich gestimmt wird: das aber sind in erster Linie die σύμβολα d.h. die symbolischen Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle und Verwandtes gewesen. Alle diese Dinge der sichtbaren Aussenwelt heissen „Symbole“, da sie in irgendeinem Zusammenhang mit irgendwelchen höheren Wesen stehen und sie in mannigfaltiger Weise beeinflussen können.

§. 3 8 3. Dabei kam gerade diesen „Symbolen“ eine ganz besondere Wichtigkeit zu; denn ohne sie war jede Einwirkung auf die übersinnliche Welt schlechterdings ausgeschlossen. So dachte man wenigstens im II. Jahrhundert, das uns besonders beschäftigt und sozusagen die Blütezeit der occulten „Wissenschaft“ der Theurgie und Magie vorstellt. Sagt doch die Schrift über die Mysterien, die aus dem Schülerkreis des göttlichen Iamblichus gewiss einer ersten Autorität auf diesem Gebiet, hervorgegangen ist, ausdrücklich (II p. 96-7): „Die theurgische Vereinigung mit der Gottheit (das Ziel aller Theurgie) wird nur durch die Kraft der unaussprechlichen und rite vollzogenen Ceremonien und durch die Kraft der unerklärbaren Symbole bewirkt, nicht aber durch den blossen Intellect des Priesters; denn die Έρνοια an sich ist nicht im Stande die Verbindung des Theurgen mit der Gottheit herzustellen. Beweis dafür ist der Umstand, dass die Philosophen, welche bloss intellectuell das Wesen der Gottheit zu ergründen trachten, sich dadurch nicht in Verbindung mit ihr zu setzen vermögen. Die Symbole dagegen stellen diese Verbindung her und zwar zuverlässig und sogar für sich allein ohne den Intellect, dies geschehe aber durch die Güte der Götter, zu der jene Symbole hinführen und zwar zwingend hinführen. Deshalb wird auch die heilige Handlung nicht auf Grund des Intellects vorgenommen.“ Und dass hier vor allem auch die „symbolischen“ Gegenstände der Aussenwelt, der sichtbaren Schöpfung um uns gemeint sind, und nicht etwa die Zauberworte und -Formeln, die Kenntnis der geheimen Namen, Kräfte und Fähigkeiten der übersinnlichen Welt, besagt eine andere Stelle derselben Schrift, III 27 p. 166-7, die speciell vom Offenbarungsauber handelt, der ebenfalls sehr hoch bewertet wurde. „Die Fähigkeit eine Offenbarung zu geben“, heisst es dort, „liegt nicht in uns; denn sie ist nichts Menschliches, sondern sie kommt uns von aussen zu, ist sie doch etwas Übermenschliches! Daher sind zu jeder Divination gewisse Steine und Pflanzen notwendig, man muss heilige Knotenschürzen und wieder lösen und Verschlossenes öffnen.“

§. 3 8 4. Und da gilt, wie wir unten II § 280sq sehen werden, sogar auch für die Fälle, wo die Offenbarung nicht durch diese Symbole oder an ihnen zum Ausdruck kommt, sondern sich die Gottheit in lebenden Medien, Menschen, offenbart; denn auch das Einfahren der Gottheit in den Menschen wird erst durch diese Symbole und symbolischen Handlungen ermöglicht, kann aber ohne sie nicht stattfinden. — So ist die Beeinflussung des νεῦμα an materielle Dinge gebunden. Das besagt auch der Londoner Papyrus 121 l. 568, wo der Magus bei einer Lychnomantie zu Thot, der herbeikommt, spricht: ἡκέ μοι τὸ νεῦμα τὸ ἀεζοπετὲς, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφ' ὧν κτοῖς

§. 3 8 5. Dieses eigentümliche mystische Verhältnis zwischen der sichtbaren, sinnlich wahrnehmbaren Materie und dem Übersinnlichen und die darauf beruhende anziehende oder auch abstossende Wechsel-

selwirkung, bezeichnete man als Sympathie, συμπάθεια, zwischen beiden Reichen und alle, die sich mit solchen Dingen befassen, haben dieser Sympathie und Antipathie grosse Aufmerksamkeit geschenkt.

Ganz besondere Verdienste schrieb man hierin dem Demokrit von Abdera zu, darauf verweist ausdrücklich Vitruv. Prooem. ix § 14 cf. Weidlich, Sympathie p. 13 sq. 26-35. Proben dieser seiner Tätigkeit bei Plinius, Hist. Nat. xxvii 7 xxiv 156 160 xxv 13 Solin p. 50, 559. Reitzenstein, Hellen. Wundererzählungen p. 39, 1 meint, dass an diesen Studien schon das Altertum Kritik übte und dass ein Stück solcher Gegenschriften in den Συνορητοῦ παρὰ τοῦ Πάπυρ. London 121, l. 167 erhalten geblieben ist. Von vielen andern ganz zu schweigen, wirkte auch der grosse Wunderthäter Apollonius von Tyana seine Mirakel natürlich ebenfalls bloss mit Hilfe jener Sympathie, wie Justinus ausdrücklich hervorhebt (Quaest. 24 cf. oben die Verteidigung Christi durch Arnobius). Ihm galt Apollonius selbstverständlich als Magus, als Zauberer, und auch der Heide Plotin führt alle Magie auf die wechselseitige Sympathie der Kräfte zurück, Enneade IV. 4. 26, womit er wohl die allgemeine Überzeugung seiner Zeit kennzeichnet. Mit der Erwähnung Demokrits sind wir schon ins V. Jahrhundert vor Chr. zurückgegangen, doch verlegten die Griechen selbst derartige Studien, die auf die Ergründung der Sympathie gerichtet waren, ins graueste Altertum, wenn sie z. B. auch den Zoroaster als Bahnbrecher auf diesem Gebiete nennen (nach Plutarch (46) lebte er 5000 Jahre vor dem trojanischen Krieg) und die von ihm ausgegangene Schule der persischen Mōyoi, bei denen sich auch Demokrit und vor ihm Pythagoras ihre Weisheit in solchen Dingen geholt haben sollen. Die sogenannten Schriften des Hermes Trismegistus führten die Kenntnis der Sympathie sogar auf Thot-Hermes, den Gott der Weisheit und Magie selbst zurück, denn in der hermetischen Kōgō Kōpov bei Stobaeus (Ecl. I 49, 44sq. pag. 406 23sq. Wachsmut) heisst es, dass Isis und Osiris παρ' ἐκείνων μαθόντες ὡς τὰ κατὰ συμπάθειν τοῖς ἀνὰ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ὄμιλον διέδωκεν, τὰς προκαθέτους τοῖς ἐν οὐρανῷ μυστηρίους ἱεροποιῖας ἀνέστησαν ἐν γῇ.

§. 386. So mussten denn in vielen Arten von Wurzeln, Pflanzen, Gewächsen, Früchten, Steinen, trockenen und feuchten Materien allerhand geheimnisvolle Kräfte schlummern, durch die man „abstossen und abwehren, zusammenführen und anziehen, scheiden und zerstreuen, verdichten und verflüchtigen, (lockern) anfeuchten und austrocknen, bewahren und töten, völlig verwandeln und umgestalten konnte. Dabei wirkten diese Kräfte bald für längere, bald für kurze Zeit, die einen auf Massen, die ändern bloss auf wenige Objecte, auch haben einige dieser Kräfte die Föhrung, während andere ihnen Gefolgschaft leisten, und die eine Kraft geht mit dieser, die andere mit jener Hand in Hand, nimmt mit ihr zu und geht mit ihr zu Grunde. Ja es gibt auch solche Dinge und Kräfte, die ganz wie ärztliches Wissen Gesundheit zu spenden vermögen, dafür aber auch wieder andere, die Krankheiten hervorrufen. Gewisse Dinge unterliegen auch den Naturgesetzen, φυσικαῖς ἀνδύκαις, und nehmen mit dem Monde ab und zu, unzählig ist die Zahl der antipathischen Tiere, Pflanzen und Wurzeln, gross auch die der betäubenden und in Schlaf versenkenden Räucher mittel und anderer, die Erscheinungen, φαντασίαι, hervorrufen (Eusebius Praep. ev. IV 1. 9-1, 155s. Dindorf).

§. 387. Woher aber diese Materien all diese wunderbaren Kräfte haben, sagt der so genannte Iamblichus de myster. V 23 p. 232-4: „Steine, Pflanzen, Tiere, Räucherwerk und anderes, was zum Opfer verwendet wird, sind zwar Materien, aber doch geeignet das Göttliche, das Immaterielle, aufzunehmen, da ja alle Materien vom Schöpfer des Alls geschaffen wurden.... So geht das Göttliche durch alle Materien hindurch und so lebt selbst das immateriell Göttliche im materiell Irdischen. Es handelt sich nur darum, ausfindig zu machen, welche Materie die Gottheit am reinsten und reichsten enthält und welche Materie welche Gottheit, denn es gibt auch Materien, die gewissen Gottheiten geradezu zuwider sind. Solche, die Gottheit am reinsten und reichsten enthaltenden Materien sind sowohl für die Herstellung der Götterbilder wie auch für's Opfer nicht bloss geeignet, sondern geradezu notwendig; denn wenn solche Materien fehlen, ist es ganz unmöglich, dass sich eine Gottheit in eine Statue herablasse oder zum Opfer erscheine. Diese Materien haben die Götter selbst in Visionen die Menschen gelehrt. Auch steht es fest, dass die Erzeugnisse bestimmter Länder gewissen Göttern besonders lieb sind, lieber als die gleichen Erzeugnisse anderer Länder, da sie von jenen Göttern selbst geschaffen wurden, wie z. B. die heiligen Tiere in Ägypten.

Vonder anlocken den Kraft solcher symbolischer und sympathischer Materien weiss auch Synesius (de insomn. 2, Spalte 1285). „Weise ist“, sagter, „wer die Verwandtschaft, συγγένειαν d. h. Sympathie, der Teile des Weltganzen kennt... denn manchem innerweltlichen Gott steht ein Stein oder eine Pflanze

nahe, οἷς ὁμοιοπαθεῖν εἶκει τῇ φύσει καὶ γονεύεται, denen erinfolge seiner Sympathie mit ihnen nachgibt und der Bezauberung erliegt." Noch deutlicher sagt das Augustinus, de civit. Dei xi 6; Die Dämonen werden zum darin Wohnen durch die Geschöpfe angelockt, die nicht sie selbst, sondern Gott geschaffen hat, und die ihnen gemäss der Verschiedenheit ihrer Arten in verschiedener Weise angenehm sind, doch nicht etwa so wie den Geschöpfen (animalia) die Speisen, sondern durch Zeichen (Symbole, signis), da sie Geister (spiritus) sind, die der Lust jedes dieser Dämonen entsprechen. Und das gilt für die verschiedenen Arten der Steine, Pflanzen, Hölzer, Tiere, Formeln und Ceremonien. §. 388. Um aber von den Menschen angelockt zu werden, verführen sie diese zuerst mit listigster Verschlagenheit, indem sie ihnen entweder im Verborgenen ihr Gift ins Herz hauchen oder ihnen auch in trügerischer Freundschaft sichtbar werden und so ihre wenigen Schüler zu Lehrern von mehr Leuten machen. Denn anfänglich konnte man ja nur durch sie selbst belehrt, Kennen lernen, was jeder von ihnen begehrt, wovon er sich entsetzt, durch welchen Namen er erzwungen wird, woraus die Künste der Magie ihren Ursprung nahmen." Von diesen Symbolen, signa, weiss auch Claudian, da er schreibt: „(novi) quid signa sagacis Aegypti valeant (III in Rufin I 147s.) und wieder bezeichnet auch er Ägypten als das Land von der Wissenschaft der Sympathie wie oben Hermes Trismegistus und Iamblichus. Dazu stimmt es vortrefflich, dass auch der Magus Cyprian gerade in Ägypten lernte τὸν ἐπιτέροντα θεσμοῖς καὶ πράγμασιν καὶ ἐν τοῖς πυραυεύοντα διδάμνους (Confessio 3, pag. 1107).

§. 389. Die reichsten und Klarsten Bemerkungen über das eigentümliche Wesen der Sympathie, jener geheimnisvollen Übereinstimmung zwischen Irdischem und Göttlichem verdanken wir aber dem Neuplatoniker Proclus; in allen erhaltenen Schriften kommt er darauf zu sprechen und er hat es auch verstanden, diese sehr alten Anschauungen mit der Hauptlehre seiner Schule, der Ideenlehre, zu verbinden. Zugleich ist diese Theorie eine vortreffliche Stütze für seine Auffassung vom Wesen der Götter und der Zwischenwesen sowie ihrem Verhältnis zur sichtbaren Schöpfung, so dass sie dem Theosophen Proclus nicht weniger gelegen kam als dem Philosophen.

§. 390. So sagt er in seiner Institutio theologica: „Wenn die Götter über jeder Wesenheit stehen und jenseits alles Existierenden, dann kann man sich keine Meinung von ihnen machen und keinerlei Erkenntnis gewinnen, kein Denken und Erkennen reicht an sie heran. Und doch lassen sich auch ihre charakteristischen Eigenschaften erkennen, wie geartet sie sind, und zwar in zwingender Weise: denn durch die Verschiedenheiten in dem, was mit ihnen im Zusammenhang steht und von ihnen abhängt, werden gleichzeitig auch die Unterschiede in ihrem Wesen selbst mitbestimmt.“¹⁾

Unter dem, „was mit den Göttern im Zusammenhang steht“, meint er natürlich das Zwischenreich, die Dämonen und diese treten ja in Verkehr mit uns. „Denn die Götter selbst sind zwar in Wahrheit die Hüter und Erhalter des Alls, die Dämonen aber leiten ihr Wirken weiter (nämlich in die uns umgebende, sichtbare Welt, dass es dort zum Ausdruck komme) und verhindern jedes Versehen im Kosmos: so gibt es denn auch eine in der Natur selbst begründete Vorsehung, φυσικὴ πρόνοια, hinsichtlich des Sterblichen, welche es sowohl hervorbringt wie auch erhält nach der göttlichen Einsicht.“ Hier also werden die Dämonen deutlich genug als jene Wesen und Kräfte bezeichnet, welche das Wirken der jenseits aller menschlichen Erkenntnis existierenden Götter es sind natürlich die überweltlichen Götter — zum Ausdruck bringen und dadurch auch das Wesen der Götter selbst (ad Tim. Ipg. 11d cf. oben § 80sq.).

Wieso das möglich ist, haben wir schon oben bei der Besprechung seiner Dämonologie wiederholt dargetan (cf. 81), insbesondere bei der Erwähnung seiner Lehre von den „Reihen, σειραὶ“ (cf. oben § 81): nach dieser Theorie nämlich sind alle in ein und derselben Reihe verbundenen höheren Wesen, von den Erzengeln angefangen bis herab zu den in der Materie selbst wohnenden Stoffdämonen, wesensverwandt und das Wesen jenes Gottes, der einer jeden Reihe vorgesetzt ist, spiegelt sich gleichsam in allen ihm untergeordneten Wesen wieder und zwar umso reiner und klarer, je näher es dem führenden Gotte steht. Das sagt er zusammenfassend:

„Die Eigentümlichkeit jeder göttlichen Reihe, πᾶσις θείας τάξεως ιδιότης (Institutio theol. l. 14s. pag. 214sq. ed. Creuzer) dringt durch alle ihre Angehörigen zweiten Grades hindurch (διὰ πάντων ποτῶν δευτέρων) und teilt sich allen untergeordneten Geschlechtern mit (καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν ἀπασιν τοῖς κατὰ δευτέρους γένεσιν).... gibt es z. B. eine Gottheit, welcher als ιδιότης die Reinigung, Sühnung zukommt,

¹⁾ cap. 123 pag. 182 Creuzer: εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφιστήκασιν, οὕτε δόξα ἔστιν αὐτῶν οὕτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὕτε νόησις, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων, οἳ αἱ πᾶσι εἰσὶν αὐτῶν αἱ ιδιότητες, γνωρίζονται καὶ τοῦτο ἀναγκαίως κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχόμενων ιδιοτήτας καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαφορεύονται διαφορότητες.

(θεότης τις καθαρκτική), so findet sich dieses Characteristicum der Sühnung auch in den psychischen Wesen, (ἐν ψυχαῖς d.h. in den daemonischen Zwischengliedern), aber auch in Lebewesen (ἐν ζώοις d.h. bestimmten Menschen und Tieren) und ebenso auch in Pflanzen und Steinen (καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις), dasselbe gilt aber auch, wenn es eine bewahrende, behütende Gottheit (φρουρητική τις) und eine die zum Vollendung bringt (τελεσιουργός τις) und eine, die Leben zeugt (ζωοποιός τις) ist. Cf. oben § 6. „πανταγού γὰρ τὸ ἀνάλογον ἐντάξει προείπον ἄγροι τῶν ἐργάτων (Ad Tir. 1. pag. 16d.)“ Dabei aber sind diese göttlichen Kräfte anders zu betrachten an den Göttern selbst, anders an den Engelnwesen (ἐν τῶν ἀγγελικῶν), anders an den Dämonen, den Heroen, den Menschen, den Tieren und Pflanzen... denn in jeder dieser Sattungen gelangen sie anders zur Erscheinung, immer in der jener Sattung entsprechenden Weise. Und hierin sucht auch, was sich auf die Weihen bezieht, ἡ τελεστική, sc. τέχνη oder ἐπιστήμη mit Hilfe der (sogenannten) Sympathie, διὰ τῆς συμπάθειας, anzuknüpfen (Ad Cratyl. 174 pag. 99 Pasquali). Dies zeigt sich z.B. hinsichtlich der Heilkunde, der Mantik, der Musik und der Kunst im Bogenschiessen an den Apollinischen Reihen d.h. den Reihen, die dem Apollo als Gott und Führer anhängen (Ad Cratyl. l.c., ad Rompubl. pag. 390=1. pag. 147 Kr.). „Der Schöpfer, δημιουργός, begründete im Weltall ein Abbild seiner alles überragenden, einheitlichen Vortrefflichkeit (τῆς ἑαυτοῦ μοναδικῆς ὑπεροχῆς εἰκόνα), durch das er den Kosmos lenkt, wie der Steuermann“, sagt Plato, „mit dem Ruder“. Unter diesem Ruder aber, auf dem der Schöpfer ruhend das All regiert, darf man nichts anderes verstehen, als die Symbole der ganzen Schöpfung (ἡ σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας), die für uns zwar schwer zu begreifen, διὰ δὲ πᾶσι, den Göttern selbst aber genau bekannt und offenbar sind... Alles Existierendes steht mit dem geheimnisvollen, unaussprechlichen und jenseits des durch Denken Erfassbaren liegenden Princip in (symbolischer) Verbindung, alles bis herab zum Niedrigsten, durch die es in näherer oder entfernterer Abhängigkeit von diesem Princip steht, entsprechend dem Grade der Klarheit, beziehungsweise Unklarheit dieser seiner symbolischen Verbindung. Und das ist es, was die Sehnsucht nach dem Jülen (Göttlichen) in allem Existierenden erregt und ihm jenes Verlangen, ἔρως, einflösst, dabei aber nicht allem Existierenden zum Bewusstsein kommt, denn dieses Verlangen ist stärker als das Leben (denn es kommt auch dem Unbeseelten zu) und begreift nicht Erkenntnis-Kraft in sich (denn es ruht auch in dem, was nicht zu denken vermag). Und ebenso wie die Natur und die schöpferische Einheit und der Vater (der Schöpfer) selbst den zweiten Wesen (den geschaffenen Göttern) eine symbolische Verbindung mit sich selbst einpflanzt und sich diese eben dadurch ihm zuwenden, so verliehen auch diese (zweiten) Götter allem, was von ihnen ausging, Symbole ihrer eigenen Wesenheiten und begründeten auf diese Weise alles in sich selbst. Diese symbolischen Verbindungen des tiefer Stehenden mit dem zweiten sind geheim und unbekannt, was sie wirken und treiben übersteigt jede Erkenntnis: ἀνορροίαι μὲν ἤκουσιν εἰς τὸν θνητὸν τόπον ἐκεῖθεν, ἀναδυμιάσεις δ' ἐκείθεν κινούμεναι καὶ διὰ τούτων ἡ περὶ τὰ θνητὰ δημιουργία συντελεῖται τῶν θεῶν (Ad Cratyl. 71, pag. 30=1 ed. Pasquali; cf. Porphyrius, Sentent. 30 pag. xxv Creuzer. — Ad Tim. 1. pag. 142).

So hat auch das Sterbliche Anteil an den göttlichen Ausflüssen (τῶν θεῶν ἀνορροϊῶν) und so unterliegen auch Tiere (Lebewesen) und Pflanzen dem schöpferischen Einfluss der Götter (καὶ οὕτω δὴ καὶ ζῷα καὶ φυτὰ δημιουργεῖται), indem die einen Abbilder dieser, die andern jener Götter in sich tragen und die Dämonen ihnen Widerspiegelungen ihrer eigenen Führer (d.h. der ihnen in den einzelnen Bereichen vorgesetzten Götter) zuerkennen (τὰς ἐμπάσεις τῶν σφετέρων ηγεμόνων παρέχοντες), die Götter selbst aber als Leiter über ihnen stehen. Und auf diese Weise stimmt auch das Letzte und Unterste mit dem Ersten und Höchsten überein (συμπάδει)...“ (Ad Alcibiad. prior. p. 69 Creuzer). §. 391. Und das Gleiche gilt auch von der Idee alles Existierenden; ἡ γὰρ μὴν ἰδιότης ἦκει μέχρι τῶν θνητῶν, δι' ἣν καὶ συμπάδει τὰ τῆς τοῖς οὐρανίοις: τὸ γὰρ ἐν εἶδος (die für sich einigartige Idee) καὶ ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία (das, was die Idee mit ihrer Erscheinungsform auf Erden gemein hat) ποιεῖ τὴν συμπάθειαν.

Diese Sympathie ist um so enger, je höher die Erscheinungsform steht, denn umso deutlicher kommen die Kräfte der Idee (τοῦ παρὰ εἰδυματος δυναμεις) in der Erscheinungsform zum Ausdruck. Das geschieht aber bloss durch Vermittlung der Zwischenglieder (διὰ τῶν μεσῶν), denn wenn sich die gleiche Idee sowohl in Göttern wie in Steinen findet, so muss sie noch viel mehr (als in den Steinen) auch in den Mittelwesen also z.B. in den Dämonen und Lebewesen vorhanden sein. σείραι γὰρ τινες ἀπὸ τῶν νοεῶν θεῶν εἰς τὸν οὐρανὸν καθήκουσι (nämlich zu den sichtbaren Göttern, den Planeten) καὶ ἀπὸ τῶνδε πάλιν εἰς τὴν γένεσιν (in die uns umgebende Schöpfung) καθ' ἑκάστον στοιχεῖον ἐξαλλαττόμεναι καὶ μέχρι γῆς ὑφίστανται. τούτων δὲ τῶν σειρῶν τὰ μὲν ὑψηλότερα μειζόνως μετέχει τῶν παραδειγμάτων, τὰ δὲ χαμαιενηλότερα ἐλασσόνως τῆς ιδιότητος ἐπὶ πάντα τῆς μιᾶς ἐκτεινομένης, ἡ καὶ ποιεῖ μιάν τὴν ὅλην σειρὰν. Deshalb ist auch der Löwe am Himmel (ὁ μὲν οὐρανίος λέων) vernunftbegabt (νοερός), der unter dem Monde (ὁ δὲ ὑπὸ

σελήνην d.h. das Tier hier auf Erden) ohne Vernunft (λόγος), denn jener, der οὐράνιος λέων, steht der Idee des Löwen näher. Ebenso ist auch der Mond am Himmel göttlich (ein Gott), die Idee des Mondes aber ist auch hier auf Erden in gewissen Steinen bewahrt und auch die der Mondreihe eigentümliche Kraft, die sich in geregelter Zunahme und Abnahme des Glanzes auch im Mondstein aussetzt (Ad Parmen. II pg. 172, p. 679s).

§. 392. Aber auch innerhalb des Sterblich-Irdischen hier auf Erden erleidet die Sympathie mit dem Göttlich-Ideellen gemäss der Einteilung alles Sterblich-Irdischen in Seine, Pflanzen und Tiere eine Abstufung: „denn der Stein hat an der Kraft seiner Idee nur Körperhaft Anteil (μετέχει της οὐρανόθεν ζωῆς), die Pflanze schon reiner, denn sie hat an ihr Anteil auch vermöge des ihr zukommenden (rein vegetativen) Lebens (κατὰ τὴν ζωὴν), in noch höherem Grade aber das Tier (τὸ ζῷον) Kraft seiner Willensbetätigung, seines sich aktiv äussernden Lebens (κατὰ τὴν ὁρμήν)“ (Institutio theol. c. 145 p. 214f. Creuz.)

§. 393. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist folgende Stelle, deren durch das bisher Behandelte hinreichend klar gewordene Partie (Fragment aus dem Werke Περὶ ἀγωγῆς oder Περὶ μυθικῶν συμβόλων bloss lateinisch durch die Übersetzung des Florentiners Marsilio Ficino in seiner Übersetzung des Iamblichus, apud Aldum 1497, erhalten, dort steht auf fol. h. γ dieser Tractat unter der Überschrift: „Opus Procli de sacrificio“, im Index aber heisst es „De sacrificio et magia“) so lautet nach Krolls ausgereicherter Rückübersetzung ins Griechische in der Wissenschaftlichen Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Freiswald Ostern 1901: οἱ παλαιοὶ ἱεροὺς θεωροῦντες ἐν τοῖς φυσικοῖς συνύφαινον τινα καὶ συμπάθειαν ἄλλων πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις καὶ εὐλασκόντες πάντα ἐν πασὶ τὴν ἑρπὺν αὐτῶν ἐπιστήμην κατέστησαν. ἀνέγνωσαν γὰρ ἐν τοῖς κατωτάτοις τὰ ἀνώτατα καὶ ἐν τοῖς ἀνωτάτοις τὰ κατωτάτα, ἐν μὲν οὐρανῷ τὰ χθονία καὶ αἰθρὰ καὶ τρόπον οὐράνιον, ἐν δὲ γῇ τὰ οὐράνια. Aus dieser innern Sympathie erklärt es sich, dass die Pflanzen ἡλιοτρόπιον und σεληνοτρόπιον sich nach der Sonne und dem Monde wenden. πάντα εὐχεταὶ καὶ θυνοῦς ἀπὲρ πρὸς τοὺς τῆς αὐτῶν τάξεως ἡγεμόνας, ἀλλὰ τὰ μὲν νοητὸν τρόπον, τὰ δὲ νοερὸν, τὰ δὲ φυσικόν, τὰ δὲ αἰσθητόν. Daher dreht sich das Heliotropion nach der Sonne, so gut es eben eine Pflanze kann, und wenn einer den Pulsschlag der Pflanze hören könnte, den sie in die umgebende Luft hinausendet, so würde er darin die Stimme erkennen, mit der die Pflanze, so gut sie es eben kann, sich an ihren König (die Sonne) wendet. διὰ τοῦτο ἐν γῇ μὲν ὄραν ἔφεστιν ἡλίον καὶ σελήνην, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα χθονίαν, ἐν οὐρανῷ δὲ φεῦγε πάντα καὶ λίθους καὶ ἔρρα κατὰ τὴν οὐρανίαν φύσιν, ζωὴν ἔχοντα νοεράν. So entfaltet sich auch die Lotusblume stufenweise mit der aufsteigenden (sich gleichsam entfaltenden) Sonne und ebenso faltet sie sich auch bei ihrem Niedergange allmählich zusammen (p. 8 cf. unten §. 517).

§. 394. Genau ebenso stehen auch Steine zu Sonne und Mond in Beziehung, der ἡλιος λίθος, der auch geradezu „Himmels- oder Sonnenauge“ heisst (οὐρανοῦ ἢ ἡλίου ὄμμα), und der σεληνίτης λίθος und der ἡλιοσεληνός λίθος (der Sonnen-Mond-Stein, der sogar zu beiden Gestirnen in Sympathie steht (cf. auch Olympiodor ad Nicibad. pag. 18 sq. Creuzer). Aber auch viele Sonnentiere gibt es (ζῷα ἡλιακά) wie die Löwen und Hähne, die ihrer Natur entsprechend Anteil an einem Sonnendämon (d.h. an einem Daemon der Sonnenreihe) haben (δαίμονος τινος ἡλιακοῦ κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν μετέχοντες p. 9 cf. unten §. 461). ... So drehen sich also gewisse Pflanzen wie die oben genannten mit der Umdrehung der Sonne, andere wieder ahnen irgendwie die Form der Sonnenstrahlen nach wie die Palme und auch der Finger (an der Hand und diese selbst), andere wieder die feurige Natur der Sonne, τὴν ἑμπύρον ἡλίου φύσιν, wie der Lorbeer, ἡ δάφνη, und wieder andere noch anderes. So kann man also sehen, dass die im göttlichen Sonnengestirn vereinigten Characteristica über alles, was in die Sonnenreihe eingeordnet ist, verteilt ist, auf Engel, Dämonen, Seelen, Tiere (Lebewesen), Pflanzen und Steine.

§. 395. Daher haben die Väter der alten hieratischen Weisheit durch Mischen und Reinigen der so sichtbar werdenden Kräfte der Oberen (der Himmlischen) den Cult, θεωροεῖαν, ausfindig gemacht: Sie mischten nämlich mehreres mit einander, weil sie sahen, dass zwar auch das Einzelne für sich allein ein bestimmtes Characteristicum des Göttlichen in sich enthalte, das aber doch für sich allein nicht stark genug ist zur Herbeiführung, Citierung, jenes Göttlichen. Deshalb also leiteten sie durch eben diese Mischung vieler (sympathischer) Substanzen die von oben herkommenden Ausflüsse, ἀπορροιας des Göttlichen, herab und das Eine, das sie so aus Vielem zusammensetzend schufen, glichen sie dem Einen (dem Göttlichen) an, das über der Vielheit (der sichtbaren sympathischen Erscheinungsformen hier auf Erden) steht.

§. 396. Und auch Götterbilder, ἀγάλματα, aus vielen Stoffen zusammengesetzt, stellten sie auf (cf. unten §. 807) und auch Räucherdüfte erzeugten sie aus zusammengemischten Spezereien, indem sie die göttlichen Symbole zusammensetzten und einten: so erfassten sie möglichst zahlreiche Kräfte, gleich-

zeitig von denen jede einzelne durch Absonderung geschwächt wurde, während ihre Vermischung und Vereinigung ein Abbild der (göttlichen) Idee ergab. Bisweilen aber genügt doch auch schon eine einzige Pflanze oder ein einziger Stein für die göttliche Handlung (cf. unten II §. 103). Auf diese Weise riefen die Priester durch die Verwandtschaft und Sympathie (das Göttliche) herbei, durch die Antipathie aber scheuchten sie es fort, wobei sie auch noch, wenn es notwendig war mit Schwefel, Asphalt und Meerwasser (cf. unten §. 590) reinigten ... und Tiere, den Göttern entsprechend, brachten sie dar und alles andere in ähnlicher Weise. Dadurch und von diesem und solchem ausgehend lernten sie zuerst die Kräfte der Dämonen kennen, die mit den Dingen in der Natur, mit denen sie verbunden sind, zu leidhafter Erscheinung (εἰς παρουσίαν συνεκάλεισαν). Dann aber wandten sie sich von den Dämonen den Kräften und dem Wirken der Götter selbst zu, indem sie manches durch die Belehrung von seiten der Dämonen dazulernten, manche der entsprechenden Symbole aber durch eigenes Bemühen sich deuteten, und gelangten so zur Erkenntnis der Götter selbst. Und schliesslich stiegen sie sogar unter Beiseitesetzung der physischen Dinge und Werke und grösstenteils auch der Dämonen zum Verkehr mit den Göttern empor. Daraus folgt, dass die höhere und höchste Stufe der Theurgie des Sympathiezaubers nicht mehr bedarf, sondern vermittels der Kenntnis, der γνώσις, des wahren Wesens der Götter allein sogar die Vereinigung mit ihnen zu erlangen vermag (cf. II §. 109).

Auch Iamblichus sagt De Myst. v. 23 (p. 234): „In dieseeligen Visionen (διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων) lehrten die Götter selbst die Kraft und Bedeutung bestimmter Materien;“ cf. auch Porphyrius Περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας bei Eusebius Praepar. ev. VII. 1 (Sp. 232 Lind.): οὐ μόνον δὲ τὴν πολιτείαν αὐτῶν αὐτοὶ (οἱ θεοὶ) μεμνήσκει καὶ τὰ ἄλλα τὰ εἰρημινὰ, ἀλλὰ καὶ οἱ τι τοῖς χαίρουσι καὶ κρατοῦνται καὶ μὴν τίσιν ἀναγκάζονται, τίνα δὲ δεῖ εἶναι καὶ ἐκ ποίας ἡμέρας ἐκτρέπεσθαι, τότε σχῆμα τῶν ἀγαμάτων ποταπὸν δεῖ ποιεῖν, αὐτοὶ τε ποίοις σχήμασιν φαίνονται ἐν τε ποίοις διατρέβουσι τόποις καὶ ὅλως ἐν οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ παρ' αὐτῶν μαδόντες οἱ ἄνθρωποι οὕτως αὐτοὺς ἐτίμησαν.

§. 397. Wer aber noch nicht diesen hohen Grad theurgischer Erkenntnis und Macht erlangt hat, der muss sich an diese symbolisch-sympathischen Tiere, Pflanzen und Steine halten, dadurch zunächst τὰ τελευταῖα τῶν πνευμάτων d. h. die Stoffdämonen gewinnen, die dann die göttliche ἐνὶ νουῖα ungehindert zu uns gelangen lassen (cf. unten II §. 109). Denn die Götter reagieren gerne auf die ihnen zu kommen den Symbole und gehorchen bereitwillig denen, die sie so rufen, und offenbaren ihr Wesen (Proclus Ad Rempubl. mag. 361-2 = I p. 48 Kr., cf. Ad Cratyl. 56 p. 25 Pasquali).

§. 398. Das gleiche versichert auch Nikephoros Gregoras, Schol. Sp. 538-9; καὶ δαίμονες ἐξ ἀέρος καὶ γῆς θέλγονται τοῖςδε τοῖς λίθοις ἢ ταῖςδε ταῖς βοτάναις ἢ ταῖςδε ταῖς φωναῖς (das gilt auch von den oben behandelten Vocalen §. 150, cf. unten §. 710) ἢ τοῖςδε τοῖς σχήμασιν, ἃ χαρακτηρὰς καλοῦσιν (cf. unten §. 819).

Wichtig und interessant aber ist besonders, was er dann sagt: οἶμαι δὲ ταῦτα παρὰ Χαλδαίων καὶ Αἰγυπτίων ἀρχῇθεν εὐροῦσθαι ἕκαστον ἕκαστον δαίμονι γνωριστικὸν σημεῖον. ! Dann führt er fort: ὁ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν ἀλλήλων τούτων συγγένειαν, ὁρῶν δὲ παρ' ἀλλήλων ἀλλήλα θέλεται καὶ ἀήλωςιν λαμβάνει παρ' ἀλλήλων ἀλλήλα, ἔλκει ἄλλο δι' ἄλλου οἶον διὰ τῆς μαγνητικῆς τῶν σιδηρῶν οὕτω καὶ διὰ τῆςδε τῆς φωνῆς καὶ τούδε τοῦ σχήματος ἢ τῆςδε τῆς ὕλης τόδε ἢ τόδε.... Und auch Bellus natürlich führt die Zauberei auf diese Sympathie mit dem Indischen zurück, denn er sagt (Graecorum opinion. de daemon. cap. 5 Sp. 880): ἡ μαγεία (μερὶς γούν ἐσχάτη τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης) ἀνιχνεύουσα τῶν ὑποτὴν σελήνην πάντων τῆν τε οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ δύναμιν καὶ ποιότητα, λέγω δὲ στοιχείων καὶ τῶν τούτων μερῶν ζῶων τε παντοδαπῶν καὶ φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν, λίθων, βοτανῶν καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν παντὸς πλάγματος ὑπόστασιν τε καὶ δύναμιν ἐντεῦθεν ἅρα τὰ ἐαυτῆς ἐργάζεται.

§. 399. Natürlich waren es irgendwelche auffallende Eigenschaften, beziehungsweise Lebensgewohnheiten, die eine solche sympathische Verbindung und Beziehung zu einem bestimmten göttlichen Wesen bei Pflanzen, Steinen und Tieren vermittelten.

§. 400. Man hat dann aber auch eine solche Beziehung zwischen der Bezeichnung jenes Gegenstandes oder Tieres zum Gotte ausgeklügelt und zwar auf Grund von (oft geradezu halsbrecherischen) Etymologien. Ich will nur einige Beispiele aus Eustathius anführen (Ad Iliad. 1206 p. 87 Paris): Dem Apollo ward der Schwan zugeeignet; nun ist aber Apollo auch der *παραιτίος τοῦ λεύσσειν* und der Schwan ist weiss, *λευκός* aber und *λεύσσειν* sind etymologisch verwandt! Hier liegt eine etymologische Sympathie nur zwischen den Namen für Eigenschaften, des Gottes und seines Symbols vor, ebenso: Zeus, dem *Ζεὺς αἰθῆρ* und auch *αἴηρ*, ist der H-aller heilig, denn *αἰτός* ist ebenso wie *αἴη* von *αἶω*, wehen, gebildet. Oder: dem Hermes, dem Herrn der süßsen Rede, *λαρσὺ λόγου*, ist natürlich die Möve, *λάρος*, sympathisch verbunden, ebenso der scharfsichtigen Athene die Eule, *γλαυξ*), da *γλαυξ* von *γλαύσσω* herkommt, was soviel ist wie *ἀδραῖ* und eben deshalb auch die Schlange, *δράκων*, denn das Wort *δράκων* ist von *δέρκεσθαι*, „schauen“ = *ἀδρεῖν* abgeleitet. Da Apollon der Sonnengott ist, der nach der *ἀμφιλύκη ρυξ* aufgeht, ist ihm der Wolf, *λύκος*, geweiht. Der Göttername *Ἔρως* ist gebildet von *ὄραῖν* „sehen“, daher ist ihm der Hase, *λαγώς*, heilig, denn der Tiername *λαγώς* hängt mit *λαίω* zusammen, was gleich ist *βλέπειν*, „sehen“. Aus gleichen Gründen ist wohl auch im Papyr. London 121 l. 694 der *Γεκκό* (*καλαβώτης*) mit dem *Ἀσκληπίος* in etymologischer Sympathie verbunden, da *καλαβώτης* nur eine Nebenform zu *ἀσκάλαβος*, *ἀσκαλαβώτης* ist, wie der *Γεκκό* sonst gewöhnlich heisst (cf. Deubner *De incubat.* p. 37). Bei der ungleich höheren Bedeutung, welche man im Orient den Namen beilegte, sind bei den orientalischen Völkern solche etymologische Spielereien noch beliebter gewesen: einen Beleg, der uns besonders angeht, bietet ein ägyptischer Text aus dem Neuen Reiche, der eine solche Verbindung zwischen dem Namen des heiligen Tieres und seinem Gotte herstellt: *Rā* sprach zu *Thoth*: „Ich will dich Größere als du bist aussenden (*hob*) lassen — da entstand der Ibis (*hib*), der Vogel des *Thoth*“ (Erman, *Rel.*, p. 37-8.)

§. 401. In § 395-6 haben wir die Stelle ausgeschrieben, in der Proclus die gleichzeitige Anwendung mehrerer und verschiedenartiger Symbole erklärt. Davon spricht auch der sogenannte *Iamblichus* (*De Mystr.* v. 23 p. 233; cf. über die gehäufte Anwendung solcher *σύμβολα* im Schadenzauberauch *Marsilius Ficinus* zu *Plotin Ennead.* IV 4 cap. 39, (Creuzer p. 232-3) und auch die *Zauberpapyri* liefern Belege hierfür, indem die Recepte oft eine ganze Reihe von symbolischen Tieren, Pflanzen, Steinen u.s.w. für den Zauber selbst vorschreiben oder auch der Magus solche *σύμβολα* bloss aufzählt, um soden angerufenen Gott freundlich zu stimmen und herbeizurufen. Für letzteres ein paar Beispiele: Anrufung an den Sonnengott, der sich in der Flamme des Leuchters zeigen soll (*Pap. Paris* l. 939 sq.): *Χαίρε δράκων, ἄκραιε λέων, φθσικαὶ πυρὸς ἀρχαί, χαίρε δὲ λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρον ὑψητέηλον / καὶ χρυσοῦ κυμαῖνος ἀναδρώσκων μελίλων / καὶ καθάρων στομάτων ἄφρον ἡμερον ἑξααβλύων, / κύνθαρ, κύκλον ἄγων σποριμοῦ πυρὸς, αὐτογένηε, ὅτι δι- σύλλαβος εἶ ἈΗ καὶ πρωτοφάνης εἶ. / νενῦσον ἐμοί, λιτομαι, ὅτι σύμβολα μουστικά φράξω* (cf. unten II § 2141).

§. 403. Anrufung der Hecate - Selene *Papyrus Paris* 2301 sq.): *ἱππος, κόρη, δράκαινα, λαμπάς, ἀστραπή, ἀστὴρ, λέων, λύκαινα ἀγῶνη* (P.: ... η, ἡ Herwerden *Mnem.* 16 (1888) 337-43) / καὶ ψῶμος, εἰς κόραλλος, αἶμα τρυγόνος, / ὄνυξ καμύλου καὶ βοός, ὄφις παρθένου, / Πανὸς γόνος, πῦρ ἡλιωτίδος βολῆς, ... / χαμαίλυκος (so H., P. - κοῦ) νήδουσα (f., so H. und P.), παιδέρης, ἄρις. ... / ἀπαντα ταῦτα σύμβολόν μου (P. μοι H.) πνεύματος. Ganz d'hnlich auch im *Papyr. Lond.* 121 l. 845 sq. bezüglich derselben Hecate-Selene, die aber als Schicksalsgöttin, als *τύχη*, beschworen wird: *κοῖτα δὲ καὶ τὰ σημεῖα, ἃ ἔχεις εἰς αὐξήσιν ἀρχουσα ἐπιδιδόνα καὶ ἐργάζηται* Reitzenstein, *Poimandres* p. 262-3 nach P. Mimaui. 192 sq.) *εἰς μέλωσιν ἀρχουσα ἀπολήγειν καὶ ἔστιν οὗς, / βούς, γυνή, ταῦρος, κύνδαρος, ἑώραξ, καρκίνος, / ἰκύν, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα (i. corr. ex p) / υἱοῦ μούθις, ἀρκτος (P. ἀρξ, corr. Reitzenstein), τράγος, κύνοκέφαλος, / αἰλουρος, λέων, πάροδαλις, μυγῆλος (so P., - λῆ Reitzenst. dahinter im P.: λέων, was R. in [] setzt. In 28 Gestalten schaffte die Mondgöttheit das All, doch sind hier bloss die 14 Gestalten der *σέληνη* αὐτορμένη angeführt. Reitzenstein.) / ἑλαφός, πολύμορφος παρθένος (= das Cultbild der Göttin!) *λαμπάς, ἀστραπή, στέμμα, κηρύκιον, αἶψις* (!) *κλέψις* (= Attribute dieses Cultbildes!) *εἰρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος, ἵνα μοι ἑπακούσης* κτλ. §. 404. Endlich ein Beispiel aus dem demotischen magischen *Papyrus col. ix 45 sq.*: „Chons, schon Ruhender in Theben (Chonse must not be hotep)... dessen Name nicht bekannt ist, sowie auch seine Natur (sein Wesen) nicht oder seine Gestalt (!); ich aber Kenne deinen Namen, ich Kenne deine Natur (dein Wesen), ich (Kenne) deine Gestalt: denn, Größer ist dein Name, „Erbe“ ist dein Name, „Vortrefflicher“ ist dein Name, „Verborgener“ ist dein Name, „Mächtiger der Götter“ ist dein Name, „Der, dessen Name geheimgehalten wird von allen Göttern“ ist dein Name, „Om, mächtiger Am“ ist dein Name, „Alle Götter“ ist dein Name, „Lotus-Löwen-Widder“ ist dein Name, „Loui Kommt, der Herr der (beiden!) Länder, Loui Kommt, der Herr der (beiden!) Länder“ ist dein Name, „Amäher des Himmels“ ist dein Name, „Lotusblüte der Steine (!)...“ „Hyo Ne'yo“ ist dein Name (cf. unten II §. 260). Deine Gestalt (aber) ist ein Scarabaeus-Käfer mit einem Widderkopf, sein Schwanz ist der eines Falken, bekleidet (!) mit 2 Pantherfellen (!). Deine (Schlange (aber) ist eine Schlange (!) der Ewigkeit, deine Bahn (!) ein Mondmonat, dein Baum ein Weinstock und eine Persea, deine Pflanze die Pflanze des Amon, dein*

Vogel des Himmels ein Reicher, dein Fisch der [Tiefe] ein schwarzer Lebesfisch, diese sind [dir] begründet (zugeeignet) auf Erden... Yb' ist dein Name in deinem Leibe im Meer, deine Gestalt aus Stein, in der du hervorkamst, ist ein... der Himmel ist dein Schrein, die Erde dein Vorhof... "cf. unten II § 260. Hier ist besonders bemerkenswert, dass die σύμβολα dieser einen Gottheit nach den sichtbaren Reichen in der Natur aufgezählt werden: auf der Erde Pflanzen (Weinstock, Persea, Amon-Pflanze), im Luftraum ein Vogel (Reicher) und im Wasser ein Fisch (der Lebesfisch). Da die Symbole dieses Gottes überall in der ganzen Schöpfung verstreut sind, ist auch die ganze Schöpfung von ihm selbst erfüllt: der Zauberkräftige über Kann überall, auf der Erde, in der Luft und im Wasser, Einfluss auf ihn nehmen. §. 405. Endlich ist noch der Papyrus Minut i. 107 sq. heranzuziehen: Hier bittet der Magus den Sonnengott (ήλιον) cf. Reitzenstein, Poimandres p. 147: ἐπάκουσον μου ἐν παντί ὡς παρακαλῶ πρᾶγματι καὶ ποιήσον πάντα τὰ τῆς εὐχῆς μου ἀκριβέστατα, οἷοι οἶδά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ παράσημά σου οἶδα καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ...

[ὥρα πρώτη] μορφήν ἔχεις καὶ τύπον πεδος (τ) πιθήκου, γεννᾷς δένδρον ἐλάτην (P. ελατα), λίθον αφανον, ὄρνειον γυπα..... ὄνομά σοι Φρουεῖρ
ὥρα δευτέρα μορφήν ἔχεις μονοκερου (P. nach Reitz. μονοκέρου) = μονόκερως des Einhorns, γεννᾷς δένδρον περσεῖαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνειον ἀλκυοντα, ἐπὶ γῆς ἰνεύμονα ὄνομά σοι Βασητοπῶς.
ὥρα τρίτη μορφήν ἔχεις αἰλούρου, γεννᾷς δένδρον συκαῖν (wohl gleich συκῇ, der Feigenbaum), λίθον σαμουχον, ὄρνειον σιτακον, ἐπὶ γῆς βατραχον. ὄνομά σοι ἡραμ.
ὥρα τέταρτη μορφήν ἔχεις ταύρου, γεννᾷς δένδρον....., λίθον παιδέρωτα, ὄρνειον τρυγῶνα, ἐπὶ γῆς ταύρον. ὄνομά σοι Δαμί.

ὥρα πέμπτη μορφήν ἔχεις λέοντος, γεννᾷς δένδρον ῥάμνον, λίθον μάγνητα, ἐπὶ γῆς κροκόδειλον. ὄνομά σοι Φωκενρε φεναρεαδουμισοιγια οκτ.
ὥρα ἕκτη μορφήν ἔχεις ὄνου, γεννᾷς δένδρον ἄκανθαν, λίθον σάππειρον (σάπφειρον), ἐν θαλάσῃ ἔχιν(τ), ἐπὶ γῆς... λευκομέτωπον. ὄνομά σοι Λυιαρηινε.

ὥρα ἑβδόμη μορφήν ἔχεις καμήλου, γεννᾷς... Die folgende Seite 1. 211-226 ist sehr stark zerstört, so dass sich für die Stunden 8 bis 10 nur so viel noch erkennen lässt, dass der Sonnengott in der 8. Stunde ἐπὶ γῆς das Nilpferd (ἰπποπόταμος) erzeugt, in der 9. Stunde die μορφή eines Ibis, ἰβέως, hat und in der 10. Stunde einen Falken (ἰέρακα) und einen Affen (κίρκωπα) erzeugt: für die Stunden 11 bis 12 des Tages laufe lässt sich nichts mehr aus den Resten entnehmen. — Alle hier zum Sonnengott in Beziehung gesetzten wirklichen Tiere sind heilige Tiere bei den Ägyptern gewesen, worüber unten § 427 mehr: immer bilden die Tiere, deren Gestalt er annimmt oder die erschafft, seine σύμβολα oder, wie es hier heisst, seine σημεῖα καὶ παράσημα für die betreffende Tagesstunde, durch deren Kenntnis man auf ihn für diese Stunde Einfluss nehmen kann.

§. 406. Auch der Papyrus London 122 l. 65 sq. ist heranzuziehen ein Stück, das aus einem Liebeszauber stammt, an Hermes gerichtet (von Reitzenstein, Poimandres p. 20-1 emendiert); dort sagt der Magus: <αἶδα τὸ> ὄνομά σου <τὸν ἐν οὐρανῷ λαμψέν> [Οὐωδι· ὄφασθενουωδι· οαμενωδι· ενδομουχ· ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖς] τίς σε αἰσιν γωνίαις τοῦ οὐρανοῦ. οἶδά σου καὶ τὰς μορφάς [αἱ] εἰσιν ἐν τῷ ἀπηλύτῃ μορφήν ἔχεις ἰβέως, ἐν τῷ λιβὶ μορφήν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέα μορφήν ἔχεις ὄφως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφήν ἔχεις λύκου. οἶδά τίς τῆς βοτάνης σου. [ἡλόχα· ετεβενθωη], οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον [τὸ ἐβέννινον], οἶδά σε, Ἐρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ καὶ τίς ἡ πόλις σου. [Ἐρμούπολις.]. Seine Pflanze ist jedenfalls die Traube der Olive — ελοχα ετεβενθωη ist gleich Koptisch ελοολε ετε βο ἡβωιτ, die Traube, die da die Olive (ist). Für das Ebenholz aber ist Apuleius zu vergleichen, der in seiner Apologie, cap. 63, zugibt, dass die kleine Mercurfigur, die er heilig hielt, auch aus Ebenholz gefertigt war (cf. Abt p. 228 sq.).

§. 407. Diese sehr interessante Verteilung der σύμβολα auf die einzelnen Stunden und die Kenntnis dieser Verteilung muss für sehr wichtig gehalten haben, da die erhaltenen Papyri mehrfach darauf Bezug nehmen, indem sie Listen jener Tiergestalten enthalten, die der Sonnengott stündlich wechselt.

§. 408. So besonders der Papyrus Paris. l. 163 65 sq.

Der Gott wird darin folgendermassen angerufen (Text in den Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, p. 82-4 dazu das Programm des Gymnasiums in Fernald 1889 p. 15, Reitzenstein Poimandres p. 28): ὁ λαμπρὸς ἥλιος αὐγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην· οὐ εἰ ὁ μέγας ὅφης ἡγούμενος πάντων τῶν θεῶν, ὅτην ἀρχὴν τῆς κτίσεως ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης, <σὺ εἶ add. Reitzenst. > ἐν τῷ ὡκεανῷ ὄντων νοῖ φρονυδι νινθρε (demotisch-Koptisch: Poi, der Gott der Götter, für Poi· Ἀγαθοδαίμων cf. unten II § 133). οὐ εἰ δ' καθ' ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος καὶ δυνάων (von da bis l. 1695 nach Reitzenstein Einlage eines Magiers) ἐν τῷ βορολιβί (-βαρ.) τοῦ οὐρανοῦ, ἀνατέλλων ἐν τῷ νοταπηλιώτῃ ὥρα πρώτη μορφήν ἔχεις αἰλούρου. ὄνομά σοι Φαρακουνη. ὁδὸς δόξαν καὶ χάριν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ.

ὥρα δευτέρα μορφήν ἔχεις κυνὸς. ὄνομά σοι Ξουφι. δὸς ἰσχὺν καὶ τιμὴν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ, τῷ λίθῳ τοῦ τῶ καὶ τῷ δέινῳ (hier setzt der Magus bei der Vornahme des Zaubers seinen Namen ein.)

ὥρα τρίτη μορφήν ἔχεις ὄφως. ὄνομά σοι Ἀμεκρανεβεχεθωυθ (θωυθ· Thet· Hermes.) δὸς τιμὴν τῷ θεῷ, τῷ δέινῳ.

ὥρα τέταρτη μορφήν ἔχεις κανθάρου. ὄνομά σοι Ξενθινεφ· συνεπίσχυσον τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ ἐν

τῇ νυκτὶ ταύτῃ εἰς ὃ τελεῖται πρᾶγμα.

Ὡρα πέμπτη μορφήν ἔχεις ὄνου· ὄνομά σοι Ἐνφανχοφ· δὲ ἰσθὴν καὶ ἄρσος καὶ δύναιμι τῷ θεῷ τῷ δύναι.
Ὡρα ἑκτη μορφήν ἔχεις λέοντος· ὄνομά δέ σοι Βαῖσολβαῖ (Βαῖ· ψυχή) δκυρεῖ ἑνὺν χρόνον· δὲς ἐπιτύχει
αν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ καὶ νίκην καλήν.

Ὡρα ἑβδόμη μορφήν ἔχεις τράγου· ὄνομά σοι Οὐμέσθωθ· δὲς ἐπαφροδισίαν τῷ δακτυλίῳ τούτῳ ἢ τῷ
φυλακτηρίῳ τούτῳ ἢ τῇ γλυφῇ ταύτῃ.

Ὡρα ὄγδοη μορφήν ἔχεις ταύρου· ὄνομά σοι Διατιφῇ, δ' ἀναφανῆς γενόμενος· τελεσθήτω πάντα τὰ διὰ
τῆς χρείας τοῦ λίθου τούτου.

Ὡρα ἐνάτη μορφήν ἔχεις ἑέρακος· ὄνομά σοι Φηουσφωουθ· ὁ ἰωτὸς πεφυκὼς ἐκ τοῦ βυθοῦ (hierüber
cf. unten §. 517) δὲς ἐπιτύχειαν, καιρὸν καλὸν τῷ φυλακτηρίῳ τούτῳ.

Ὡρα δεκάτη μορφήν ἔχεις κυνοκεφάλου· ὄνομά σοι Βεσβυκι (hier fehlt die hilaneiarig wiederholte Bitte).

Ὡρα ἐνδεκάτη μορφήν ἔχεις ἱβευς· ὄνομά σοι Μουερωφ· τέλει τὸ μέγα φυλακτήριον ἐπ' ἀγαθῷ τῷ δύναι
ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας εἰς τοὺς ἀπαντα χρόνον.

Ὡρα δωδεκάτη μορφήν ἔχεις κροκοδείλου· ὄνομά σοι Αερωδο· ἡδὺς ὄψη γέρων (cf. hierzu bes. Boll's Sphaera 295).

§. 409. Ein paralleles Stück, das uns zweimal überliefert, im Papyrus Leid. V col. III 639. cf. Dieterich Papyrus
mag. p. 798 sq. und im Papyr. Berol. II l. 101 sq. ed. Parthey p. 103 s. hat schon Dieterich l. c. behandelt; auch im Papyr.
Leid. V col. I l. 859 heisst es: σὲ μόνον ἐπικαλοῦμαι... τὸν ἀλλὰ πάντα ἐαυτὸν ἐν μορφαῖς ἀγλαῖς cf. Dieterich Aethiops
p. 189 23-4 dazu Reitzenstein Poimandres p. 22. Der diesen beiden Fassungen zu Grunde liegende Text (cf.
unten II §. 197 III) unterscheidet sich von den übrigen darin, dass hier der Sonnengott nicht stündlich, sondern
in den verschiedenen Weltgegenden verschiedene Gestalten annimmt.

§. 410. Wie charakteristisch gerade diese Auffassung vom Wesen der Sonnen- beziehungsweise der Mond-
göttheit für die Zauberliteratur war, bezeugt der Umstand, dass Porphyrius in seinem Brief an Thebo
besonders darauf Bezug nimmt und allerhand Bedenken aussert; denn er schreibt (bei Eusebius Praep.
ev. VII 6 pag. 195 c pag. II Parthey): Αὐτὰ δὲ αἱ εὐχαὶ τίνα ἔχουσι λόγον λέγουσαι... τὸν καθ' ὥραν τὰς μορφὰς
ἀμειβόμεναι καὶ κατὰ ῥῶδιν μετασχηματίζόμενον; οὕτω γὰρ φασιν αὐτοπεῖσθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον νό-
μος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκείνῳ προσάπτουσιν. εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται τὰ ταῦτα, τῶν ἐκείνου δυνάμε-
ων ὄντα σύμβολα τὴν ἐρμηνείαν εἰλκταπσαν· δῆλον γὰρ ὡς, εἰ τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος καθάπερ ἐν ταῖς
ἐκλείψεσι, πᾶσιν ἂν ὥφθη ταῦτόν τοις εἰς αὐτὸν ἀντιβίξουσιν. —

§. 411. Er hat also auch von der symbolischen Bedeutung solcher Anrufungen gehört und fordert jetzt
eine Deutung. Und diese Forderungen erfüllte der sogenannte Iamblichus im Buch über die Mysterien VII 3 p. 243.

„Alle Teile des Himmels gewölbes“, sagt er, „also auch die Tierkreiszeichen, ζωδια, empfangen den Anstoss
zu ihrer Bewegung durch jene Kraft, die vom Sonnengott als dem Lenker des Weltalls ausgeht, durch die Bewe-
gungen der Himmelskörper aber wird wieder die Zeit und jeder Zeitabschnitt bestimmt und geregelt, so dass also
auch jede Zeiteinteilung von der Kraft, die von der Sonne und ihrem Gotte ausgeht, abhängig ist. Das drücken
nun die Ägypter symbolisch in der Weise aus, dass sich der Sonnengott nach dem Tierkreiszeichen gestaltet und beim
Durchlaufen dieser Zeichen stündlich sein Aussehen ändert. Dabei aber lehren sie doch, dass er trotzdem sei-
nem inneren Wesen nach immer derselbe bleibe und sich nicht verändere. Ähnlich auch Proclus Ad Tim. p. 33d
und Hippolytus Vis. Reitzenstein Poimandres p. 256 sq. sagt: „überall liegt die Anschauung zu Grunde, dass
der Schöpfungsgott in verschiedenen Teilen oder Sphaeren des Himmels oder Zeitabschnitten die verschie-
denen Wesen geschaffen hat und noch schafft und die jetzt durch Sympathie mit einander verbunden sind.
Das ist streng durchgeführt in den Koravidēs (in lexikalischer Anordnung sind 24 Kategorien von Pflan-
zen, Vögeln, Fischen, Schlangen, Steinen u. s. w. aufgeführt), in den Analekta sacra et classica Graeca II 292 sq.
ed. Pitra, damit verwandt ist die Zuweisung der Steine und Pflanzen an die 7 Planeten oder 36 Decane u. s. w.
Das sind altägyptische Lehren: der Tag und die Nacht zerfallen in je 12 Stunden und jede ist ein göttliches
Wesen und hat ihren eigenen Namen und ihre eigene Gestalt (cf. unten §. 834.) Nun vollendet aber während
der 24 Stunden der Sonnengott seinen Lauf und daher wird er auch jede Stunde ein anderer“ (cf. Brugsch,
Ägyptische Zeitschrift 1867 p. 21 sq. Thesaurus II 823 sq. Religion 178 sq. 160, 241. Ja auch in jeder der 3 Jahreszei-
ten und in jeder der 3 Tageszeiten ist er ein anderer, und in jedem Tierkreiszeichen nimmt er eine andere
Gestalt an. Als der Hellenismus Ägypten durchdrang, wurden die 2 x 12 Stunden mit den 24 Buchstaben des
griechischen Alphabets bezeichnet und dies ist der Anfang der Zahlenmystik: jeder Buchstabe entspricht
einer Stunde, dadurch aber auch einer Gestalt des Gottes, die Gesamtheit der Buchstaben daher dem Wesen
des ganzen Gottes in allen seinen Erscheinungsformen“ (Verwandtes bezüglich des jüdischen Zau-
bergläubens bringt Reitzenstein l. c. auch v. d. Hase auf Hippolytus VII 4 hinsichtlich der Petalen).

§. 413. Wenn daher der Magus diese symbolischen Tiere, Pflanzen, Steine u. s. w. aufzählt, beweist
er dadurch dem Gotte einmal, dass er sein ganzes Wesen genau kennt, dann aber übt er schon durch

die Nennung dieser Symbola, die mit dem Gott durch Sympathie verbunden sind, einen Einfluss auf ihn aus. Und letzteres war sehr praktisch, denn sich solche symbolische Tiere, Pflanzen, Steine u. s. w. zu verschaffen, war bisweilen nicht leicht, denn es handelt sich hier vielfach um sehr exotische, rare Dinge.

Darauf verweist Synesius mit Recht, wenn er sagt: „Zur Herbeiführung divinatorischer Träume δεῖ δαπάνης πολλῆς καὶ τύχης οὐχ ἡκίστα, συγκομίσαι Κοῦρσαν βοτάνην καὶ πτερόν λιγύντιον καὶ ὄστεον Ἰβηρικόν καὶ νῆ Δι', εἰ τι τεράστιον γῆς ἢ θαλάσσης ἐν παραβύθῳ φύεται τε καὶ τρέφεται (De insomniis 8 Spalte 1301). Um über alle Symbola wirklich verfügen zu können, hätte der Magus eine ganze Menagerie und ganze botanische Gärten besitzen müssen, von den seltenen Steinen ganz zu schweigen.

Da kam die orientalische Hochbewertung der Namen zu Hilfe, denn nach orientalischem Empfinden haftet am Namen selbst etwas vom Wesen des Benannten und daher auch etwas von der sympathischen Kraft der realen Symbola. Besser und wirksamer aber war es gewiss, solche sympathische Symbole wirklich zu haben.

§. 414. Solange man solche Dinge bei sich hatte, musste der Gott willfährig oder doch wenigstens zugegen sein, wenn er erst einmal durch sie in Verbindung mit den Formeln herbeigezogen worden war, legte man sie dann ab, dann wurde der Gott frei und konnte sich wieder entfernen, beziehungsweise dem Befehl des Magus sich zu entfernen, Folge leisten. Daher spielen diese sympathischen Symbole in dem Schlussakt jeder magischen Handlung, der ἀπόλυσις, der Entlassung, des Gottes eine Rolle; man vergleiche z. B. den Papyrus Paris. 1057 sq. ἀπόλυσις καμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον, ἣν κρατεῖς, καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου, καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ δακτύλου (d. h. von der Zehe des andern Fusses) λέγε τρις καμύων· Εὐχαριστοῖ σοι, κύριε Βασιλῶωωχ, ὁ ὢν Βασίλειος· χῶρε, χῶρε, κύριε, εἰς τοὺς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια κ. t. l. cf. unten II, § 214-6

§. 415. Mit der Sympathie aber geht auch die Antipathie Hand in Hand, d. h., ebenso wie gewisse Dinge den höheren Wesen lieb und angenehm sind, sie herbeilocken, sie gnädig und freundlich stimmen, so gibt es auch wieder Dinge, die ihnen zuwider sind, sie verschrecken und ihren Zorn erregen. Daher spricht der sogenannte Iamblichus ausdrücklich von der ἀλλοτρίᾳ ὑπὲρ τῶν θεῶν (De myster. V 23 p. 233 sq.) und sagt (25 p. 236) man müsse sich sehr davor hüten, den Göttern etwas dazubringen, was ihnen zuwider ist oder ihrer unwürdig. Daher bediente man sich solcher antipathischer Dinge, um die ἀπόλυσις, das Verschwinden des beschworenen Daemons oder Gottes, zu erzwingen.

§. 416 So gibt der Papyrus Paris. I. 919 sq. folgende Anweisung: „Zuerst sprich einige (dort angegebene) Zauberworte in das Ohr des Mediums (das der Gott erfüllte). εἰς τὸ βραχίον (nämlich der Gott, das Medium zu verlassen) ἐπίθου ἐπὶ τοὺς ἀνθράκας τοὺς ἀμειλίβους δῆσαμον μελάνδιον λέγων· Ἀναπα· ὦρ· βε· Οὐσιρι· αἰγιουῶ· χῶρε, κύριε, εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους καὶ διαφύλαξον τὸν θεῖνα (das Medium, einen Knaben) ἀπὸ πάσης κακίας (= κακώσεως). §. 417. Die letztere Bitte ist sehr wohl begründet: der Gott will das Medium nicht verlassen und wird nur durch den Gestank des Sesams und die Zauberworte ausgetrieben, diese Vergewaltigung muss ihn erbittern und seine Rachegefühle erwecken: dem Magus kann er nichts anhaben, da dieser durch seine Amulette geschützt ist (cf. unten §. 879, aber das Medium kann er schädigen, indem er es beim Ausfahren verletzt, eine Gefahr, die jeder Exorcismus brachleg. §. 199.

§. 418. Ganz selbstverständlich ist es, dass man diejenigen Symbola, die den Göttern lieb und teuer sind, nicht beschädigen, verletzen, vernichten oder auch nur unehrerbieltig behandeln und profanieren darf. Tut man das, so kränkt man den Gott und muss, wenn man sich nicht zu schützen weiss, seine Rache fürchten. Ist man jedoch geschützt, so kann man auf diese Weise den Gott strafen und zur Erfüllung irgendwelches Menschen notigen. Das gilt für die heiligen Tiere der Ägypter in ganz besonderer Weise: Denn in diesen Tieren lebt der Gott selbst und tötet man das Tier, so zwingt man ihn, sich einen andern Tierleib zu suchen. Aber selbst wenn es sich nicht um Incorporationstiere handelt, muss die üble Behandlung von Tieren, die mit den Incorporationstieren artgleich sind, den Gott jener Tierart kränken, da auch alle Artgenossen

des Incorporationstieres mit dem Gotte durch eine sehr enge Sympathie verbunden sind.

§. 419. Das Gleiche aber gilt auch von andern sympathischen Dingen und auch von Menschen. Daher wurde, sagt Plutarch de Iside 30 (cf. meinen, Tiercult p. 150 wo auch die ägyptischen Quellen hierfür behandelt sind), an gewissen Festen die Gewalt des Typhon-Seth erniedrigt und beschimpft, indem man rothhaarige Leube verhöhnte, ursprünglich wurden sie sogar geopfert (cf. Tiercult p. 96 (41); auch ein Esel wird in Koptos vom Felsen gestürzt, weil Typhon rothköpfig und von einer Eselsfarbe war“ cf. unten §. 450. Aus dem gleichen Grunde marterte man am Horfest zu Apollinopolis Magna, Edfu, und Parva, bei Bendera, Krokodile zu Tode (Plutarch, 50, Helian x 21 cf. Tiercult p. 131 sq.). Oder man verbrannte wenigstens Wachsnachbilder solcher typhonischer Tiere, wie eines Nilpferdes zu Edfu (cf. Tiercult p. 64 u.) und der Apophis-schlange. Denen, die solches bei jenen festen thaten, konnte nichts Böses von Seiten des dadurch misshandelten Typhon-Seth widerfahren, da er an diesen Festtagen für besiegt und machtlos galt. Zu andern Zeiten vollzogen diese Strafe Priester, und zwar auch annicht typhonischen Gottheiten geheiligten Tieren, die durch ihre Weihe hinreichend geschützt waren. Bei heftigen Stürmen, Seuchen und ähnlichen Landplagen führten nämlich die Priester ein oder das andere der geheiligten Tiere (aber niemals das Tempeltier, indem sich der Gott selbst verkörperte) bei Nacht still und heimlich bei Seite und schreckten es zunächst durch Drohungen; hielt aber die Landplage trotzdem an, so weihen und schlachteten sie es (Plutarch 33 cf. dazu „Tiercult“ p. 81 sq.). Wer aber sonst geheiligte Tiere oder auch bloss ihre Artgenossen beschädigte oder tötete, verfiel der Rache der Götter (cf. Tiercult p. 41) und auch noch der Bestrafung durch die Gläubigen (ib. 120, 375. 112, 51, 129, 70, 99).

§. 420. Unter diesen Umständen erlangten die Symbola auch eine ganz besondere Bedeutung für eine bestimmte Form des Schadenzaubers: Um nämlich den Froll der Gottheit auf irgendjemand zu lenken, verläumdete man diese Person, dass sie die Symbola der betreffenden Gottheit vernichtet, beschädigt oder unwürdig behandelt habe. So entsteht die hochinteressante Form des Schadenzaubers, die geradezu διαβολή, Verläumdung“ heisst;

§ 421. Dafür bietet besonders der Papyrus Paris. in einem an Selene-Artemis-Hekate gerichteten Liebeszauber (ἀγών), der in 2 Fassungen l. 2455 sq. und 2674 sq. (2571 sq.) überliefert ist (cf. auch 2644 sq.) einen schönen Beleg (neu herausgegeben von R. Wünsch in Liefermann's Kleine Texte 84, 1911, p. 5 sq.). Der Magier will, dass ihm die Göttin das Mädchen zuteile. Die Version l. 2674 sq. (2571 sq.) ist die vollständigere; auch in l. 2455 sq. bringt der Magus das der Göttin verhasste Opfer zwar auch dar und erregt den Zorn der Göttin, doch schiebt er das Opfer nicht direkt dem Mädchen in die Schuhe. Ihm selbst kann dieses Opfer unter keinen Umständen schaden, da er durch das Amulet geschützt ist. Er lenkt aber ihren Zorn auf das Mädchen, indem er sie beschuldigt, die Geheimlehre vom furchtbaren Wesen der Mondgöttin als Menschenfresserin und Würgerin ausgeschwätzt zu haben (cf. unten §. 683-4). Dadurch soll die Göttin, die jetzt vermutlich auch das ihr verhasste Opfer dem Mädchen zuschreiben wird, veranlasst werden, sie ihm zuzuteilen, auf dass sie entehrt werde, in den Augen der jungfräulichen Artemis-Selene gewiss eine schwere Strafe für die Freulerin. Wenn der Magier aber nicht sofort diese Strafe an der Zuegrienen vollzieht, ist Gefahr vorhanden, dass sich die erdoste Göttin selbst rächt und das Mädchen noch unmittelbar vor der Tür des Magiers tötet. — In der Version 2674 sq. aber bringt der Magier zwei Opfer dar: ein der Göttin angenehmes, das er natürlich in seinem Namen darbringt; um dadurch die Göttin herbeizurufen und sich günstig zustimmen, und ein der Göttin verhasstes, dieses 2 Tage nach dem guten Opfer und so, als ob es das Mädchen darbrächte, wodurch der Zorn der Göttin auf sie gelenkt wird. Doch auch damit gibt er sich noch nicht zufrieden: er fügt mit l. 2561 sq. noch die Verläumdung vom Ausplaudern der Geheimlehre hinzu.

§. 422. Uns interessiert hier bloss das der Göttin antipathische (zweite) Opfer, es besteht in beiden Fassungen aus: 1) Tieren, tierischen Bestandteilen oder Substanzen und zwar werden in beiden Fassungen genannt:

a) eine Spitzmaus (μυγάλος), b) der Talg einer bunten, jungfräulichen Ziege, beziehungsweise Hirschkuh (στειρα ποικίλης αἰγῆς παρθένου, ἐλάφου), c) Paviansmist (κόπρος = οὐδὲν κυνοκεφάλου), d) zwei Haiseier (beziehungsweise bloss eines, ὅν βῆρας), e) zwei, beziehungsweise ein, Mondkäfer (σεληνιακὸς κάρταρος) und endlich f) ein Flusskrebs (καρκίνος ποτάμιος) l. 2674 sq. aber nennt noch g) die οὐδία, also irgendetwas von einem Hunde (κυνός) und in der Anrufung werden noch aufgeführt h) ein Falke (ἑρπας πελαγοδόμος) und i) ein Feierspitz (ῥύψ).


Ebendort auch Teile von menschlichen Leichen und zwar a) das jauchige Blutwasser einer verstorbenen Jungfrau (ἰχρὺ παρθένου νεκρᾶς), b) das Herz eines zu früh Gestorbenen (καρδιά ἀνθρώπου) und c) der Embryo eines Weibes (ἐμβρυον γυναικός).

2) Pflanzen, Teile oder Früchte von Pflanzen, beziehungsweise Erzeugnisse aus Pflanzen und zwar l. 2455 sq. a) Cypergras aus Italien (κύπερος ἱταλική), b) Myrrhe (μύρρη), c) Safran (κρόκος), d) Zwiebeln (κρόμμυον μονογενές) dafür in l. 2674 sq. Knoblauch (σκόρδον μονογενές), ferner e) Storchartz (στύραξ) und f) nicht geschnittener d. h. feinsten Weihrauch (λίβανος ἀκτμυτος); in l. 2674 ff. wieder Zwiebeln (κρόμμυον) dann g) einschüssiges Beifuss (ἀρτεμισία μονοκλάνος), h) eine Rose (ρόδον), i) dunkler Lorbeer (δάφνη ἀτεφρος), k) Saibei (σαβύνη), l) eine Meerzwiebel (σάβιον), m) ein Myrtelzweig (μυρσίβη), n) Wachholdernadeln (ἀρκουδία φύλλα), o) ein Obstkern (πυρήν), p) Gerstenmehl (ἀλφίτα) q) Feigenmehl (συκάν ἀλφίτα) und endlich r) Absall und säuerlicher Schmutz von Sa-

ben (λεπτά πίτυρα τῶν μύρων καὶ λύματα ὀξέοντα).

3) Ein Mineral, nämlich Salz(äl). — Im Recept I. 2674sq. sind aus diesen Ingredienzen mit Essig, ὄξος, Pil-
len (κολλούρια) zu machen, die verbrannt werden. —

§. 423. Von den allermeisten dieser Dinge können auch wir noch die sympathische resp. antipathische Beziehung zur
Lichte (Mond-) Göttin Artemis-Selene-Hecate angeben, die vielfach auf ägyptische, mit dem Tierkult zusammenhängende
Festanken zurückgeht:

1.a) So steht die Spitzmaus (Plut. Disputat. convival. IV. 2; Plinius II 41.3) in Beziehung zum Mond, da sie gerade bei Neu-
mond von gewöhnlichen Mäusen im 5. Wurf geboren wird und ihre Lebersäuren der Tageszahl des Mondmonats, also
28, entsprechen. In Ägypten war sie besonders der Buto-V3 dj. t 899  heilig, welche die Griechen der Leto, der Mut-
ter unserer Artemis gleichsetzten (cf. Tierkult p. 32). — 1b) Die Ziege ist das Reittier der Selene und der Hecate heilig
(Roscher, Selene p. 43 und Papyrus Paris I. 2884), da sie, jungfräulich dargebracht werden muss, ist sie eine tierische
ἀνθρωπος, das Fleische gilt von der Hirschkuh 16. Vom Pavian, 1c, und Ibis 1d, als Mondtieren werden wir in § 429. 435 aus-
führlich sprechen und zu den Mondkäfern, 1e, erübrigt sich jede Bemerkung. Der Flusskrebs, 1f, aber war der Selene als
astrologisches Zeichen geweiht (Roscher, Selene p. 109); über den Hund, 1g, als Tier der Hecate cf. § 460. Den Falken, 1h,
nennt die Anrufung im Papyrus London 121 l. 846sq. neben der Thermuthisschlange, cf. § 403, dem Seier, Käfer Krebs,
Pavian und Spitzmaus als Sympathietiere und Erscheinungsformen der Selene. — Bezüglich der menschlichen Leichen-
teile ist zu beachten, dass Artemis-Hecate war Menschen-Blut (cf. z. B. Su. Abernethy, De Plutarchi qui fortur de superst.
libello, Diss. Königsberg 1911 p. 55), das Fleisch der Leichen frisst, daher σαρκόβωρος genannt l. 2486. cf. Abernethy p. 56.
ihr Blut trinkt, daher αἱμονότις in orphischen Hymnen (vgl. auch die schauerlichen Sagen, die Lucan, Pharsaliar.
739sq. andeutet und Abernethy p. 53sq.). Hier aber wird ihr sauliges, schon zersetztes Menschenblut dargebracht, noch dazu
ihr, der Jungfräulichen, von einer Jungfrau (a). Der tote Embryo (c) muss sie als Geburtsgöttin, ἡγεῖται, ἡγεῖται, Kränken:
denn ihre Aufgabe ist es doch, den Embryo ausreifen und glücklich ans Licht gelangen zu lassen (das Bild eines sol-
chen Zauberopfers vielleicht bei Darenberg - Jagbo Diction. III 1515 Fig. 4784 und unten §. 634).

§. 424. Bezüglich der Pflanzen, 2f: für die Beziehung des Cypergrases zu Selene s. Roscher Sel. p. 56. Über
die Zwiebel, Knoblauch und Fiebertwiesel s. unten §. 532. 533, für den Beifuss § 494. Dunkler Lorbeer (i) muss der
hehren Lichtgöttin Selene verhasst sein, auch ist er sonst dem Sonnengotte Apollo heilig cf. § 516. — Auch im Papyr.
Paris I. 2870 erscheinen der Obstkeim (o), die Myrrhe (b), der Salbeik (k) und der Weihrauch (f) als Opfer der Hecate.
Die Feige (g) musste als chthonisch der Lichtgöttin Selene verhasst sein.

§. 425. Das Salz (3) endlich war dem chthonischen Kronos-Saturn heilig und wurde zu seinem Se-
schlechtsglied und der Aphrodite Pandemos in Beziehung gesetzt, die der jungfräulich-Keuschen Artemis Se-
lene verhasst sein musste cf. § 490 und II. § 139.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sind zunächst

§ 426-7. die sympathisch-symbolischen Tiere

zu behandeln, die in den uns beschäftigenden Zauberpapyri und Textstellen öfter erwähnt werden.

Da diese Papyri in Ägypten entstanden sind, ist es selbstverständlich, dass in ihren abergläubischen Zauber-
vorstellungen das Ägyptische einen starken Einschlag bildet. Das habe ich schon oben oft betonen können, insbe-
sondere bezüglich der sympathisch-symbolischen Tiere aber lässt sich das wegen des ägyptischen Tierkultes auf Schritt
und Tritt nachweisen, da ja natürlich auch hierin der Zauber glauben einen wilden Seitentrieb am Baume der offici-
ellen Religion darstellt.

Zunächst ist es bemerkenswert, dass in den uns angehenden Parteen der Zauberpapyri nur jene Tiere stärker
hervortreten, die auch im Tierkult eine Rolle spielten, und dass sie auch in den Papyri zu denselben Göttern und in der
gleichen Weise in Beziehung gesetzt erscheinen wie im officiellen Tierdienst. Über diesen habe ich in der schon oft
citirten Abhandlung ausführlich gesprochen; daher beschränke ich mich hier nur auf das Notwendigste.

Ich lasse zunächst eine Übersicht über die auch in den Zauberpapyri öfter vorkommenden Tiere folgen und
über die Gottheiten, denen sie in Ägypten zugeeignet waren, die im II. Band ausgeschrieben folgenden Papyrus-
recepte werden die Richtigkeit der oben ausgesprochenen Sätze hinsichtlich des Parallelismus zwischen Tierkult
und Tier-Zauber glauben erweisen.

- Tiergattung : heilig oder zugeeignet §. 428.
1. Affe: 1) Pavian, κυνοκέφαλος, und Babuin 2) Meerkatze κῆνος, κέρκωψ : dem Mondgott Thoth-Hermes (Tierkult p. 266)
 2. Esel, ὄνος : dem bösen Gott Seth-Typhon (Tierkult p. 102-4)
 3. Falke, ἰέραξ : den guten Sonnengöttern, des. dem Hor und seinen Formen (p. 107), dem Osiris (p. 109).
 4. Fisch, ἰχθύς: 1) der Seefisch als verhasst, ebenso gewisse Flussfische ὀβύργουγος, φάγρος, χενιδάρος: dem bösen Seth-Typhon 2) heilige Flussfische: ἔγγελος hal, ἄλτος Percanilotica, χενιδάρος: dem Nil(p. 133), der Hathor von Katopolis (p. 151, 154). 3) ἰχθυήντος, μοῖωντος Silurus carnuthi?, novius: ὀβύργουγος (p. 133), der Göttin des Nordens Meht (p. 155-6), der Isis? 4) χος Moetyrus, φάγρος, φύσα Schabbut Seebard, Silurus, Sir (p. 156) dem Osiris (p. 156-7), Nil (p. 156), dem Mondgott (p. 157) der Hat-meh.t (p. 157)
 5. Frosch, βάτραχος : der HeKip (p. 149-50), dem Hor (? p. 149-50)
 6. Gans, χην, χηνναλωρήξ : dem Ammon-Râ (p. 124), HarpoKrates (? p. 124^{ra}),
 7. Geier (γύψ) : der Mut (Hera), Neith (Athene), Nechbit (Eileithyia), Isis und allen Hathoren (p. 105)
 8. Hund, κύων: eigentlich SchaKal: dem Anubis (p. 49)
 9. Ibis, ἰβίς : dem Mondgott Thot-Hermes (p. 117)
 10. Kameleon, ἰχνεύμων : der Utit-Buto (Leto), Nechbit (Eileithyia) (p. 55, Hor ohne Augen (p. 56) Chonspichaud (p. 56)
 11. Kaffer, σκαραβαῖος σκάραβος: dem Sonnengott (p. 158 sq.)
 12. Katze, γαλή : der Bast (Bastastis) (p. 36), der Mut (Hera) (p. 39), dem Râ (p. 39) und Hor (p. 39^a)
 13. Krokodil, κροκόδειλος : 1) dem Sebak (Suchos) (p. 125 sq.) 2) dem bösen Seth-Typhon (p. 131 sq.)
 14. Löwe, λέων : dem Sonnengott Ra, Hor (p. 40 sq.), dem Nil (p. 45)
 15. Nilpferd, ἰπποπόταμος : 1) der Taurt (Töris) und Apt (p. 65 sq.) 2) dem bösen Seth-Typhon (p. 63 sq.)
 16. Rind, βούς: 1) Kuh 2) heilige Stiere Apis (p. 76 sq.) Bakis (p. 88) Mnevis (p. 88 sq.) Onuphis (p. 88): 1) der Isis und allen Hathoren 2) der Isis-Thermuthis (p. 139), Utit-Buto (p. 139), Nephthys und Rennut (p. 139), dem Osiris, Nau, Horsauntewe, Nehebkau (p. 139-40) 3) den bösen typhonischen Elementen: Sebak, Nak, Apophis (p. 145)
 17. Schlange, ὄφης : 1) allen Hathoren 137 sq., der Merit-seger, Mut (p. 138), 2) der Isis und allen Hathoren 139 sq., der Isis-Thermuthis (p. 139), Utit-Buto (p. 139), Nephthys und Rennut (p. 139), dem Osiris, Nau, Horsauntewe, Nehebkau (p. 139-40) 3) den bösen typhonischen Elementen: Sebak, Nak, Apophis (p. 145)
 18. Schwein, σῦς : dem bösen Seth-Typhon (p. 60 sq.)
 19. Skorpion, σκορπιός : der Isis-Selkit (p. 164 sq.)
 20. Spitzmaus, μυγαλή : der Utit-Buto (Leto), dem Hor ohne Augen (p. 32 sq.)
 21. Wolf, λύκος : dem Wep-wawet, später mit Anubis zusammengeworfen (p. 52)

Über die stichhaltigen d. h. echt-ägyptischen und angeblich ägyptischen Vorstellungen, auf Grund derer die Zuteilung dieser Tiere gerade an diese Götter erfolgt, habe ich im „Tierkult“ oft gesprochen (cf. den Index unter „Gründe der Verehrung“). Da aber gerade die Ägypter als Begründer der Lehre von der Sympathie bezeichnet werden (cf. § 385), will ich auch hier einiges besonders Charakteristische hersetzen:

§. 429. So war der Hundskopf-Affe dem Mondgott Thoth-Hermes heilig, da er einen gewissen Sinn für die Conjunction des Mondes mit der Sonne hatte, beim Neumond nicht frass und nicht sah und traurig war, das Weibchen aber sogar Blut aus den Geschlechtsteilen fließen liess. „Auch frass er keinen Fisch und auch kein Brot aus Fischen, er weraß beschnitten geboren wie die Priester es waren, endlich harnte er zur Zeit der Aequinoctien sowohl während des Tages wie bei Nacht genau 12mal. Und auch der κέρκωψ oder κῆπος, die Meerkatze, hatte in ähnlicher Weise Sympathie mit dem Mond (Lydas de mensib. p. 51, 5 W. cf. überhaupt Roscher's Zeits. p. 107). bei dieser erweiterten und verengten sich ausserdem noch die Augensterne nach der Zu- oder Abnahme des Mondes.

§. 430 Der Esel wieder war dem bösen Seth-Typhon zugeeignet, da er fahl-röthlich war wie dieser, wenig fruchtbar, auch Seth aber bringt durch Trockenheit und Glutwinde Dürre hervor und war selbst auch unfruchtbar, auch soll Seth aus der Schlacht mit Hor auf einem Esel reitend geflohen sein.

§. 431. Dagegen war der Falke mit den hehren Sonnengöttern durch Sympathie verbunden: denn er war hitziger Natur, das Weibchen gibt sich dem Männchen 30mal nach einander hin, wie die Ägypter auch der Sonne eine 30malige Schwängerung zuschrieben. Er allein kann in die Strahlen der Sonne sehn und den höchsten Flug nehmen.

§. 432. Der Seefisch wieder war dem bösen Seth-Typhon zugeeignet, da er im Meer, im Element des bösen Gottes lebt, in dem der gute Osiris-Nil stirbt, galt doch das Meeresalz geladen als Schaum des Typhon; Der Flussfisch Physa aber war der Mondgöttheit heilig, da seine Leber mit dem Monde zu- und abnahm (cf. Tierkult p. 157). In Syene verzerte man den Phagrus, weiter mit dem neuen Überschwemmungswasser ankömme und so die segensreiche Nilschwelle anzeigt (ib. 157).

§. 433. Der Frosch verdankte seine Heiligung dem Umstand, dass er angeblich ebenso aus dem feuchten Nilschlamm entstand, wie einst die ersten Elementargötter aus dem feuchten Schooss des Urgewässers Nut durch die Einwirkung der Sonnenstrahlen (ib. 149).

§. 434. Der Geier wieder war den weiblichen Gottheiten heilig, da es angeblich bloss weibliche Geier gab und ihre Schwängerung durch den Wind erfolgte, der in Ägypten als Gott (Schus) galt (ib. p. 105).

§. 435. Besonders viel aber fabelte man von der Sympathie des Ibis mit dem Mond und seinem Gott Thot-Hermes (ib. p. 118. 119); doch sei hier nur angeführt, dass er seine Nahrung nach der Zu- und Abnahme des Mondes regte, dass er bei Mondesverminderung die Augen geschlossen halte; auch brauche er zum Ausbrüten der Eier genau 28 Tage, also einen Mondmonat; erdlich deutete schon die Färbung seines Seefieders auf den Mond

indem die Vermischung der schwarzen und weissen Federn an den Flügeln ein Bild des gehörnten Mondes vorstellen. § 436. Noch geheimnisvollere Beziehungen aber bestanden zwischen dem Scorabaeus-Käfer, dem heiligen Mistkäfer und dem Sonnengotte: denn die Ägypter stellten die Sonne durch das Bild des Käfers dar, da dieser aus Rindermist ein kugelröhrliges Gebilde herstellt und dieses dann nach rückwärts einherwälzt, auch lebe er 6 Monate über, und 6 Monate unter der Erde, lasse seinen Samen in die Mistkugel fahren und zeuge so; denn es gibt keine Weibchen unter ihnen! (Tierkult p. 158 s.).

§ 437. Auch die Katze steht in sympathischer Verbindung mit einem Gestirn, nämlich dem Mond, denn sie sei vielfärbig, bei Nacht tätig und fruchtbar, sie wirft zuerst ein Junges, dann zwei, dann drei und so immer um eines mehr bis zu sieben (erstes Viertel), sodass sie im Ganzen 28 Junge wirft, so viel als der Mond monat Tage hat; auch erweitern sich die Pupillen der Katzen beim Vollmond, beim Abnehmen des Mondes werden sie schmaler. Endlich harnt sie zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche 12mal, genau jede Stunde einmal. Dann schadet ihr auch der Biss der Fische, Schlangen nicht und sie besiegt sie, wie einst Hor oder Ra seine Feinde in Schlangengestalt (Tierkult p. 36 s. cf. unten II § 144).

§ 438. Das Krokodil hat keine Zunge und so ist es ein Bild der Gottheit, denn auch diese bedarf keiner Zunge, sondern regiert auf geräuschlosen Pfaden einherwandelnd nach Serechtigkeit die irdischen Dinge. Wenn es sich im Wasser befindet, so fällt ein durchsichtiges Häutchen über seine Augen herab, sodass es alles sehen könne, ohne selbst gesehen zu werden, wieder höchste Gott selbst. Vor allem aber hat die heilige und mit der Sonne mystisch verbundene Zahl 60 für das Tier eine grosse Bedeutung: 60 Wirbel hat es im Rückgrat, 60 Zähne in jedem Kiefer, 60 Nerven umgürteten es; auch legt es gerade 60 Eier, die es in 60 Tagen ausbrütet. 60 Tage ruht es alljährlich in einer Höhle, unbeweglich, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Ist es da nicht ein heiliges Tier, das Tier des gütigen Sonnengottes? Das wird uns noch klarer, wenn wir hören, dass es sogar 365 Zähne hat, so viele als das Sonnenjahr Tage hat (Tierkult p. 125-6). Und doch ist es eigentlich ein schreckliches Ungeheuer, voll Tücke und Grausamkeit, ein Fluch für den Menschen. Was Wunder, wenn der Unhold Seth-Typhon es liebt und in seiner Gestalt die guten Sonnengötter und Osiris verfolgt (l.c. 131 s.).

§ 439. Am Löwen aber weist alles auf die Sonne und ihren Gott hin: denn er ist ein feuriges Tier, er liebt die heisse Sonnenglut, sein Kopf ist von der gelben Mähne wie die Sonne von ihren Strahlen umgeben; bei Nacht kramt er das Sonnenfeuer aus seinen Augen leuchten sehen. Wie die ruhlose Sonne schläft er fast gar nicht, und selbst wenn er schläft, leuchten seine Augen (l.c. 42).

§ 440. Rötlich braun und, wenn es noch klein ist, rötlich ist das Nilpferd wie der rotköpfige und fahrtröchtige Seth-Typhon, es sieht wie ein ungeheuer grosses Schwein, das Tier des garstigen, unreinen Seth, aus und wird ihm daher wohl auch sympathisch sein (l.c. 63-5).

§ 441. Die Schlange wieder ist ein Kind der Erde; sie ist schwer wie Erde, schlüpfrig wie Wasser, steht also in Sympathie zu jenen Elementen, aus denen auch die ersten Götter hervorgingen. Auch altert sie ebenso wenig wie diese: denn sieht sie alt und verblasst aus, so streift sie ihre Haut ab und glänzt in neuer Jugendfrische und Farbenpracht, und überhaupt, sie ist unsterblich wie die ewigen Götter! Doch wehe dem, der von einem solchen Tier gebissen wird! er ist rettungslos dem Tod verfallen: ein böser Daemon, Seth oder seine Spießgesellen stecken in dem unheimlichen Wurm, in dieser Gestalt hatten sie sich einst sogar an die guten Götter herangemacht (l.c. 136 sq.).

§ 442. Wenn der fromme Isis und der gottesfürchtige Pavian über die Abnahme des Mondes trauern, dann fühlt sich das ekelhafte Schwein am wohlsten, denn da begattet es sich am liebsten. Es liebt Morast, Kot, Gestank, es frisst sogar Leichen. Wer Saumilch trinkt, bekommt Aussatz und Krätze am ganzen Leib. Nur dem Götter- und Menschenfeind kann solch ein Geschöpf lieb sein; den guten Göttern und ihren Dienern ist es ein Abscheu (l.c. 60 sq.).

§ 443. Beim Skorpion stehen die Schwanzringel wie die Lufröhre mit den Kehlkopfknorpeln aus, daher steht er in Sympathie mit diesem Organ, durch das wir die Lebensluft einatmen. Sein Name aber, der mit der Consonantengruppe srk gebildet ist, kann auch atmen bedeuten; so steht also dieses Tier in doppelter Hinsicht in Sympathie zu jenen Göttern, die die Kühlen, erfrischenden Nordwinde sendet, zu Isis-Selkit (l.c. 165).

§ 444. Die Spitzmaus endlich ist blind, daher ist sie dem blinden Horus eigen, den Isis als unzeitige Frühgeburt zu Athribis geboren hat (l.c. 34).

§ 445. Nach solchen und ähnlichen Gesichtspunkten stellten die Ägypter oder wenigstens die griechischen Schriftsteller, die das berichten, eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Tieren und Göttern her, diese bedienten sich jener auch oft, um ihren Willen kund zu tun oder auch um die Zukunft zu enthüllen, und so gibt es mantische, die Zukunft enthüllende Tiere (μαντικά ζῷα).

§ 446. Mit Recht sagt daher Origenes c. Cels. IX 93 Sp. 1172: ἐκάστῳ ζῷῳ συγγενεῖς δαίμονες... ἔοικεν οὖν τις εἶναι ἐκάστῳ δαιμόνων γένει κοινανία πρὸς ἕκαστον ἔδος ζῴων... καὶ οἱ μὲν τοῖςδε τοῖς ζῴοις χρωῶνται εἰς ἀπάτην τῶν ἀνθρώπων... ἕτεροι δὲ δι' ἄλλου εἶδους προδηλοῦντες, καὶ ὅρα ἐφ' ὅσον εἰδὼν οἱ δαίμονες μισοῦσι καὶ γὰρ ὑπὸ τινων παρὰ λαμβάνεσθαι πρὸς τὸ δηλοῦν τὰ μέλλοντα... deshalb hat Moses auf Befehl Gottes diese mantischen Tiere für uns erklärt (Levit. 11). Auch Eusta-thius (Ad II. 1206 p. 87 Paris) sagt treffend: οὗτω καὶ ἄλλα τῶν ὀρνέων ὡκεῖσθαι ἄλλοις θεοῖς διὰ τὴν πρὸς ἐκείνους συγγενείαν κατὰ τὸν της κλήσεως τύπον (d. i. auf Grund der etymologischen Sympathie) ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν αὐτῶν.

§ 447. Natürlich konnte oder mochte sich der Gott bloss in einem ihm durch Sympathie verbundenen

Tiere verkörpern, aber auch nicht in jedem; dazu suchte er sich ein ganz bestimmtes Exemplar aus, das ganz bestimmte heilige Symbole ansich hatte. Nach dem sogenannten lamblichus glaubte man sogar, dass der Gott diese Incorporationstiere selbst zeuge (oben § 387) um in ihnen wohnen zu können, und bezüglich des heiligen Stieres Apis wird das auch durch die ägyptischen Denkmäler und die Schriftstellernachrichten bezeugt (Tierkult p. 78).

§. 448. Natürlich standen auch diese heiligen Erkennungszeichen mit dem Gott in Sympathie. So musste der Apis, der mit dem schwarzgefärbten Osiris in Verbindung gebracht wird, schwarz sein, auf der Stirn aber einen weissen, dreieckigen Flecken haben, einen geierartigen Fleck auf dem Nacken, einen andern, der den zunehmenden Mond symbolisierte, auf der rechten Seite, doppelte Haare im Schwanz und unter der Junge einen käferartigen Wulst, jedenfalls ein Symbol des als westliche Sonne aufgefassten Osiris. Helian Hist. anim. II 90 sagt ausdrücklich, dass die Ägypter 29 solcher Zeichen kannten und sie symbolisch deuteten: „Eines Kennzeichne das Anschwellen des Nils (Osiris wird auch mit dem Nil identifiziert!), ein anderes habe die Gestalt der Welt, ein drittes zeige an, dass die Finsternis älter sei als das Licht, und ein viertes endlich künde die Mondgestalt der Selene (cf. Tierkult § 89).“ Ähnliches wird vom Stier Mnevis l. c. 87 und Onuphis l. c. 88 sowie von den heiligen Incorporationswidern berichtet (l. c. 94 sq.) und die Kenntnis dieser heiligen Symbole war eine Geheimwissenschaft der priesterlichen Hierogrammaten und stand wohl auch in den heiligen Tempelschriften verzeichnet (cf. Tierkult p. 13).

§. 449. Über diese sympathisch-symbolischen Tiere und ihre Stellung zu Religion und Aberglauben liegen zahllose Nachrichten sowie eine reiche moderne Literatur (cf. besonders O. Jahn, Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1888, Dieterich Papyr. mag. Prolog. 784-6, Klein Incantamenta, Deubner Incubatione für die offizielle Tempelincubation, die auch für die magische Divination viel Paralleles bietet p. 39 sq. Hopf Tierorakel und Orakelliere 1888 (mit ungenauen Citaten), P. Schwartz Menschen und Tiere im Aberglauben, Programm. Cell. 1888, Babick, Dissertat., O. Keller, Tiere der klassischen Altertüms, Riess, Aberglauben in Pauly-Wissowa's R.E., für die Zauberpapyri besonders Kropatschek's Dissertation, A. Abt, Die Apologie... Schon im Altertum gab es hierüber Specialschriften, cf. Fabricius Bibliotheca Graeca IV p. 295 sq. (prior. ed.): Απολογία νεοι των κατά άγινάθειαν και θυμνάθειαν, p. 333: Αποκρητων νεπι θυμνάθειων και άγινάθειων, hierher gehört auch Helian, Hist. anim. 135-7 Geoponica XVI der Physiologus besonders auch als letzte Fassung bei Pitra Spicileg. Solesm. III p. 338 sq.) cf. dazu Carus, Geschichte der Zoologie p. 109 sq. — Ich muss mich hier auf einige Bemerkungen über jene Tiere beschränken, die in den besonders in Betracht kommenden Zauberpapyri erwähnt werden. Das Gleiche gilt auch für die später zu behandelnden Pflanzen, Steine, Minerale und Metalle.

§. 450. Der Esel erscheint durchwegs als ein unheilvolles, „daemonisches“ Tier. Interessant ist eine Szene bei Kopp (Palaeogr. crit. IV 315): hier sitzt Hor (HarpoKrates) mit dem Zeigefinger an der Lippe, in der Rechten die Geissel statt wie sonst auf der Lotusblume auf einem umgekehrten Eselskopfe (besiegter Seth-Typhon), der auf den Ohren und der Stirne aufsteht; auf der Rückseite die griechische Inschrift ἰσχυρὸν καὶ ἀνείκτον (l-vi) davon umschlossen das Zauberwort ορω (ähnlich auf p. 318 der Kopf des Heracles und Meleager auf einem Ederkopfe). Auch das Geschrei des Esels galt als böses Omen, denn Chrysostomus sagt (ad Pauli Ephes. 4. homil. 12): ποτὶ λὼν δειμάτων τοῖς Ἕλλησιν ἡ ψυχή μωστή... καὶ ὅς ἀνακράξῃ... καὶ ἀνεπι μωπλοῖ δεσποῖς ἄντα ὑπὸν τεύουσιν. Ganz ebenso natürlich auch in Ägypten: denn in Lycopolis und Busiris bediente man sich durchaus keiner Trompeten, da ihr Klang dem Geschrei des Esels ähnlich sei, den sie überhaupt für ein daemonisches Tier hielten (Plut. De Iside 30 cf. 31).

§. 451. Auch mit dem Gott der Juden brachte man ihn in Verbindung. So bei Plutarch l. c. 31, der ausdrücklich die Sage, Typhon sei auf einem Esel reitend dem Hor entflohen mit den jüdischen Geschichten in Verbindung setzt. Als Antiochus Epiphanes nach der Eroberung Jerusalems auch das nur den Priestern zugängliche Adyton des Tempels betrat, soll er hier das ἀγίασμα Ἰσραὴλ ὑπὸ τοῦ βασιλέως γενομένου gefunden haben καὶ θύμειον ἐνὶ θυνοῦ μετὰ χεῖρας ἔχον βιβλίον und der Schloss daraus, dass dies den Moses vorstelle, den Begründer Jerusalems und der gottverhassten Religion (Diodor bei Photius cod. 244 pag. 379 b 15 sq.).

§. 452. Daher war das Eselsoffer den Göttern zuwider, den griechischen allerdings nur in Griechenland, während sich Apollo dieses Opfer bei den Hyperboreern (s. gern gefallen liess (Antoninus Liberalis 20), die auch als Skythen gedeutet werden (Clement Alex. Protrept. II 29 (spag. 50)). — Besonders wichtig aber ist für uns der Bericht Ammians XXXV: Im Jahre 375 n. Chr. unter Kaiser Valens wurde Faustinus, der Schwelstersohn des praetorischen Praefecten Juvenius, als Staatssekretär beim Heere, auf die Folter gebracht und durch den Henker getötet: man machte ihm nämlich ein Verbrechen daraus, dass er einen Esel getötet haben sollte, wie seine Ankläger behaupteten, zum Zwecke geheimer Künste, wie er selbst aber versicherte zur Bereitung eines Mittels gegen Haar-ausfall. Das beweist deutlich, dass man auch ausserhalb Ägyptens im IV. Jahrhundert den Esel im Schadenzauber verwendete, genau so wie im demotischen magischen Papyrus col. xvi. 23 sq.: Hier wird ein Mittel angegeben, ein Weib von ihrem Mann zu trennen. Man fängt eine Schwalbe und einen Wiedehopf, nimmt das Blut eines Eselshengstes und einer Zecke von einer schwarzen Kuh, damit beschmiert man die beiden Vögel, ihre Köpfe aber mit Lotussalbe, spricht vor Sonnenaufgang einen Spruch über sie, schneidet ihnen die Köpfe ab, nimmt ihre Herzen heraus, beschmiert diese mit dem Blut des Esels und der Zecke, wickelt sie dann in eine Eselshaut, lässt das 4 Tage an der Sonne trocknen, steckt sie in eine Schachtel, legt diese im Hause der beiden nieder, die man entzweien will. — Auch

Seth nämlich, der Gott des Esels, hatte durch den Ehebruch des Osiris mit seiner Gattin Nephthys Unglück in der Ehe gehabt und so ist es natürlich, dass er auch anderer ehelichen Frieden stören will (cf. Putarch. Is. 14). Als Friedensstörer kennt ihn auch der Papyrus Leid. V pag. 15; denn dort steht die Anrufung: Ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῷ κενῷ πνεύματι δεινὸν ἄορατον θεὸν φθοροπλὸν καὶ ζημιονοῖον, μισοῦντα οἰκίαν εὐσταθεοῦσαν, κάτωπὸν πρᾶσσοντα· ἐπικαλοῦμαι σου τὸ μέγα ὄνομα· ποιήσον τὸν θεῖον διαχωρισμὸν ἡναι ἀπὸ τῆς (P. τοῦ 4) θεῖαν ὡιω ἰωβρακ κρᾶβρου κριου βοτριου απωμφ στρουτελιψ κελ (Zauberworte, d. h. das μέγα ὄνομα des Seth). ἔξορκίζω σ' ἐπὶ τῆς πάλης τοῦ ἰάω· διακοφὸν τὸν θεῖον ἀπὸ τῆς (P. τοῦ 4) θεῖαν, ὅτι ἐκεῖ... ξανδικαι... οὐβαιε... τεβερε τερωιδω... Teilweise dieselbe Formel auch an Seth, aber unter Verwendungs von Erzeugnissen des Meeres, das als typhonisch galt (cf. unten § 592 ταριχίου δοσρακον· Scherbe von einem Bleigelgefäße, in welchem Meeresfische durch das ebenfalls typhonische Meeresalz conserviert wurden) auch im Papyrus Leiden V col. xl. 15 sq. und im demotischen magischen Papyrus col. 47, hier aber wieder in Verbindung mit dem Esel. §. 453. Das obige Stück aus dem Papyrus Leiden V col. xv liefert auch wieder einen Beleg für die Verbindung des Seth-Typhon mit Jahweh-lao (für ἰάω = Jahweh cf. unten § 743), denn unter dem Hinweis auf den Ringkampf, πάλη, mit ἰάω haben wir wohl eine Anspielung auf den Ringkampf zwischen Jakob und dem „Manne“ zu verstehen, der mit Jakob rang, bis die Morgenröte andrach“ Genesis 1. 32 (25) sq. und der für Jahwe selbst oder für den Erzengel Michael erklärt wurde (cf. Lueken, Michael p. 16-17; Talmudstellen), davon weiss übrigens auch der Papyrus London 121, l. 670: denn dort heisst es in einer jüdisch gefärbten Dialekt, die verläumdete Person habe gesagt ὅτι Ἄδωναι (i. e. Jahweh) ὡν ἰακωβί βία ἐβλήθη, also in jener πάλη besiegt wurde, eine schwere Beleidigung für Adonai-Jehowah (Die Stelle ist leider stark beschädigt: οὐτι ἄδωναι ἐν ἰακωβί ἐβλήθη liest Kenyon· κλωβί ἐβλήθη Wesley). Wieso aber oben im Papyrus Leiden V col. xv für den Jakob der biblischen Erzählung Seth-Typhon eintreten konnte, erklärt vielleicht der Umstand, dass an 4 Stellen ἰακωβίαι als Name des Seth vorkommt: cf. den Diakonós des Papyr. Leiden V 1153 sq. 1012 ἰακωβίαι ἰωεβ-βηθ, ἰωπακρεβηθ, ἰωβολχοσηθ, col. xv 28 ἰακω... ἰαω... ερβηθ πακερβηθ κτλ. Papyr. Lond. 121 l. 712 sq. s. oben. Papyr. Paris 2223 ἰω βολχοσηθ· ἰακωβίαι· ἰω παταναθ· ερβηθ ἰωπακρεβηθ cf. unten II. 142. ἰακωβίαι klingt so stark an ἰακωβ oder ἰακωβ an, dass man in jenem Ringkampf den Seth dem judengott entgegenstellend konnte, um aus jener Schriftstelle zu beweisen, dass der ägyptische Gott nicht schwächer sei als der gewaltige und gefürchtete Gott der Juden; denn in der Genesis verläuft der Ringkampf unentschieden. Im Papyrus London 121 l. 712 ist übrigens Jahweh mit Seth schon ganz zusammengefloßen, denn hier spricht der Beschwörende zu einem Weintrauben als Liebestrank zuwenden will: ὃν εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς. ὃν εἰ οἶνος, οὐκ εἰ οἶνος ἀλλὰ τὰ σπλάγγνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγγνα τοῦ ἰαω Πακερβηθ (= Seth) Ζεμεισλαμ κτλ. ὃ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος ἰακωβίαι βω ἔαβωθ (= ἰακωβί ἰαβω ἔαβωθ Fahr p. 138 der ἰαβω des Tetragramm ἡναι ἰάω gleichsetzt) Ἄδωναι, Ἄβρασαξ κτλ. §. 454. Bezüglich der Zueignung des Esels an Seth und seiner Darstellung mit dem Eselskopf, so in der Spätzeit v. B. auch in der Zauberzeichnung des Papyrus Mimaut bei Wesley, Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1883, 39. 142; ursprünglich der Kopf des Okapi oder eher des afrikanischen Ameisenbären cf. Tierkult p. 102-3, 165 — ist endlich noch auf eine Gemme im Besitze Edw. Odgers in Oxford hinzuweisen, die R. Wunsch Leisidaimonia aka im Archiv für Religionswissenschaft. 12, 1909, 213, veröffentlicht: hier trägt aus einem bauchigen, mit 2 flachen, steil aufsteigenden Henkeln versehenen Wasserkrug mit Fuss ein nackter männlicher Oberkörper mit einem nach rechts schauenden Tierkopfe; in den beiden wagrecht ausgestreckten Händen hält die Figur je einen nach unten gewendeten Palmwedel (?). Zu beiden Seiten der Figur je ein ihr zugewandeter Vogel, die Hieroglyphe für Wasser wnw — es handelt sich ja um eine Hydria, einen Wasserkrug — rechts und links vom Kopfe je eine Zeichnung, die dem Zeichen für die mht s (?) = Krone d. h. für die rote Krone von Unterägypten gleichsetzen möchte. Wunsch deutet den Tierkopf auf den Okapi — wohl eher Esels-Kopf des Seth, mithin die ganze Figur auf Seth-Typhon. Dazu würde auch die rote Krone von Unterägypten passen, da Rot die Farbe des bösen Seth war cf. unten § 615. Wunsch



Abb. 1. Gemmo Edw. Odgers.

verweist ferner auf eine Gemme bei Matter Histoire du Gnost. Taf. II c3, wo auch ein eselsköpfiger Gott auf einem Gegenstand steht, den man für eine Hydria halten kann, und auf der Gemme Tafel XLIX scheint der Eselskopf des Seth auf einem Krug zu liegen. Zu dieser Beziehung des Seth-Typhon zur Hydria stimmt es vortrefflich, dass auf griechischen Verwünschungstafeln aus Blei (cf. unten § 808) aus dem V. Jahrhundert n. Chr., die man an der Via Appia, der Grabstrasse gefunden hat (Sethianische Fluchtafeln, ed. Wunsch p. 86) ein θεός ἑρπιδίας angerufen wird, was Wunsch mit Recht für ὁ ἐρ' ὕδrias „Der auf dem Wasserkrug“ erklärt und auf obige Darstellung des eselsköpfigen Seth auf der Hydria bezieht; auf jenen Bleitafeln steht nämlich nicht Seth selbst als θεός ἐρ' ὕδrias, wohl aber ein böser Daemon, der ihm untersteht. §. 455. Eine Erklärung für diese eigentümliche Verbindung des Seth und seiner Daemone mit dem Wasserkrug sagt Wunsch nicht geben zu können. Ich glaube indes, dass der Wasserkrug hier den Osiris, den Todfeind des Seth, bedeuten soll und die ganze Darstellung den Sieg des Seth über seinen Feind. Die Sympathie der Darstellung und der Anrufung an Seth oder den sethischen Daemon ὁ ἐρ' ὕδrias mit dem, was die Verfertiger dieser Dinge

bezweckten, besteht darin, dass Seth so, wie damals den Osiris jetzt auch alle Feinde des Magiers unterwerfen und töten soll. Die Hydris aber möchte ich deshalb dem Osiris gleichsetzen, weil ja erstens die Gleichung Osiris = Nilwasser hinreichend bezeugt ist (vgl. für die Spätzeit besonders Zimmermann, Rel. p. 43 und für den Faubelglauben den Papyr. Leiden. V III 23-4: ἐγὼ εἰμι Ὁσίρις ὁ καλούμενος ὕδωρ, ἐγὼ εἰμι ἰσὶς ἡ καλούμενη δροσός, ἐγὼ εἰμι Ὁσενφύς ἡ καλούμενη ἔαρ, ähnlich darauf heisst es übrigens noch: ἐγὼ εἰμι εἰδωλός¹⁾... ὡμοτούμενος κοροδέλλω, ἐγὼ εἰμι σῦγος i. e. das heilige Suchos-Krokodil cf. Tierkult p. 126. 128. 178.) und weil zweitens in der Spätzeit Osiris tatsächlich als Wasserkrug dargestellt wurde, so in der Bronze zu Berlin N° 9008 bei Erman Rel.² 271. s. Abb. 2. Davon weiss ja auch Apuleius, da er bei der Beschreibung der grossen Isisprozeession von einem der im Zuge einherschreitenden Priester sagt, dass er am glücklichen Busen das verheerungswürdige Bild des höchsten Götterstier, Kleinen Haustier, Vogel oder Wildtier ähnlich, ja nicht einmal einem Menschen, wie sonst Osiris dargestellt wurde, sondern einen kunstvollen bauchigen Krug, aussen mit wunderlichem ägyptischen Bildwerke bedeckt und mit einem ebenfalls kunstvollen Henkel versehen (Metam. XI 11). Auch Clemens von Alexandria ergall wie Beelzeub als Herr aller unreinen Geister, so musste unter Umständen auch sein Tier, der Esel und Teile dieses Tieres als Dämonen abweichend gelten: die Dämonen getrauten sich nicht heran, wo sich das Symbol ihres Herrn befand. So erklärt sich die Bemerkung des Damigeron Latinus 49 p. 194 (Abel) über den Chrysolith: „Peritus et transiectus cum setis asininis (also von Eselsborsten) et alligatus in sinistro brachio omnia daemonia vincit.“ Doch muss der Esel schon in sehr alten Zeiten, da die Griechen wohl noch kaum etwas von Seth wussten, ganz allgemein als daemonesch und daher auch als Dämonen abweichendes Geschöpf gegolten haben, das schon Empedokles seuchenbringende Winde von Akragas dadurch wegscheuchte, dass er Eselshäute aufhieng (Καταρποι v. 464, ähnlich hielten aufgehängte Häute von Hyänen oder Seehunden Hagel



Abb. 2. Berlin N° 9008 nach Erman.

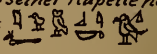


Abb. 3 Die Isispriesterin Amaryllis.

Procession den προφήτης, der da ἐξείρε προφάνες τὸ ὕδρεϊον ἐγκεκαλισμένον (Stromat. II 4 cf. dazu Zimmermann p. 135 sq. 146) und das deckt sich mit einer Darstellung im Tempel von Denderah, wo Priester abgebildet sind, die ein ὕδρεϊον halten cf. Mariette Denderah II. 8, 17. So ist der Wasserkrug geradezu zum Abzeichen der Priesterwürde geworden, daher hält auch die Isispriesterin Amaryllis auf ihrem Grabstein in Athen in der Rechten das Sistrum, das Klapperblech der Isis, in der Linken aber den Wasserkrug des Osiris s. Abb. 3 cf. Erman, Rel. p. 276.¹⁾

§. 456. Da Seth als Princip des Bösen auch als oberster aller böser Dämonen in Umständen auch sein Tier, der Esel und Teile dieses Tieres als Dämonen abweichend gelten: die Dämonen getrauten sich nicht heran, wo sich das Symbol ihres Herrn befand. So erklärt sich die Bemerkung des Damigeron Latinus 49 p. 194 (Abel) über den Chrysolith: „Peritus et transiectus cum setis asininis (also von Eselsborsten) et alligatus in sinistro brachio omnia daemonia vincit.“ Doch muss der Esel schon in sehr alten Zeiten, da die Griechen wohl noch kaum etwas von Seth wussten, ganz allgemein als daemonesch und daher auch als Dämonen abweichendes Geschöpf gegolten haben, das schon Empedokles seuchenbringende Winde von Akragas dadurch wegscheuchte, dass er Eselshäute aufhieng (Καταρποι v. 464, ähnlich hielten aufgehängte Häute von Hyänen oder Seehunden Hagel


¹⁾ Daraus erklärt sich auch die Bedeutung der beiden Vögel, rechts und links von dem Wasserkrug auf Abb. 1: es sind zweifelslos die beiden Schwestern des von Seth ermordeten Osiris, Isis und Nephthys in Falkengestalt, wie sie ihren getöteten Bruder beklagen. So erscheinen sie nicht selten auf den Denkmälern neben Osiris selbst oder auch neben jedem als Osiris geltenden Toten z. B. im Totenpapyrus des Hunfer (bei Budge Tafel 9 cf. unten II § 187) oder in einer Vignette des Buches „Von dem, der in der Unterwelt ist“ (V. d. d. des gelöteten Osiris), die ich in II § 187 abbilde. Davon weiss übrigens auch der Papyrus London 1211. 230 sq. = Papyr. Lond. 1221. 65 sq., da es dort von dem beschworenen Gotte Be¹ heisst: ἀνάστρα δαίμων, οὐκ ἐστὶ δαίμων ἀλλὰ τὸ αἶμα τῶν δύο ἐπαύων τῶν πρὸς τῆς κεφαλῆς τοῦ Ὁσίρεως ἀποδύων καὶ ἀγρονόωντων. Endlich sei auch noch an die bekannte Stelle bei Plutarch erinnert, wo erzählt wird, Isis habe sich in Falkengestalt auf den toten Osiris gesetzt, mit ihren Flügeln Wind gemacht, so die Zeugungskraft des toten Gottes geweckt und von ihm den Harpokrates i. e. Hor das Kind, empfangen. Der Sieg des Seth aber wird auch auf unserer Gemmengewiss besonders eindringlich vor Augen geführt, wenn neben dem Ermordeten auch noch seine nächsten Verwandten als unterworfen und besiegt dargestellt sind.

denn er ist ganz Blut und Geist... nach seinem Tode aber soll er weissagende Kräfte besitzen, soll vom Körper befreit die höchste Vernunft und Prophetie entwickeln, Götterbilder schaffen (d.h. Götterbilder beseelen) und Tempel (d.h. die Kleinen vaot, in denen die Götterbilder standen und auch von den *ναοτοποιοι* herumgetragen wurden) bewegen können. Diese Notiz wird nämlich durch die Zauberpapyri vollinhaltlich bestätigt (cf. unten II § 192. Auch eine zweite Stelle desselben Porphyrius (II 48) gehört hierher, worin er sagt, dass, wer die Seelen weissagender Tiere in sich aufnehmen wollte, deren wesentliche Körperteile verschlang z.B. das Herz von Raben, Maulwürfen und Falken, um deren gleich einem Gott weissagenden Seelen mit dieser Speise in sich aufzunehmen (cf. auch unten II § 283 v. 286). Dazu stimmt, dass sich auf der Bentresch stele der Gott in Falkengestalt offenbart: Der Fürst von Bechten behielt die wunderkräftige Statue des Gottes Chonsu, des Ausführers der Pläne in Theben, der seine Tochter von einem bösen Daemon geheilt hatte bei sich. Nach 3 Jahren und 9 Monaten aber, lag der Fürst eines Tages auf seinem Ruhedett (und schlief), da sah er, wie dieser Gott aus seiner Kapelle heraustrat: er hatte die Gestalt eines goldenen Falken (nach Lemm, Lesestücke p. 80 l. 20: ) und flog zum Himmel empor nach Ägypten zu. Als der Fürst erwachte, war er voll Schrecken und sagte zum Priester des Chonsu, des Ausführers der Pläne in Theben: Dieser Gott, der bei uns verweilt hat, zog nach Ägypten, es möge nunmehr auch sein Wagen (mit dem jetzt nicht mehr beseelten Götterbilde) nach Ägypten ziehen! Der Fürst von Bechten liess diesen Gott nach Ägypten ziehen (Wiedemann, Sagen und Märchen p. 93).

§. 458. Auch der Fische gedenken die Zauberpapyri oft und zwar immer als unreiner und gottverhasster Tiere, was natürlich auf ägyptische und auch syrische Auffassungen zurückzuführen ist, wobei aber bei den Ägyptern das Tabu des Abscheus, bei den Syrern das der Verehrung vorliegt. Für den Abscheu der Ägypter vor dem Seefisch als Tier des Seth habe ich im „Tierkult“ die Belege gebracht, (cf. auch oben § 432. Hier will ich die Hauptstelle ausschreiben, da wir auf sie unten § 789 zurückgreifen müssen: „Als Typhon (Seth) auf der Jagd den Leichnam des Osiris, den Isis aus Byblos nach Ägypten zurückgebracht hatte, fand, zerriss er ihn in 14 Stücke und warf sie in den Fluss, das Schamglied wurde sogleich vom Lepidotus, Phagrus und Oxyrhynchus gefressen, weshalb diese Fische auch unter allen Fischen, am meisten verabscheut werden (Plutarch De Iside 19. Eine Reminiscenz liegt auch vor im altägyptischen Märchen von den beiden Brüdern, hier schneidet sich Bataus sein Glied ab und wirft es in den Nil, wo es der Fittlerwels frass (nach Lemm l.c. p. 91. 7. Ende. cf. Wiedemann l.c. p. 65). Daher gehört auch in Ägypten die Enthaltung vom Fischessen zur Vorbedingung des Gelingens eines Zaubers, das be- weisen die Zauberpapyri (cf. §. 852) die das wiederholt ausdrücklich erwähnen, aber auch das original- ägyptische Totenbuch, dessen 64. Kapitel (ed. Naville, Nachschrift in Ca) besagt, dass wer einen altägyptischen Zauber spruch recitieren will, sich waschen soll und kein Weib berühren darf, aber auch kein Kleinvieh und keine Fische (cf. auch Zimmern Rel. p. 157 8). Diese Enthaltensamkeit von Fischen gehörte auch zu den Speisegeboten der Pythagoreer, wohl unter ägyptischem Einfluss, da ihnen die *δαλαόφια ὄψα* antipathisch waren, wie den ägyptischen Priestern, sagt doch Iamblichus De vita Pythag. 21 (98), dass die Pythagoreer τῶν δαλαόφρων ὄψων ὀφειλὸν ἀναίσχυνται χρῆσθαι εἶναι γὰρ τινα αὐτῶν δι' αἰτίας τινὰς οὐ χρήσιμα πρὸς τὸ χρῆσθαι τῷ ἀνθρώπῳ τινὰ γένοι. Dabei werden die Seefische, deren sie sich enthielten, auch *εἰσοί* genannt, wobei aber *εἰσοί* auch das Tabu des Abscheus in sich begreifen kann (Diogen. Laert. VIII 134). Auch die Neuplatoniker teilten diese Ansicht; so sagt Julian in seiner Rede auf die Göttermutter (Orat. IV 176 B) also mit Rücksicht auf syrische Tabuvorstellungen: Der Genuss aller Fische ist verboten, das ist eine Sache, die uns und die Ägypter gemeinsam angeht. Aus zwei Gründen, glaube ich, ist das Essen der Fische verboten: Erstens weil wir das, was wir den Göttern nicht in Gestalt von Opfern darbringen, auch nicht selbst essen sollen... Wir opfern allerdings auch Fische, aber nur in bestimmten Sühnopfern, wie die Römer das Pferd, Griechen und Römer den Hund der Hecate opfern... doch nicht als Ehrenopfer bei denen allein wir Tischgemeinschaft mit den Göttern haben dürfen. In diesen Ehrenopfern aber bringen wir den Göttern keine Fische dar, weil wir sie nicht ausweiden, uns nicht um ihre Vermehrung kümmern, auch keine Herden von Fischen halten, wie von Schafen und Rindern... Der zweite Grund aber, der mir noch mehr zu passen scheint, ist der, dass sie durch ihren Aufenthalt in der Tiefe des Wassers noch mehr unterirdisch, *χθόνιοι*, sind als die Erdgewächse. Als den Pythagoreern besonders verhasste Fische werden die *τοῦ γιν* und der *μελάνουρος* genannt, deren sie sich besonders zur Zeit der Reinigungen und Sühnungen *ἀντεῖναι*, zu enthalten hatten (Diog. Laert. VIII. 1. 33, 34). Das gleiche Gebot hatte aber auch für diejenigen Geltung, welche von der offiziellen Tempelincubation beim Asklepias, Serapis, Amphiaraios, Trophonios etc. Gebrauch machen wollten (Neubner de incub. p. 14-17). Bei den Fische galten vermuthlich als *χθόνιοι*: der „Schwarzschwanz“ wegen seiner schwarzen Flecken und die Seebärbe (müllus) als Tier der chthonischen Hecate, der man sie *διὰ τῆς τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα* weihte *τοῦ μορφος γὰρ ἡ θεός* (fragm. 16 des Apollodor *περὶ θεῶν* bei Athen. VII. pag. 325 B = FHG I 431) oder weil die Mondgöttin in dreifacher Erscheinungsform, als Hecate, Selene und Artemis angerufen wurde, oder weil der Mond am 3. Tage nach Neumond wieder sichtbar wird (Eustath. ad Hom. II. 9208 pag. 87 Paris), und da man der Hecate die Erregung des Wahnsinns, *μανία*, zuschrieb, so nannte man den Fisch auch *μανίς* „Tollfisch“ (fragm. des Melanthios *περὶ τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων* bei Athenaeus l.c. = FHG IV 444) und o-

pferte ihn ihr auch gelegentlich aus diesem Grunde (Eustath. l. c.). Doch soll man dies am Artemisfest auch deshalb getan haben, weil die τριπλη den giftigen Seehasen jagte und sie daher eine Jägerin, eine κυνηγέτις sei wie die Göttin (frag. des Hegesandros aus Delphi bei Athen. l. c. FHG IV 426, 8; für die τριπλη noch Kratinos, Trophon frag. 221 (p. 80 Kock); Plato frag. 173 (I pag. 647 K.); Nausicrates frag. 1, 10 (I pag. 295 K.); Charicles des frag. bei Kock III pag. 293 Roscher Selene p. 117. 492. Endlich sei noch auf das jüdisch-griechische Testament Salomos hingewiesen, das auch die Sympathie zwischen Fischen und bösen Dämonen kennt; der δαίμων Ἀσμοδαῖος sagt dort nämlich zu Salomo (Sp. 1324) δὴ οὐκ ἐμὲ ἐχθρὸς γὰρ νοῦν, ὃς εὐρίσκεται ἐν τοῖς ποταμοῖς ἰσορῶν, ἥπαρ καὶ χολή ἐν μυρικίνῳ ἄνθρακι ἐπικαννισόμενα. Dieser dem Asmodaeus also antipathische Fisch heisst gewöhnlich γλάvis (ὁ, selten auch ἦ, so Pausan. IV 34. 1) und war eine Welsart. Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass auch in der Traumdeutung der Fisch zu allermeist Ungünstiges bedeutete, worüber Artemidoros Traumbuch (II 14, 18) viel Interessantes bietet.

§. 4 5 9 Auch der Hahn spielt in den Zauberpapyri und im Zauber überhaupt eine nicht unbedeutende Rolle, indem er oft als Object von Zauberopfern erwähnt wird (cf. besonders Deubner, De incub. p. 47; Zauberpapyri, 46, 33-4. Baethgen, De iacinatione galli in religionibus Graecorum et Romanorum p. 32 sq. 23 sq. Riess bei Pauly. Wissad., Aberglaube p. 72. Stengel, Griechische Kultusalterth. p. 132 134 (108) für den Totenkult; Kohde, Rhyche² 1 242 A.; Dieterich Abraxas p. 158; Mehn Kulturpflanzen und Haustiere⁷ (1902), 326 so. 332; De Jong De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste (Dissertat.) p. 61; G. Löschke Aus der Unterwelt Programm Dorpat 1889, 5; Preller Griech. Mythol⁴ 803, Weicker, Athenische Mittheilungen 29, 1905, 207; Abt Apologie 197-8.) Plinius gedenkt seiner als Tier der officiellen Opfer an die Götter des öffentlichen Kultus, wenn er sagt (Hist. Nat. V 24 (21) 3) „Die Eingeweihte und Faser in der Hähne sind den Göttern nicht weniger angenehm, als die fettesten Opfertiere.“ In derselben Stelle bezeichnet er sie auch als mantische Tiere, denn ihr Krähen zur Nachtzeit und auch am Abend habe seine Bedeutung, so kündeten sie den Boeotern den herrlichen Sieg über die Lacedaemonier bei Leuctra an, indem sie ganze Nächte lang Krähten, man schloss auf eine solche Auslegung aus dem Umstand, dass dieser Vogel, wenn er besiegt wird, nicht Kräht.“ Weil der Hahn durch sein Krähen den unberechneten Morgen und die Rückkehr der Sonne ankündigt, gilt er als Sonnenfährer, so sagt Proclus Περί ἀγνῶτης fragm. ed. W. Kroll I. c. p. 9: καὶ σὺν ἐστὶν ἡλιακὰ πολλὰ ὡς περ ἀλεκτροῦν δαίμονος τινὸς ἡλιακοῦ κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν μετέχοντες... ὁ καὶ ἐν τεύχεσιν φαίνεται ὅτι ὁ ἀλεκτροῦν οἶον ὕμνοις τισὶν ἐγκωμιάζει ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον καὶ οἶον προσκαλεῖται, ὅτε ἐκ τοῦ τῶν ἀντιποδῶν μεσουρανήματος πρὸς ἡμᾶς τρέπεται... Ebenso auch Pausanias V 25: „Dem Helios... soll der Hahn, der den Sonnenanfang verkündet, heilig sein.“ Das war auch schon die Meinung des Pythagoras, der deshalb weisse Hähne zu essen verboten (Diog. Laërt. VII 1, 34, Suidas Πυθαγόρας), sogar auch zu opfern (Iamblich. De vita Pythag. 28 (147), Nachrichten, dass Pythagoras oder seine Anhänger Hähne opferten, müssen auf dunkel gefärbte Exemplare bezogen werden (Porphyry. De vita Pythag. 36 Iamblich. l. c. 28 (150) bloss hinsichtlich der ἀκούσματος). Als Sonnenfährer ist er hitzig, er muss daher ein Agens für den Geschlechtstrieb abgeben, so sagt denn auch Marcellus xxx 6 p. 128, „Venerem concitat... item gallinaceus testis dexter in arietis pelle col- lo subligatus.“ Ebenso aber war er auch der Mondgöttin heilig; denn auch mit ihr war er durch Sympathie verbunden: τῆς σελήνης ἀνιχούσης, sagt Helian. Hist. anim. IV 29, ἐνδουσιᾷ καὶ δικυτῇ, daher ist er kreisend gut: καὶ τὸν ταῖς τικτούσαις ἀλεκτροῦν πάρσιτι καὶ δοκεῖ πως εὐωδίας ἀποφαίνειν. Auch das lehrt schon Pythagoras, der gebot μηδὲ ἀλεκτροῦνα λευκὸν εἶναι οἰκέτης (so Roscher, Selene p. 108 statt ik.) γὰρ καὶ ἱερὸς (d. h. das heilige durch Sympathie dem Monde zugeeignete Tier) τοῦ Μηνός, διὸ καὶ σημαίνει ὥραν (Iamblich. l. c. 18 (84), was auch Diogenes Laërtius VII 1. 34 mit ἀλεκτροῦνος μὴ ἀπτεσθαι λευκοῦ, ὅτι ἱερὸς τοῦ Μηνός καὶ οἰκέτης. τὸ δ' ἦν τῶν ἀγνῶτων τῶ τε Μηνὶ ἱερὸς σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας bietet. Endlich sagt auch Iamblichus Protrept. pag. 146 (314) ἀλεκτροῦνα τρέφε μὲν, μὴ θύε δέ, Μηνὶ γὰρ καὶ ἡλίῳ καθιέρωται. Mit Rücksicht auf diese Zu-eignung an Selene heisst er wohl bei Antipater von Sidon Anthol. Pal. VII 424 νύκτερος ὄρνις. Somit erscheint der Hahn als Tier der Lichtgötter, vor Allem des Sonnengottes, und so als Feind des nächtlichen Dunkels und der in der Nacht umgehenden Dämonen und Jespenster, die er durch sein Krähen, welches das Sonnenlicht ankündigt, verscheucht (Vener, Götternamen p. 178). Daher brachte man ihn den chthonischen Mächten zum Opfer und besonders bei der Necromantie musste er bluten. Das besagt ausdrücklich Aeneas von Gyra (Theophrast p. 24 Boisson.): να- ρὰ Χαλδαίοις καὶ Αἰγυπτίοις καὶ Ἕλλησιν οἱ τὰς τελετὰς ἐγείροντες καὶ γόντευεν τῶν παλαιὰ τελευτησάντων τὰς ψυχὰς ἐπαγγελόμενοι... ἀλεκτροῦνα θύοντες καὶ χαρακτηρὰ ὑπογράφοντες λέγουσιν προκαλεῖσθαι καὶ εἰκνύναι (cf. pag. 20). Daher kennen auch die Zauberpapyri den Hahn fast bloss in chthonischen Opfern; man vergleiche den Papyr. Berol. II 245, Paris. 35 sq. 2190. 2370 sq. 2675 sq. Leiden. V 130 VII 2 II 31 sq. W 770, 1742 1898 1815. Mimaut, Programm des Gymnasiums Hernalis 1889 p. 22; ebenso auch die Defixionsstabellen bei Audollent K. 222 B. cf. Berkm. philolog. Wochenschrift 1905, 1079; 232; 244 sq. Cl. Suppl. 1, 12. 506, 12, 511; cf. auch Dieterich Papyr. mag. 785. Gewöhnlich sind das ganz weisse Hähne, ὁλόλευκοι, die man als den toten Dämonen und chthonischen Mächten der Finsternis antipathische Tiere schlachtete. Daher wird auf den Defixionsstaben bisweilen darauf hingewiesen, dass man an Hähnen diejenigen Dinge wirklich vornahm, die der beschworene Dämon an dem Opfer des Magus vollbringen sollte: der daemononfeindliche (weisse) Hahn vertritt symbolisch den daemononfeindlichen Verfluchten; so heisst es z. B. bei Audollent K. 222 B.: „Quomodi^{sic} huic gallo lingua^{sic} vivo extorsit et defixi, sic inimicorum linguas adversus me ommutescant.“ Auch hier hat man sich zuweilen mit dem stellvertre-

tenden Bild begnügt, indem man bei solchen Wendungen auf die Tafel einen Hahn zeichnete z. B. bei Audolent N. 36, auf der eben erwähnten Tafel ist ein Raum für die Zeichnung eines solchen Hahnenbildes zwar freigelassen, die Figur aber wurde nicht gezeichnet! Besonders interessant ist Wunsch's Antike Fluchtafeln I. 12: *ὡς οὖτος ὁ ἀλεκτρυών καταδίδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδῆσάτε τὰ σκέλη καὶ τὰς χεῖρας (χειρὶ) καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιοχου...* Die Formel bezog sich ganz offensichtlich ursprünglich auf einen Vierfüßler (wegen *χερσὶ*). Mit der Opferung des Hahns als Feindes der Finsternis und der finsternen Unterwelt geht es Hand in Hand, dass man ihn auch den Laren d. h. den vergötterten Ahnengestirnen darbrachte. So sagt Juvenal XII. 232 überhaupt Stengel Kultusalter. 2. p. 132. 134; Köhde Psyche 2. 242 A: Wenn der Abergläubische Krank wird, so sieht er darin eine Strafe der Unsichtbaren, und wagt ein blökendes Lamm im Kappellen/nicht zu weihen, doch den Laren den Kamm zu verheissen des Haushahns. „Ähnlich als Opfer für die zürnende Göttin der Nacht bei Ovid Fasti I. 435-6: *nocte deae Nocti cristatus caeditur ales, quod tepidum vigili provocet ore diem.*“ Die Betonung des Hahnenkammes (*crista*) geht wohl auf die Beobachtung zurück, dass Hähne, denen man den Kamm klappte, nicht mehr krähen; als rühriger Vogel, der durch sein Krähen das Tagewerk einleitet, war er auch der Athene Ἐγώνη heilig cf. Pausan. VI 26, als der Demeter geweiht erwähnt ihn Porphyrius De abst. IV 16. Dunkel gefärbte oder schwarze Hähne brachte man dem Asklepios dar, so schon Sokrates bei Plato Phaedo pag. 118 A cf. dazu Tertullian De animat. I. 20, ferner Herondas IV 12. 16, Artemidor V 9, Festus pag. 110 M. Für Ägypten liegt nur die Bemerkung Plutarch's De Is. 61 vor: „ὁ δ' ἀναπαύων τὰ οὐράνια καὶ τῶν ἀνὰ φερόμενων Ἀνουβίς λόγος, ἔστι δὲ θεὸς καὶ Ἐρμάνουβις ὀνομαζέται, τὸ μὲν ὡς τοῖς ἄνω τὸ δὲ ὡς τοῖς κάτω προσήκον· διὸ καὶ οὐνοῦν αὐτῶν τὸν μὲν λευκὸν ἀλεκτρυόνα τὸν δὲ κροκίαν, τὰ μὲν εἰλικρινὴ καὶ φανὰ, τὰ δὲ μικτὰ καὶ ποικίλα νομίζοντες...“ Der aber die himmlischen Dinge zur Erscheinung bringt und die Ursache der nach oben schwebenden ist, wird Anubis zuweilen auch Hermanubis genannt; das eine bezieht sich auf die Oberwelt, das andere auf die Unterwelt. Deshalb opfern sie ihm bald einen weissen, bald einen safranfarbigen Hahn, um anzudeuten, dass jene Welt rein und klar, diese aber gemischt und bunt ist. Diese Stelle steht vereinzelt da, denn sowohl die Schriftsteller wie die ägyptischen Texte erwähnen den Hahn nicht; nur Plinius berichtet, dass es in Ägypten verboten war, den Hahn abzubilden, und zwar wegen des Schreckens, den sein Krähen den heiligen Sonnenlöwen einflößt. Hier erscheint der Hahn als ein der Sonne antipathisches Tier, und es ist immerhin auffallend, dass die zahllosen Inschriften und Darstellungen den Hahn und Hühner überhaupt nicht erwähnen oder abbilden, obwohl gerade in Ägypten die Hühnerzucht ausserordentlich blühte cf. Tierkult 177 (48), doch v. Bissing erklärt die Hieroglyphen für *W* , die man gewöhnlich als Bild eines Küchleins deutet, für das einer Wackel. Kann daraus vielleicht ein Schluss auf eine lyphonische Bedeutung des Tiers gezogen werden? Auf seine Bedeutung im Ägypter weist endlich der Umstand deutlich hin, dass auf den Abraxasgemmen sehr oft ein Menschenleib mit Hahnenkopf und Schlangenfüssen, die Geissel in der einen und gewöhnlich einen Schild in der andern Hand erscheint, meist mit der Aufschrift *Iao*, v. Kopp, Palaeographia crit. II. 2. 8. 132. 198. 236. 249. 293 (schön). 365, der auch p. 132 sq. allerlei Vermutungen ausspricht, bemerkenswert ist die Figur IV 159 v. Abbildung 4.

hier hält dieses Wesen einen mit gefalteten Händen bittenden, Knieenden Menschen beim Schopf, darunter steht *IABAE EDD* was Kopp auf p. 160 umschreibt mit *יְהוָה עָדָר* und „Adveniet, eriget Iao“ übersetzt. Pag. 168 umgibt die Zauberfigur die Umschrift *RAINXIBIOIOX* d. i. *βαῖνξαιώξ* „Seelo der Finsternis“.

S. 460. Als entschieden chthonisches Tier aber erscheint der Hund, das Begleitende. So spricht bei Theokrit Id. II 30 sq. die Zauberin zur Dienerin: „... ἐλίσσῃς σκλαβήν, ἡ δὲ θεὸς φίλοι ἀγροῖο θυμῶν (Paris. Papyr. 2. 2813), sie heisst daher geradezu *σκυλακαγέτις* (ib. 1. 2722, so Nauck), trefflich sagt das die Zauberin bei Theocrit Id. II 10 sq. Auf denn, selene! / Leuchte mir schön! / Dir heb' ich Gesang an, schweigende Göttin, / drunten der Hecate auch, die winzelnde Hunde verscheuchet, / Wenn über Gräber der Toten und dunkles Blut sie einhergeht! / Hecate, heil, Grauvolle, sei du bis zum Ende mir Beistand!“ Diese Hunde sind die Seelen, deren gespenstiger Schwarm die Sebieterin begleitet und in mondheiler Mitternacht den einsamen Wanderer am Kreuzweg mit Todes-



Abb. 4. Abraxas gemme bei Kopp.

beweist seine enge Verbindung mit der chthonischen Hecate, der unheimlichen Totengöttin, die sogar mit einem Hundekopf dargestellt wurde; so sagt Hesychius: Ἐκάτης ἀγαλμα... ἐνίοι δὲ καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν (cf. auch s. v. ἀγαλμα Ἐκάτης und Bekker Anecdota p. 336, 31; Eustathius Ad Ody. p. 1467, 37 Paris: ἦν καὶ κυνοπρόσωπον διαπλάττονται, im Pariser Papyrus wird sie als vollständige Hündin angerufen, da es dort heisst: κυρία Ἐκάτη εἰνὸς δῖα, κῆ. ὦν μέλαινα. S. 2810 beizt sie wie ein Hund oder als Hund: ἔχεις σκυλακῶ: δεα φωνήν. Daher bilden Hunde, Hundebeiz, Hundegeheul ihre ständige Begleitung. Überall in der Stadt schallt Hüh-

grauen erfüllt cf. Rhode *Psyche* II 83, Daher wird Hecabe im Sterben in eine schwarze Hündin verwandelt, in eine Begleiterin, *Enwida*, der Hecate-Brimo (*Lycophron Alex.* 1174-80) Noch auch andere finstere Dämonen gesellen sich zu Hecates wildem Heer, ganz offensichtlich böse Dämonen (bei Eusebius *Tracp.* v. II. 23. 7. 8). Auch die Erinyen sind Hündinnen, die den Mächtigen Frevel hetzen, bis er zusammenbricht, ebenso endlich auch die Todesgöttinnen, die Keren, denen niemand entrinnen kann cf. z. B. *Apollon. Rhod.* IV 1665 sq.; *Antholog. Pal.* VII 439, 3. Daher erscheinen (schwarze) Hunde nicht selten als Opfertiere für nur chthonische Gottheiten. In Ägypten aber wurde der Hund wegen seiner Verwechslung mit dem Schakal das Tier des die Toten behütenden Anubis (cf. *Tierkult* p. 49 sq. 52 sq. *Proclus Ad Rompubl.* p. 417 Sp. 240 Kroll) und endlich auch, da Isis die Göttin des Sothis-Sirius-Hundssternes war, auch das Tier der Isis cf. *Tierkult* p. 50.

§ 4 61. Vom Löwen sagt *Proclus Peri agwghs* p. 9 ed. Kroll, dass er mit dem Hahn ein *ήλιακόν ζώον* ist, *δαίμονος τινος ήλιακού κατὰ την έαυτού φύσιν μετέχων*. *ὅθεν θαυμαστόν ὅσον τὰ κατώτερα ἐν τῇ αὐτῇ τάξει λείπεται τῶν ὑπερέτερων, καίτοι μεγέθει καὶ δυνάμει μὴ λειπούμενα. ἐντεῦθεν λέγουσιν τὸν ἀλεκτρούονα φοβεῖσθαι ὑπὸ τοῦ λέοντος πλείστον ὅσον καὶ οἶον θρησκείῃσθαι οὐ τὴν αἰτίαν, εἰς ὕλην ἡ αἰσθησὶν ἀναφέρειν οὐ δυνάμεθα, ἀλλὰ μόνον εἰς τὴν ἀναυγὲν τάξεως θεωρίαν, ἐπεὶ δηλονότι ἡ τῆς ήλιακῆς δυνάμεως παρουσία προσήκει ἀλεκτροῦνι μάλλον ἢ λέοντι ὅ καὶ ἐντεῦθεν φαίνεται ὅτι ὁ ἀλεκτροῦν οἶον ὕμνοιο τισὶν ἐγκωμιάζει ἀνατέλλοντα τὸν ἥλιον καὶ οἶον προσκαλεῖται, ὅτε ἐκ τοῦ τῶν ἀντιπόδων μισουρανῆματος πρὸς ἡμᾶς τρέπεται.* Löwe wie Hahn gehören also zur *ήλιακή τάξις* oder *σειρά*, deren *προστάτης* der *Sonnengott* ist, da der Hahn aber seiner *ήλιακή ιδιότης* nach d. h. entsprechend seinem eigentümlichen Wesen, wodurch er ein Glied der *Sonnenreihe* ist, dem *προστάτης* näher steht als der Löwe, so ist er ihm hierin übergeordnet und deshalb fürchtet der Löwe, das physisch stärkere, den Hahn, das physisch schwächere, aber *κατὰ συνθεῖαν* stärkere Tier und verehrt es gewissermassen, als sich selbst in der *sympathischen Reihe* übergeordnet. Die *sympathische Überlegenheit des Hahns* über den Löwen deckt sich hier mit der bei der *Seelenwanderungslehre* ausgebildeten Überlegenheit der Vögel über die Vierfüßler: denn als *Luftbewohner* stehen die Vögel natürlich der *himmlischen Göttern* näher als die an die Erde gefesselten übrigen Tiere. Daraus ergibt sich die absteigende Reihenfolge: Vögel, Vierfüßler (und zwar hauptsächlich die höheren Säugetiere), Kriechtiere (Schlangen), Amphibien und endlich Fische. Wichtig ist, was *Proclus* weiter sagt: „Bisweilen wurden aber auch *Sonnendämonen*, die an sich ohne Gestalt sind, in solchen Gestalten d. h. als Löwen, Löwenköpfige Wesen, als *Hähne* und *hahnenköpfige Erscheinungen* unsichtbar, die wir selbst gestaltet sind, eben deshalb ebenfalls gestaltet. Dabei aber wurde solche sichtbar gewordenen *Löwenköpfige Dämonen* sofort wieder unsichtbar, wenn ihnen ein (wirklicher) Hahn entgegengestellt wurde. Grund dafür ist eben der Umstand, dass das in derselben Reihe Stehende immer ehrfurchtsvoll dem Höherstehenden weicht;“ καὶ ἐνίοτε ἄγγελοι τινες ήλιακοὶ ἀνεπάντησαν τοιαύτας μορφὰς προβαλλόμενοι καὶ αὐτοὶ καθ' αὐτοὺς ἄμορφωτοι ὄντες ἤμῃν ὅμως μορφωτοῖς οὖσιν ἐνέτυχον μορφωτοῖ. ἐνίοτε δὲ καὶ δαίμονες ὥσθησαν ήλιακοὶ λεοντοπορώπιοι, οἱ ἀλεκτρονόςου προτάθντος ἐξαιρήνης ἡφανισθῆσαν. οὐ ἡ αἰτία οὐ αἰεὶ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ τάξει κατωτέρω τεταγμένα σίβεται τὰ ἀνωτέρω... Wohl zu beachten ist, dass hier Tiere, die sonst als *antipathisch* betrachtet wurden, für durch *Sympathie* verwandelte Tiere erklärt werden. — Ein solcher göttlicher *δαίμων* λεοντοπορώπιοι ist zweifellos *Mithras* gewesen, der Mittler, der die Verbindung zwischen den Menschen und dem höchsten Gott herzustellen hat. *Laetantius*, der ihn dem *Sonnengott Sol* gleichsetzt, beschreibt ihn so (zu *Statius, Thebais* I 720): „(Mithras) est autem ipse Sol leonis vultu cum tauri Persici habitu et utrisque manibus bovis cornua comprimens... Sol ineffabilis, quia principale signum inculcat et frenat, Leonem scilicet, idcirco et ipse hoc vultu fingitur, vel quod hic deus inter ceteros vi numinis et potentiae impetu excellat, ut inter reliquias feras leo, vel quod sit rapidum animal.“ Diese Beschreibung wird durch zahlreiche Schriftstellernotizen und Denkmäler des *Mithraskultes*, einst in seiner weiten Ausbreitung über die Welt der absterbenden Antike einem gefährlichen Concurrenten des Christentums, als zutreffend erwiesen vgl. das *Monumentalwerk* Cumont's *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Über die Bedeutung des Löwen als *Sonnentier* in Ägypten cf. oben § 439, 429 und meinen „*Tierkult*“. Hier erinnere ich daran, dass sich die *Gottheit* zur *Manifestation* ihres Willens der ägyptischen Tempellöwen bediente. *Aelian Hist. anim.* XII berichtet nämlich: Die Einwohner des grassen Heliopolis halten in den Vorhallen des Gottes Löwen, denen wie die Ägypter behaupten, ein göttliches Los zu teil geworden ist. Auch im Schlaf treten sie zu denen, welchen die *Gottheit* gnädig ist und weissagen ihnen, die *Meinenden* bestrafen sie auf der Stelle, indem ihnen die *Gottheit* den gerechten Anstoss dazu gibt. Demnach handelte es sich um eine *Incubation* in den *Löwentempeln*, die heiligen Tiere bildeten bei der Weissagung das Medium für den sich offenbarenden Gott, konnten so aber auch zu Werkzeugen seines Zornes werden; die Denkmäler haben hierfür noch keinen Beleg gebracht. Da ferner in Ägypten der Nil zu steigen beginnt, wenn sich die Sonne dem Zeichen des Löwen nähert und die Nil-schwelle ihren höchsten Stand erreicht, wenn sie sich im „Löwen“ befindet, so besteht auch eine *Sympathie* zwischen dem *Sonnentier*, dem Nil und seinen Göttern, dem *Nilgott Hapi* selbst und wegen der bekannten Gleichung *Osiris-Nil-Wasser* auch mit *Osiris* (*Tierkult* p. 41). Interessant ist, dass man deshalb die *Mündungsrohre* von *Wasseranlagen* mit *Löwenköpfen* versah (*Tierkult* II p. 44-5). Hier sollte die *Sympathie* des Tierbildes mit dem die *Wasserfülle* des Nils verursachenden *Sonnengotte* und *Tierkreislauf* des Leibes auch an der betreffenden *Wasseranlage* bewirken. Endlich sei noch bemerkt, dass der Löwe in Griechenland manchmal als *Symboltier* der *Hecate* erscheint; so sagt z. B. *Porphyrius* de Abst. III 17: „Hecate hört es lieber, wenn sie als Stier oder Löwin angere-

fen wird" und IV 16 nennt er sie Pferd, Stier, Löwin, Hund."

§. 462. Von den geheimnisvollen Eigenschaften der Schlange, die sie zum Sympathietier zahlreicher Götter in Ägypten, aber auch Griechenland (cf. J. B. Artemidor, *Oneirokrit.* II 15) machte, ist in §. 447 gesprochen worden, Ähnlichkeit was die syrisch-phöniciſche Kosmo- und Theogonie des „Sanchuniathon“ berichtet (Philo von Byblus bei Eusebius Praep. ev. I 10 46-48 = Sp. 50-1 Dindorf.)

§. 463. Chthonische und daher auch mantische Tiere waren ferner die Eidechsen, σαύραι, besonders die Geckosarten, ἀσκαλαβώται, die im Offenbarungszauber eine Rolle spielen. Ihre mantische Bedeutung kommt schon dadurch zum Ausdruck, dass eine solche Eidechse an der Statue des sog. Apollo Saurakonos erscheint, auch der Bildsäule des Iamiden Thrasybul in Olympia kroch eine Eidechse auf der Schulter (Pausan. VII 24). Die Galeotai, wahrsagende Priester zu Hybla im südlichen Sicilien, scheinen sogar nach dem yalewōns geheissen zu haben, wie man den Sterngäcker, ἀσκαλαβώτης, nannte cf. Pausanias V 23. 6, Hesych. Γαλεοί, Stephan. Byz. Γαλεοί, Cicero De divin. I 20, Aelian XII 49, doch werden sie auch auf Galeos, einen Sohn Apollos zurückgeführt. Wir können Bouché-Leclercq II 75 cf. Welcker Denkmäler I 406 sq. wohl beistimmen, der deshalb ihren Namen auf eine „méthode spéciale pour l'observation des lézards“ zurückführt. Diese Gecko-Arten, deren es in Süd-Europa viele gibt, sind nächtliche Tiere, die sich den Tag über, in den Verkleidungen der Türen und Fenster, aber auch in Gewölben oder Gräbern aufhalten, wie Plinius Hist. Nat. XXX 27.3 richtig bemerkt, bei Nacht jagen sie allerhand Insekten, auch die sehr unangenehmen Skorpione (ib. XXX 28) indem sie mit Hilfe der Haftschäben an den Füßen geräuschlos an Wänden und selbst Zimmerdecken umherhuschen. Das Gespenstliche dieser hässlichen Tiere wird dadurch noch erhöht, dass ihre spaltartige Pupille im Finstern leuchtet und sie, angegriffen oder erschreckt, ein scharfes Gekreisch von sich geben (ib. XXX 28). Daher bruchte sie auch die Göttersage mit der chthonischen Demeter in Verbindung: als sie auf der Suche nach ihrer Tochter in Attika ausruhte, reichle ihre eine gewisse Misme einen Frank, Wasser mit Polei und Mehl. Demeter trank in ihrem Durst in langen Zügen, weshalb sie Askalabos, Misme's Sohn, verachtete. Da goss die errührte Göttin die Neige über ihn aus: er wurde zur buntgesprenkelten Eidechse und ist seitdem Göttern und Menschen verhasst, auch galt das Tier für giftig, es hält sich in Kanälen auf, wiew es tolet, macht sich bei Demeter beliebt (Antonin. Lib. Fab. 24 cf. unten II 181, dasselbe erzählt Ovid Metam. V 438 wo aber der Knabe namenlos ist). Bei Laclantius zu Statius Thebais III 511, und auch schon bei Ovid Metam. V 538 sq. verriet dieser Askalaphus, „qui apud inferos erat“ dass Proserpina einen Granatapfel aus dem Garten des Ili gegessen hatte. Da sie daher nicht mehr an die Oberwelt zurückkehren durfte, verwandelte ihn Ceres in einen Chthonen (bonem) also wieder in ein nächtliches, unheimliches, der Totendämonen zugeeignetes Tier. Von der Beziehung des ἀσκαλαβώτης, ἀσκαλαβος, zum chthonischen Asklepios handelt unser §. 400. Welcker erklärte ἀσκαλαβος für den ursprünglichen Namen des Gottes und meinte, dass d. auch „Schlange“ bedeutet haben könne, das heilige Tier des Asklepios (Griech. Götterlehre II 736 cf. auch Angermann, Curtius Studien IX. 247). Endlich steht der Gecko auch noch in Sympathie mit der chthonischen Hecate, cf. §. 809, und zwar natürlich als Erdtier, in Folge der Gleichsetzung Hecate-Selene aber kommt er auch in Beziehung zur Mondgöttin. Darauf verweist die Stelle bei Theophrast aus dem Buch über die neidischen Tiere bei Photius, Bibl. 278 g fragm. 175 Wimmer; cf. Plin. VIII 111, Aristot. Mirab. Auscultat. LXVI (67) p. 19 Westermann, Theophil. fr. II (Westermann p. 193), Stobaeus Eclog. 100. 23; Apuleius Apol. c. 51 (Abt p. 201-2) und Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II 1274. 9.10, O. Lenf, Zoologie 429. ο yalewōns φρονών της ωφέλειας τοῦ ἀνθρώπου καταλίνει τὸ δέσμα ὅταν ἐκδύνηται ὅτι γὰρ βοήθημα ἐπιλήπτῳ. Denn die Ursache der Epilepsie ist die Mondgöttin (Roscher, Selene p. 68s. 72s. 115 und Programm Wurzgen 1895 p. 28; O. Gruppe II 1269 sq.) Diese aber ist auch gleich der Hecate, welcher als chthonischer Göttin das Erdtier heilig und durch Sympathie verbunden war, daher muss auch die Haut des Gecko ein gutes Antidot gegen die Epilepsie bilden. Häufiger als im Offenbarungszauber erscheint der ἀσκαλαβός als Tier der Liebe und Brunst erregenden Selene im Liebeszauber, besonders aber zweischwänzige Eidechsen cf. Abt p. 109 sq. zu Apuleius Apol. c. 30. Dieser Eidechsen von 2 Schwänzen „σαυράδα“ ist II oder σαυράδα νετ II gedenkt auch der demotisch-magische Papyrus und zwar zweimal für den Schadenzauber, um einen Mann zu töten col. III 23 und III 37-8, einmal aber, um ihn in Schlaf zu versenken col. XIV 26 (hier ist das Tier der Nahrung des betreffenden Menschen beizumischen), vielleicht um ihm dann in diesem Zustand allerlei Träume einzusenden. Ist diese Vermutung richtig, so bietet auch das Demotische einen Beleg für die mantische Bedeutung der Eidechse als Erdtier. Eine Stütze findet diese Vermutung vielleicht daran, dass nach Plinius (XVIII 294) die linke Schulter des verwandten Chamaeleon Traumsendungen ermöglichte, was durch den linken Fuß des Tieres aber wieder aufgehoben werden konnte, Plinius sagt noch, erschäme sich anzugeben, wie das die Magier nach dem Rezept des Demokrit zu bewirken versuchten. Nach Galen De med. simplici III 10. 66 B. weithen übrigens die Ägypter das Chamaeleon, wegen seiner hitzigen Natur der Sonne, für die Griechen fiel hier auch noch der Name des Tieres ins Gewicht, der es mit dem Löwen, dem Sonnen tier κατ' ἐξοχήν in Beziehung setzte.

§. 464.

Die sympathisch-symbolischen Pflanzen.

Sie treten noch stärker als die Tiere als Mittel auf, Einfluss auf das Zwischenreich und die Götter zu

gewinnen. Und mit gutem Grunde: denn der Genuss von Kräutern, Pflanzen, Früchten und Wurzeln, der im menschlichen Organismus, starke Veränderungen, Krankheiten und selbst den Tod hervorzurufen vermag, Wahnvorstellungen aller Art, Wahnsinn, Tobsucht, Raserei, neben Betäubung und widernatürlichem Schlaf, musste den Glauben aufkommen lassen, dass in diesen Erzeugnissen der uns umgebenden sichtbaren Natur allerlei unsichtbare Kräfte d. h. ab Daemonen leben, die sich bei Giftkräutern in schädlicher, bei Heilkräutern in nützlicher Weise betätigen können. Selbstverständlich hat man dann die von bösen Daemonen erfüllten Pflanzen den unheilvollen Göttern der Nacht und des Todes, die nützlichen Heilpflanzen aber den gütigen Göttern des Lichtes und Lebens zugeeignet, und so sind es die in den Pflanzen lebenden und wirkenden *ψυχοὶ δαίμονες*, welche das unterste Glied der durch Sympathie verbundenen, Reihen, *οὐραὶ*, bilden und das Wirken der führenden Götter in der sichtbaren Natur in Erscheinung treten lassen. Je nachdem nun diese Götter und ihr Anhang Schaden oder Nutzen zu stiften vermögen oder anstreben, scheiden sich auch die Pflanzen in solche, die man zum Schaden oder Nutzen seiner Mitmenschen anwenden kann. Das Wohlwollen der guten Götter und Daemonen aber äussert sich vor allem darin, dass sie die schlimmen Wirkungen der bösen Götter und Daemonen zu paralysieren vermögen und so spielen ihre Pflanzen eine grosse Rolle als Amulette, *φυλακτήρια*: denn infolge der ihnen inne wohnenden Sympathie mit den guten Göttern und Daemonen sind sie den bösen antipathisch, vertreiben sie oder lähmen ihre unheilvolle Kraft. Zweifellos aber kann man durch die richtige Anwendung solcher Zauberpflanzen Einfluss auf Daemonen und Götter gewinnen, sie sich unterordnen und dienstbar machen. Daher bilden sie die ganz unerlässlichen Bedingungen fast jedes Zauberreceptes: schon Kirke bei Homer wirkt ihren Verwandlungszauber mit Hilfe von Pflanzenensäften: Odyssee II 213, denn rings um den wohlgefügtten Palast der Zauberin trieben sich, Wölfe umher und mähnige Löwen/durch die verderblichen Säfte der mächtigen Kirke bezaubert", *τοὺς αὐτὴ κατέδιεψεν, ἐνὶ κακὰ φάρμακ' ἔδωκεν*. Dass diese *φάρμακα* Säfte von Zauberpflanzen waren, beweist die Beschreibung des Zaubertranks, durch den die Gefährten des Odysseus zunächst betört und dann durch die Berührung mit dem Zauberstab in Schweine verwandelt werden v. 2345g, denn Kirke „mengte geriebenen Käse mit Mehl und gelblichem Honig/unter pramnischen Wein und mischte betörende Säfte/in das Gericht, damit sie der Herma gänzlich vergässen. /Als sie dieses empfingen und ausgebetet, da rührte/Kirke sie mit der Rute und sperrte sie dann in die Kofen". Die jetzt *φάρμακα λυγρὰ* genannten Zaubermittel waren also Flüssigkeiten, jedenfalls Pflanzensäfte und unter *φάρμακα* sind auch später und stets meist Zauberpflanzen und zwar gewöhnlich Übles stiftende gemeint cf. Abtp. II 2-4 der eine gute Übersicht über den Gebrauch des Wortes gibt. Indes wird in demselben Gesang der Odyssee auch die gute Zauberpflanze des Hermes, das *Μόλυ*, *φάρμακον* (*ἑσθλόν*) genannt, v. 292, ebenso auch das Gegenzaubermittel, das *ἀντιπαδὲς*, mit dem Kirke, v. 306, die in Schweine Verwandelten bestreicht, worauf sie wieder zu Menschen werden.

Diese πολυφάρμακος Κίρκη ist die berühmteste Zauberin der Griechen geblieben, förmlich die Schutzpatronin all der Frauen, die mit Zauberkräutern allerhand bewirken wollen, ihre Mittel die stärksten und wirkksamsten. Noch die Zauberin bei Theokrit Id. II 15-6 bittet die Hecate-Selene: *καὶ ἐς τέλος αἰνὴν ὀπάδει/φάρμακα ταῦτ' ἔδοισα χρεῖστον μῆτι τὴ Κίρκης/μῆτι τὴ Μυδείας μῆτι ξανθᾶς Περιμήδας*. Ja eine bestimmte Zauberwurzel hiess geradezu „Kirkewurzel“ *Κίρκαια ῥίζα* cf. Roscher Selene 144. Kirke war ja auch eine Göttin, die Tochter des Helios und der Okeanos-tochter Perse und Schwester des Aietes, Königs von Kolchis und der Hecate. Die Tochter ihres Bruders Aietes war wieder Medea, die ihr im Ruhme als Zauberin nicht nachsteht, die „blonde Perimede ist nicht weiter bekannt. Medea dagegen ist durch ihre Zaubereien weltberühmt geworden: Zuerst machte sie Iason gegen das Feuer der ehernen Stiere fest, dann riet sie ihm den Stein unter die Bra-

chenmänner zu werfen, sie schäuferte den nie schlafenden Drachen ein, der das goldene Vliess bewachte, verjüngte Aeson, den alten Vater des Iason, rächte sich furchtbar an der Braut Iasons und fuhr endlich in einem Drachenvagen durch die Luft davon. Das alles hat auch Ovid Metam. VII 1 sq. meisterhaft besungen, daraus sei die Stelle über die Vorbereitungen zum Verjüngungszauber des Aeson ausgeschrieben, da sie ausschliesslich von Zauberkräutern handelt (VII 219 sq.). Medea beschwört Hecate, die Göttin der Nacht und die Erde, die ganze Schöpfung und endlich auch die Mondgöttin, ihr den Drachenvagen zu senden, um mit seiner Hilfe die Zauberkräuter sammeln zu können: „Als sie diesen bestieg und den Hals der geräumten Drachen streichelte und in den Händen die schwebenden Flügel bewegte, / steigt sie empor in die Luft und schaut Thessaliens Tempe / unter sich, / lenkt sodann zu den heiligen Bergen die Schlangen / und was der Ossa gebar, was Pelions Höhe an Kräutern / auch was der Othrys und Pindus und, grösser als er, der Olympus / mustert sie: was ihr gefällt, das reutet sie teils mit der Wurzel, / anderes mähet sie ab mit der Krümmung der ehernen Sichel. / Auch ward manches Gewächs vom Apidamus, auch von Amphrysus / grasigem Borde gereicht, nicht zinsfrei warst du, Enipeus; nicht auch fehlte Peneus und nicht die spercheischen Wässer / beizutragen ihr Teil, und die binsigen Ufer der Böde. / Auch am euböischen Strand das Lebensgras bei Anthedon / rupfte sie, das noch nicht durch des Glaucus Verwandlung berühmt war; / Als schon neunmal der Tag mit fahrendem Drachengespanne, / neunmal die Nacht sie gesehen, ringsum durchforschen die Acker / kam sie zurück: nichts ausser Geruch gab Nahrung den Drachen; / Dennoch legten sie ab die Haut des bejahrten Alters. / Schon im Geruch also äusserte sich die verjüngende Wunderkraft der für den Verjüngungszauber gesammelten Kräuter.“

Anthedon war eine Seestadt in Boeotien am Euripus, nach einer Mispelart, ἀνθηδών, genannt, Glaucus, ein Fischer aus diesem Ort, Liebling des Meerereises Nereus, ass ein Kraut, durch das die Fische wieder lebendig geworden waren; dadurch geriet er in Ekstase und sprang ins Meer, wo ihn Oceanus und Tethys zu einem Gotte machten. Sonst werden nur thessalische Localitäten genannt, das Tempetal, die Kreidigen Berge, latein. Frices regione (Strabon. Peneus), der Ossa, Pelion, Othrys, Pindus; die Flüsse Apidamus mit dem Nebenflüsse Enipeus, der Amphrysus, Peneus, Spercheus, der nach dem Flecken Boibe genannte See. Wie man sieht, liefert hauptsächlich Thessalien die Zauberpflanzen, das deshalb berühmt war, wie auch wegen seiner zauberkundigen Bewohnerinnen, hat doch Thessalien oft die Bedeutung von „Zauberin, Giftmischerin“ — die eben das Erde der Medea antraten. Dodo (Dissertation p. 32-3 cf. unten II § 21) weist mit Recht darauf hin, dass gerade Thessalien deshalb als Zauberland verschrien war, weil sich unter seiner Hirtenbevölkerung der Glaube an Zauberkräuter und die Kenntnis der geheimnisvollen Kräfte der Pflanzen länger erhielt als sonst in Griechenland. Die Sage freilich erklärte das so, dass Medea auf ihrer Flucht mit dem Drachenvagen ihre Zauberkräuter über Thessalien austreute (Scholion Aristophanis Nub. 747 zu γυναικα φαρμακιδῶ... Θετταλῆν).

§. 466. Auch die Heimat der Medea lieferte Kräftige Zauberkräuter, also die Gegenden um das östliche Schwarze Meer (cf. z. B. Vergil Eclog. VII 95 sq.), auch der benachbarte Caucasus und die Gegend nördlich davon, Scythien (cf. z. B. Claudian, III in Rufin. 1149-53). Überhaupt wuchsen die wirksamsten Pflanzen auf Bergen, in hohen Gebirgen, denn hier sind sie den Ausflüssen der Gestirne leichter zugänglich infolge der dünnen, klaren Luft und den Gestirnen selbst auch näher. §. 467. In Italien wieder war Etrurien als das Land der besten Zauberkräuter berühmt, aus Etrurien übernahmen ja die Römer viel auf Zauberei Bezügliches; so zeigte man bei der etruscischen Stadt Luna, Ἑλάνης πόλις (Strabo p. 222 Stephan. Byzant. s.v.), die ausgehöhlten Felsen, ὀλμοι, der Medea und Kirke ἐν οἷς ἔκοντον τὰ φάρμακα (Schol. Theokrit Id. II 15). Man glaubt also, dass die beiden Erzzauberinnen auch dort ihre Zauberpflanzen holten und für ihre Zwecke praeparierten. Ovid lässt dies die Kirke in ihrem Palaste in Aiaie mit Hilfe ihrer Mägde besorgen (Metam. XIV 265 sq.). §. 468. Ausserhalb Europas aber stand besonders Ägypten im Rufe, treffliche Kräuter hervorzubringen „zu guter wie schädlicher Mischung“, schon bei Homer erhielt Helena ihr Schmerz und Trauer stillendes Zaubermittel, das νηνεβείς, das man im Trank einnahm, von der Gattin des Königs Thon, Polydamna, in Ägypten (Ody. IV 220 sq.). §. 469. 470. Des gleichen Ruhmes erfreute sich auch Mesopotamien und die Hochfläche Persiens, die Heimat der hohen Kunst der persischen μάγοι, gewiss deshalb, weil dort infolge der durch keine Bergwälle eingeschränkten Fernsicht die Sternennwelt in überwältigender Fülle sich dem Auge darbietet und in überraschender Klarheit und Lichtstärke infolge der klaren, trockenen Luft. Hier müssen die Kräfte der verschiedenen guten und bösen Planeten und ü-

berhaupt Stern - Götter und - Daemonen in den Pflanzen am reinsten und stärksten zum Ausdruck kommen, da ihre Ausflüsse, ἀνόρροια, durch keine Wolken, Nebel und Dünste gehemmt und geschwächt werden. „Denn die Nachtluft ist ein Gemisch von vielen Lichtern und Kräften, die wie Summen von allen Gestirnen herab zusammenfliessen (Plut. Del. 81).“ S. 471. Daher sind auch die meisten und zauberkräftigsten Pflanzen der Magie Nachtpflanzen, solche die sich bei Nacht öffnen, duften und zuwachen scheinen, von Tagespflanzen dagegen hauptsächlich jene, die durch das Sonnenlicht in auffallender Weise beeinflusst werden.

Im Altertum gab es eine ganze, grosse Litteratur über die geheimnisvollen Kräfte der Pflanzen und ihre Sympathie mit den Göttern und Daemonen. Als ihre Begründer gelten Pythagoras und Democrit, die Schüler persisch-iranischer Magier (Plin. Hist. nat. xxiv 99 (17), besonders von Democrit konnte man sagen, „dass er die Säfte aller Pflanzen auspresste.“ Unter seinem und des Pythagoras Namen liefen zu Plinius des Älteren Zeiten viele derartige Werke um, doch war sich dieser bewusst, dass es sich hier vielfach um Fälschungen auf diese berühmten Namen handelte: im 24. Buch Cap. 101 sq. bringt er eine Menge Bemerkungen über zauberpflanzen aus dieser Litteratur, meist mit ablehnenden Zusätzen, und bemerkt ausdrücklich: „Es ist mir nicht entgangen, dass dieses Buch des Pythagoras auch dem Arzte Cleomporos zugeschrieben wird; doch das Gerücht und das Altertum eignen es hartnäckig dem Pythagoras zu. Jedenfalls aber steht fest, dass das Buch Chirocmeta, Χειρόκμητα, nicht von Democrit herührt (c. 101). Insbesondere diese Schrift war im Altertum berühmt, da sie eine Sammlung von Erfahrungen enthielt, die Democrit mit seinem Fingerring als richtig besiegelt hatte (cf. Vitruv. ix 3, bei Diogenes Laert. ix 13. 49 ändern manche Herausgeber das überlieferte Χειρὶς (καὶ προβλήματα) in Χειρόκμητα; cf. auch Arnobius Adv. Nat. 143. Nach Diog. Laert. viii 7 besaßte sich auch das Buch Κεώτις des Pythagoras mit den magischen Pflanzen, doch behaupteten wieder andere, z. B. Euseb. Adv. Hierocl. xi 438, P. habe überhaupt nicht über geheime Künste geschrieben.

S. 472. Da im Altertum Medizin und Zauberer Grenzgebiete waren, so ist es begreiflich, dass besonders Ärzte diesen zauberpflanzen grosses Interesse entgegenbrachten, Plinius erwähnt jenen Kleynogios, Galen wieder eine Πρᾶξις ἐπὶ τῇ βοτάνῃ des Pampphilus, die von demselben Kaliber gewesen sein muss (De simpl. medicam. temperam. ac facultat. vi. Proem. Kühn xi 792 sq.) s. weiter unten, ferner auch gleiche Schriften eines gewissen Andreas καὶ ἐπιβλῶν ἀλαβόνων und ähnlicher Windbeutel (pag. 796). Galen bekämpft diese Schwindellitteratur energisch und weist auf die „wissenschaftlichen“ Werke eines Dioscurides, Nigier, Herakleides, Krataeus καὶ ἄλλων μυρίων ἐν τῇ τέχνῃ καταγγρασθέντων (p. 797-8). Am Dioscurides aber können wir nachprüfen und da ergibt es sich, dass auch er sich von dem Glauben an die geheimnisvollen auf Sympathie beruhenden zauberkräfte der Pflanzen nicht ganz frei zu machen verstand, von den Schriften des Marcellus z. B. ganz zu schweigen, die Sammlungen des wüsten Pflanzenaberglaubens vorstellen. Ähnliches gilt auch von der Schrift des Ag. Apuleius De herbarum utilitatibus und von Apion. Hier darf auch der geheimnisvolle Hermes Trismegistos nicht fehlen. Über diese Autoren und Autoritäten, die Rolle der Pflanzen im Zauber und der Medicina magica vgl. insbesondere: Van Dale Dissertat. de origine et progressu idolatriae et superstitionum Amsterdam 1696 p. 603 sq. Meuser, De vegetabilibus magicis Wittenberg 1700 M. Fr. Menz De plantis, quas ad rem magicam facere crediderunt veteres Leipzig 1705 (Beck Aglaophamus II 897 sq. (Sympathie mit den Gestirnen, nämlich Mond und Sonne); Kühn, De philosoph. ante Hippocratem p. 246 (Ackermann Opuscul. hist. med.) für die zauberpflanzen bei Pythagoras und Democrit. Sprengel, Hist. Botan. I 42, Welcker Kleine Schriften II 205 sq. Murr Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie Innsbruck 1890, Fraas Synopsis plantarum florae classicae München 1845 Kropatschek Diss. p. 41 s. U. Kehr Quest. magic. specimen p. 17, Fahy De poëtarum Romanor. doctrina magica p. 133, De do. De antiquor. superst. amator. p. 3-5, 10, Abt. hologie p. 89 sq. Wundt Völkerpsychologie II 2 p. 409 sq. Dielerich Papyrus magica p. 780-4, Pauly Realencycl. IV Sp. 1382; Roscher Mytholog. Lexicon II 2 Sp. 2483; Heint. Incantamenta mag. 1/39, 128, 130 etc. für die Verbindung von Pflanzen und Kulte cf. K. Boetticher Baumkultus der Hellen. Berlin 1856, Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 1877 Overbeck, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1864 p. 128-40 Gruppe Griech. Mythol. u. Religionsgesch. 779-792, Dielerich, Mutter Erde 48 sq. 64 sq. Rohde Psyche³ 220, 247, Wünsch Frühlingsfest 31 sq.; Reich Mithus 508 etc.

S. 473. Hier mögen einige Belege für die Sympathie der Pflanzen mit den Gestirnen folgen, in die auch Proclus glaubte (s. oben S 393), wobei er sich auf die Sympathie zwischen dem ἡλιότροπον, ὁλιότροπον und dem Lotus beschränkte, die sich darin äussert, dass sich diese Pflanzen nach der Sonne und dem Monde drehen, also mit der aufsteigenden Sonne sich entfalten, mit der untergehenden aber schliessen. Vom Heliotropion sagt dasselbe auch Plinius II 41. xviii 29 xxvi 42, ausserdem nennt er als Sonnenwendpflanzen die Feigbohrne (Lupinus xviii. 36 (14) 1), Ulme, Linde, den Ölbaum, die Weisspappel und Weide, und zwar drehe sich die Feigbohrne täglich

mit der Sonne und zeige dadurch dem Ackermann auch bei bewölktem Himmel die Stunde an; die Blätter der andern oben genannten Pflanzen aber drehen sich bloss bei der Sonnenwende um und aus keinem andern Zeichen erkennen man sicherer, dass das Gestirn seinen höchsten Stand erreicht habe (l. c. xvi 38). Für den besonderen Einfluss, den man dem Monde auf das Wachsen und Welken der Pflanzen zuschrieb, ist Roscher, *Selene* 6139. zu vergleichen. Hier lag die Beziehung der Pflanze zum Gestirn auf der Hand.

§. 474. Anders aber verhielt sich die Sache schon bei der Zueignung von bestimmten Pflanzen an bestimmte Sterne, wie Planeten, Decane und ganze Sterngruppen wie die Tierkreiszeichen, ζώδια; denn hier vermochte zumeist bloss Einbildung und abergläubische Spitzfindigkeit eine Sympathie herauszukügeln, vor allem natürlich unter dem Einfluss der astrologischen Lehren von den ἀγαθοί und κακοί, von den fruchtbaren und unfruchtbaren Gestirnen sowie ihrem sympathischen oder antipathischen Verhalten zueinander: in irgendwelchen auffallenden, oft bloss eingebildeten Eigenschaften bestimmter Pflanzen hat man dann eine Beziehung zu Eigenschaften oder Kräften herausgefunden, die man in ähnlicher Weise auch bei bestimmten Gestirnen annehmen zumüssen glaubte. Natürlich schrieb man diese Wissenschaft auch wieder den Ägyptern zu, als einem heiligen, den Göttern lieben Volke und daher des geheimen Wissens voll.

Ausdrücklich sagt Constantin Psellus im MS. der Pariser Bibliothèque Nationale K. 1182 ed. C. N. Sathas, *Bulletin de correspond. hellén.* 1, 1877, 130: συνάθειαν ἀρετῶν εἰσάγουσιν οἱ Αἰγύπτιοι τοῖς οὐδὲν οἶον τε τὰ διηρημένα, εἰ ἐλθοῖεν πρὸς τὸνδε ἢ τὸνδε πλάνητα συμπάθειν οἶον Κηρύσαν βοτάνην καὶ πτερόν Αἰγύπτιον καὶ δασύν Ὑβρικόν. §. 475. Ausführlicher handelte davon eine Schrift des Hermes Trismegistos Αἰ βοτάναι τῶν ἐβ' ζώδιων ἐκδοθεῖσαι, in der er den König Nechepso über diese Dinge belehrte, der auch sonst mit dem Priester Petosiris als astrologische Autorität bekannt ist (Suidas Νεχέσις; Riess Nechepsonis et Petosiridis Fragmenta magica, Philol. Suppl. 6 p. 325-88; diese Schriften entstanden im II. Jahrh. n. Ch. (Kroll Neue Jahrb. 1901 1558-77). Die Überlieferung des Textes ist schlecht, der ganze Traktat Fragment (Ausgabe von W. Roether, Appendix zu Joh. Lydus, De mensib. p. 3139. cf. auch Creuzer Symbolik u. Mythologie I p. 396-7.). Der weise König Nechepso, besagt etwa die Einleitung, „sehte sich die Stimme der Gottheit zu hören; er erreichte auch die Erfüllung seines Wunsches, denn durch Hermes selbst lernte er τὰς συμπάθειας Ἀθῶν καὶ βοτάνων kennen und war so in den Stand gesetzt, selbst auch die Menschen darüber zu belehren, an welchen Orten und zu welchen Zeiten man die Pflanzen pflücken müsse. ἀπαντα γὰρ τῇ τῶν ἀστέρων ἀπορροία αὐτεῖται καὶ μειοῦται, τὸ γὰρ οἴκειον ἐκείνων πνεῦμα λεπτομερέστατον ὑπόρχον διὰ πάσης οὐδίας διήκει καὶ μέλισσαι καὶ ἐκείνους τοὺς τόπους, καθὼς τὸ τῶν ἀστέρων ἐνὶ τῆς κοσμικῆς καταβολῆς ἔγγειον περιέτρε. τεκμήριον δὲ τοῦτο πρὸς πίστιν τῶν λοιπῶν παραστήσω σοι; sagt Hermes zum König, βοτάνη ἐστὶ τὸ λεγόμενον κύωνιον (Text: κω, entweder κώνειον, Schirring cf. Plin. xiv 95, 4 xx 82, Dioscorid. π. 79 Nicander Alexipharm. 186 oder κόριον, coriandrum cf. Plin. l. c. Schulze Toxicolog. p. 31c Dioscorid. π. 79 Alexipharm. 9). αὕτη ἐκ τῆς τοῦ Ἄρεως ἀπορροίας δοκεῖ μεγεθῆσθαι. ἔτυγε δὲ ἐνὶ τῇ κοσμικῇ καταβολῇ ἐν σκορπιῷ βάλλων ἀκτίνας ὁ Ἄρης; σκορπιῷ δὲ υποκείσθαι καὶ τὸ τῆς Ἰταλίας περιέτρε κλίμα. ταύτη γοῦν ἡ βοτάνη περισσότερόν τι τῆς θείας ἀπορροίας [τοῦ Ἄρεως] ἔχει; ἔλκυσε δὲ γὰρ ἐάν τε ὑπὸ τετραπόδου ἔαν τε ὑπ' ἀνδρῶν βρωθῇ, παραχρῆμα θάνατοι, τινὲς δὲ καὶ κατὰ τὴν νουὴν τῆς βοτάνης ἐν ταῖς ἐρημίαις παρ' αὐτῇ κλιθέντες καὶ κοιμηθέντες τῇ ριζῇ γινώσκουσα κατὰ τὰς ἀναπνοὰς τῆς ἐξ αὐτῆς ἐνέγειαν εἰσπνέοντες; ἐτελεύτησαν. ἡ Κρήτη δὲ ὑπὸ τοῦ Τροέτου κλίμα κείται; περιέτρε (δὲ) ὁ θεὸς ἐνὶ τῆς κοσμικῆς καταβολῆς εἰς Κρήτην τὴν ἀκτίνα βάλλων. ταύτην οὖν τὴν βοτάνην, τὸ κώνειον (Text: τὸ κο; oder der Koriander!) (ἐκεῖ) ἐβόθουσιν οἱ ἄνθρωποι ὑπόρχουσαν ἰδίαν παντός λαχάνου. Der Schirring ist also dem bösen Planeten Ἄρης, Mars zugeeignet (er ist ja eine giftige Pflanze) und entstand aus seinen Ausflüssen. In der Constellation, unter der die Schöpfung des Kosmos erfolgte, befand sich der Mars im Tierkreiszeichen „Skorpion“ und deshalb besteht auch eine Sympathie zwischen dem Mars und dem „Skorpion“ (dem Tierkreiszeichen); ein Land aber, das wie Italien unter diesem Zeichen liegt, muss eben deshalb die schädlichen ἀπορροίαι des Mars in seinen Sympathiepflanzen und Steinen etc. am stärksten zum Ausdruck gelangen lassen: daher tölet in Italien der Schirring nicht nur, wenn man ihn verehrt, sondern sogar schon dann, wenn man im Schlaf, also wohl bei Nacht, seinen Geruch einatmet. In Kreta dagegen schadet er nicht, selbst wenn man ihn verehrt: denn Kreta liegt unter dem Schützen“ und dieser ist in der Constellation bei der Welterschöpfung das „Haus des Jupiter gewesen. Auch in Kreta natürlich sendet der Schirring die ἀπορροίαι des gefährlichen Mars aus; hier aber sind sie nicht stark genug um zu töten, da die unterstützende Sympathiewirkung des Tierkreiszeichens wegfällt. So vermögen also auch die ἀπορροίαι der Götter d. h. der Planeten nach Orten und Zeiten σοφῶς zu nützen als zu schaden. πρόσθιον τοίνυν ὅτι πάντων τῶν ἀστέρων βασιλεὺς ὑπόρχαν ὁ Πόρις ἐν τῷ ζώδιῳ Κριῶ γενόμενος ὑφούται καὶ τὴν μεγίστην δύναμιν ἐν τούτῳ λαμβάνει αἰ οὐν

βοτάναι τότε δυναμικώταται οὐ μόνον δι' αὐτῆς Ἡλίου (δυνάμεως), ἀλλ' ὅτι καὶ τὸ ξώδιον πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐν πλείοσιν ἐπικονοῦται. Ἡλίῳ μὲν γὰρ ὁ Κοῖος ἐστὶ, ὡς προείπομεν. ὕψωμα..... δὲ ταπείνωμα. Ἄρεως δὲ οἶκος, διότι δὲ τριγώνον. τοσαύτας οὖν (ἔχει) δυνάμεις τὸ προσηγμένον ξώδιον: Die meisten Kraft haben alle Pflanzen, wenn sich die Sonne im Tierkreiszeichen des Widders befindet, denn dann erreicht die Sonne, die schon an und für sich die Königin aller Planeten ist, ihren höchsten Stand, ausserdem hat auch gerade dieses Tierkreiszeichen an den meisten Planeten Anteil: denn der Widder ist das ὕψωμα der Sonne, das ταπείνωμα des, das Haus des Ares (Mars) und steht mit dem Juppiter in Sedrittsstellung. καὶ οὕτως τοῦ Ἡλίου (ἐν Κοῖῳ ὄντος) τὰς ὀρθησομένας βοτάνας λαμβάνων χυλίζει, μὴ εἶναι δὲ ὑπὸ γὰρ τοῦ πυρὸς ἀλλοιοῦνται. κόπτε δὲ καὶ τὸν χυλὸν ἐκβλίβει εἰς ἕκασον^{sic} χυλὸν. καὶ βάλλει μελιτὸς κυάθους (τόσους), ἐφ' ὅσους ἐνιαυτοὺς βούλει διαφυλάττειν. τούτῳ δὲ ποιήσας βάλλει εἰς ἄγγος ὑλίνον καὶ θεῖ. ἐπὶ ἡμέρας ἐπτά καὶ οὕτως εἰς τὴν ὀφειλομένην χρεῖαν εἰσέρχεται. μετὰ ταῦτα δὲ σκευάζεται ἐκάστη οἶχα οὕτως: Und wenn sich also die Sonne (im Widder) befindet, so nimm die Pflanzen, die dir mitgeteilt werden und zieh den Saft aus ihnen, Koche (brühe) sie aber nicht; denn durch das Feuer werden sie verändert. Zerstampe sie vielmehr und presse den Saft aus (!)..... und schütte so viele Becher Honig dazu, als für wie viele Jahre du (die Säfte) aufbewahren willst. Nachdem du das getan, giess (die Säfte mit dem Honig) in ein Glasgefäß und lass sie 7 Tage stehen, dann gewinnen (die Säfte) ihre Wirksamkeit. (!) Nach diesem Termin (von 7 Tagen) wird jede Pflanze für sich folgendermassen verwendet:

§. 476. Κοῖος βοτάνη ἐστὶν ἐλελίσφακον (Salbei, cf. Dioscorid. II 40 Theophr. Hist. plant. ar. VI. 1, 4 Plin. XVII 71, XVII 75 XVII 89) αὕτη δυνάμεις ἔχει πλείστας· ποιεῖ γὰρ πρὸς τὴν αἵματος ἀγωγὴν καὶ φθισιακούς καὶ σπληνικαούς καὶ ὑστερικούς διαθέσεις (es folgen genaue Recepte gegen die genannten Leiden). — Ταύρου βοτάνη περισσεύων ὀρθός (cf. Dioscorid. II 60 Schol. Nicand. Theriac. 860) ἐς werden wieder die ἐνέογαι der Pflanze aufgezählt und Recepte angegeben, ebenso auch bei allen folgenden Planeten. — Βιδύμων βοτάνη περισσεύων ὕψιτος. — Κορκίνου βοτάνη δρυμνυτός (I. ov; Dioscor. II 9, id Plin. XVII 83, 88, 90 XVII 24. — Λέντος βοτάνη κυκλάμιος (Saubrod mit saftreicher knolliger Wurzel cf. Dioscor. II 194, 195. ταύτης μὲν τὰ φύλλα ἀχρηστά εἰσιν, ἡ δὲ ῥίζα θαυμασιωτάτη καὶ καθυγοστάτη, ὥστε τὸν χυλὸν ἐξ αὐτῆς λαμβάνεσθαι. Dann wie oben. — Παρθένου ἔκτη βοτάνη καλαμίνθη (Minze cf. Dioscor. III 43 Schol. Nicand. Theriac. 60 Plin. XI 57. — Ζυγοῦ βοτάνη σκορπιουρῶς (Skorpionsschwanz cf. Dioscorid. IV 28 193, 194; Schol. Nicand. Theriac. 678, 683. Plin. XII 21 79. — Οὐδῆ βοτάνη ἔκκοπιος καλούμενη ἀστεμμία (cf. unten § 494, so der cod. Leidensis, im Augustanus steht ein langer Abschnitt über die δυνάμεις τῆς ὀρθῆς περισσεύρας, lies τοῦ περισσεύωνος, ἦν καὶ ἐρὰν βοτάνην [καλοῦσιν] so dass hier also die Pflanze des Stiers zum 2. Male erscheint. — Τοξότου βοτάνη ἡ ἀναγὰς (Jauchheil, cf. Dioscorid. II 299 Plin. XVI 35) — Λιγοκίρωτος βοτάνη λάναθον (Amper, cf. Dioscor. II 40 Plin. XI 83 XI 60) — Ὑδροχόου βοτάνη μάραθρον καλούμενον (Fenchel, cf. Dioscorid. II 81, 82 Plin. XXX 9, VII 41. Die Pflanze der ἔχθρας, Fische, fehlt.

§. 477. Wie hier mit den 12 Tierkreiszeichen, bringen sowohl griechisch wie lateinisch erhaltene Traktate wieder 7 Pflanzen mit den 7 Planeten in sympathische Verbindung z. B. cod. 2180 2243 2256 2419 H. O. mont. Inventaire sommaire II; Gr. 542 Hardt Catalogus Vp. 357; Fabricius-Harles Bibl. gr. I⁴ p. 703g. MS zu Venedig; Kühn Additamenta ad elench. medicor. veter. Fasc. XVII 1828. Schriften des Hermes Peri βοτανῶν τῶν ἀστέρων. Περί βοτανῶν τῶν ἐξωδίων, worauf Haupt Philol. 48, 1889, 373 g. aufmerksam machte. Einen solchen lateinischen Tractat de septem herbis septem planetis attributis gab auch L. M. Sathas heraus aus einem codex der Marcusbibliothek zu Venedig MS. Cl. IV. N. 57 App. in seinen Μυρμιεῖα Ἑλληνικῆς ἱστορίας Tom. 7, 1888 p. LII ff. LXXI. darüber Haupt Literarisches Zentralblatt 1889 N. 22 und l. c. p. 371sg. Diese meist spätmittelalterlichen Tractate sind aber mit den sog. Kyranides = 2 lateinische Bearbeitungen in den *Mysteria physica medica* 1681 p. 213g. cf. dazu Th. Reinesius *Variarum lectiones* p. 6 Fabricius-Harles Bibl. Graeca I⁴ 69sg. E. H. F. Meyer fesch. der Botanik II 348-66 Eine mittelalterliche Ausgabe enthält in der Vorrede die Bemerkung „est apud Graecos quidam Liber Alexandri Magni de vi herbis vi planetarum“ — und den dem Hermes Trismegistus beigelegten Schriften gleichen Inhalts nahe verwandt und gehen somit wohl bis ins 3. nachchristliche Jahrhundert zurück. §. 478. Auch die Zauberpapyri kennen das, im P. Leiden. Weisst es in 2 parallelen Stücken:

Col. 122-24 (Dieler. p. 171)
 βαστάσας τὰ ἐπὶ ἀνθῆ τῶν ἐπὶ ἀστέρων, ἃ ἐστὶ
 σαμφοῦχινον, κρίνονον, λῶτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίσ-
 σινον, λευκοῖνον, ῥόδινον, ταῦτα τὰ ἀνθῆ πρὸ εἰκοσι
 μιᾶς ἡμέρας τῆς τελετῆς λειοτριβήσων εἰς λευκὴν
 ὑδαρ καὶ ἔφρανον ἐν σκιά καὶ ἔχει αὐτὰ ἔτοιμα
 εἰς τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Im unmittelbar Vorhergehenden werden die 7 Planeten in folgender Reihenfolge ange-
 geben: Saturn, Juppiter, Mars, Sol, Venus, Mercur und Luna, daher ergibt sich für die linke Version die Zusammenstel-
 lung: Saturn: Majoran; Juppiter: Lilie; Mars: Lotus; Sol: Dichtlaubpflanze(?); Venus: Narzisse; Mercur: Levkoje; Luna:
 Rose. Für die rechte Version aber: Saturn: Rose; Juppiter: Lotus; Mars: Narzisse; Sol: Lilie; Venus: Dichtlaubpflanze(?)
 Mercur: Levkoje; Luna: Majoran.

§. 479. Besonderes Aufsehen aber muss die geistesverwandte Schrift des Arztes Pamphilus in 6 Büchern (= so Lobbeck *Aglaopham* p. 612 u. Dieterich, *Pap. mag.* pag. 782, bei Galen *De simpl. medicam. temperam. et facultat.* VII. = Kuehn, vol. XI pag. 793) erregt haben, die sich auf einen Traktat des Hermes Trismegistus *Al. 15' (= 36) τῶν ὥρο-*

σκοπῶν ἐπεὶ βοτάναι stützte (l. c. p. 797-8), dieses Buch des Pamphilus war nach Dieterich's Vermutung Εἰκό-
 νος τῶν βοτάνων betitelt; er verweist nämlich mit Recht auf Suidas Πάμφιλος Ἀμυνολίτης ἢ Ζικυάσιος ἢ Νικο-
 πολίτης, φιλόσοφος, der Εἰκόνης κατὰ στοιχεῖον geschrieben haben soll (l. c. p. 782-3), denn auch das Buch des
 Arztes Pamphilus war alphabetisch abgefasst (cf. J. Schoenemann De lexicographis ant. Dissertation Bonn 1836
 p. 113). Galen übt daran eine scharfe Kritik, die ich hersetzen will, da sie vieles enthält, was uns auch noch spä-
 ter beschäftigen wird (unten §. 482-3): Pamphilus hat zwar ein Buch über die Pflanzen verfasst, wandelte sich a-
 ber Allweibermärchen zu und läppischen ägyptischen Zaubergaukeleien mit gewissen Beschwörungen, welche
 jene, die die Pflanzen ausheben (graben), dazu zu recitieren haben. Auch verwendet er die Pflanzen zu Amu-
 leten und anderem Zauberkunst, das nicht nur unnütz ist und mit der ärztlichen Kunst nichts zu schaffen hat,
 sondern insgesamt nur Betrug. Wir dagegen (pag. 793) werden von diesen Zauberpflanzen und ihren dummen
 Verwandlungen nicht sprechen, denn wir glauben, dass solche Fabeleien nicht einmal für kleine Kinder gut
 sind (pag. 793-4). Und auch die vielen ägyptischen und babylonischen Pflanzennamen und was immer sonst
 noch gewisse Leute den Pflanzen in einer ihnen eigentümlichen und symbolischen Weise andichten, auch die-
 se Dinge in meinem Werke mithinzuschreiben, hielt ich für überflüssig... Bei Pamphilus übrigens, der das Buch
 über die Pflanzen zusammenschrieb, geht aus dem, was er schreibt, selbst schon hervor, dass er nur ein Gramma-
 tiker ist und die Pflanzen, von denen er erzählt, nicht einmal gesehen und ihre Kräfte nicht erprobt hat, sondern
 vielmehr ohne Kritik allen denen glaubt, die vor ihm darüber geschrieben haben. Sechs Bücher hat er geschrieben
 und zu jeder Pflanze eine Masse Namen hinzugesetzt, dann auch noch erzählt, wenn eine aus einem Menschen
 in eine Pflanze verwandelt wurde; er schreibt aber auch noch Beschwörungen, dazu, Opfergüsse und Rauch-
 opfer beim Ausgraben der Pflanzen aus der Erde und noch andere solche läppische Gaukeleien... (pag. 796-8)
 Auch von Andreas und ähnlichen Windbeuteleuten muss man sich fernhalten, noch mehr aber von Pamphilus, der
 nicht einmal im Traume die Pflanzen gesehen hat, deren Wesen er zu beschreiben unternimmt... Und selbst wenn man die-
 ses Buch brauchte, wer ist so erbärmlich, dass er an den Werken des Dioscorides, Nigier, Heracleides, Krataeus und unge-
 zählter anderer, die in ihrer Kunst grau geworden sind, vorübergehen, die grammatischen Schriften eines Men-
 schen aber sich gefallen lassen wollte, der von Beschwörungen schreibt, von Verwandlungen und Pflanzen, die De-
 canen und Daemones heilig sind: Denn dass Zauberer, die sich bemühen, die grosse Masse des Volkes zu verblüffen, sol-
 ches Zeug ersonnen haben, kann man aus den Büchern des Pamphilus selbst erkennen: zuerst nämlich beschreibt er un-
 ter seinen Pflanzen die Stabwurz (ἀβροτόνον, Artemisia abrotanon?), die uns allen bekannt ist, dann den Heuschlamm
 (ἀγνος), einen ebenfalls hinreichend bekannten Strauch, dann die Quecke (ἄγρωσις, eine Isarart, die nicht einmal den
 Laien unbekannt ist, dann die Anchusa, ἀγρωσα, die auch jedermann kennt, ebenso wie auch das Frauenhaar, ἀδι-
 αυτόν, das er danach beschreibt; hierin also schreibt er nichts, was wir nicht schon wüssten (cf. auch Usener, Rhein.
 Museum 28, 1873, p. 640, 411). §. 480. Hierauf aber gedenkt er einer Pflanze, die, wie er selbst sagt, „Adler, ἀετός“,
 heisst, von der er selbst bemerkt, dass noch kein Grieche etwas über sie sagte: sie sei aber in einem der Bücher be-
 handelt, die auf den ägyptischen Hermes zurückgeführt werden, und das die 36 heiligen Horoscop- (Decan-) Pflanzen ent-
 hält. Von diesen über ist es sonnenklar, dass sie alle mit einander nur Fossen sind, ganz ähnlich den Schlängensie-
 persifizierte. Nach Rohde, Roman³ p. 235 ist K. das absichtlich barbarisch gebildete Pseudonym des Autors Timocles
 cf. Photius epist. 55 pag. 111 ed. Lond. 1651). Denn einen Konchias hat es überhaupt nicht gegeben, sondern der Name
 entspricht nichts Reales....

§. 481. Die Entrüstung und Erbitterung, mit der der Arzt Galenus diese ganze Schwindelliteratur be-
 kämpft, ist sehr begreiflich, da schon Plinius, auch ein Feind derartiger Dinge, ausdrücklich sagt, dass die magi-
 schen Marktschreiereien es so weit gebracht haben, dass sie das Vertrauen in alle Kräuter überhaupt zerstörten
 könnten (xxvi. 9(4)). Für die Geschichte des Zaubers aber ist diese Stelle des Galenus von grösster Wichtigkeit. Zu-
 nächst nämlich geht auch aus ihr hervor, dass man die Pflanzen nicht bloss mit den Himmelskörpern in Sympathie
 setzte, sondern auch annahm, dass in den Pflanzen selbst Daemones lebten, natürlich keine andern als die ἑλκοὶ
 δαίμονες der Neuplatoniker, als unterste Daemonenklasse und Schlussglied der verschiedenen, von den Ge-
 stirngöttheiten abhängenden σειραί; denn darauf weisen die oben erwähnten Trank- und Rauchopfer und be-
 sondern die Beschwörungen hin, die die Pflanzengräber an die Pflanzen selbst zu richten hatten.

§. 482. Das alles wird durch die Zauberpapyri glänzend bestätigt, inso weitgehendem Masse, dass man mit
 Dieterich annehmen muss, dass Pamphilus seine Weisheit auch aus Zauberpapyri schöpfte (P. mag. 793 cf. V. Lore, Hermes III. 37).
 Papyrus Paris 2. 2967-3006 fol. 32^v 33^v ed. Wessely Denkschriften der Wiener Akademie 36, 1888, 119-20, Programm Hernal-
 Gymnasium 1889. 18 A. Abt Apologie p. 87-92. 1893-1906: A. Reissmann Licht vom Osten² 187. 190-1 Facsimile p. 388.

Παρ' Αἰγυπτίους καὶ βοτάναι λαμβάνονται οὕτως: ὁ εἰδοτόμος καθαίρει πρότερον τὸ ἴδιον σῶμα πρότε-
 ρον νίψω περιεράνας καὶ τὴν βοτάνην θυμιάσας ἐπὶ τὴν (P. ῥητεῖν) ἐκ πίτους εἰς τῆς (P. ῥ) περιενέγκας τὸν τόπον,
 εἶτα κύβη θυμιάσας καὶ τὴν διὰ τοῦ γάλακτος σπονδὴν χεράμενος, μετ' εὐχῶν ἀνασπᾷ τὸ φυτὸν ἐξ ὀνομαστος ἐπι-
 καλούμενος τὸν δαίμονα, ὃ ἡ βοτάνη ἀνιέρεται (P. ανιέρεται) πρὸς ἣν λαμβάνεται χρεῖαν/ παρακαλῶν ἐνεργεσί-
 ραν γενέσθαι πρὸς αὐτήν.
 ἐπὶ κλήσις δ' αὐτῶ ἐπὶ πάσης βοτάνης καθ' ὅλον/ ἐν ἄρσει, ἣν λέγει, εἶσιν ἥδε: „Ἐσπάρξῃς ὑπὸ τοῦ Κρόνου, συν-

ἐλμυφθῆς ὑπὸ τῆς Ἥρας, δειτρηθῆς ὑπὸ τοῦ Ἄμμωνος, ἐτέχθῆς ὑπὸ τῆς Ἰσίδος, ἐγράψῃς (ὑπὸ add. Ἀβτ p. 38) ὀμφρίου Διός, ἠγέθῃς ὑπὸ τοῦ Ἥλιου καὶ τῆς Δρόσου.

σὺ εἶ (P. η. corr. Wunsch bei Ἀβτ) ὁρόσῃς τῶν (P. τῶν προγόνων) θεῶν πάντων, σὺ εἶ (P. η) καρδιά τοῦ Ἑρμοῦ, σὺ εἶ τὸ σπέρμα τῶν πρωτογόνων (Προγο-) θεῶν, σὺ εἶ ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ ἡλίου, σὺ εἶ τὸ φῶς τῆς στήλης, σὺ εἶ ἡ σποδὸς (P. σπουδῆ) τοῦ Ὀσίρεως, σὺ εἶ τὸ κάλλος καὶ ἡ δόξα τοῦ (P. τοῦ) Οὐρανοῦ, σὺ εἶ ἡ ψυχὴ τοῦ δαίμονος τοῦ Ὀσίρεως, ἡ καμῶζουσα ἐν παντὶ τόπῳ, σὺ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος.

ὡς τὸν Ὀσίριον ὑψώσας, οὕτως ὑψώσῃς σεαυτὴν καὶ ἀνάτειλον ὡς καὶ ὁ ἥλιος ἀνατέλλει κατ' ἐκάστην ἡμέραν. τὸ μήκος σου ἴσον ἐστὶ τῷ τοῦ ἡλίου μεσουρανήματι, αἱ δὲ ῥίται τῷ βυθῷ (P. τοῦ βυθου), αἱ δὲ δυνάμεις σου ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ Ἑρμοῦ εἰσὶν, τὰ φύλα σου τὰ δοῦτα τοῦ Μνεύεως καὶ σου τὰ ἀνθρῶπιν ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ Ὀροῦ. τὸ σὸν σπέρμα τοῦ Πανὸς ἐστὶ σπέρμα.

ἀγνίστω σε (P. ἀγνίστω corr. Wunsch, ξεορκίστω σε? Ἀβτ; ξεωσσε = ξεῶσαι Weissmann) ῥητίνην (P. τεῖ-) ὡς καὶ τοὺς θεοὺς καὶ ἐπὶ υγιείᾳ ἑαυτοῦ καὶ συναγνίσθητι (P. Weissmann συνοπλίσθητι, corr. Wessely Progr. Hernalis, Ἀβτ) ἐπ' εὐχῇ. καὶ δὸς ἡμῖν δύναμιν ὡς ὁ Ἄρης καὶ ἡ Ἀθηνᾶ. ἐγὼ εἰμι Ἑρμῆς. λαμβάνω σε σὺν ἀγαθῇ τύχῃ καὶ ἀγαθῇ δαίμονι καὶ ἐν καλῇ ὥρᾳ (P. δ) καὶ ἐν καλῇ ἡμέρᾳ (P. ἡμ) καὶ ἐπιτεκτική πρὸς πάντα.

ταῦτ' εἰπὼν τὴν μὲν τρυγηθεῖσαν ποῶν εἰς καθαρὸν ἐλίσσει (Ἀβτ, P. Weissmann ἐλίσσει) ἰόθονιον. τῆς δὲ εἴξης τῷ τόπῳ (P. τον τοπον) ἐπτά μὲν πυροῦ/κόκκους, τοὺς δὲ ἴσους κριθῆς μέλειτι διεύσαντες/ ἐνέβαλλον (P. ενεβαλον) καὶ τὴν ἀνασκαφεῖσαν γῆν ἐγγώσαντες/ἀπαλλάσσονται (P. Deissm. -sas/ā-εται.)

Übersetzung.

Bei den Ägyptern nimmt (gräbt) man die Pflanzen immer folgendermaßen: Der Wurzelgräber reinigt vorher den eigenen Leib, indem er ihn ringsum mit Natron (Lösung) besprengt; auch die Pflanze beträchtet er mit Fiechtensharz, indem er zu drei Malen (als Rauchfass) um den Ort herumträgt. Dann räucher er mit Kyphi (cf. unten § 545), gießt eine Milchspende aus und reißt dann zugleich mit den Fingern das Gewächs aus, wobei er den Daemon, dem die Pflanze geheiligt ist, mit seinem Namen anruft und sie bittet, zu dem Zweck, zu dem sie genommen wird, wirksamer zu werden. Die Anrufung aber beim Ausgraben jeder Pflanze lautet so: Geset wardst du von Kronos, empfangen von Hera, bewahrt (wie die Frucht im Mutterleib, denn die Pflanze und ihr Daemon erscheint durchaus als leibliches Kind der Gottheiten) von Ammon, geboren von Isis, ernährt vom Regen bringenden Zeus und wachsen gemacht vom Sonnen-Helios und der Taugöttin. Du bist der Tau (= ἀνόρροια) aller Götter, du bist das Herz des Hermes (des grossen Zauber Gottes § II 221, daher verfügt die Pflanze jetzt über alle Zaubermacht, die dem Hermes-Thoth zukam), du bist der Same der erstgeborenen Götter (wohl der berühmten grossen Neunheit von Heliopolis, "Sonnengott-Schi, Temut-Keb, Nut-Usiris, Isis, Seth, Nephthys) oder einer ähnlichen Neunheit cf. Erman, Rel. p. 445), du bist das Auge der Sonne (d. i. Hor oder Ra), du bist das Licht des Mondes (Hor), du bist die Asche des Osiris, du bist die Schönheit und der Ruhm des Himmels, du bist die Seele des Daemons des Osiris, die an jedem Orte schwärmt (i), du bist der Geist des Ammon: Wie du den Osiris emporhobst, so hebe auch dich selbst empor und geh auf wie die Sonne, die tagtäglich aufgeht. (Diese Formeln sollen den Widerstand des Pflanzendaemons gegen den Ausheber brechen. Deine Grösse ist gleich der Mächtigkeits der Sonne, deine Wurzeln dem Abgrund (d. h. du reichst nach oben bis zum Zenith, nach unten bis zum bodenlosen Abgrund unter der Erde, jedenfalls symbolisch gemeint: deine dämonische Kraft erfüllt den ganzen Kosmos.) Deine Kräfte befinden sich im Herzen des Hermes, das Holz an dir sind die Gebeine des Mnevis (des h. Stiers des Sonnengottes Tum-Ra von Heliopolis; v. Tierkult § 639), deine Blüten sind die Augen des Hor (d. h. Sonne und Mond), dein Same ist der Same des Pan (d. h. des ithyphallischen Min-Ra von Koptos) Ich reinige (entsühne) dich mit Harz wie die Götter (d. h. ich vertreibe durch den Harzdampf alle feindlichen Dämonen, welche die Pflanze wie die Götterbilder umschweben und ihre Kraft hindern können cf. oben § 51) Du werde durch das Hebel rein zu meiner Gesundheit und gib uns Kraft wie Ares und Athene: (Denn) ich bin Hermes (der grosse Zauber Gott; daher mußt du dich mir unterordnen!) Ich nehme dich mit gutem Glück und unter dem Beistand des guten Daemons (= Boi cf. II 133) und zu guter Stunde und an gutem und zu allem erwünschtem Tage! Nach diesen Worten wickelt er die eingekerkelte Pflanze in einen reinen Linnenlappen, auf den Fleck aber, wo sich die Wurzel befunden hatte, werfen sie 7 Weizen- und ebenso viele Gerstenkörner, nachdem sie dieselben mit Honig benetzt und die aufgegrabene Erde graben sie wieder ein, dann entfernen sie sich."

Hier haben wir so ziemlich alles, was Salenus am Werk des Pamphilus als ποητεία und μαγιστεία tadelt: die Reinigung des Pflanzengräbers, denn er nähert sich dem in der Pflanze hausenden Gott oder Daemon, das Sühn- und Versöhnungsoffer für den Daemon, da der Magus ja die Pflanze austziehen und für sich verwenden will, die Beschwörung des Daemons oder Gottes, der in der Pflanze lebt, endlich das Sühnopfer für die göttliche Erde, die durch das Aufgraben verletzt wurde und die "Heilung der Wunde".

§. 483. Eine andere einfachere ἐπιδήξις der Pflanze findet sich in demselben Pariser Zauberpapyrus l. 286-295 ed. Wessely p. 51-2: Βοτανήαρσις χρω πρὸ ἡλίου (P. δ). λόγος λεγόμενος Μῖρω σε, ἥτις βοτάνη, χεῖρὶ πεντεδακτύλῳ, ἐγὼ δὲ δένα (P. ἄ) καὶ φέρω (σε) παρ' ἑμαυτὸν, ἵνα μοι ἐνεργήσῃς εἰς ἡντινα χρεῖαν (P. εἰς ἡντινα κρείαν, corr. Wunsch bei Ἀβτ Apol. 87). ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀμιάγντου ὀνόματος τοῦ θεοῦ (P. θυ). ἐάν παρακούσῃς ἢ σε τεκοῦσα πατὴρ σε οὐκέτι βρεχθήσεται (P. βερεθ). πῶποτε ἐν βίῳ πάλιν, ἐάν ἀπορηθῶ τῇδε τῆς οἰκονομίας μου· θαβρα· Νοχ βαρνα· χω· Βραεω· μενδελ· αὐβρα· ασε (Programm Hernalis 1889 p. 113). Φασφα· βενδ· εω. τελεσάτε μοι τὴν τέλειαν ἐπαοιδήν. Übersetzung. (Anweisung für) da's Pflanzengraben. Wende sie vor Sonnenaufgang an. Die Formel, die zu sprechen ist: „Ich liebe dich aus, Pflanze, welche immer du auch bist (hier war im Anwendungsfall der Name

der betreffenden Pflanze einzusetzen), mit der fünf fingrigen Hand, ich der NN, und trage dich bei mir damit du mir zu welchem zweck auch immer (hier war der zweck anzugeben) wirkst. Ich beschwöre dich bei dem unbesiegtsten Namen des Gottes: Wenn du nicht gehorchst, so wird dich die Erde, die dich gebär, niemals mehr im Leben bewässern, wenn ich einen Misserfolg bei diesem meinen Unternehmen erleiden sollte. *ἄβαρ κτλ.* lasset meine vollkommene Beschwörung zum Ziel gelangen! Jedenfalls waren auch vor der Anwendung dieser Formel Opfer zu verrichten und allerhand Ceremonien vorzunehmen. Interessant ist hier vor allem die Hohnung an die Pflanze und auch an ihren Daemon (cf. unten § 787. §. 484. Endlich sei noch auf den Pariser Zauberpapyrus I. 1496-1715 ed. Wessely Denkschr. d. Wiener Akad. 36, 1888, 82-4 (I. 1496-1553: Kuhnert Rhein. Museum 49, 1894, 413; I. 1598-1714: Reitzenstein Poimandres p. 28; I. 1533-6: Usener Rhein. Mus. 58, 1903, 21) hingewiesen (Liebeszauber), der ebenfalls beweist, dass man sich einen Daemon in der Pflanze selbst wohnend dachte: Ἀγωγή ἐνὶ ζυῶντος ἐπιθυμούμενης. ἐπιθύων ἐνὶ ἀνθρώπων δίδωκε τὸν λόγον (I. 8) λόγος „ἐνὲς ζυῶντος ἢ πυκρὰ, ἢ χαλεπὴ, ἢ καταλλάσσουσα τοὺς μαχομένους, ἢ φεύγουσα καὶ ἀναγκάσουσα φιλεῖν τοὺς μὴ προσποιούμενους τὸν ἔρωτα. πάντες σε λέγουσιν ζυῶντα, ἐγὼ δὲ λέγω σε σαρκωπρόχον καὶ φλογικὴν τῆς καρδίας κτλ. ἐξορκίζω σε, ζυῶντα, κατὰ τῶν τειχῶν ὀνομάτων Ἀνοχῶ (I. 7 corr.) Ἀρσασαί, Τρω (I. 9 corr. exi) καὶ κρατὰ τὸν ἐπακολουθῶντα καὶ τὸν ἰσχυρὸν Κορμυῶ βαλῶ ἄβασιν ἄδωναι ἵνα μοι τὰς ἐντολὰς ἐπιτελήῃς, ζυῶντα κτλ.

§. 485. Wie im „medizinischen“ Kräuterbuch des Pamphilus, so findet sich Analoges auch bei Alexander von Tralles, bei Paulus Aegineta und natürlich auch schon vor Galen in der medicina magica. Sogibt Alexander von Tralles Therap. II 583 ed. Husemann folgendes Recept gegen das Podagra: „Man grabe, wenn der Mond im Wassermann oder in den Fischen steht, vor Sonnenuntergang das heilige Kraut, das Blütenkraut heisst, aber ohne die Wurzel zu berühren; man darf aber bloss mit 2 Fingern der linken Hand, mit dem Daumen und dem Mittelfinger d. h. Ringfinger (cf. unten §. 623) graben und muss dabei sprechen: Ich sage dir, ich sage dir, heilige Pflanze: morgen rufest du mich in das Haus des Phileas, damit du dem βούνα der Füsse und Hände dieses Mannes oder dieser Frau (hier war in jedem besonderen Fall der Name des Patienten einzusetzen) stillstand gebietest. Ich beschwöre dich bei dem grossen Namen Iaoth Sabaoth, welcher der Gott ist, der die Erde festgebant und das Meer trotz der Menge der hineinstömenden Flüsse stillstehen machte, der das Weib des Lot vertrocknete und in eine Salzsäure verwandelte. Nimm in dich auf den Geist der Erde, deiner Mutter, und ihre Kraft und trockne den Fluss der Füsse oder Hände dieses Mannes oder dieser Frau.“ Am folgenden Tage nimmt man den Knochen eines toten Tieres vor Sonnenaufgang, gräbt damit das Kraut aus, zerreißt die Wurzel und spricht: Ich beschwöre dich bei den heiligen Namen Iaoth, Sabaoth, Adonai, Eloi! Dann streut man auf die Wurzel eine Handvoll Salz und sagt: „Wie dieses Salz sich nicht vermehrt, so vermehre sich auch nicht das Leiden dieses Mannes oder dieser Frau!“ Dann nimmt man die Spitze der Wurzel und hängt sie dem Kranken um, wobei man jedoch achtgeben muss, dass sie nicht nass wird; den Rest der Wurzel lässt man 360 Tage lang über dem Feuer hängen.“ Das Ganze ist also ein jüdisch gefärbter Sympathiezauber. Ähnlich sagt Plinius xvi 24(32): „Wenn man den Tauchhehl ausgraben will, muss man ihn vor Sonnenaufgang, ehe man noch irgendein Wort gesprochen hat, dreimal grüssen und ihn dann erst ausheben.“ Oder vom Melampodionkraut, einer Kiesswurtart, mit der man die Häuser zuwücherte und das Vieh unter feierlichen Gebeten besprenzte (xvi 21. 3): „Man beschreibt zuerst mit dem Schwerte einen Kreis um die Pflanze; dann schaut der, welcher sie abschneiden will, gegen Osten und betet, dass ihm dies mit Erlaubnis der Götter zu tun vergönnt sei, dabei aber muss er auch achtgeben, ob er Keinen Alter sieht. Ein solcher findet sich nämlich fast immer ein, und wenn er nahe herbeifliegt, so ist das für den, der schneiden würde, eine Vorbedeutung, dass er noch in demselben Jahre sterben werde.“

§. 486. Solche Gebete an die Pflanzen selbst, preces herbarum, oder an die ihnen vorgesetzten und in Sympathie stehenden Götter und Dämonen haben sich sehr viele vorgefunden und dieser Brauch hat sich durch das Mittelalter bis in unsere Zeit gerettet.

Einige Belege aus dem Codex Vindobonensis 93 (saec. XI) bei Heim, incantamenta magica p. c. „Precatio eiusdem herbae (vettonicae): „Herba Vettonica, quae prima inventa est ab Aesculapio, his precibus adesto, peto; magna domina herbarum diceris per hunc, qui te iussit creari et remediis plurimis adesse. his numeris XII adesse digneris!“ hoc incantans mundus ante solis ortum; legis eam mense Augusto.“ (N. 124 Heim, fol. cod. 5^v; vettonica = Betone). „Ad profluvium mulieris autem sic: „Herbula Proserpinacia, Horci (= Orti!) regis filia! quomodo clausisti mulae partum, sic claudas et undam sanguinis huius!“ (N. 91 Heim, fol. cod. 35^v Proserpinacia ist Deckname für das, polygonon! Plin. xvi 23, Apuleius De herbis 18) „Herba chrysocanthos; sic legi oportet ante meridiem luna III, VI, IX, XII; cum veneris ad eam mundus, sic dicis: „Sancta herba Chrysocanthos! per Aesculapium, herbarum inventorem, te rogo, ut venias huc ad me hilaris cum effectu magno et praestes, quae a te fidus posco!“ (N. 125; fol. cod. 108^v); „Golddorn,“ eine Ephœuart Plin. xvi 147 Apul. De herbis 19) Eriphia. Precatio eiusdem herbae: „Herba Eriphia, ut adsis me rogante et cum gaudio virtus tua praesto sit et ea omnia, quae Aesculapius aut Chiron centaurus, magister medicinae, de te adinvenit“ (N. 126 fol. cod. 11^v; eriphia = Eriphia Plin. xxiv. 168)

§. 487. Da die Pflanzen aus der Erde hervorsprossen und aus ihr ihre Säfte ziehen, so muss man vor allem die grosse Mutter Erde gnädig stimmen und sie um die Erlaubnis bitten, ihr die Kinder fortzunehmen

zu dürfen, dafür gab's ein eigenes Gebet, die „*Precatio Terrae Matris*“, so bei Heim N. 127, fol. cod. 113¹; „*Basilisca*“, eine Pflanze gegen das Gift des Basilisken, bei Apuleius, *herba regia* oder *regula* (De herb. 128). Sic legi oportet, ut qui eam legat, prius consideret salutem suam et vadat mundus ab omnibus vestes habeat intactas mundas, ne, cum vadat, mulier menstruata eum contingat aut ne a viro, qui inquinatus est (contingatur), quam herbam cum legere coeperit, sic precetur: (nach Heim p. 504-5 sonst noch vorhanden im cod. Vossian. L. Q. 9 (saec. VI) = A, daraus bei Piechotta, *Anecdota lat.*, cod. Vratislav. III F 19 (saec. XI) = B, cod. Laurentian. LXXII 41 (saec. XI) = C; ib. LXXIII 16 (saec. XII) = D. Veröfflicht auch von Schneider, *Index lect. hib. univ. Vratislav. 1839*; Riese, *Antholog. Lat. I*, p. 183. M. Schmidt *Programm Jena 1874*; Baehrens, *Poëtae Lat. minor. Sp. 138*.

Dea sancta Tellus, rerum naturae parens,
quae cuncta generas et regeneras sidera,
quod sola praestas gentibus tutelam²
caeli ac maris divum arbitra rerumque omnium,
per quam silet natura et somnum capit³
itemque lucem reparas et noctem fugas:
tu ditissima regis et immensum chaos
ventosque et imbres tempestatesque contines
et, cum libet, dimittis et misces freta
fugasque solem et procellas concitas
itemque, cum vis, hilarem promittis diem
alimenta vitae tribuis perpetua fide,
et cum recesserit anima, interefugimus:
ita quidquid tribuis, inter cuncta recidunt.
Mero vocaris Magna tu Mater Deum,
pietate quia viciisti divum numina.
tu illa vere gentium et divum parens,
sine qua nec maturatur quiquam nec nasci potest,
tues magna, tu es divum regina, o dea!
te, diva, adoro tuumque ego nomen.
invo co
facilisque praestes hoc mihi, quod te rogo,
referamque gratis, diva, tibi merito fide;
exaudi, quaeso, et fave coeplis meis;
hoc, quod pelo a te, diva, mihi praesta valens:
heros, quascumque general maestas tua,
salutis causa tribuis cunctis gentibus:
hanc mihi permittas medicinam tuam.
Veni ad me cum tuis virtutibus:
cuique easdem dedito quique easdem
a me acceperint,
sanose easdem praestes, nunc, diva, hoc mihi
maestas praestet (tua), quod te supplic roge!

¹corr. Schneider, sidus codd., assiduo Riese; in dies Bücheler ²tutela codd. vitalia Baehrens ³codd., diva Baehrens
arbitra rerum D, arbitrarumque BC arbitratumque A ⁴quam D, quem AC, quem B ⁵somnum D, somnos B, somnus AC
D, idem que AB. ⁶ditis umbras AB ditissima umbras CD umbras glossa vocis ima subesse videtur. ⁷immensum Schei-
der, immensum A ⁸recedunt BCD, recidunt Klotz ⁹edd., codd.: nomina ¹⁰tu A, tum BCD ¹¹vore A, veret BC, vero D
regina dea codd., o suppl. Fr. Vollmer ac Riese ¹²nomen BCD numen A ¹³gratis Baehrens, gratias ACD; gra-
ciam B ¹⁴maestas tua transposuit Schneider, tua maestas codd. ¹⁵Baehrens, quidquid codd. ¹⁶easdem praestes codd.
¹⁷postulo, quod in codd. sequitur, ut glossa delevit Schmidt ¹⁸suppl. Riese.

S. 488. Damit verwandt ist eine zweite „*Precatio*“ die sich aber mit fast den gleichen Gedanken an die Pflanzen selbst wendet (bei Heim N. 129 pag. 505-6):

Nunc vos potentes omnes herbas deprecor.
exoro vos maiestatemque vestram, quas
parens Tellus generavit — — —
— et cunctis gentibus dono dedit:
medicinam sanitatis in vos contulit
maiestatemque, ut omni generi — —
humano sitis auxilium utilissimum.
hoc supplic exproscopre corve (vos)? —

huc adeste cum vestris virtutibus,
quia, quae creavit ipsa permittit mihi,
ut colligam vos, hoc favente etiam, cui
medicina tradita est quantumque vestra
virtus potest, praestet medicinam bonam,
colligere
causam salutis gratiam, precor mihi
praestetis per virtutem vestram, ut omnibus per nomen maiestatis, quae vos
virtutibus quidquid ex vobis fecero
cuique homini dedito, habeat effectum
celerimum
et eventus bonos, uti semper mihi
favet favente maiestate vestra vos
colligere
ponamque vobis fruges et gratias agam
iussit nascier! ¹⁸

¹exoro maiestatemque vestram vos quas codd. transposuit Heim ²suppl. Vollmer ³adeste te A, adestote BCD ⁴quia quae
Baehrens, quaque D, quia qui ABC ⁵creavit vos codd.; vos eiecit Baehrens ⁶BCD, ipse A ⁷faventem A, favente hoc BCD;
transponendum est, an: favente? ⁸sanitatis codd., salutis Schmidt ⁹virtutem BCD, tutelam A ¹⁰B, viribus ACD,
viris proposuit Vollmer ¹¹eventus bonos et effectum celerimum Baehrens ¹²ut codd. ¹³lacunam indicavit Schmidt
¹⁴adiicit Vollmer ¹⁵AC; pugnamque BD ¹⁶Baehrens, gratias codd. ¹⁷D, qui ABC ¹⁸Riese, nasci codd.

S. 489. Oben haben wir gesehen, dass Galenus an Pamphilus auch „die Menge von Namen“ tadelt, die dieser seinen Pflanzen beischrieb und die Galenus auch als „ägyptische und babylonische Namen“ bezeichnet. Damit können nur die sogenannten magischen Decknamen gemeint sein von denen der Papyrus Leid. V, col. XII 1839. (Dieterich Papyrus mag. p. 816) sagt, dass sich ihrer die εἰσοδοὶ χρηματίζεις bedienten; denn διὰ τὴν τῶν πολλῶν περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, εἰς θεῶν εἰδωλὰ ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ συλλαβόμενοι περιεργάζωνται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακο-
λούθησιν τῆς ἀμαρτίας. Man wollte also dadurch den Vorwitz der Unberufenen und Laien enttäuschen; denn die in den Zauberrezepten vorkommenden Namen, die von Götternamen abgeleitet oder mit ihnen gebildet sind, sehr oft aber auch mit Bezeichnungen der σύμβολα der Götter, besonders der heiligen Tiere, mussten Ueingeweihte irreführen und ihre Mühe mit Hilfe der Recepte zu zaubern, zu nichts machen.

Wenn es z. B. in einem Recepte hieß, man solle die τριχὺς κυνοκεφάλου, das αἷμα ὄρεως, die οὐρὰ χοίρου und das

ὁστοῦν ¹βῆρος verwenden, und man nahm das wörtlich und verwendete wirklich Pavianshaare, Schlangenblut, einen Schweineschwanz und einen Ivisknochen, so könnte die erhoffte Zauberwirkung nicht eintreten: denn damit waren ganz andere Dinge gemeint, nämlich Anissamen, Portulak oder der wilde Erbsenbaum, die Skorpionschwanzpflanze und eine Dornstrauchart, die auch *Ἰαλίουρος* hieß. Auch wir sind solche Laien und auch wir werden sicherlich hinsichtlich dieser *Materia magica* oft genug fehlgehen, ohne es auch nur zu ahnen, bisweilen freilich weist schon die Abenteuerlichkeit dieser oder jener Magie, wie z. B. *λεῖπτος γόγος* „Löwensamen“ darauf hin, dass hier etwas anderes gemeint sein muss. Ebenso natürlich auch Namen wie *γόγος Ἄρεως*, *Ἄμμωνος*, *Ἡρατοῦ* „Same des Ares, Ammon, Hephaistos, das es das ja gar nicht gibt.

§. 490 Diese Decknamen aber hatten auch für die Eingeweihten noch den praktischen Wert, dass sie zweifellos immer mit Rücksicht auf die Sympathie des so zu Bezeichnenden mit der Gottheit hinwiesen. Merkte sich daher ein Eingeweihter, dass z. B. unter „Pavianshaar“ und „Hermessame“ nichts anderes gemeint sei als der Anissamen und die Anispflanze, so merkte er sich dabei auch zugleich, dass der Anis mit dem Gotte Hermes-*Thot*, dem ja der Pavian ein *ὄμβροδος* war, in Sympathie stand. Dazu kommt noch folgendes: Nannte man eine Sympathiepflanze mit ihrem gewöhnlichen Namen, so übte man gewiss keine so starke Wirkung auf den Gott aus, als wenn man sie mit ihrem Decknamen nannte, denn durch das Aussprechen des Deck-, Sympathienamens allein schon musste man ja die Kräfte des Sympathieverhältnisses zwischen der Pflanze und dem Gotte wecken. Daher wandte auch der ägyptische Pflanzengräber in der *Βοτάνη* solche Sympathienamen an, die sich aus der so oft wiederholten Formel *οὐ εἶ κτλ.* ergeben (s. oben §. 482). Ich glaube, dass wir also dort eigentlich auch eine Liste solcher Deck- oder Sympathienamen besitzen, wie in der folgenden (§. 493) Stelle des Papyrus Leiden V. Für den Pariser Papyrus würde sich folgende Liste ergeben: *Ἀπόδος πάντων θεῶν* = Allgöttertau, *καρδία Ἑρμοῦ* = Hermesherz, *ἐπίγραμμα πρωτογόνων θεῶν* = Urgöttersame, *ὀφθαλμὸς Ἡλίου* = Sonnenauge, *ὄψις τῆς Ἑλένης* = Mondlicht, *ἐνοδὸς Ὀσίρεως* = Osirisasche, *κόλλος Ὀδῆα* = Himmelsröhre, *οὐρανὸς* = Himmelsruhm, *πνεῦμα Ἄμμωνος* = Ammonsgeist.

§. 491. Natürlich erscheinen wegen der heiligen Symbol-Tiere in Ägypten viele Deck-, Sympathienamen mit Bestandteilen heiliger Tiere gebildet wie z. B. „Ivisknochen“, Blut des Pavian, der Schlange, der Fuchsgans (über letztere als h. Tier cf. „Tierkult“ p. 122-4), Falkenherz. Bei dem in jener Zeit ausserordentlich starken Aberglauben ist nun nicht zu bezweifeln, dass sich unter hundert unbedruckten Lesern solcher Recepte 99 sehr davor gehütet haben werden sich solche Ingredienzien zu verschaffen, da dies fast immer mit der Tötung oder wenigstens Verletzung und Verstümmelung eines heiligen Tiers verbunden gewesen wäre, dadurch aber musste man sich den tödlichen Hass und die Rache des Gottes zuziehen, dem das Tier heilig war. Ob die Magier selbst diese Überzeugung hatten, steht dahin, sicher aber haben sie bei den Laien diese Auffassung propagiert und gefördert, um diese so von der Benützung der Recepte abzuscrecken und sich selbst unentbehrlich zu machen. Denn ohne einen Schlüssel für diese Decknamen war jeder Zauberpapyrus für einen Uneingeweihten, *ἀμυστηρίατος*, nicht nur unbrauchbar, sondern geradezu gefährlich: man brauchte den Zaubermeister als *μυσταγωγός*, der sich natürlich gut bezahlen liess.

§. 492. Doch musste auch der Magus über einen guten Kopf verfügen, um all die verwickelten, einander vielfach durchkreuzenden Lehren vom sym- und antipathischen Verhältnis der Ingredienzien und der Götter, auch die einander oft so ähnlichen und gleichzeitig bizarren Deck- und Sympathienamen zu behalten. So legten denn die *μάγοι* selbst sich solche Schlüssel an, die sicher zum unveräusserlichen Besitz der Zauberweltlichen gehörten und sich vom Vater auf den Sohn, vom Lehrer auf den Jünger vererbten, wahre *κρυπταί* „Heimsschriften“.

§. 493. Ein leider nur kurzes Stück eines solchen Schlüssels besitzen wir noch in dem Leidener Papyrus V col. XII, 11 ff. betitelt: *Ἐμπνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθ' ἐμπνευμένα, οἷς ἔγραντο οἱ ἱεροὶ γραμματεῖς (ἱερογραφίματαις) etc.* cf. oben §. 489. Ausdrücklich sagt der Verfasser dieses Schlüssels: *ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις* (die Erklärungen der Deck-Sympathienamen) *ἤχαμεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κοπιῶν πάντων*. Indes gibt auch das eine oder andere Recept den wirklichen Namen z. B. für das Blut eines h. Tieres oder Gottes an und auch solche Schlüssel mögen bisweilen profaniert worden sein; aus solchen Quellen floss das *κλήθος ὀνομάτων* bei Pamphilos und auch bei Dioscurides. Unter den *ὀνόματα ἡνιπνία καὶ βαβυλωνία* aber, die Galenos dem Pamphilos auch vorrückte, sind jedenfalls wirkliche Namen oder auch Sympathienamen in koptischer, babylonischer(?), persischer und allen möglichen, barbarischen Sprachen zu verstehen, wie sie auch Dioscurides anzumerken nicht versäumt. Ich gebe zunächst die Liste aus dem Papyrus Leiden. V col. XII 24 - XII 30:

κεφαλή ὀφews Schlange	— βδέλλα Blutegel	— <i>ἀμαχοιρογυλλου</i> ¹ <i>αἱματὶν</i> ² <i>αἱματὶν</i> ³ <i>αἱματὶν</i> ⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹¹ <i>αἱματὶν</i> ¹² <i>αἱματὶν</i> ¹³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁰ <i>αἱματὶν</i> ²¹ <i>αἱματὶν</i> ²² <i>αἱματὶν</i> ²³ <i>αἱματὶν</i> ²⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁰ <i>αἱματὶν</i> ³¹ <i>αἱματὶν</i> ³² <i>αἱματὶν</i> ³³ <i>αἱματὶν</i> ³⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹ <i>αἱματὶν</i> ⁴² <i>αἱματὶν</i> ⁴³ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁵¹ <i>αἱματὶν</i> ⁵² <i>αἱματὶν</i> ⁵³ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁵⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁶¹ <i>αἱματὶν</i> ⁶² <i>αἱματὶν</i> ⁶³ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁶⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁷¹ <i>αἱματὶν</i> ⁷² <i>αἱματὶν</i> ⁷³ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁷⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁸¹ <i>αἱματὶν</i> ⁸² <i>αἱματὶν</i> ⁸³ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁸⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁹¹ <i>αἱματὶν</i> ⁹² <i>αἱματὶν</i> ⁹³ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁹⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰² <i>αἱματὶν</i> ¹⁰³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁰⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹¹¹ <i>αἱματὶν</i> ¹¹² <i>αἱματὶν</i> ¹¹³ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹¹⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹²¹ <i>αἱματὶν</i> ¹²² <i>αἱματὶν</i> ¹²³ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹²⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹³¹ <i>αἱματὶν</i> ¹³² <i>αἱματὶν</i> ¹³³ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹³⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴² <i>αἱματὶν</i> ¹⁴³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁴⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵² <i>αἱματὶν</i> ¹⁵³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁵⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶² <i>αἱματὶν</i> ¹⁶³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁶⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷² <i>αἱματὶν</i> ¹⁷³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁷⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸² <i>αἱματὶν</i> ¹⁸³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁸⁹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁰ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹¹ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹² <i>αἱματὶν</i> ¹⁹³ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁴ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁵ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁶ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁷ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁸ <i>αἱματὶν</i> ¹⁹⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁰¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁰² <i>αἱματὶν</i> ²⁰³ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁰⁹ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁰ <i>αἱματὶν</i> ²¹¹ <i>αἱματὶν</i> ²¹² <i>αἱματὶν</i> ²¹³ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁴ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁵ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁶ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁷ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁸ <i>αἱματὶν</i> ²¹⁹ <i>αἱματὶν</i> ²²⁰ <i>αἱματὶν</i> ²²¹ <i>αἱματὶν</i> ²²² <i>αἱματὶν</i> ²²³ <i>αἱματὶν</i> ²²⁴ <i>αἱματὶν</i> ²²⁵ <i>αἱματὶν</i> ²²⁶ <i>αἱματὶν</i> ²²⁷ <i>αἱματὶν</i> ²²⁸ <i>αἱματὶν</i> ²²⁹ <i>αἱματὶν</i> ²³⁰ <i>αἱματὶν</i> ²³¹ <i>αἱματὶν</i> ²³² <i>αἱματὶν</i> ²³³ <i>αἱματὶν</i> ²³⁴ <i>αἱματὶν</i> ²³⁵ <i>αἱματὶν</i> ²³⁶ <i>αἱματὶν</i> ²³⁷ <i>αἱματὶν</i> ²³⁸ <i>αἱματὶν</i> ²³⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁴¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁴² <i>αἱματὶν</i> ²⁴³ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁴⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁵¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁵² <i>αἱματὶν</i> ²⁵³ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁵⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁶¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁶² <i>αἱματὶν</i> ²⁶³ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁶⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁷¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁷² <i>αἱματὶν</i> ²⁷³ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁷⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁸¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁸² <i>αἱματὶν</i> ²⁸³ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁸⁹ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁰ <i>αἱματὶν</i> ²⁹¹ <i>αἱματὶν</i> ²⁹² <i>αἱματὶν</i> ²⁹³ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁴ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁵ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁶ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁷ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁸ <i>αἱματὶν</i> ²⁹⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁰¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁰² <i>αἱματὶν</i> ³⁰³ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁰⁹ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁰ <i>αἱματὶν</i> ³¹¹ <i>αἱματὶν</i> ³¹² <i>αἱματὶν</i> ³¹³ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁴ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁵ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁶ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁷ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁸ <i>αἱματὶν</i> ³¹⁹ <i>αἱματὶν</i> ³²⁰ <i>αἱματὶν</i> ³²¹ <i>αἱματὶν</i> ³²² <i>αἱματὶν</i> ³²³ <i>αἱματὶν</i> ³²⁴ <i>αἱματὶν</i> ³²⁵ <i>αἱματὶν</i> ³²⁶ <i>αἱματὶν</i> ³²⁷ <i>αἱματὶν</i> ³²⁸ <i>αἱματὶν</i> ³²⁹ <i>αἱματὶν</i> ³³⁰ <i>αἱματὶν</i> ³³¹ <i>αἱματὶν</i> ³³² <i>αἱματὶν</i> ³³³ <i>αἱματὶν</i> ³³⁴ <i>αἱματὶν</i> ³³⁵ <i>αἱματὶν</i> ³³⁶ <i>αἱματὶν</i> ³³⁷ <i>αἱματὶν</i> ³³⁸ <i>αἱματὶν</i> ³³⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁴¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁴² <i>αἱματὶν</i> ³⁴³ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁴⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁵¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁵² <i>αἱματὶν</i> ³⁵³ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁵⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁶¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁶² <i>αἱματὶν</i> ³⁶³ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁶⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁷¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁷² <i>αἱματὶν</i> ³⁷³ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁷⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁸¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁸² <i>αἱματὶν</i> ³⁸³ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁸⁹ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁰ <i>αἱματὶν</i> ³⁹¹ <i>αἱματὶν</i> ³⁹² <i>αἱματὶν</i> ³⁹³ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁴ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁵ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁶ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁷ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁸ <i>αἱματὶν</i> ³⁹⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰¹ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰² <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰³ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁴⁰⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹¹ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹² <i>αἱματὶν</i> ⁴¹³ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁴¹⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁴²¹ <i>αἱματὶν</i> ⁴²² <i>αἱματὶν</i> ⁴²³ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁵ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁶ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁷ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁸ <i>αἱματὶν</i> ⁴²⁹ <i>αἱματὶν</i> ⁴³⁰ <i>αἱματὶν</i> ⁴³¹ <i>αἱματὶν</i> ⁴³² <i>αἱματὶν</i> ⁴³³ <i>αἱματὶν</i> ⁴³⁴ <i>αἱματὶν</i> ⁴³⁵ <i>α</i>
-----------------------	-------------------	---

Κροκοδιλκότ — Äthiopisches Gras (meint er)
αἷμα κυνοκεφάλου Pavian's haare — αἷμα καλαβώτου
Gecko (Eidechsen-) Blut⁶

λέοντος γόνος Löwensame — ἀνθρώπου γόνος Men-
αἷμα Ἡφαίστου Hephaistos Blut — ἀστεμίσια Vermut⁷
τρίγες κυνοκεφάλου Pavian's haare — ἀνθρώπου σπέρμα Anissame — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
γόνος Ἑρμοῦ Hermessame — ἀνθρώπου Anis (Dill)

αἷμα ὄφως Schlangenblut — ἀνδράχην fortula K., wilder Erdbeerbaum
αἷμα ὀφθαλμοῦ Ἀγενοῦ — ἀκακαλίδα (den) Samen eines ägypti-
schen Strauchs (meint er, Tamarix orient. o. articulata⁸)

αἷμα ἀν' ὤμου Blut von der Schulter — ἀκανθος Bärenklau o. Μαρία στήρ ἀπὸ κεφαλῆς Stern vom Kopf — τιθύμαλλον Weisemilch¹⁶
ἀν' ὀσφύος v. d. Hüfte — ἀνθίμιον Kamille⁹

χολή ἀνθρώπου Menschengalle — βύνεως γυλός Feldkohlsaft¹⁰
οὐρά χοίρου Schweineschwanz — σκορπιούρου Skorpionschwanz pflan-
όστον ἱατροῦ Ἀρτέμιοστος — ἀμυγνὴν λίθον (den) Sandstein (meint er)
ἑστίας αἷμα Hestia Blut — ἀνθίμιον Kamille¹⁹
ἄετον Adler — ὁσελλεῖα¹¹

αἷμα χυλῶπεκος Fuchs gans Blut — γάλα συκαμίνης Maulbeermilch
αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — γάλα χοιρίδιου Ferkelmilch¹
τελῆς λέοντος Löwenhaare — βύνεως γυλός Feldkohlsäfte

Wildschweine gedeutet werden, Schweinefurth sieht in ihnen Bildchen des ähm Seth heiligen Amsechbären cf. Tierkult
p. 165. — ⁴ Papyr. nach Dieterich Dracena. — ⁵ Papyr. κοκοδιλου — cf. oben § 400 und II § 181 — ⁷ Cf. unten § 494 —
⁸ Cf. Dioscorid. I 118 — ⁹ Dioscorid. III 144 (154), auch χαμαίμηλον, 'Apfelchen' wegen des äpfelähnlichen Geruchs —
¹⁰ — βούνιος = βουνιάδος γυλός? Cf. Dioscorid. II 136 — ¹¹ An ἀετοῦ scribendum est et supplendum αἷμα i. Dieterich.

Auch Pamphilus erwähnte den Decknamen ἀετός, den er in jenem hermetischen Buch von den 36 Decanpflanzen
fand cf. oben §. 480. Paraphrasiert Dieterich P. mag. 783 die Hypothese auf, dass dem Pamphilus faubet papyri als
Quelle vorlagen. — ὁσελλεῖα nescio quid sit? Diet. p. 816, vix ὄλινον inest, licet in litteris transpositis efficeret ἑλλέ-
βερος; Eher die national Koptische Bezeichnung einer spezifisch ägyptischen Pflanze, ein ὄνομα Αἰγυπτίου, wie
solche auch Dioscorides oft genug anführt. — ¹² Der Pp. hat anoteitavos, doch ist sicher αἷμα τίτανος zu schrei-
ben, da auch Diosc. II 165 die θροῖδα ἄγρια mit dem, Prophetennamen αἷμα τίτανος benennt, es ist der Syfblattich
Lactuca Scariola L., daher die Sympathie mit den bösen, finstern Titanen. — ¹³ Cf. Diosc. II 165 — ¹⁴ ib. III 187
(128) — ¹⁵ ib. III 413 (123) — ¹⁶ ib. IV 162 (165) Diosc. sagt, dass die männliche Art von einigen auch κομῆτης, Haarstein,
genannt werde, was an die Bezeichnung ἀστέρ (ἀπὸ κεφαλῆς) erinnert. — ¹⁷ Diosc. III 144 (154) — ¹⁸ αἰψῶν,
cf. Diosc. noth. 468.

§. 494. Des Vergleiches wegen lasse ich eine Übersicht der Pflanzenbezeichnungen durch die προφηταί
folgen, die Dioscorides in seinem wissenschaftlich gehaltenen Werke Περὶ ὕλης ἱατρικῆς doch nicht anzuführen
unterlässt, und eben die ὀνόματα Αἰγυπτιακά καὶ βασιλάνια, die er gelegentlich dazuschreibt, auch finden wir
hier die Autoritäten auf dem Gebiet der Zauberpflanzen: Zoroaster, Pythagoras, Democrit und Ostanos (cf. un-
ten § II 370) manchmal erwähnt.

I 9: Ἀσάρον (Asarum europaeum L.) Haselwurz; die Propheten „Blut des Ares“, Ostanos: Thosa. — I 25:
Κρόκος (Crocus sativus L.) echter Safran: „Blut des Hera cles“ (wonichts bemerkt ist, handelt es sich um den Propheten-
namen). — I 120: Ἀλμος (Atriplex Halimus L.) Meldenstrauch: „Fuss (spur) des Hermes“ cf. unten II § 232. „Diadem des Osir-
is“, „Sonnenkrone“, „heiliger Stengel“, die Ägypter: Asontiri, Asphe, Asellobre, Asariphe. — I 134: Ἄγνος (Vitex agnus castus L.)
gem. Müllen, Keuschlamm, „Abrahamstrauch“, die Verehrungswürdige, Blut des Isis, die Ägypter: Sum. — II 152: Ἀνὸν γυλός
von (Plantago asiatica L. und Lagopus L.) Wegerich: „Schwanz des Ichneumon“, die Ägypter: Asontih. — II 165: Ἄγρια
θροῖδα (Lactuca scariola L.) Syfblattich: Titanenblut; Zoroaster: Pherumb cf. oben § 493. — III 26 (29): Ἀβροδοτον
(Artemisia arborescens u. Abrotanum L.) Beifussbäumchen, Eberreiss, garter Beifuss: „Nerven des Phoenix“ (cf. § 493)
— III 41a (47): Ζάμφυρον (Origanum maioran L.), Majoran: Pythagoras: Thrambes; die Ägypter: Sopho; „Eiel des
Priesters, Süßes Kind der Isis. — III 60 (67): Ἀνθόν (Anethum graveolens L.) Dill: „Same des Pavians, Haare des Pavi-
ans, Same des Hermes“ cf. § 493; die Ägypter: Arachu. — III 106 (116): Κεῖνον (Lilium candidum L.) weisse Lilie: „Blut
des Ares“ cf. § 493; Ostanos: Κροκοδιλῆσιν οὐρά κροκοδείλου; codd. αὐρα κρ., vielleicht οὐρά κρ. Κροκοδιλῆσιν, was
Berendes in seiner Dioscoridesübersetzung, Stuttgart 1902, vermutet αὐρα κρ. Κροκοδιλῆσιν, oder, wie oben οὐρα κρ., die Ä-
gypter: Symphairu. — III 109 (119): Πράσιον (Marrubium spec. L.) Andorn; die Ägypter: Asterape; „Ochsenblut“, auch ἀστέ-
ρος oder, Same des Horus. — III 17 (127): Ἀρτεμισία (Artemisia spec. L.) Beifuss: „Es gibt eine vielzweigige und ei-
ne einsteingelige, μονόκλωνος; einige nennen sie „Toxelesia“ (die mit dem Bogen Schleissende d. h. die Artemis), an-

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz

γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³

αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses

γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er

γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom

δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴ meint er
γόνος Ἄρεως Aressamen — τρίφυλλον Asphalt Klöe¹⁵
ἀπὸ κοιλίας (= αἷμα κοιλίας?) [Stern] vom Bauche, = Blut vom
δι' χαμαίμηλον Kamille¹⁷
ἀπὸ ποδός (= αἷμα ποδός?) [Stern] vom Fusse, = Blut vom
δι' χρωσπέρμον Hauswurz¹⁸

αἷμα Κρόνου Κρονος Blut — κεδρία (γυλός) Zedernharz (Kunze)
γόνος Ἡλίου Helios-Same — ἐλέβορος λευκός weisse Niesswurz
γόνος Ἡρακλέους — εὐψμων λέγει die Rauke meint er
αἷμα τίτανος Titans Blut — ¹² θροῖδα ἄγρια wil der Lattich¹³
αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς Blut vom Kopf — θέρμος Lupine
γόνον ταύρου Stiersamen — ὡν κανθάρον Käfer-Ei
καρδία ἑρακος fal Ken hert — ἀστεμίσια καρδία Hort d. Beifusses
γόνος Ἡφαίστου Hephaistosamen — κόρυθα λέγει das Beifusskraut
γόνος Ἑμμωνος Ammonssamen — κρινάσθειον Hauslad¹⁴

dere Ephesia, Anaktorios Herrscherin, Sozusa Retterin, LyKophrys Dämmerlicht Beiname der Artemis; Selene, die Propheten: „Menschenblut“, andere Goldblume. — II 126 (136): Κόρυφα (Erigeron spec.) Beruſskraut: „Kindertod“ βοειφορνδρος; Anubias Anubiskraut cf. II 289-90, Hedemias, die Ägypter: Keti. — II 147 (151): Παιονία (Paeonia officinalis L.) Sichterose: einige nennen sie „idäische Daclylen“, Aglaophotis die herrlich Leuchtende cf. unten § 507, Selenion Mondkraut; die Propheten: Selenogonon Mondspröss, auch Phthisi; die Römer „Casta die Keusche.“ — IV 16: Ασπιδιον (Statice limonium Spengel, Beta vulgaris L.) wilder Mangold: „Wolfshurz.“ — IV 33: Ξιφώτις (Stachys recta, Heraclea oder Sideritis scordiolides L.): „Same, Blut des Titan; „Skorpionsschwanz“, Pythagoras: Parmiron; Andreas cf. oben §. 479: Xanthophanea die Selberscheinende; Oslanes: Ochsenauge; die Ägypter: Sendionor. — IV 37: Βάρος (Rubus tomentosus Willd.), Brombeerarten: „Titansblut“ cf. oben §. 493 „Ibisblut.“ — IV 42: Πεντάκτυλλον auch Πεντάκτυλον (Potentilla reptans L.) Kriechender Fänsefuß: „Ibisclau, Ibisflügel, Hermudaktylon; die Ägypter: Orphite beoKe, Enotron; die Römer: Quinquosolium. — IV 100 (102): Ξερασιώνης (Pistia Stratiotes L.) schwimmende Krebsschere: „Katzenblut“; die Ägypter: Tibus. — IV 129 (131): Λεοντοπόδιον (Synaphalium leontopodium L.) Löwentatriges Immerstön: „Krokodilsblut“, die Ägypter: Daphnoines. — IV 148 (150): Ἑλλέβορος λευκός (Veratrum album L.) weisser Gernert: die Propheten: „Samen des Herakles“, Polyides, Anaphystos; die Ägypter: Somphia, Unre cf. oben §. 493. — IV 161 (164): Κίκι (Ricinus communis L.) Wunderbaum: die Propheten: „Fieberblut“, die Ägypter: Systhamma, Frixis. — IV 183 (186): Πτερίς (Aspidium filix mas L.) gemeiner Wurmfarn; die Propheten: „Zweig des Hermes“, die Ägypter: E-selsblut.






§. 4 96. Man sieht, wie bizarr bisweilen auch hier diese Namen sind, von denen sicher ein guter Teil der Zaubertliteratur entstammt. Über diese Sucht, das Kind wie beim richtigen Namen zu nennen, macht sich auch schon Cicero De divinatione II 64 lustig.

Nach den Anweisungen der medicinischen Wahrsager, sagt er, solle man „terrigenam, herbigradam, domiporlam, sanguine cassam“ einnehmen, was nichts anderes bedeute als die unschuldige Schnecke, cochlea. Ähnlich ver-schrieb der Arzt Herennius Philo bei Galen De Medic. sec. loc. xiv p. 333 νύμφα θυγατήρα ταύρου, womit er natürlich Kuhmilch meinte. Artemidor zieht gegen diese Geheimnistuerei zu Felde Oneirokrit. II 22, als Beleg für diese Manie führt er an: Hirn des Fahnns: Hirn der Weckstimme; Pfeffer: beissender Inder; Träne: Jungfrauenmilch; Tau: Sternchenblut; Quille: Kretisches Schaf, er verteidigt die Ansicht, dass die Heilmittel, welche die Götter (wie Asklepios und Serapis) im Traume angeben, von ihnen ganz einfach und meist so, wie durch die Menschen bezeichnet werden, nicht aber in der phantastischen Weise der einander überbietenden mantischen und magischen Quacksalber (cf. Pauly Realencyclop. II Sp. 1382, 1400. Abt. Apologie p. 214).

§. 4 97-8. Diese aber behaupteten, dass gerade diese Namen jene seien, mit denen die Götter selbst die Pflanzen benannten. Sobelehrt uns der Anonymus de herbis XI 139 sq. l. c. p. 172-3, dass die Sichterose, die Dioscorides Aglaophotis nennt (II 147 (151)) Paeonia officinalis L. — Apollo παῖονία nannte, als er sie seinem Sohne Asklepios übergab. Παῖονία heisst die Pflanze nach Paeon, der bei Homer noch als selbständige Person, als Götterarzt erscheint und den Gott der Unterwelt Hades und den Ires bei Verwandlungen heilte (Ilias V 403 sq. 900). Die Phryger, die Bürger der Rhea, aber nannten sie Pentorobos (Πεντορός, Kichererbse) oder auch „Kymbala der phrygischen Mutter“, Rhea, die Kretische, die Ägypter: die Herrlichleuchtende „Aglaophotis, die seligen Götter selbst aber Glykyside (so nennt sie auch Galen l. c., Theophrast. Hist. plantar. II 8, 6, Nicander Ther. 940; Hippocrates l. c. — Und schon bei Homer berichtet Hermes dem Odysseus von dem Zauberkraut gegen den Verwandlungszauber der Kirke, dass es von den Göttern Moly geheissen werde (Ody. X 302 sq.). Die Alten haben sich später bemüht, eine Pflanze, die der Beschreibung bei Homer „ihre Wurzel war schwarz und milchweiss blühte die Blume“ entsprach, ausfindig zu machen cf. unten § 536.

§. 4 99. Die Bezeichnungen von Pflanzen durch alle möglichen mythologischen Anspielungen und Beziehungen auf ihr Sympathieverhältnis zu den Göttern und Dämonen machte es schon im Altertum schwer nach dem blossen Namen oder den beiläufigen Epitheta die Pflanze richtig zu bestimmen und zu finden.

§. 500. Da aber alles darauf ankommt, die richtige Pflanze zu verwenden, so geben die Zauberpapyri gelegentlich nicht bloss eingehende Beschreibungen, sondern zugleich auch das Verfahren an, wie man die Pflanze auf ihre Zauberkraft prüfen könne, wobei natürlich die Sympathie und Antipathie eine Rolle spielte.

Ein gutes Beispiel hiefür bietet der Papyr. Paris. I. 798 sq. cf. Croenert, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde IV. 100-1, Dieterich Lit. p. 19-20 unten § II 121. Hier muss das Gesicht oder die Nagen des Epopten mit dem Extract aus einem Κερωτίς, Stachelpflanze, genannten Gewächs gesalbt werden, damit er die sich offenbarende Gottheit sehe; von dieser Zauberpflanze heisst es dann: Sie wächst vom Monat Payni (26. Mai-24. Juni) angefangen im Gebiete der Schwarzen Erde di. Ägyptens cf. hierogl.  Km-t (κμλε), Ägypten und  Km (κμλε) schwarz Wiedemann, Herodot. p. 76. Sie ist dem auf  rechten Taubenkraut, περι- στερεών  ähnlich. Sie wurde (zum ersten Male) im Menelaitischen Tau (Strabo VIII pag. 501. 503) gefunden, da der Herr (der Gott) sie wies, gegen Osten zu in Phalagry (so Crönert nach dem P.; Dieterich: ἐν τῇ Φαλάκρῃ unter Hinweis auf Stephanus Byz. Φαλάκραι, ἀκρα τῆς ὁδοῦ... καὶ πάντα δὲ τὰ ἐψηλωμένα ὅση ἐλέγετο φαλάκραι

.... εστι καὶ κώμη λιβύης Φαλάκραι, bei Ptolem. III 2 pag. 274, 29: Φαλάκρα) auf den Erdwällen (des Nilkanals), nahe der Besaspflanze (genannt nach dem Gott Beses, unten II, § 187 Dioscorid. III 46 βήσασα nannten die Syrer das Πήγαρον ἄγρον, die wilde Raute, die Ägypter Ἐρνού, die Afrikaner Kharma, die Kappadokier aber Moly; cf. auch Alexander von Tralles II p. 134 Buschmann. Sie ist einstenglig, μονόκλωνον, und rotbraun, πυρρόν, bis zur Wurzel und hat wollige Blätter, φύλλα οὐλοτέρα, und eine Frucht, ähnlich der Traubenfrucht des wilden Spargels (ἀσπράγος). Auch ist sie der sog. Talapepflanze, τῷ καλούμενῳ ταλάπῃ, ähnlich wie der wilde Mangold, εἰς τὸ ἄγρον οὐδὲν (die Talape lässt sich nicht bestimmen cf. M. Wellmann bei Dietherich Lit. p. 21 Nachtrag zu p. 19, 7 sq. und 20, 2).

§ 501. Ihre Bestimmung aber erfolgt so: „Die schlaffe(s) schwarze Spitze einer Ibisfeder wird mit dem Extract (aus dieser Stachelpflanze) gesalbt und zugleich bei der Berührung (der Feder mit dem Extract) fallen die Federn ab.“ Demnach erweist sich die Pflanze und ihr Saft als sehr Kräftig der Ibisfeder gegenüber, die mit Ithot, dem Mondgott in Sympathie stand, mit gutem Grunde, da der Gott der durch diese Pflanze sichtbar werden soll und demnach mit der Pflanze sympathisch verbunden war, ein Sonnengott ist: der Sonne aber muss der Mond natürlich ebenso weichen wie die Mond-Ibis-Feder der Sonnen-Stachelpflanze. Als Sympathietier des osiranischen faubertgottes Thot war der Ibis natürlich den typhonischen Schlangen antipathisch, aber auch schon seine Feder allein (Helian I. 38, Theophyl. Quaeest. nat. cap. 14 Boisson.) ähnlich verzehrten auch die Adlerfedern als die des stärkeren Vogels alle andern, wenn man sie mit ihnen vermischte cf. Helian II 2 Plut. Sympos. 17 Plin. X. 4. 3.

§ 502. Anihren Sympathiepflanzen freuen sich natürlich die Götter und willfahren dann gern dem Wunsch des Magus; daher heisst es im Papyrus Paris 913 sq: γὰρ δὲ στεφανώσας αὐτοῦ (den Knaben, der das Medusum abgibt) στεφάνῳ ἀρτεμίδος χλωροῦς αὐτὸν τε καὶ θεῖ. ἡδεται γὰρ ὁ θεὸς τῇ βοτάνῃ.

§ 503. Er kann aber durch so eine Pflanze sogar gezwungen werden: das besagt der Pariser Papyrus I. 3201 von derselben ἀρτεμίδι μονόκλωνος, denn sie wird dort mit dem Zusatz καταναγκῇ ὅθεν ausgestattet (I. 3202) und I. 1313 eine sonst nicht näher bezeichnete Pflanze geradezu καταναγκῇ βοτάνῃ Zwangspflanze genannt, I. 1319 im ἐπιθυμῳ dargebracht, das den Gott herbeizwingt. § 504. Das galt gewiss von jenen Pflanzen in erster Linie, die man als Emanationen bestimmter Götter selbst betrachtete wie etwa die Feder, die Pflanze Inot-hrw(?) die Pflanze Mhw, Harz, Summi und die Pflanze Anh-imw, die als Emanationen des Osiris angesehen wurden; so im Einbalsamierungsritual aus griechisch-römischer Zeit cf. Maspero Memoires sur quelques papyrus du Louvre 19.30, 35.

§ 505. Sonst wirkten die ἐνέργειαι der Götter, die Dämonen, in den Pflanzen und durch sie die Götter selbst; so sagt Pseudo-Cyprian in seiner Beichte (Confessio I pag. 1106 ed. Balluzii) εἶδον ἐν τῷ Ὀλύμπῳ (wo er geweiht wurde) πνεύμα καὶ πᾶς ἐνέργειν δοκούσας δειῶν ἐνδοκοναῖς; denn die θεοὶ sind ja in ihnen. „Reihen“ die ἐνδοκονοὶ der untergeordneten Pflanzendämonen. Solche Pflanzen „gehören“ dann auch dem übergeordneten Gotte, mag auch nicht er selbst sich in ihnen verkörpern, sondern bloss seine daemonische ἐνέργεια. Das lehrten auch die persischen μάγοι (Plut. de Iside 46): es gebe nämlich einen guten Gott Horomazdes und einen bösen Gott Ahrimanes, den manche auch „Daemon“ hennen. Zwischen beiden steht der Mithras, der daher auch „Mittler“, μεσότης, heisst. Dieser lehrt, jenem Opfer des Gebetes und Dankes zu bringen, diesem aber abzuwehren und düstere. Hierzu stampfen sie ein gewisses Kraut ὄπωμα in einem Mörser. Bei den Persern hiess es hom und galt als Symbol der himmlischen Nahrung; im Avesta hält es den Tod fern, war ein Schutzmittel gegen alle bösen Geister und verbürgt die Anwartschaft auf den Himmel, die durch dieses Kraut personifizierte Gottheit Hom-Soma der Aryds (cf. Langlois, Memoire sur la divinite védique appelée Soma, Memoires de l'Acad. des Inscriptions et des Belles Lettres 19 pag. 326 sq. F. Windischmann, Über den Somacultus der Arier, Academ. München 4 pag. 141; Maury, Magie p. 36-7), es ist die Asclepias acida oder das Sarcostemma viminalis. Bei dem Stampfen rufen die Magier den Hades und das Dunkel an, mischen es mit dem Blute eines geschlachteten Wolfes, tragen es an einen von der Sonne nicht beschienenen Ort und werfen es weg. Einige Pflanzen nämlich, meinen sie, gehören dem guten Gotte, andere dem bösen Geiste, ebenso aber auch unter den Tieren die Hunde, Vögel und Landkrebse dem Guten, die Wassermäuse aber dem Bösen; wer recht viele von ihnen tötet, den preisen sie glücklich. „Solche Pflanzen“ gehören also zwar den Göttern, sind aber den Dämonen, den εὐλίκῳ δαίμονες, ihrer Reihe anvertraut. So sagt Proclus ad Remp. II p. 183 K¹ αἰδονόλαβοι (ein dorniger Strauch cf. Dioscor. II Theogn. 1193 Bekk. Theophrast. Hist. plant. II, 7, 3; de odor. 33; Theophrast. II 57 Plin. Hist. nat. II 110 sq. Verwechslung xxiv. 112-), nicht eindeutig bestimmbar cf. Dioscor. übers. v. Berendes p. 48-9) φυτῶν εἰς γένος δαίμονιν ἀνεμμένον ἀκονθῶδες. Plato sagt nämlich Republ. pag. 615 c. 616^a dass in der Unterwelt die Seelen von den Strafdämonen gepeinigt werden, indem sie diese ἐν ἀσθαλαθῶν κνάντουσιν.

§ 506. Jedenfalls aber darf man eine solche Sympathiepflanze nicht ohne weiteres für sich verwenden, mag sich nun der Gott selbst oder einer seiner δαίμονες ὁνόδοι in ihr manifestieren: man muss zuerst um Erlaubnis bitten, wie wir schon oben gesehen haben, und muss das höhere Wesen, das in der Pflanze wohnt auch durch ein Opfer freundlich stimmen, beziehungsweise versöhnen; dass man sich an seiner Pflanze zu vergreifen wagt. Das Reich galt auch für die heiligen Bäume und Heine im officiellen Cult; denn Varro de re rust. c. 139 cf. Plin. XVII 476 lehrt, dass man

sie erst fällen dürfe, wenn man vorher ein Opfer darbringe, beschreibt das Verfahren dabei und gibt auch die Geheimsformeln an. Das Gleiche berichtet Plinius, übereinstimmend mit den oben mitgetheilten βοτανήσεις, auch bezüglich der Wurzelgräber, der πισοτόμοι (xxi. 19. 2).

Wenn man den Schwertel, Iris, ausgraben will, umgiesst man ihn 3 Monate mit Wassermeth, um durch diese Sühspende gleichsam der Erde zu schmeicheln. Die Selaopflanze sammelt man, ohne ein eisernes Gerät mit der rechten Hand, die man, als wolle man stehlen, durch das linke Armloch des Unterkleides steckt, angelan mit einem weissen Gewand, mit reingewaschenen Füßen, die nackt sein müssen. Vorher aber bringt man ein Opfer von Brot und Wein dar (xxiv 68). — Auch wenn man das Panakeskraut (Laserpitium hirsutum L.) dessen Entdeckung auf die Götter zurückgeführt wurde — Asklepios nannte sie so nach seiner Tochter Panake (der „Alles Heilenden“); eine Abart aber hiess nach dem Gotte selbst Astlepieion, Plin. xxv. 11 — ausgezogen hatte, musste man das Loch mit allerlei Früchten zur Versöhnung der Erde anfüllen (Plin. l. c.).

§. 507 Gewisse Daemonen aber liessen sich auch durch ein solches Opfer nicht versöhnen, sondern töteten unter allen Umständen den, der ihre Pflanze auszureissen gewagt hatte. Das erzählte man von der schon oben erwähnten Taconie, Sichtrose, der der Hecate-Selene-Artemis heilig war, also einen Daemon der Mondreize beherbergte, daher heisst sie μυροεινείον, μυρίον, σέλνιον, σέλνιον und war gut bei Störungen des weiblichen Geschlechtslebens, besonders der μηνιαία cf. Diocorid. III 147 Kaibel, Hermes 25, 1890, p. 107 Roscher Selene p. 70/1-109. Dieses Kraut war bloss bei Nacht, da seine übergeordnete Göttin leuchtete, sichtbar; dann leuchtete auch die Pflanze in herrlichem Licht, weshalb sie auch ἡλαόφωτις hiess. Da musste man sie suchen; hatte man sie gefunden, dann steckte man einen Nagel neben der Wurzel in die Erde zum Wahrzeichen; denn am Tage unterscheidete sich nicht von den daneben wachsenden, andersartigen Kräutern (Helian Hist. anim. xv 47). Nach anderer Version aber entzog sie sich dem, der sie anfassen und ausreissen wollte, und hielt nur dann Stand, wenn man Urin oder Menstruationsblut auf sie goss (Josephus, Bell. lud. vii 6, 3; auch der Bischof Diodor von Taurus sagt in seinem Werke Katὰ τὴν αἰσθητικὴν βίβλιν Photius Bibliotheca cod. 223, pag. 215 a 33 so: „ἡ ἡλαόφωτις... τὸν ἐκ τῆς θυμῶντα λαβεῖν φεύγει καὶ ταῦτα ἐπιφωμένη τὸν ἐκ τὸν ὑποφωτιστὴν μεταβαίνουσα...“). So etwas musste je- dem Vernünftigen eine Warnung sein; wer sich aber nicht warnen liess die Pflanze auszureissen, den tötete der Pflanzendaemon in dem Augenblick, da die Wurzel oder wenigstens die Spitze der Wurzel vom Sonnenlicht getroffen wurde, denn nach der zweiten Version bei Josephus durfte man die Pflanze soweit straflos umgraben, bis nur noch die Spitze der Wurzel unsichtbar war. Dann aber durfte man sie nicht vollends ausreissen, ja man durfte die Wurzel nicht einmal mit der Hand berühren! und doch besass sie herrliche Kräfte: sie heilte die Epilepsie (Helian l. c. sie war ja eine Pflanze der Selene-Reihe, Selene aber macht die σέλνιαι φωμένους und Epileptiker) Blindheit, alle Arten von Fieber und trieb alle bösen Daemonen aus den Besessenen, wenn man sie ihnen auch nur nähert (Josephus l. c. Selene-Hecate ist ja die Herrin der bösen Daimones). Da half man sich dadurch, dass man einen Hund mit dem Schwanz an die Pflanze band, sich einige Schritte entfernte und dann den Hund anlockte. Der riss dann die Pflanze vollends aus — und ward sofort vom Daemon der Pflanze getötet. Jetzt, nachdem der Zorn des Daemons dadurch beschwichtigt war, durch das stellvertretende Opfer, wie Josephus richtig sagt, konnte man sie ohne Gefährdung anfassen und gebrauchen. Doch muss man bei dem toten Hund allerhand geheimnisvolle Gebräuche verrichten und ihn begraben, indem man das tote Tier ehrt, weil es für einen gestorbenen (Helian l. c.) Jedenfalls handelt es sich hier um Totenopfer für das daemonische Pneuma des Tiers, das sonst seinem Mörder schaden konnte. Nach diesem Vorgang bei der Gewinnung der Pflanze nannte man sie geradezu „das durch den Hund ausgezogene“ (ταυροειδὲς scil. ταυροειδὲς), doch verbindet mit diesem Namen der Anonymus de herbis auch noch eine Beziehung zum Hundsstern, dem Sirius, indem er ausdrücklich sagt, diese Pflanze dürfe nur beim Frühaufgang des Sirius und vor Sonnenaufgang gehoben werden (l. c. Fortsetzung). Nach Josephus aber nannte man sie Βάραγρις nach ihrem Fundort, einer tiefen Schlucht an der Nordseite der Stadt Machaerus, nordöstlich vom toten Meere; er bezeichnet Bell. lud. vii ihre Farbe als flammendrot. Vielleicht ist auch bei Cedrenus Βαράγρις statt des überlieferten Βαράγρις zu schreiben, wie dieselbe Pflanze in Caesarea hiess, wo sie ebenfalls vorkommen sollte. Kopp Pal. crit. II 673 brachte das häufig vorkommende Zauberwort Εὐεργεν-βαρραγρην mit diesem Βαράγρις und seiner daemonischen Pflanze in Verbindung. Auf die gleiche Weise musste man nach Helian Hist. anim. ix 32 auch das Bilsenkraut, ὄσκιον, eiherten, aber mit Hilfe eines darian gebundenen geflügelten Tieres, das es sonst nicht wirkte; doch wird hier vom Tode des Tieres durch den Pflanzendaemon nichts gesagt.

§. 509. Aus dem Verhalten der ἡλαόφωτις kann man sehen, welche Anstrengungen der Daemon macht, sich dem Menschen zu entziehen. Das nahm man ähnlich auch bei andern Kräutern an und glaubte, die daemonische ἐνέχυρα verliere sich beim Ausheben oder Ausgraben in die umgebende Erde; man muss also vorher, ehe noch der Pflanzendaemon die Absichten des Kräutlers merkt, die Pflanze ein oder auch mehrmals mit einem eisernen, Kupfernen oder bronzenen Messer oder Gerät rings umziehen: denn diese Metalle sind Daemonen abwehrend und hindern daher den Pflanzendaemon, den so gezogenen Kreis zu überschreiten, er muss in der Pflanze bleiben (ebenso § 485 und überhaupt Plinius xxv passim).

§. 510. Aus demselben Grunde muss man auch öfter die ausgegrabene Pflanze sofort in die Höhe heben, damit sich der Daemon nicht von der Überraschung des plötzlichen Überfalls erholt und doch noch in die Erde flüchtet. Auch die so zauberkräftige Mistel, die als Schmarotzer auf Bäumen lebt, darf man ja nicht die Erde berühren lassen (Plin. xxv 41, xlv 6), ebenso wenig den Haarball, den man aus dem Magen der Kuh schneidet! (x 79, 3). Na auch in den Mythen die ἐντογυαί so vieler Pflanzendämonen leben, darf man auch sie niemals auf den blossen Boden stellen (xviii 71, 2).

§. 511. Doch wird auch wieder umgekehrt gefordert, dass man mit nackten Füßen auf dem nackten Erdboden stehe, um mit der „magna mater Tellus“ und all ihren dämonischen Kräften in Contact zu sein (cf. §. 506, unten §. 358).

§. 512. Auch darf man bei der βορυσσάρις nicht gegürtet sein, keinen Knoten an sich tragen und auch das Haar muss ganz offen sein, nicht geflochten oder geknotet: denn durch Sympathie wird sonst auch die zauberhafte Kraft der Dämonen gebunden. All das wird immer wieder erwähnt und spielt auch sonst als Voraussetzung fast jeder Art von Zauber eine grosse Rolle; bei Ovid finden wir alles zusammengefasst, da wo er die Vorbereitungen für das Sammeln der Zauberkräuter zum Verjüngungszauber des Heson schildert, Metam. viii 593: „... Sobald im vollsten Kranze / als ein gediegenes Rund auf die Erd' herschauete Luna, / geht sie (cf. unten §. 780) heraus aus dem Haus, in entgürte Kleider gehüllet, / nachend den Fuss und nackend das Haar / um die Schultern gegossen, / und sie trägt nun den Schritt durch mittlernächtigen Stille, / ohne Geleit umschweifend. Der Mensch, das Gewild und die Vögel / atmeten ruhigen Schlaf, rings schweigt die Hecke geräuschlos, / rings das schlummernde Laub, es schweigt der laue Himmel, / rege nur blinkt das Festirn. Empor nun streckend die Arme / dreht sie sich dreimal herum und stimmt dreifaches Seheul an (cf. §. 780). Dann auf die harte Erde das Knie gebeugt, beginnt sie: / „Nacht, vertrauteste du den Geheimnissen, und ihr Festirne, die ihr der legenden Stüt nachflut mit der goldenen Luna, / du Dreihauptige auch, Mitleidige unseres Beginns und Mithelferin stets, und die du der Zauberin Bannspruch und sie selbst, o Erde, versorgst mit mächtigen Kräutern, / lauch ihr Wind und Lüftchen, ihr Berg und ihr Ström' und ihr Teiche, / Seht der Haide gesamt und Götter der Nacht, o erscheint mir! ... / nun sind Säfte mir not, wodurch erneuertes Alter / jugendlich wieder ausblüh' und frisch anfangs das Leben. / Und ihr gewähret sie mir! nicht blinken umsonst die Festirne, / nicht umsonst, von dem Nackten beflügelter Drachen gezogen, / Kommt der Wagen daher!“ Und es kam der Wagen vom Aether.“ Daran schliesst sich die in §. 464 citierte Stelle.

§. 513. Schon Sophokles hatte in seinen Εἰσοδοί das Treiben der Medea mit den Töchtern des Pelias geschildert; cf. fragm. 491-3 und auch die Κορύδι des behandelten Ähnliches (cf. fragm. 746 für den Zauber bei den Trägikern überhaupt, Apologie, p. 97-9. — Schließlich sei noch einer Beschuldigung gedacht, welche Plinius gegen die Εἰσοδοί erhebt, da sie mit dem Sympathieaberglauben zusammenhängt: „Eine Schändlichkeit der Kräutler besteht darin, dass sie einen Teil des Schwertels (und des breiöfährigen Fiest, des Negerichs und des Beifusses (Plin. xxv 12, 8) aufbewahren, und wenn sie eine zu geringe Belohnung erhalten zu haben meinen, so suchen sie nochmaligen Verdienst und graben den Teil, den sie aufbewahrt haben, an derselben Stelle wieder ein, um, wie ich glaube, die Dämon, die sie geheilt haben, wieder zu erregen.“ (xvi 83, 3). Ähnlich behauptete Pythagoras von dem Kraute Aproxis, dessen Wurzel wie Naphtha von weitem Feuer flog, dass die Krankheit, die während der Blüte der Aproxis einen Menschen befallen hatte, an dem Genesenen jedesmal wieder aufträte, wenn sie wieder blühe. Ein ähnliches Verhalten sollte auch beim Setzeide, Schierling und Tollchen vorliegen, Plin. xxv 101. man denke an den regelmässig mit der Grasblüte einsetzenden; Hauschnupfen der Dispositionen!

Die meisten dieser sympathischen Beziehungen von Pflanzen zu Göttern und Dämonen lernten die Menschen natürlich durch die Götter selbst und zumeist in Offenbarungsträumen kennen: Plin. xii 20 xiv 11, 62 cf. viii 632.

§. 514. Ich gehe nun zur Besprechung jener Pflanzen über, die in den Zauberpapyri öfter erscheinen.

Zusammenfassend lässt sich zunächst sagen, dass sich alle Zauberpflanzen in zwei Gruppen scheiden: in solche, die den oberirdischen Lichtgöttern und wieder, die den unterirdischen Göttern der finsternen Erdtiefe und den Erdgöttern, den ἑσθίοι θεοί, durch Sympathie zugeeignet waren. Dabei sind diejenigen Pflanzen, die den ἑσθίοις geweiht waren, fast durchwegs unheilvolle Pflanzen des Schadenzaubers, ebenso aber auch manche Pflanzen der ἑσθίοις, fast regelmässig aber sind sowohl die Pflanzen der ἑσθίοις wie auch der ἑσθίοις den heiligen Lichtgöttern, besonders der Sonne, antipathisch.

Im Offenbarungszauber aber spielen sowohl Lichtgöttheiten wie besonders Apollo-Helios, als auch chthonische und hypochthonische Götter als mantisch an sich und auch als Herren der ebenfalls mantischen νεκρδαίμονες, eine grosse Rolle.

§. 515. Zunächst also seien diejenigen Pflanzen behandelt, die mit oberirdischen Lichtgöttheiten und vor allem mit dem Helios-Apollo in sympathischer Verbindung standen, ὅς ναὶ ἑφ' ὧν καὶ ναὶ ἐνακούει:

Hier ist in erster Linie der Lorbeer, δάφνη, laurus, zu erwähnen (cf. Abt. Apologie p. 71-2, 77-8). So sagt Proclus

τὴν ἐμπόριον ἡλίου φύσιν μιμεῖται ἢ δάφνην (fragm. Περὶ ἀγωγῆς p. 10 Kr.) und *Lydas de mens.* 68, 4 Mi. τὴν δάφνην οἱ παλαιοὶ τῷ Ἀπόλλωνι καθιερούσιν, ὅτι πυρὸς πληρεὶς τὸ φυτόν ὡς φησὶν ὁ Πλούταρχος (l. Πορφύριος) καὶ Ἀπόλλων πῦρ. Die Stelle des Porphyrius, die Lydas allein meinen kann (cf. Fr. Böttger in seiner Dissert. Porphyrius Schrift über die Götterbilder" Erlangen 1903 p. 60) lautet: περὶ τιθεσθαι δὲ τῷ Ἀπόλλωνι τὴν δάφνην τοῦτο μὲν, ὅτι πυρὸς πληρεὶς τὸ φυτόν καὶ ὅτι τοῦτο ἀπεχθὲς δαίμονι, τοῦτο δέ, ὅτι ἅλόν καὶ ὁ μόνον εἰς παράστασιν τοῦ προφητεύειν τὸν θεόν (bei Euseb. Praep. ev. III 11, 24 p. 135 Bind.) Diese Stellen besagen, dass man den Lorbeer wegen seiner feurigen Natur dem Sonnengott Apollo zueignete, dass die Pflanze eben dadurch den Dämonen, diesen Wesen der Finsternis verhasst und als Sympathiepflanze des weissagenden Apollo auch mantisch war, und zwar schon durch ihr Knistern im Feuer bei einer Art der Pyromantie (cf. unten II § 212). Von der „feurigen Natur“ der Pflanze sprechen auch andere (z. B. die *Jeponica* II 2, 4 Plin. xvi 207 u. a.), und deshalb sollte der Lorbeer das einzige Ertragswächs sein, das der Blitz, das himmlische Feuer verschone (Plin. II 56 [55] 1), weshalb auch der bekannte Mythos berichte, Daphne fliehe den Apollo (Proclus ad Remig. 18 II p. 23 Kr.), er war deshalb so heilig, dass man ihn nicht einmal bei der Versöhnung der Götter auf den Altären und Opferherden verbrennen liess (Plin. xv 40, 2; im Verbrennen der Daphne bei Theokrit, Id. II (Vergil w.) liegt ein Sympathietier ausser mit dem Jüngling Daphnis vor). Der wahre Grund aber, warum man die Daphne dem Orakelgott Apollo heiligte, dürfte ein anderer sein; jedenfalls weist darauf der Brauch, dass die Pythia zu Delphi Lorbeerblätter kaute, ehe sie den Dreifuss bestieg. Auch Statius sagt von Thiodamas, der nach der Entückung des Amphiaraios auf dem Zug der Sieben gegen Theben die Würde eines μάντις im Heere übernahm: „er berührt mit dem Mund den göddenen Lorbeer“ (Theb. vii. 284), wodurch er gleichsam zum Propheten eingeweiht wurde. Die Sitte Lorbeerblätter vor der Orakelerteilung zu kauen, bezeugt auch Tibull II 5, 63, denn bei ihm sagt eine Prophetin: „Wahrheit spricht mein Mund so gewiss ich den heiligen Lorbeer / Schadlos esse und Keusch ewig bewahre den Leib!“ Dies die Prophetin sang; dann rief sie den Phoebus zum Feugen / schüttelt das wallende Haar wild in's Gesicht sich hinein.“ Hier also erscheint das Lorbeeressen als eine Probe, ob das Medium dem Gott der Pflanze angenehm ist oder nicht; war es ihm nicht angenehm, so erfüllte er es nicht nur nicht, sondern der Genuss der heiligen Pflanze schadete auch noch dem Essenden. Hier also haben wir schon einen Hinweis auf das im Lorbeer enthaltene Gift. Als Sympathiepflanze musste nämlich der Lorbeer das würdige Medium dem Gotte noch angenehmer, das unwürdige aber als Frevel an seiner heiligen Pflanze verhasst machen und seine Bestrafung herausfordern. Davon weiss auch Igelas, da er sagt (ad Lycophr. Alex. § zum Ausdruck δαφνηφάγος): ἀφροῦσιν δὲ ὅτι οἱ μάντις δάφνας ἐσθλοντες ἐμπετεύοντο ἰνὰ καὶ τῇ δυνάμει καὶ τῇ ὁσπρήσει γανυμένους ὁ θεὸς ἀντιδιδώων τὰς θεοπροπίας χαίρων... der wahre Grund sei vielmehr der, dass die χρησμολογία καὶ μάντις στεφάνους δάφνης trugen ὡς ἀειθαλοῦς ὄντος τοῦ φυτοῦ καὶ ἀλεξικακοῦ. Weil sie aber beim Prophezeien τι ἐξ αὐτῶν λαμβάνοντες es essen, Knüpfte man daran einen μῦθος und nannte sie geradezu δαφνηφάγοι, „Lorbeeresser“. Er weiss also zwar vom Lorbeeressen, sieht aber nicht darin den Grund für die Heiligung der Pflanze an Apollo, sondern bloss in der Uebel d. h. Dämonen abwehrenden Bedeutung der Pflanze, die ihr aber erst zugesprochen wurde, als sie aus einem andern Grunde dem Lichtgott Apollo geheiligt worden war. Alle Angehörigen dieser Pflanzenfamilie der Laurineae enthalten nämlich ein *Alkaloid*, das im Kirschlorbeer, *Prunus laurocerasus* L. am reinsten aufstehend, stark erregend wirkt; Lorbeerblätter verbrannt entwickeln Dämpfe, die hallucinatorische Erscheinungen im Gefolge haben, so ist es begreiflich, dass wir Lorbeerblätter gerade im divinatorischen, ἐν θύμῳ verwandt findend. Auch das blosses Kauen der Blätter musste ähnliche Wirkungen hervorrufen, besonders wenn es nach längerem Fasten auf nüchternen Magen erfolgte. Wegen seiner ekstatischen Wirkung also wurde der Lorbeer die Sympathie- und Symbolpflanze des Weissagenden Apollo, von dem es im Berliner Papyr. II 18 sq. in einer δάφνης κληῖς heisst:

Δάφνη, μαντοσύνης ἑδρὸν φυτόν Ἀπόλλωνος / ὅς ποτε γενοσάμενος πετάλων ἀνέφηρνε αἰοδᾶς / αὐτὸς ἄναξ δισκηντοῦχος· εἴητι κούδι με Παῖαν, / ἑνναίων Κολοφῶν / ἑσθῆς ἐπακουσον αἰοδῆς (cf. unten II § 197). Und in demselben Recept sagt Kurz vorher der Magus l. 6 sq.: Εἰ ποτέ τις φίλος ἦν σοι ἔχων κλάδον ἐνθάδε δάφνης / οἷς ἑσθῆς κορυφῆς / καὶ ἐφθέγγεο πολλάκις ἐσθλά, / καὶ νῦν μοι σπενύσειας ἔχων θεοπίσματ' ἀληθῆ (cf. unten II § 194). — In l. 25 sq. aber wird die Vorschrift gegeben: „Während der Anrufung (jener δάφνης κληῖς) opfere nicht verstückelten Weihrauch usw. beim Gebete aber trag einen solchen Lorbeerkranz: nimm 12 Lorbeerzweige und nimm aus 7 davon einen Kranz; — ist die heilige Zahl des Apollo! — die übrigen 5 aber bind zusammen, halt sie beim Gebet in der rechten Hand und hierauf schließ in dem gleichen Aufzug (woraus dann die Offenbarung im Traume erfolgt).“ Hier also soll der Kranz allein schon das Einfahren des Gottes in den Schlafenden bewirken beziehungsweise unterstützen; denn die Alten schrieben dem Tragen von Kränzen allerlei Wirkungen zu und mehr als eine Stelle sagt ausdrücklich, dass diese durch den Duft der Blumen ausgelöst werden oder auch der Blätter, indem sie im Kranz auf dem Kopf getragen dem Verstandesorgan nahe seien und so beständig ihre Kräfte äussern können. Deshalb trug man ja auch bei Gelagen Kränze von solchen Blumen, von deren Duft man annahm, dass er die Trunkenheit verhindere. Von der Verwendung des Lorbeers in der Traumdivination weiss auch noch Fulgentius Mytholog. 114: *Dafne amica Apollinis ob hanc vocitata est, quia illi, qui de somniorum interpretatione scripserunt ut Aktiphon, Filocorus et Artemon et Serapion Ascalonites promittant in libris suis, quod laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros*“ (cf. auch

Schol. ad Statii Theb. III. 115). Auch hier also sollte schon der inspirierende Duft allein wirken. Besondere Kraft aber schrieb man einem Lorbeerstrauch zu, der gerade über 3 Wurzeln verfügte, da er so auch in Sympathie mit dem mantischen Dreifuss des delphischen Apollo stand; darauf verweist Lutatius ad Statii Theb. 1509: *Tri-
pus est species lauri tres habens radices Apollini consecrata propter triplicem vim divinationis, nam solet praeter-
ita videt et praesentia cernit et futura visurus est* (cf. Hesychius τριπύς). — Nachdem der Lorbeer auf diese Weise die Pflanze des hehren Sonnengottes Apollo geworden war, galt er auch wie sein Gott als Daemonen vertreibend. So sageh z. B. die Jeoponica XI. 2. 5: οὐδὲ γὰρ ἡ ἰσχυρὸς τοῦ δαίμονος ἡ δαίμων παρενοχλεῖ τῷ τόνῳ, ἐν ᾧ δάφνη ἐστίν. Daher hängt auch der Philosoph Bion, da er krank wurde, περιάρτα, Amulette, um, liess sein Haus von einem alten Weib besprechen, umwand seine Arme οὐκ εἰς καὶ πεπεσμένους δαίμονας (cf. unten §. 521) τε καὶ κλάδον δάφνης ὑπὲρ θύρας ἔθηκεν (Diog. Laërt. IV. 7. 54f.). Ganz ähnlich nimmt bei Heliodor Aethiop. IV. 5 ein ägyptischer Prophet ein Opfer gegen den Daemon des bösen Blickes vor, durch den die schöne Charikleia behel-
ligt wurde, indem er etwas wie ein Sedel zwischen den Lippen murmelt, einen Lorbeerzweig an der Charikleia vom Kopf bis zu den Füssen auf und ab schwenkt. Weil die bösen Daemones so gerne durch den Mund in die Men-
schen hineinschlüpfen so geht der Abergläubische am Tag der Χοῖς (so vermutet Badick l. c. p. 5) da die νεκροδαίμονες umgehen, die ganze Zeit herum περιπαρμένους ἀπὸ ἱεροῦ δάφνης εἰς τὸ σόμα λαβόν (Theophrast Charak-
ter 16). Dieses kennt auch das jüdisch-griechische Testament Salomos', denn wer den bösen, zwietracht stif-
tenden Decadaemon κατανακοῦν ἀντὶ τοῦ ὀνόματος δάφνης den Namen jenes Engels schreiben (der Name ist im Text nicht vermerkt), dem dieser Deca unterworfen ist, und eine Beschwörungsformel, dann diese 7 Blätter abwaschen und mit dem Wasser das Haus besprengen: dann wird dort die zwietracht ver-
schwinden (Sp. 134f.) Auch wenn der Decadaemon Ἀποστήσῃ hysterische Krämpfe verursacht, so muss man 3 Lor-
beeren, τρεῖς κόκκους δάφνης, in Öl zerrieben den Patienten zugleich mit einer Anrufung des Engels Μαρού-
σαωθ (Sp. 134f.). Daher nennt auch Proclus fragl. περὶ ἀγίων §. 11 ed. Kr. als wirkungsvolle Amuletpflan-
zen folgende: δάφνη Lorbeer, ῥάμνος (eine Dornstrauchart cf. unten §. 531), κρόμμυον Zwiebel (cf. §. 532) und
ὄκκισα Meerzwiebel cf. §. 533. Unter solchen Umständen musste natürlich der Lorbeer der chthonischen Dae-
monenbeherrscherin Hecate antipathisch sein, daher erscheint er auch im Papyr. Paris. 2582 und 2648 zusam-
men mit der μυστική als ἔρβον θυμιαμα der Selene (cf. hierzu Abt. Apologie p. 71-2). Wenn der Lorbeer aber in dem
selben Papyrus I. 2679 in einem derselben göttlich angenehmen Opfer erwähnt wird, so ist auf Orphyrus hinzuwei-
sen, der in seinem Werk „Über die Götterbilder“ (bei Euseb. Praepar. ev. III. 11. 33, p. 137 Dind.) bezüglich des Lor-
beerzweigs als Attribut der Hecate sagt: ἐκ μὲν τοῦ κλάδου τῆς δάφνης λαβοῖ ἅν τις τῆς Ἑκάτης τὸ θυ-
μιον. Hier also erscheint Hecate als Licht-Göttin.

§. 517. Von der Sympathie des Lotus mit der Sonne haben wir schon oben gesprochen cf. 393, auch Plinius H. N. XIII. 32 (17) 3 sagt dasselbe wie oben Proclus, weiss aber vom Lotus im Euphrat noch mehr zu berichten: „dort nämlich tauche am Abend der Kopf sammt der Blüte so tief unter das Wasser, dass man ihn mit der Hand nicht erreichen kann, gegen Morgen aber steige er allmählich empor und mit Sonnenaufgang erscheint er wieder über dem Wasser und öffnet seine Blüte“ (XIII. 32 (18) 4 cf. Plut. Warum die Pythia die Orakel nicht mehr in Versen erteilt 12). Das glauben oder vielmehr beobachteten auch die Ägypter, die daher den jungen Sonnen-
gott des Aufgangs so gerne auf der Lotusblüte sitzend sich vorstellten (cf. Erman, Relig. p. 33). Eine kleine Pla-
stik dieser Art, Berlin N. 2409 Erman p. 33 (s. Abbildung 5) zeigt das Horus-Sonnen-Kind mit der Sonnenscheibe und
der Urausschlange auf dem Kopfe, der ju-
gendlocke an der rechten Stirnseite, äm.
Zeigefinger lutschend, im Lotuskelche sitzen
es ist Har-pi-chrud „Horus das Kind, der
Ἀποκράτης der Griechen cf. Erman, Relig.
p. 244. Aber auch andere Sonnengötter
wurden auf dem Lotus gedacht; so heisst
es vom Rā: „der sich selbst erzeugt, der her-
vorgeht aus dem Urgewässer, der Einzige
des grossen Lotus“ (Pfeil, Inscrip. hierogl.
II. 78. Oder: der Sonnengott, „der hervorgeht
als Kind in Hermionthis, wie der Lotus aus
dem grossen See hervorgeht“ Brugsch
Rec. demon. II. 71, 2 cf. noch Pfeil l. c. Ömnen-
tar p. 504; II. 58 f.; Äthiopen Kalenderinschr.
62; Mariette, Dendera I. 62 g.) und der Gott
Nofertum, „erhebt sich schön in den Pyra-
midentexten, Pyr. Unas 395, „aus“ dem
Lotus“. Er, ein Sohn des Ptah und der Sech-
met, wurde überhaupt als Blume gedacht.















Abb. 5. Das Horus-Kind im Lotuskelche.

und trägt auch noch eine Blume auf dem Kopf (cf. Erman Rel. p. 91. 92 Abbild.). Von dieser Vor-
stellung vom Sonnengott in den Zauberpapyri
haben wir in §. 409 einige Proben gegeben. Hier
sei noch auf die gnostischen Semenen bei Kopp
Pal. crit. IV. 304 305 verwiesen, wo Horus auf der
Lotusblume erscheint und auf eine Vase, Kopp
III. 31 die ihn in Gestalt eines Frosches auf der
Lotusblüte aufweist. Eine interessante Er-
klärung dieser mystisch-symbolischen Dar-
stellungen gibt der sog. symbolische Demyst.
VII. 1-3 p. 249-54, die einleitenden Sätze will ich
inhaltlich wiedergeben: Die Ägypter pflegen das
Wesen des Als und das Wirken der Götter nachzu-
bilden und sich bildlich zu gestalten, indem sie
Abbilder der mystischen, geheimen und verborgen
genen Erkenntnis mit Hilfe von sog. Symbolen
herstellen genau so wie ja auch die von Gott
geschaffenen, an sich unsichtbaren Ideen erst in
den sichtbaren Abbildern dieser Ideen hier auf
der Erde erfassbar werden. Und diese Art der religiösen Symbolik, wie sie die Ägypter pflegen, ist dem Wesen der Götter
vollkommen angemessen: denn die Götter selbst erfreuen sich an jeder Analogie und Sympathie zwischen dem

Höchsten, dem Göttlichen, und dem Niedrigsten, dem Irdischen. "Iamblichus sagt also: „Der Schlamm (lâus) bedeutet den Ägyptern alles Körperliche und Materielle in der Schöpfung, sie wählen — er bedeutet aber auch die zeugende und ernährende Kraft in der Natur und Schöpfung — gerade Schlamm, um dies dadurch symbolisch auszudrücken, da dadurch die unstäte Bewegung, der unstäte Fluss der Materie versinnbildlicht wird. Ebenso aber bedeutet ihnen der Schlamm auch alles, was den Strom der Erzeugung in sich aufnimmt und endlich auch das erste und Grundprincip der Elemente und der in ihnen tätigen Kräfte. Die Gottheit aber, welche die Ursache der Schöpfung ist und sich auch in den Elementen betätigt, steht über all dem: denn sie ist selbst Körperlos und völlig immateriell, ungeboren und ungeteilt, ein Ganzes in sich selbst, eingeschlossen und verborgen in sich selbst. Dabei aber umfasst sie doch auch all das Genannte, in allem Kosmischen findet sie sich und deshalb sagt man symbolisch, die Gottheit ging aus dem Schlamm hervor (cf. Tierkult p. 137), steht aber doch hoch über ihm, getrennt und abgesondert davon. Und all das drücken sie durch das Bild des Sottes auf der Lotusblume aus: denn dadurch deuten sie an, dass die Gottheit über dem Schlamm d.h. über jeder Materie, allen materiellen Kräften, auch über den Elementen und ihren Kräften steht, sie nicht berührt, aber doch im Geist und Feuer beherrscht, im Feuer des Sonnengottes nämlich, der auf der Blume sitzt. Denn auf die Sonnennatur dieses Sottes deutet der Umstand, dass er gerade auf einer Lotus-, und auf keiner andern Blume sitzt: Am Lotus nämlich ist alles rund, die Blätter und auch die Früchte, dieser Rundheit aber entspricht allein die Kreisbewegung der Sonnengottheit, die das Weltall beherrscht, wobei diese Kreisbewegung selbst als in sich geschlossene, vollkommene Linie und Bewegung die vernunftmässige Beherrschung des Weltalls durch die Sonnengottheit andeutet. Dass der Gott aber auf der Lotusblume gerade sitzend und in keiner andern Stellung abgebildet wird, hat auch wieder seine mystisch-symbolische Bedeutung: dadurch nämlich soll angedeutet werden, dass er in sich selbst eingeschlossen und vollendet ruht, ehrwürdig und heilig. Das Folgende wird uns später beschäftigen: „Ebenso stellen sie die Gottheit, wiewohl sie vom Kosmos getrennt und von ihm verschieden ist, ihn dennoch lenkt so wie auch der Steuermann das Schiff, denn auch dieser bildet keinen Bestandteil des Schiffes, der wesentlich zum Schiffe gehört und von ihm untrennbar ist, und doch lenkt er vom erhöhten Hinterdeck aus das ganze Schiff und zwar, indem er im Kleinen, durch eine geringe Bewegung des Steuers den Anstoss gibt und so den Anfang der Bewegung des Ganzen bewirkt. Ebenso aber lenkt auch die Gottheit von oben her den Kosmos, indem sie den Anstoss gibt zum ersten Anfang der Bewegung im Weltall.“



Abb. 6. Horus als Frosch auf der Lotusblüte. ~

Man sieht, was das von mystischem Nebel umhüllte Denken des sinkenden Altertums aus der naiven, frischen Anschauung von der mit der Sonne sich öffnenden und schliessenden Blume herauszuklügeln vermochte, die in ihrem zarten Farbenschmelz seit Jahrtausenden am Nil eine heilige Blume war, ein reiner Schmuck der Götter und ihrer Gläubigen: drei Arten nennen die Texte 1)    ssän cf.    Nymphaea Lotus L. 2)    nhb (auch nhb z. B. Pyr. Pepi 1.440) und 3)    srpd. Cf. Loret Rec. 1, 1878, 194. Totenbuch 162.5.

§. 519. Ebenso heilig war in Ägypten auch der Lein oder Flachs mit seinen zarten blauen Blüten und auch er stand in Sympathie mit dem lichtdurchfluteten Sonnenhimmel. Daher trugen die ägyptischen Priester bloss Linnenkleider, „denn Wollkleider trugen sie nicht wegen der Verehrung des Schafes, wie einige sagen, ... die einzig wahre Ursache aber ist, dass den Reinen nichts Unreines berühren darf, kein Überss und Abgung der Natur, aber ist rein, eben daraus ja entstehen und sprossen Wolle, Flaum und Nadel. Nun wäre es aber gewiss lächerlich, bei den Sühnungen, *ty tais dyvelais*, die eigenen Haare abzuscheren und den Körper gleichsam zu glätten, die Haare von Tieren aber umzunehmen und zu tragen. Daher trugen die Priester keine Woll-, sondern Linnenkleider, auch wegen der Farbe des blühenden Flachses, die der ätherischen, weltumfassenden Lichtbläue gleich *ty nepieyovon tov kognov aibepw xaponotnri*... Auch wächst der Flachs aus der unsterblichen Erde, trägt eine essbare Frucht und liefert ein schlichtes, reinliches, beim Tragen nicht beschwerendes Gewand, für jeden Arzt wohl passend und, wie man behauptet, am meisten rein von Ungeziefen (Plut. De Iside 4; Plin. xix 24) Gf. Snamon des Idios Logos 71] erwähnt die Baumwollkleider der ägyptischen Priester). Daher trugen auch die Pythagoreer nach dem Vorgang ihres Hauptes nur Linnenkleider, der diese Sitte aus Ägypten mitgebracht haben möchte. (Iamblichus, Vita Pythag. 21[100], 28[193]; cf. aber auch Diogen. Laert. viii. 1.19 Apuleius Apol. 56 dazu Hdt. Apolog. p. 215-6 für den Lauber). Auf diesen Glauben an die vorzügliche Reinheit der Linnenkleider geht auch ihre Verwendung in der offiziellen Incubation zurück und natürlich auch im Lauber, wofür die Papyri zahlreiche Belege bieten cf. Deubner De incub. 25.

§. 520. Eine Sonnenpflanze war ferner auch der Wachholder, *ἀρκυθος*, denn im Schol. Apollon. Rhod. IV 156. heisst es: *η δὲ ἀρκυθος ἔνδρον τι ἀκανθώδες ἀπολλωνος ἱερὸν*. Daher musste er der Hecate- Seide verhasst sein cf. oben §. 422. Als Pflanze des Hor-Apollo werden wir ihn unten wieder vorfinden cf. II § 128.

§. 521. Demselben Hor leilt der Poëta anonymus de herbis auch einen *δαίμων* genannten Dornstrauch zu, der daher *Daemnon* *ἀνθερόν* ward (Poëta 2 v. 759). „*δαίμων*... *δαίμων* δ' ἐστὶ φυτόν, bei abnehmendem Mond muss diese Pflanze eingeerntet werden, *δύναται γὰρ ἀποτρέφει κακότητος / φαρμακίδων τε κακῶν καὶ βασκανῶν φύλ' ἀνθρώπων*. Dann heisst es wieder: *καλὸν αὐτὸν ἐστὶ φορέσαι / πρὸς τὴν πόρον κεφαλῆς καὶ δαίμονας ἢ δ' ἐπιπούνδας*, / πάντα γὰρ ἰσχυρὰ βροτοφθορά φάρμακα λυγρὰ. Zuerst verwendete ihn Pallas Athene im Kampfe gegen den Giganten Pallas in der Gigantomachie, dann reinigte Nemesis damit den Tempel und Bild der Götter. Daher hingte man ihn auch vor der Türe auf (Schol. Nicandri Theriac.

860 Dioscorid. I. 119, oben §. 516), man hakte zu Athen am Totenfest der Xöes die Blätter und Spitzen, um sich so vor den umgehenden Toten zu schützen (Photius Lex. μαγὰ ἡμέρα, ῥάγνος). In Rom verwendete man ebenso den Weissdorn (spina alba, Ovid Fasti vi. 131), als wichtige Amuletpflanze haben wir den ῥάγμος schon oben kennen gelernt.

§. 5 2 2. Dagegen waren alle Pflanzen, die schwarze Beeren oder Früchte trugen, den Göttern und Dämonen der finstern Erdtiefe, den chthonischen Mächten geweiht (Macrobi. Sat. III 20. 3), ebenso aber auch alle unfruchtbaren Gewächse, wobei die Alten unter unfruchtbar viel mehr verstanden als das Wort eigentlich besagt; denn auch die Cypresse, der allbekannte Totenbaum, war für die defuncti geeignet, „quia infructuosa est“ (Lactantius zu Statius Theb. IV. 460); hierzu rechnete man auch solche, die sich nur schwer fortpflanzen (Plin. XVI 45). So sagt Lactantius Priscus in seinem „Ostentarium arborarium“ bei Macrobius l. c. „arbores, quae inferorum deorum avelentiumque in tutela sunt, eas infelices (Unglücksbäume) vocant: alternum (salternum, grüner Wegdorn Plin. XVI 106 Columella VII. 6. 1.) sanguinem filicem (Farnkraut), sicum atrum (Schwarzseige), gilaque batam nigram nigrosque fructus ferunt itemque acrisolium (Stechpalme), pirum silvaticum (Waldbirne), pruscum rubrum (Brombeere), sentesque (Dornstachel), quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet.“ Plinius zählt z. B. die Fichte (picea), die Cypresse (cupressus) und die Stechpalme (smilax) auf XVI 18, 1; 60 (33), 63 (35), so dass daraus hervorgeht, dass man auch die unscheinbar blühenden Apetalae zu den unfruchtbaren Gewächsen rechnete.

§. 5 2 3. Als chthonisch aber galt besonders auch der Ephedra, κισσός wegen der dunkeln Farbe seiner Blätter, in Ägypten hieß er als Pflanze, die dem Totengott Osiris heilig war, mit seinem Fleck- und Sympathienamen χερσίδος d. h. Pflanze des Osiris (Plut. de Iside 37, Diodor. I 17, 19, Tertullian De corona 7). Aber auch in Griechenland war er dem chthonischen Dionysos-Bakchos heilig, dem Götter des Weins; der himmlischen Hera war er zuwider. Sehr gewöhnlich ist die Fleischsetzung Osiris-Dionysos, cf. z. B. Tierkult. p. 169 (14) p. 62, 77). Eusebius bringt hierfür eine interessante Erklärung (Praep. ev. III 1, 2. 1 p. 102 Vind.): den Ephedra darf man in kein τέμενος der Hera hineinbringen, οὐδὲν διὰ τὰς μυθικὰς καὶ φανταστικὰς ἐξηγουμένας ἀλλ' ὅτι γαμήλιος μὲν ἡ θεὸς καὶ νυμφαγωγῆς, ἀνέρες δὲ νυμφεῖοι τὸ μὲν εἶναι γάμοις ἀναρμοστώτατοι.

§. 5 2 4. Ebenso galt als chthonisch die Olive, εἰλαία, bei den Pythagoreern wurden die Leichen „in myrti et oleae et populi nigrae foliis“ eingeküllt, ohne Verbrennung begraben (Plin. XXXV. 160); auch haben sich Olivenblätter und -Kerne in Gräbern am mittelländischen Töre zu Athen gefunden (Ross, Archaeologische Aufsätze 131 (Fauvel), Funtales Epigramm. 1888 p. 136, 1889 p. 152) und Artemidor sagt ausdrücklich: τοῖς ἀνοβεῖν ἐν λάσσι συνεκφέρουσιν (Unirocrit. IV 57). Daher spielen Ölbaumzweige und -Kranz eine Rolle im καθαρμός (Soph. Oed. Col. 483 sq. Vergil Aen. VI 230, Rohde Psyche II 72, 1) und auch in der Necromantie (cf. unten II 174 sq. 239 sq. 340 sq.). Doch erscheint der Ölbaumkranz auch überhaupt als Abzeichen der μάγισσας, wohl deshalb, weil alle chthonischen Gottheiten mantisch waren (Statius Theb. 199; III. 466—7 IV. 217—8).

§. 5 2 5. Eine rechte Totenpflanze ist ferner auch die Myrte denn auch ihre Blätter sind schwarzgrün, lederartig und scheinen ganz saftlos zu sein; daher werden die Toten mit Myrte bekränzt (cf. Apollodor. im Schol. Aristoph. Ranac 330; Ister im Schol. Soph. Oed. Colon. 681; cf. die Archemoros-Vase). Die Pflanze wird an Gräbern gepflanzt: Euripid. Electra 324, 312, Theophrast. Hist. plant. V. 83, Vergil Aen. III 23.

§. 5 2 6. Dasselbe gilt vom Eppich, ὄλινον, den man den Toten als Speise auf die Gräber setzte, Lebende durften daher nicht Eppich essen, auch sollten seine Wurzel Männer wie Weiber unfruchtbar machen, Säuglinge aber vom Mütterlein, die Eppich assen, sogar fallsüchtig in späteren Jahren (Plin. XX 44 (11) 2 (113)). Daher wurden die Gräber auch gern mit Eppich bekränzt (Plut. Timoleon 26 Sympos. V. 3. 2 Rohde 1 p. 220). Nach der Lehre der Korymbantenpriester war nämlich der Eppich ἐκ τοῦ αἵματος τοῦ ἀνογενέως τοῦ κορυβαρτικοῦ, nämlich des von den beiden andern Brüdern zerrissenen Kindes, aufgesprungen.

§. 5 2 7. Ganz so war auch der Ursprung der ποῖα, des Granatapfels, aus den Blutstropfen des zerrissenen Dionysos, weshalb die Weiber am Thesmophorienfeste sich seiner κόκκοι enthielten (Clemens Alex. Protrept. II 19. 1 p. 29). Ebenso waren auch die Weinreben und das Weinholz chthonisch und im Traume deuteten sie den Tod an, „denn durch ihr Hervorsprossen aus der Erde ist die Rebe ein Symbol des Todes, auch wird sie zur Zeit der schönsten Reise ihrer Früchte beraubt“ (Artemidor Unirocrit. V 39). Man betete daher zu Athen die Leichen im Trabe auf Weinreben; am Dipylonort haben sich Leichenreste auf Weinreben gefunden (cf. z. B. Aristophan. Eccles. 1031—Athen. Mittell. 1893 p. 165, 184; Friedrich, Sarkophagstud. Nachr. Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1895 p. 18, 69; Arrich, Das griech. Mysterienwesen p. 102, 3 Rohde Psyche I 219).

§. 5 2 8. Für eine Totenpflanze galt wegen seiner betäubenden, einschläfernden Wirkung auch der Mohn, denn Tod und Schlaf sind Brüder; daher war er ein οὐλοφόρος der Toten herrin Hecate und in hellenistischer Zeit auch des grossen Totengottes Osiris, vergl. das Relief bei Erman p. 246. 7 wo neben dem als Urausschlange dargestellten Osiris der Mohnkopf als Altridat erscheint (Berlin 8164) v. Abbildung 7.

§. 5 2 9. Eine bedeutende Rolle spielte als chthonisches Gewächs die Bohne, κύαμος, fada, die auch in den Tauberpapyri öfter begegnet. Fast alle Begründungen für den Abscheu vor den Bohnen in philosophischen, priestlichen und theosophischen Heisern werden auf Pythagoras und seine Schule zurückgeführt, die lieber den Toderlitten, als dass sie ein Bohnenfeld auch nur betreten hätten (Iamblichus Vita Pythagor. 31 (1903) über die Ausrottung der Pythagoräer unter Dionysios dem Jüngern). Auch Empedokles predigte die strengste Enthaltensart mit Rücksicht auf seine Seelenwanderungslehre. Kurz zusammenfassend sagt Iamblichus (24. 109): „Pythagoras befahl, sich der Bohnen zu ent-



Abb. 7. Osiris - Uraeus mit dem Mohnkopf- Attribut (§. 520)

Totenorakel besass, dies zuerst gelehrt und geboten haben *διὰ τὴν δι' ὀνείρων μαντείαν*, dann habe das auch Orpheus übernommen, der da predigte: *Δεῖλοι, πάνδελοι, κυμάτων ἄνο χειρας ἔχεσθε* und *Ἰσὸν τοι κύματος τε φαιεῖν κεφαλὰς τε τοκήων*. Doch weist bloss Didymus *Geoponica* II 35 diese Verse dem Orpheus zu, die in Wahrheit dem Empedokles von Akragas gehören, wie schon die Beziehung auf die Metempsychose in dem zweiten Verse beweist (cf. Tellius IV 11, 910, es ist v. 141 aus dem *καθαρμοὶ* ed. Stein Berlin 1851). Ferner soll Aristoteles das Verbot, Bohnen zu essen, damit begründet haben, dass Pythagoras lehre, sie seien Geschlechtsleiden, *αἰδοτοῖς*, ähnlich, oder den Hades eingängen; *Ἄδου πύλαις*, denn sie seien ganz *ἀγνώστον*, oder endlich auch ein Symbol der Oligarchie, *ὀλιγαρχικόν*, welches letzteres sich wohl auf das Auslosen der Beamten durch Bohnen bezieht: Dio- genes Laërt. VIII 1, 19 (34); in I, 19 (24) bringt er auch die Bemerkung über die blühende Wirkung und Störung der Träume; so auch Clemens Alexandrinus *Stromat.* III c. III 24, II pag. 258; Cicero *De divin.* I 30 u. d. Nach Plinius xvm. 30 (12) 1-2 sollten sie die Sinne abstupfen und Schlaflosigkeit (wohl infolge der blühenden Wirkung) hervorrufen, auch weil die Seelen der Verstorbenen in ihnen lebten und sich nach Varro in der Blüte Trauerbuchstaben finden; endlich würden die Bohnen allein von allen Gewächsen beim Zunehmen des Mondes wieder voll, wenn sie vorher ausgezehrt gewesen. Auch diese letzte Bemerkung hängt offensichtlich mit der Beziehung zu den Seelen der Toten und zu dem Mond als Wohnsitz dieser Seelen zusammen (cf. oben § 283). Darauf verweist auch das Schol. Viet. zu Homer *Ilias* III 589: *τοὺς μέλας κυμάτους οὐκ ἐσθίουσιν οἱ ἱερεῖς διὰ τὸ „ψυχῆς αἰδῶν βάσιν ἔμμεναι ἢ δ' ἀναβαθμὸν“* *ἢ δ' Ἄϊδαο δόμων ὅταν αὐγὰς εἰσέλωσιν*. Dadurch erhalten auch die *Ἄϊδου πύλαι* des Pythagoras ihre Erklärung: denn aus den Bohnen steigen die Seelen zum Monde empor, in dessen Strahlen, αὐγὰι, sie leben, bis sie wieder zu erneutem Leben auf Erden herabsteigen müssen: so sind die Bohnen also wirklich die „Porten des Hades“, in welchem durch das Gericht bestimmt wurde, ob und wann sie zum Mond oder auf ihren Fixstern zurückkehren dürfen (zur Geschichte der Bohne überhaupt cf. auch Löbeck *Aglaophamus* I. 251 sq. in den Mysterien zu Eleusis war sie verpönt cf. Pausan. I. 37. Man sieht, das Verhältniß der Bohnen zu den Toten und den Totenseelen, wird besonders stark betont, tatsächlich spielte sie im Totenkult eine grosse Rolle, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann; sie war ein gewöhnliches Totenopfer, galt auch als Löse- und Sühnemittel der Lebenden den böswärtigen Totendämonen gegenüber, da Lydus ausdrücklich sagt: *κύματοι εἰς τοὺς τάφους πίπτουσι: ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων* (*De Mensib.* p. 77), ebenso Festus: „*Fadam nec tangere nec nominare flamine Diali licet, quia creditur ad mortuos pertinere, nam et Lemuralibus iacitur Larvis et parentibus adhibetur sacrificiis*“ (*Plut. Crassus* 19; *Diogenian.* Gentl. 50; *Tellius* X. 15, 12). Daher ward die Bohne allen Göttheiten verhasst und ein strenges Tabu galt für ihre Priester und alle, die mit solchen Göttheiten zu tun hatten. Aber selbst im Traume hatten die Bohnen eine schlimme Bedeutung: Artemidor *Onir.* I 68 sagt: *Ἄλλε Hülsenfrüchte bedeuten Schlimmes mit Ausnahme der Erbsen, die das Symbol des Gehorsams sind: geschrotene Hülsenfrüchte und Bohnen sind Symbole der Fwietracht, die erstelen, weil sie gespalten sind, letztere weil sie unanständige Winde erregen, aber nicht bloss deshalb, sondern auch weil sie von jeder Feier, jedem heiligen Ort verbannt sind. Linsen aber verkünden Trauer.*“ Im Traum bedeutet Weizen Söhne, erste Töchter und Hülsenfrüchte Fehlgeburten. *Onir.* I 51. Die Deutung der Bohnen hängt offensichtlich mit der ihnen zugeschriebenen Eigenschaft unfruchtbar zu machen zusammen. Für den Weizen und die erste vergl. den Abschnitt aus dem Berliner medicinischen Papyrus aus dem Ende des N.R., *Erman Chrest.* p. 98 cf. 48-9: „*Eiri* (anderes) Mittel: zu erfahren, ob eine gedären

halten *διὰ πολλὰς ἑσὰς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας.*“

Wir aber wollen mit den *φυσικὰς αἰτίας*, den in den Natureigenschaften dieser Hülsenfrucht liegenden Gründen beginnen, die für die *ἑσὰς* und *εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας* die Voraussetzung bildeten: Da wird zunächst berichtet, dass die Schalen der Bohnen (*κέλυψη τῶν κυμάτων*) um die Wurzeln der Bäume gelegt, diese ausdörren, somit die Bäume abtöten, dass das Haus geflügel, das beständig Bohnen fresse, unfruchtbar werde; endlich dass die Bohnen blühend wirken, schwer verdaulich sind und verworrene Träume hervorrufen (*Theophrast De caus. plantar.* V 15 = *Apollon. Hist. Mirab.* 46: *Paradoxogr.* p. 114). Die beiden ersten Begründungen setzen die Bohne in Beziehung zum Tode und den (unfruchtbaren) Toten, die letzte aber lassen sie als Macht erscheinen, die dem Wirken der mantischen Götter feindlich ist. Gerade dieses wird immer wieder als Lehre des Pythagoras hervorgehoben und diese Auffassung ist auch stichhältig. Doch soll auch schon der mythische Heros *Amphiarabos*, der ja in Böotien ein berühmtes

wird oder nicht: Gerste und Spelt soll das Weib mit ihrem Urin benetzen in 2 Säckchen: Wenn sie nämlich die beiden Getreidearten zu ihrer Länge wachsen, so gebiert sie und zwar, wenn die Gerste wächst, einen Knaben, wenn aber der Spelt ein Mädchen. Wenn sie aber nicht wachsen, so wird sie überhaupt nicht gebären. Erman l.c. 48-9 "gibt das parallele Recept aus Paullini's Neuwermehrter Heilsamer Dreckapothek 1697: „So spricht Peter Böyer: Maché zwei Gruben in die Erde, wirff in die eine Grube Gersten, in die andere Weizen, in beide aber giess den Urin der Schwangern und bedecke sie wieder mit Erden. Schoosst der Weizen ehe auf als die Gersten, so wirds ein Sohn. Kömmt aber die Gerste ehe empor, so hastu eine Tochter zugewarten."

Endlich sei noch eine *ισαρία* angeführt, die Porphyrius überlieferte, er sagt: „Pythagoras befahl sich der Bohnen ebenso streng wie des Menschenfleisches zu enthalten. Er soll dies aber deswegen geboten haben, *ὅτι τῆς πρώτης ἀρχῆς καὶ γένεσεως ταραττομένης καὶ πολλῶν ἄμα συνεγεγμένων καὶ συσπείρομένων καὶ συσσηνομένων ἐν τῇ γῇ κατὰ βλίον γένεσις καὶ διάκρισις συνίστη ξάνων τε ομοῦ γενομένων καὶ φυτῶν ἀναδεδομένων, τότε δὲ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σπηδεῖνος ἀνθρώπους συστήσῃ καὶ κυάμους βλαστήσῃ:* „Als im Anfang die Schöpfung noch nicht geordnet war und vielerlei mit einander vermischt und durch einander gesät, gährte, kam es bald zur Erzeugung (der sichtbaren Natur) und, da Tiere und Pflanzen entstanden, zu einer Scheidung; damals aber sollen aus der gleichen Säkung sowohl Menschen entstanden wie auch Bohnen aufgesprossen sein. *τοῦτου δὲ φανερά ἐστι τεκμήρια· εἰ γὰρ τις διατρώγων κύμαον καὶ τοῖς ὁδοῦσι λείνας ἐν ἀλέᾳ τῆς τοῦ ἡλίου βολῆς καταβῇ πρὸς ὀλίγον, εἴτ' ἀποσπᾷ ἐναίελοι μετ' οὐ πολὺ, εὐροὶ ἂν ὀδωδῶτα ἀνθρώπου φόνου:* „Dafür brachte er auch ganz offensichtliche Beweise bei: Wenn man nämlich eine Bohne zerhaut, mit den Zähnen zermaimt und für kurze Zeit wieder hingeküßt, so findet man, dass sie nach Menschenblut riecht.

§. 530. Der weitere, Beweis ist, eine interessante Tatsache, durch den demotischen magischen Papyrus *col. v. 25-31* auch für das Ägyptische belegt, ich stelle den Text des Porphyrius *De vita Pythag.* 44 und die Übersetzung des demotischen Textes neben einander:

εἰ δὲ καὶ ἀνθρώπινος ἐν τῷ βλαστάνειν τοῦ κυάμου λαβὼν τις περὶ κάοντος τοῦ ἀνθρώπου (wenn sich die Blüte schon dunkler färbt) βραχὺ ἐνθετὶ ἀγγεῖῳ κεραμικῷ καὶ ἐπιθεμὰ ἐπιθεῖς ἐν γῇ κατορύξειεν καὶ ἐνιήκοντα παραφυλάξειεν ἡμέρας μετὰ τὸ κατορύχῃναι, εἴτα μετὰ ταῦτα ὁρύξας λάβοι καὶ ἀφ' αὐτοῦ τὸ πῶμα εὐροῖαν ἀπὸ κυάμου ἢ παιδὸς κεφαλὴν συνεισώσῃ ἢ γυναικὸς αἰδοῖον. Hiezu kommt noch Lucia, Versteigerung der philosoph. Orden 6: „Die Bohnen sind nach der Auffassung des Pythagoras heilig, denn die Bohne ist eine Frucht von wunderbarer Natur: 1) ist sie lauter Samen, 2) stellt sie, wenn man ihr, solange sie noch grün ist, die Haut abzieht, das Bild der männlichen Geschlechts-teile, Hoden, vor, 3) werden gekochte Bohnen, wenn man sie eine bestimmte Anzahl Nächte im Mond-schein stehen lässt, zu Blut. — Und endlich, was das wichtigste ist, besteht zu Athen die Sitte, bei der obrigkeitlichen Person mit Bohnen abzustimmen. [Ubrigens bemerkt auch Dioscorides II 127 vom κύμαος ἑλληνικός, Vicia faba L., dass sie mit Wein gekocht bei Hodenanschwellungen helfe und als Umschlag auf die Geschlechtsteile der Kinder gelegt, diese lange Zeit vor dem Mannbarwerden schützt.]

§. 531. In Ägypten übrigens galt die Bohne wenigstens für die Priester als verbotene Speise (cf. z. B. Diodor II 89: „Einige [sicher die Priester] kosten in Ägypten nichts von Linsen, andere von Bohnen, andere von Käse oder von Zwiebeln oder andern Speisen.“). Wohl hauptsächlich wegen ihrer stark blähenden Wirkung, aus dem gleichen Grunde auch die Zwiebel und Knoblauchgewächse. Eine ganze Reihe von Kirchenschriftstellern berichtet nämlich, dass die Ägypter die Blähung, *νοσθί*, verehrten cf. Zimmermann l.c. p. 82-3: Theoph. ad Autolyt. 110' (ἡχῶνος αἰσχρῆς); Minuc. Felix, Octav. 28 *g'strepitus per pudenda corporis expressus*); Laetantius Inst. div. V 20; Origenes Contra Gels. V 35; Hieron., Comm. in Isaiam XII 46, B.-Clemens Roman., Recogn. x 16; Zoëga, Catal. p. 53 (der Abbas Iosura ΝΙΠΟΜΦΥΛΙΣ ΝΙΠΝΑ ΝΤΕ ΤΝΕΧΙ, col. 32). — Inschriftliche Belege hierfür gibt es nicht. Spiegelberg Recueil 38, 1906, 209 meint, dass vielleicht auch die *νοσθί* in die Reihe der göttlichen Natur laute, wie Lachen, Schnalzen, Vocalaussprache u. s. w. gehörte (cf. unten § 780) und verweist auf den Mimus von Oxyrhynchus (Oxyrh. Papyri III 413) wo die *νοσθί* als göttliche Schutzpatronin angerufen wird und meint, dass vielleicht eine solche Poesie zur Meinung verführt habe, dass es Heiden gab, welche die Göttin *νοσθί* in aller Form verehrt hätten. Ich glaube indes, dass auch hier, wie so oft, von den Schriftstellern das Tabu des Abscheus mit dem des Kultus verwechselt wurde cf. z. B. Tierkult' p. 60 (Schwein), p. 133 sq. (Lepidolus, Oxyrhynchus, Phagrus): Man beobachtete an den Ägyptern eine Scheu vor der Blähung und den sie hervorrufenden Speisen und sah darin nicht den Abscheu, sondern die Verehrung. Auch der Verfasser des Mimus wird in

Die Salbe, die du an deine Augen legst, wenn du die Lampe befragen willst bei jeder Lampenbefragung: Nimm einige Blüten der Bohne (Text: *βῦλ ἡ ἔβωκ = Βάλαβωκ = oculuscorvi, Rabenauge* κύμαος ἑλληνική faba Graeca. Peyron Lex. p. 2a): du findest sie auf dem Stand der Blumenverkäufer oder Hülsenfrüchtléhändler; nimm sie (wenn sie) frisch (sind) und lege sie in ein Lok-Gefäß aus Glas und verschliese seine Öffnung sorgfältig für 20 Tage an einem einsamen dunklen Orte. Nach 20 Tagen, wenn du es herausnimmst und öffnest, findest du ein Paar Hoden darin mit einem Phallus. Lass es 40 Tage und wenn du es (dann) herausnimmst und öffnest, findest du, dass es blutig geworden ist. Dann tue es (nämlich das jetzt blutige Glied) in ein Glasgefäß und das Glasgefäß in ein irdenes Gefäß an einem geheimen Ort jederzeit. Wenn du aber wünschst, eine Befragung der Lampe vorzunehmen zu jeder beliebigen Zeit, und wenn du deine Augen füllst mit diesem Blut, dem vorbe-sagten, und wenn du einen Zauber aussprichst über die Lampe, siehst du die Gestalt eines Gottes hinter (der) Lampe stehn. Und er spricht mit dir über jede Frage, über welche du willst; oder leg dich nieder und er kommt zu dir (im Traume); (cf. unten § II 219).

diesem Irrtum befangen gewesen sein, oder er hat in boshafte-satirischer Absicht den Sachverhalt absichtlich verdreht. Sogar Abscheu und Furcht vor den Blähungen erklären sich daraus, dass man sie als überflüssige und unnütze Erzeugnisse der Verdauungstätigkeit ansah - für die Furcht der Priester davor cf. Chairemon des Porphyrius De abstinent. passim - und gewiss auch in Ägypten glaubte, dass die bösen Dämonen durch üble Gerüche angelockt werden, schliesslich sei auf L.v. Schroeder, Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands xvi, 1879, verwiesen.

§ 532. Aus dem gleichen Grunde waren wohl auch die Zwiebel- und Knoblaucharten den Priestern verhasst (die Laien assen sie cf. z. B. Herodot II 125). Minucius Felix dringt sie mit Isis und Serapis in Verbindung (Octav. 28): „Aegyptii non magis Isidem quam ceparum acrimonia melius nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressas.“ Ich glaube, dass hier die Verbindung der ceparum acrimoniae mit den strepitus deutlich auf die blähende Wirkung dieser Gemüsearten als Grund der angeblichen Verehrung hinweist. Merkwürdig ist die Stelle bei Persius Sat. V. 84 sq., der zum Abergläubischen spricht: „Jetzt drohn wanstige Fall'n (d. h. die Priester der Cybele, Magna Mater) und die Klappernde schielende Priest'rin (nämlich der Isis worauf das Klappern mit dem St. strum hindeutet) dir mit dem Farn der Fötter und Leibaufblähen, wofern du nicht nach Befehl schon früh drei Knoblauchhäupter gekostet.“ Hier erscheint das oxypod als Abwehrmittel gegen die Blähungen. Dann sagt Juvenal Sat. xi. 9 (cf. überhaupt für die Kirchenschriftsteller Zimmermann p. 80-1, für die klassischen Autoren Wiedemann Herodot p. 472): „Gotillos heisst, wer an Zwiebel und Lauch sich vergreift und hineinbeisst; O du heiliges Volk, dem so in den Gärten die Fötter/wachsen!...“ Nach Plinius xix. 1 tiefen die Ägypter die Zwiebeln und den Knoblauch beim Schwur als Fötter an, auch nach Rufinus hielten sie diese Pflanzen für Fötter (Hist. monach. 7 nach der Erzählung des Abbas Apollonios). Gründe für diese angebliche Verehrung aber werden nicht angeführt, ausser bei Rufin, der l. c. eine ganz allgemein gehaltene Bemerkung macht, die für Zwiebel und Knoblauch allein nicht gelten muss (herd. arum genera diversa atque olerum colenda pro eo quod occasionem sibi salutis per haec omnia venisse opinantur temporibus Pharaonis. Auch der Kopte Abbas Pisuta bei Zoega, Catalogus p. 52-3 nennt Lauch und Zwiebel als verehrt: ὁσὴν, μέλαν). Dagegen gibt Plutarch, der in diesen Dingen gut unterrichtet zu sein pflegt, an zwei Stellen Begründungen für den Abscheu vor diesen Gewächsen: „Dass Dikty, der Pflegesohn der Isis beim Zwiebel-pflücken in der Fluss gefallen und umgekommen sei, ist (als Grund des Abscheus vor der Zwiebel) höchst unwahrscheinlich; die Priester verwerfen und verabscheuen vielmehr die Zwiebel, weil sie nur bei abnehmendem Monde wächst und gedeiht; auch ist ihr Genuss weder den Fastenden noch den Feienden, τοῖς ἐσθλαῖς, zuträglich, jenen nicht, weil er Hürst erregt, diesen nicht, weil er zum Weinen reizt (De iside 8 = Isidis bei Origenes c. Isid. V 35). Plutarch hat dieses näher ausgeführt im IV. Buch seines Commentars zu Hesiod (fragm. bei Geffikis xx. 8. 7): „Die Zwiebel grünt und keimt und schießt empor bei abnehmendem Monde, dagegen bei zunehmendem trocknet sie ein. Das soll auch die Ursache sein, warum die Pelusioten nach der Behauptung der ägyptischen Priester die Zwiebel nicht geniessen, weil sie allein unter allen Gemüse dem entgegengesetzten Wechsel des ab- und zunehmenden Mondes unterworfen ist, zuwider dem ab- und zunehmenden Monde.“ Demnach erscheint die Zwiebel als den Lichtgöttern entgegengesetzte und feindliche Pflanze ähnlich wie unter den Tieren das Schwein (cf. §. 442) und ward wohl wie dieses mit Seth-Typhon in Beziehung gesetzt, auf den man ja auch die Abnahme des Mondes zurückführte (Juntun II §. 143). Dass man sich gerade in Pelusium der Zwiebeln besonders streng enthielt, ist sehr begreiflich, da die Gegend um Pelusium als typhonisch galt, wo dieser böse Gott gewiss die meiste Macht zu schaden hatte (Tierkult p. 153^{an}), nach Herodot III 5 lag im benachbarten Sirbonischen See Typhon-Seth verborgen: hier, in Pelusium und Tanis mag die Enthaltung von der Zwiebel tatsächlich im Tabu des heiligen begründet gewesen sein, im übrigen aber im Tabu des Abscheus. Von den Pelusioten melden das auch noch Hieronymus comm. in Esaiam xiii 46; adv. Iovin. II 7 und die Acta S. Apollonii 20. Der hier ebenfalls verehrte, pelusische Zeus war ein phönizischer Gott, der Baal Zephon der Bibel (Exod. 14. 2. 9. Num. 33. 7, für die Gleichsetzung Seth-Baal cf. Tierkult p. 152^{an} 153^{an}) der vielleicht als semitischer Gott mit dem von den semitischen Hyksos hier seinerzeit hoch verehrten Seth-Typhon verschmolzen war (Tierkult p. 153^{an}) dann würde sich auch für seine Verehrer das Tabu der Verehrung ergeben. Für den weit-aus grössten Teil Ägyptens würde daraus das Tabu des Abscheus als vor einer typhonischen Pflanze folgen und die oben erwähnte Anrufung beim Eid für die bei der Eidesleistung so beliebten Verfluchungs- und Devotionsformeln an die bösen Mächte. Merkwürdig ist endlich noch die Notiz bei Constantin Psollos (ed. Patkas Bull. corresp. hellén. 1, 1877, p. 130): „Da die Ägypter die Natur der werdenden Dinge nicht richtig verstanden, glaubte ich, verehren sie die Mergzwiebel, σκελλα, und die Zwiebeln, κρόμμυα, weil sie von selbst wachsen (αὐτομάτως βλαστάνουσιν).“ Bei den Griechen erscheint der Knoblauch als Dämonen abwehrend: So sagt Serenus Sammonicus 1035 sq. dass die Römer, allium den Kindern umbinden, um sie vor den major zu schützen. Mit Knoblauch bekämpften sich diejenigen, die der Hecate am Kreuzweg Opfer darbrachten, um nicht durch die dort umgehenden Dämonen behext zu werden; darauf verweist Theophrast, welcher der oxypod ἐσθμενέων τῶν ἐν ταῖς τριδοῖς ἀνελθόντων Erwähnung tut (Charactor. 16, Babick liest l. c. ἀνελθ. statt ἐνελθ. Für die gleiche Bedeutung bei den Neugriechen vergl. Wachsmuth Das alte Griechenland im neuen p. 79. Sittl-Jedärden p. 49.) Die Zauberpapyri schreiben öfter die Enthaltung von Zwiebeln und Knoblauch vor und verwenden ebenfalls beide als apotropäisch, wofür unten Belege. Auch die Bedeutung beider Gemüsearten im Traum deckt sich mit dem Vorgetragenen, denn Artemidor I 67 sagt: „Zwiebel und Knoblauch essen bedeutet Schlimmes, sie zu besitzen. Jutes.“ Abwehrpflanzen zu besitzen ist also gut, sie aber in sich aufzunehmen schlecht! Nur für Kranke nimmt die Zwiebel einen

verschiedenen Ausgang; darüber hat zwar Alexander von Myndos sehr ausführlich geschrieben, doch ohne ein sicheres Resultat zu erzielen. Meine Meinung geht dahin, dass wenn irgend jemand krank ist und träumt viele Zwiebel zu essen, dass er zwar genesen, aber um einen andern trauern wird, ist er aber nur wenige, so wird er selbst sterben; denn die Sterbenden vergiessen nur wenig Tränen, die Trauernden aber viele, da sie ja lange Zeit hindurch weinen. „Träumt man mit Zwiebeln bekränzt zu sein, so bedeutet das dem Träumenden selbst Nutzen, seiner Umgebung aber Schaden“ [denn er selbst ist durch die Zwiebeln geschützt, nicht aber seine unbekränzte Umgebung.] (177). Werth man die Zwiebel bloss sieht, so bringt sie Glück, ist man sie aber, Verderben. (IV. 26 cf. auch II. 55. I. 67).

§. 533. Als ebenfalls chthonisch und abwehrend galt die Meerzwiebel σκίλλα, Scilla maritima L. Pythagoras soll ein ganzes Buch über ihre Bedeutung geschrieben und auch mitgeteilt haben, dass sie an der Türschwelle aufgehängt, allen Jäubern den Eintritt verwehre (Plin. II. 39 (101)). Dasselbe sagt auch Dioscorides II. 202 und schon der uralt. Seher Melampus soll die von Dionysos wahnsinnig gemachten Töchter des Proitos damit geheilt haben: „Proitidas ἀνίψων κόρας καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν / Προῖτον Ἀβαντιάδην καὶ γραῦν λέμπτην ἐκὶ τοῖσδε / θαλάσσης / ἐξ ἀκαλαρρείτου βαθύροον ὠκεάνιοι....“ (fragm. des Komikers Diphilos II. 126 Kock aus Clemens Alex. Stromat., VII. c. IV. 26 III. p. 271-2). Auf eine ebensoleiche Lustration beziehen sich auch die Verse des Kratinos frag. 232 aus den Πρωανες (Kock); cf. dazu Babbich l. c. p. 17: αἶε δὲ πρὸς τῶ πρώτων ἀπάντων ἴστω καὶ λάμβανε χερσὶν / στήνιν μεγάλην.... Ebenso auch in der Lustration bei Lucian Necyomant. 76f. (cf. F. Hermann Jottes diensl. Altert. 2. § 32. 12) wo es heisst δαδίοις καὶ σκίλλῃ περιήννισε. Auch Clemens Stromat. VII. c. IV. 26 (cf. auch Etymolog. Magnum p. 429 42 Lobeck, Aglaopham. p. 702) sagt: οὗτοι (sc. οἱ Ἕλληνες) πάντοτε καὶ πάντα λίθον, τὸ δὲ λεγόμενον, λιπαρὸν προσκυνοῦντες ἐπὶ πυρρὰ (cf. unten §. 615) καὶ ἄλλων χυνδρῶν (cf. §. 591), σκίλλαν τε καὶ θείων δαδίοις πρὸς τῶν γοήτων καταγορητευθέντες κατὰ τινὰς ἀκαθάρτους καθαρμούς (cf. Artemidor III. 50). Auf die Zueignung dieser Erdzwiebel an die χθονίοι θεοὶ verweist auch der Umstand, dass ein nicht näher bekanntes σκίλλωδες φυτόν den unterirdischen Göttern geweiht erscheint (bei Bekker, Anecdota p. 451). Auch die Zauberpapyri kennen sie als gutes ἀποτρόπαιον und Lustralmittel.

§. 534. Von der Malve, μάλαχῃ, Trigonella elatior Sibth., berichtet Iamblichus III. Pythag. 24 (109), dass Pythagoras auch ihren Genuss verbiet, ὅτι πρῶτῃ ἀγγελος καὶ σημαντρία συμπαθειῶν οὐρανίων ποδὶς ἐπιγίγεται. Leider erfahren wir nicht, worin sich diese Sympathie offenbart. Bei Lucian Vera Hist. II. 7 (für die lateinische brassica Menliches bei Athenaeus IX. 370 A. für die lactuca Athen. II. 69 D. Plin. XX. 32 Geoponica II. 13. 865) übergibt Rhodamanthys dem die Unterwelt wieder verlassenden Helden der Makedon. Geschichte eine Malve mit dem Aufsatze ταύτῃ ἐν τοῖς μεγίστοις κινδύνοις προσεύχεται, hier ist sie zweifellos eine chthonische Pflanze.

§. 535. Von dem κυνάρειος und χαμαγκυνάρειος, also 2 Cypressenarten wird im Gedicht des Anonymus de herbis 8 v. 105 sq. pag. 171 gesagt, dass sie βοτάνη πατρὸς Κρόνου heisse und dass ταύτην τὴν βοτάνην πολὺν χρόνον εὖρετ' Ὀσίρις / Αἰγυπτίου γαίης προκαθήμενος ἤδη Κανώπου / ἐξ ἀρετῆς ἕνα πρῶτον ἐφημερίων θεραπείας / Es ist der bekannte Tötenbaum, daher mit dem Totengott Osiris und dem ebenfalls chthonischen, im Tartarus angefangenen Kronos, Saturn, in Sympathie stehend. Ertheile Heiserkeit, Ohrenleiden, Ischias und Wassersucht.

§. 536. Auch das Zauberkraut Moly bei Homer suchte man ausfindig zu machen. Der Anonymus de herbis 13 v. 178 sq. schliesst sich eng an die homerische Erzählung an und sagt bloss, dass es eine Abwehrpflanze gegen Jäubei und Bekehrung sei. Ptolemaeus Hephaestio erklärt den Namen μάωλυ aus μάωλος gleich μάχη, Kampf, denn im Gigantenkampfe sei ein Gigant auf der Insel der Kirke von Helios getölet worden und aus seinem Blut sprossle die Blume auf. Theophrast Hist. plant. II. 157 sagt, dass eine dem homerischen Moly ähnliche Pflanze bei Pheneos in Arkadien und am Kyllene im Peloponnes (auch Stadt in Elis) wachse mit einem Blatt wie die Meerzwiebel und dass es gut sei gegen Gifte und magische Betrügereien. Auch Dioscorides II. 47 (54) kennt eine Pflanze μάωλυ, die zerrieben gut gegen die Verengung der Gebärmutter ist. Plinius XX. 8 (4) hält sich an Theophrast, sagt aber, dass die griechischen Schriftsteller die Blüte als selbst angegeben. Auch habe ihm ein Arzt diese Pflanze gebracht, die er in Campanien mit grosser Mühe aus schwierigem Gestein ausgegraben hatte und die Wurzel sei 30 Fuss lang gewesen, dabei nicht einmal ganz, sondern abgeteilt. Man hat verschiedene Deutungen vorgenommen, darunter besonders auf einelauchart, Soichlauch, Allium Moly L. und auf eine Lilienart, Allium magicum L. geraten. Helges ad Lycophron. Alex. 679-80 sagt, dass werde die Molywurzel ganz austreisse, sofort sterbe, auch sei das μάωλυ wie die δαφνή, κόρυβα, ῥάμνος ein Antipathes gegen alle magischen Ränke.

§. 537. Endlich hat man auch das berühmte νηπενθές bei Homer zu analysieren gesucht und herausgebracht, dass es aus der Pflanze ἵππομανές, κάκμιον κριτικόν (5) ὑοσκύαμος und μανδραγόρα bestand (Julius Africanus (Κετροί) in den Paradoxographi Gr. p. 143. 6 sq.) also aus der Pflanze, Rosswut, die besonders in Arcadien wuchs (cf. Theokrit Id. II. 47)... Bilsenkraut und Akeban.


§. 538. Bisweilen wird auch das ἀροσθήνην erwähnt, der Mondtau, und zwar als Deckname für Pflanzen, bisweilen aber bedeutet das Wort tatsächlich den Schaum oder Seim des Mondes, den man aus dem Tau auf den Pflanzen und aus den Mondstrahlen sammelte, ἐκ τῆς δρόσου τῶν φυτῶν καὶ τῶν σεληνναίων αὐγῶν, es galt als Mittel gegen den Trunkelheit (Julius Africanus Κετροί bei Iseus, Paradoxographi p. 145. 19 sq.). In Klaren, mond hellen Nächten, wo die Wärmeausstrahlung der Erdoberfläche besonders stark ist, der Boden, seine Pflanzendecke stark erkalten, ist der Taufall am reichlichsten, das wussten auch die Alten (cf. z. B. Theophrast Caus. plant. II. 4. 3 Plutarch Quaest. conviva. II. 10, 3, 14 Macrobi. Sat. VII. 16. 31; 21 u. 24. Plin. XVII. 292). Deshalb galt Selene als die Spenderin des

sind. Die Zahl dieser Räuchermittel ist gross, wie die im II. Band angeführten Zauberpapyri zeigen werden und die Zusammensetzung der einzelnen Rauchopfer oft complizirt (cf. S. 883); auch werden häufig tierische Bestandtheile zum Verdampfen gebracht, Blut, Haare, Knochen, Federn u. a. doch mag es sich dabei auch oft genug nur um Pflanzen- und Pflanzenleile, die mit tierischen Decknamen benannt werden, handeln. Im Papyrus Léiden. W. col. I. 12 39. = Col. IX 29-30, 8 39. werden 7 Arten Räucherwerk als den 7 Planetengöttern zugeeignet erwähnt; ich stelle die beiden Fassungen neben einander:

col. IX. 29-30; 8-14. παρακείσθω δὲ καὶ τὰ θυμιάματα τὰ ἑπτα
ἐπιθῶτε τὰ ἑπτα ἐπιθύματα τὰ αὐθεν-
τικά, ἐν οἷς ἡδεῖται ὁ θεός, τῶν ἑπτα ἀστέ-
ρων τοῖς ἑπτα ἐπιθύμασιν ἃ ἔστι ταῦτα·
μαλάβαθρον, στύραξ, νάρδος, κόστος, κα-
σία, λίβανος, ξμύρα . . .




col. I. 12-22. ἀποτίσθω δὲ ἡ τράπεζα τοῖς ἐπιθύμασι τούτοις συνενικοῖς
οὔσι τοῦ θεοῦ. ἐκ δὲ ταύτης τῆς βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ἑπτα
προσφώνησεν αὐτοῦ ἱερεῖ βιβλῶ ἐπικαλουμένη Πτέρυγιν — τοῦ μὲν Κρό-
νου στύραξ, ἔστι γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης, τοῦ δὲ Διὸς μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄ-
ρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἥλιου λίβανον, τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ
Ἑρμοῦ κασία τῆς δὲ Ξελήνης ξμύρα. ταῦτά ἐστι τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα.
ὁ δὲ Μωϋσῆς λέγει ἐν τῇ Κλειδί. "Ἐκείσεως ἐν παντός ὄροβον ἡλιακόν, κθα-
μὸν λιγύντιον τούτοις λέγει. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Μανέθης ἔλεγε ἐν δίδαξι βιβλῶ.

Interessant ist vor allem die Polemik gegen das (ägyptische) Werk des Hermes Trismegistus, das als Plagiat des, mosa-
ischen Originalwerkes hingestellt wird (cf. Dietrich p. 171-2. Die ägyptische Bohne, die Moses und Manetho der Sonne zu-
theilt, ist jene Pflanze, auf deren κισῶριον der Sonnengott (Hor, Harpocrates, Ra) sitzend oft dargestellt erscheint (cf. Die-
trich p. 100, oben S. 137).

§. 5 4 3. Da nun unsere Zauberpapyri in Ägypten entstanden sind und zweifellos einen starken ägyptischen
Einschlag aufweisen, will ich die Stelle des Plutarch über die täglichen officiellen Räucherungen (De Iside 80) ausschrei-
ben; denn vieles, was er hier für diese Räucherungen des officiellen Tempelkultes bemerkt, hat auch Geltung für die gehei-
men Rauchopfer beim Zauber: „Man muss bedenken, dass die Leute in Ägypten auf ihre Gesundheit den höchsten Wert
legen, besonders aber wird bei den Opferfeiern, Reinigungen und bei der Ernährung nicht weniger auf die Gesund-
heit als auf die Heiligung gedacht: denn man hielt es nicht für schön, mit Krankem Körper oder ungesunder Seele dem
ganz makellosen und unbeschleckten Wesen zu dienen. Weil nun die Luft, die wir beständig bedürfen und geniessen, nicht
immer dieselbe Verschmelzung und Mischung hat, sondern bei Nacht sich verdichtet, den Körper ermattet, die gleich-
sam benebelte Seele zum Missbehagen und zur Sorge zusammenzieht, so räuchern sie beim frühaufrstehen sogleich mit
Harz, ῥητίνη. Dadurch nämlich verbessern und reinigen sie die Luft durch Ausscheidung und ermuntern den im Körper
wohnenden, erschlafften Geist, da der Harzgeruch etwas Scharfes und Ergreifendes hat. Zu Mittag aber bemerken sie,
dass die Sonne sehr vielen, schweren Dunst gewaltsam von der Erde empdrückt und mit der Luft vermischt: dann
räuchern sie mit Myrrhe, σμύρνῃ: denn die Wärme dieses Stoffs löst und zertheilt das im Luftkreis zusammengezo-
gene Trübe und Sumpfige. Die Ärzte hatten es daher für ein grosses Heilmittel, bei pestartigen Krankheiten grosse Feuer
anzuzünden, um die Luft zu verdünnen, sie wird aber noch viel besser verdünnt, wenn man wohlriechende Hölzer
wie Cypressen, Wachholder und Fichten verbrennt. . . . Wenn nun die Myrrhe bei den Ägyptern Bal heisst und sich dies
am nächsten durch, Ausmerzung der Torheit, τῆς ἀνοήσεως ἐκ σκοπνιασίου, übersetzen lässt, so gibt auch dies ei-
niges Zeugnis für die oben angeführte Ursache. Im Koptischen heisst Myrrhe uax, hierogl.  = ntiw.

§. 5 4 4. Durch jene Räucherungen nämlich glaubte man alle dämonischen, dem Sonnengott feindlichen Mächte,
die sich in Dünsten, Wolken und Verdunklungen manifestierten, zu vertreiben. Die Ägypter glauben, sagt Plutarch De
Iside 52 richtig, durch die dreimalige tägliche Räucherung mit Harz, Myrrhe und Kyphi, die Gunst des Helios zu er-
werben und ihm zu dienen. Darauf Bezug nehmend werden in einer ägyptischen Quelle wie es z. B. das Buch von der Ab-
wehr des grossen Sonnenseindes Apophis ist, neben allerlei symbolisch-sympathischen Handlungen an Sympathiepuppen
dieses Gewitterdämons (cf. II. S. 144) auch bestimmte den Daemon abwehrende, ihm also antipathische, dem Sonnengott dage-
gen sympathische Räucherungen vorgenommen (cf. Tierkult p. 146-7). Ganz dasselbe bezweckte das magische ἐπιθύμα.

Dadurch sollten alle dem citierten Daemon feindlichen Mächte, die sein Erscheinen und Wirken verhindern konn-
ten und wohl auch wollten (cf. § 51) vertrieben, der citierte Daemon aber angelockt, beziehungsweise herbeigezwun-
gen werden; daher bildet das ἐπιθύμα immer den ersten Bestandteil jeder Zauberhandlung und fehlt wegen dieser
seiner Wichtigkeit fast nie. Auch sind die darauf bezüglichen Vorschriften fast immer sehr genau und ausführlich, die
vorgeschriebenen Ingredienzien sehr mannigfaltig, die Zusammensetzung mitunter sehr complicirt.

§. 5 4 5. Oft wird hier das Kyphi, κῡφί, erwähnt, ein spezifisch ägyptisches Räucherwerk, dessen griechi-
sche Benennung zweifellos mit  oder  oder  Kῡp-t Räucherung gebildet ist. Plutarch de Iside 81 sagt, dass die Ägypter dem
Helios damit am Abend räuchernden und gibt das Re-
zept für dieses complicirte ἐπιθύμα an; er sagt: „Es ist eine aus 16 Minen zusammengesetzte Mischung: Honig μέλι,
Wein οἶνος, Rosinen σταφίς, Salgant κύπερος = κύπερος Cypripas! cf. Talen 14 Cypripus rotundus L., C. longus L.
Harz ῥητίνη, Myrrhe σμύρνῃ, Kister ἀσνάδαθος (so übersetzt Parthey, nach Dioscorid. 19 nicht einheitlich bestimm-
bar cf. Berendes p. 48-9), Sesel σίσελι (cf. Dioscorid. II. 54 61, strauchartiges Hasenohr Bupleurum fruticosum C.),

Mastix oxivos (Dioscorid. 1.89, *Mastix pistacie*, *Pistacia Lentiscus* L.) Asphalt Erdpech ἄσφαλτος (Dioscorid. 1.99 Plin. xxiv 178 auch im Papyr. Übers. v. Osele Pharm. Post 1897, N°2), Binsen θύον, Ampfer λαπαθον (Diosc. II 140: Rumerarten), die beiden Wachholderarten, ἀρκευβίς, und zwar der grössere ἡ μείζων, und der kleinere, ἡ ἐλάττω (Diosc. 1.103 Juniperus phoenicea L. und J. oxycedrus L.), Cardamomum καρδάμων (Diosc. 1.5 Theophr. ix 7. 2.3; Plin. xii 50 Eleteria Cardamom. White) und Kalmus κάλαμος (Diosc. 1.114)... Keineswegs aber darf man behaupten, dass jene Zahl 16 hiezu mitwirke, wenn sie auch als Quadrat des Quadrats (2^2) ebensoviele Felder des Flächeninhalts als Teile des Umfangs passender Weise darlegt, sondern die meisten der zusammengemischten Bestandteile von aromatischer Kraft entwickeln einen süßen Duft und wohlthätigen Dunst, durch den die Luft verwandelt wird. Der Körper aber sinkt, vom Hauche bewegt lind und sanft in Schlummer und bewahrt eine angenehme Mischung, so dass er die lästigen und angestrengten Sorgen des Tages ohne Rausch wie fesseln löst und nachlässt, den bilderschaffenden und für Träume empfänglichen Teil wie einen Spiegel glättet und reiner macht, ganz wie die Klänge der Lyra, deren sich die Pythagoreer vor dem Schlafen bedienten... Die Gerüche nämlich rufen oft das Bewusstsein, wenn es schwinden will, zurück, oft auch umwölken und trüben sie es, denn die Dunststoffe ziehen infolge ihrer Zartheit durch den ganzen Körper. Es nehmen ja auch manche Ärzte an, dass der Schlaf entsteht, wenn der Dunst der Nahrung sanft durch die Eingeweide gleichsam hingeleitet und sie berührend einen gewissen Nitzel hervorbringt." §. 5 4 6. Neben Plutarch geben andere 5 Schriftsteller Kyphirecepte an und zwar Dioscorides 1.24 cf. Berendes p. 52 mit 10, Galen De antid. II p. 441 Bas. IV 417 Kühn mit 16, Aëtius xii 99 p. 277 Montanus mit 16, Paulus Aegineta βελγνιακόν vii 22 p. 380 Basil. mit 28, Aëtius xii 117 p. 284 mit 28, Nicolaus Myrepsus I 299 p. 92 Basil. mit 28, Paulus Aegineta ἡλιακόν l.c. mit 36, Aëtius xii. 116 p. 283 mit 36, Nicolaus Myrepsus I 298 p. 92 mit sogar 50 Substanzen. §. 5 4 7. Nach Dioscorides besteht die Mischung aus $\frac{1}{2}$ lestes Cypergras, ebensovielen reifen Wachholderbeeren, 12 Minen entkernte saftige Rosinen, 5 Minen gereinigtes Harz, gewürzhaften Kalmus, Aspalathos, Schoinos, von jedem 1 Mine, 12 Drachmen Myrrhe, 9 Xestes alten Wein, 2 Minen Honig." §. 5 4 8. Nach Galen aus σταγίς Rosinen, τετραμυθίην κεκαυμένην gebrannte Terpentinpistacie, Myrrhe σταγίον, Kinnamomum κιννάμωμον, Narodenblüte νάρδος σταγίον, Bartgras ὄρνιθος, Safran κρόκος, Bdellionharnägel βδέλλιον ὄνυχες (Dioscor. 1.80, das bis zu 70% Harz enthaltende Gummiharz von Commiphora (Balsamea) africana Engl. einem Baum Senegambiens und Kordofans cf. Plin. xii 35, im Pentateuch II 30, 34 heisst es תְּחִיָּה woraus nach Sprengel Bdolchon, Bolchon βδελχίων entstand), Aspalathos, Kasia κασία (Dioscor. 1.12 Herodot. iv in Aristotel. Hist. animal. ix 14, 2 Theophrast. Hist. plant. IV 4. 14 IX 8. 2-3 IX 5.1 Plin. xii 85 sq. Periplos Maris Rubri. Die Cassia gehört zu jenen Gewürzen, aus deren Zweigen sich der Phoenix sein Nest baut, wogegen sich schon Plinius xii 146 wendet; es handelt sich um eine Fimmetart. Der Name κασ(σ)ία geht auf hebr. תְּרָקִיָּה Kesia zurück.) Cypergras κύπερος, den beiden Wachholderarten ἀρκευβίdes, δάο, Röhr Calmus κάλαμος, Honig μέλι, Wein οἶνος. Parthey liess nach diesen 3 Recepten die Speerelei herstellen und berichtet in seiner Plutarchübersetzung (De Iside et Osiride) p. 280 dass sie auf ein heisses Blech gestrichen einen scharfen aromatischen, keineswegs widerlichen Geruch erzeuge.

§. 5 4 9. Plutarch bemerkt noch zu seinem Recept: Das Kyphi gebrücht man als Trank und Arznei; gebrunken scheint es das Innere zu reinigen, da es den Unterleib erweicht. Ohnedem werden Harz und Myrrhen von der Sonne erweigt, indem die Pflanzen sie bei der Mittagsglut ausschwitzen. Manche Bestandteile des Kyphi aber gedeihen besser bei Nacht, diejenigen nämlich, die sich von kühlen Lüften, Schatten und Feuchtigkeit nähren, während das Tageslicht eins und einfach ist. Die Nachtluft aber ist ein Gemisch und Ergebnis von vielen Lichtern und Kräften, die wie Samen von allen Gestirnen herab zusammenfliessen. Passend also räuchern sie mit Harz und Myrrhe als mit einfachen, von der Sonne allein erzeugten Dingen, am Tage, mit Kyphi, als gemischtem und an Eigenschaften mannigfachem beim Einbruch der Nacht. Endlich sagt er noch über die Zubereitung des Kyphi: Die Ingredienzen werden nicht ohne Weiteres zusammengesetzt, sondern während die Salbenbereiter daran mischen, werden ihnen heilige Schriften vorgelesen. "Da ist zunächst an Clemens von Alexandria zu erinnern (Strom. vi 4 cf. Fimmet p. 135-6) der unter den 42 heiligen Büchern des Hermes, die bei feierlichen Processionen von den verschiedenen Priesterklassen mit herumgetragen wurden, nach dem ὥδος, dem ὥροσκοπός und dem ἱερογραμματεὺς den Stoloizeiten einherschreiten lässt, ἔχων τὸν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον (v. oben §. 455; auch Plutarch De Is. 36 sagt: τῶν ἱερῶν αἱ προνομίαι τὸ ὕδρειον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ nämlich des Osiris). Οὗτος τὰ παιδευτικά πάντα καὶ μορφοπραγιστικά καλούμενα βιβλία ἔχει. δέκα δὲ ἐστὶ τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνηκόντα τῶν παρ' αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Μυυτιαν εὐσεβείαν περιέχοντα, οἷον περὶ θυμάτων, ἀναρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, ποινῶν, ἑορτῶν καὶ τῶν τοιούτων ὁμοίων. Gewiss standen in diesem Werk über die Räucherungen auch die Kyphirecepte.

§. 550. Damit und mit Plutarchs Bericht deckt sich, was die Funde in Agypten selbst ergaben: Das Kyphi wurde in einem Laboratorium zubereitet, einem bestimmten Tempelgemache, welches Dümichen das, a sit' oder, h un'- Zimmer nennt und von besonderen Priestern, von denen einer, der Prophet, während der Herstellung Gebetsformeln recitierte. Ein letzter Rest dieser Formeln, die man wohl auch als Zauberformeln ansprechen darf, findet sich am Schluss des Receptes bei Nicolaus Myrepsus, wo es heisst, arida confere una cum liquidis et haec conficiendo dici: ἄ, ἐ, υἱ, οὐ, ὦ. Das aber sind die heiligen Vocale, durch deren Abingen die Aegypter das Lob der Götter sangen (cf. unten § 771).

§. 5 51. Für die ausserordentliche Bedeutung, die man in Agypten dem Kyphi beimaß, zeugt der Umstand

dass mehrere Kyphirecepte auch inschriftlich erhalten geblieben sind; das berühmteste darunter ist das aus dem grossen Osiristempel des Tempels zu Dendera, $\tau\epsilon\tau\upsilon\upsilon\alpha$, das 12 Ingredienzien angibt. Ein anderes enthält auch der Papyrus Ebers der Leipziger Universität (cf. Ein Kyphirecept aus dem Papyrus Ebers in: *Ägyptische Zeitschrift* 1874 p. 100) wo es heisst: „Kyphi, Kp. t. bereitet, um angenehm zu machen den Geruch des Hauses oder der Kleider: anti sul (trockene Myrrhe), per (serb) Nachholerbeeren, sonier (Weihrauch), gau (Cyperusgras), chel en the (Seps (Mastixzweige), sedet (Bockshorn), nedat nt zahi (Kalmus von Nordsyrien), inekunen l'emlen (Rosinen), Ken niubon (Syraxsaft) zerlassen, gestalten zu einer Substanz, geben dort ans Feuer. Anders zu machen für die Frauen davon: geben dieses Recept nach dieser Vorschrift mit Honig, Kochen, mischen, gestalten zu Kugeln. Räuchern damit unter ihnen, sodann machen sie Pillen für den Mund (ro φ), aus ihnen, um angenehm zu machen den Geruch des Mundes (φ) von ihnen“ (Joachim und Ebers Die Masse und das Kapitel über die Augenkrankheiten übersetzen und erklären φ so, cf. Berendes Dioscor. p. 52-3); v. Oefele, Die nichtpathologische Sympathologie der alten Ägypter, Dissertation 1894 aber weist mit Recht darauf hin, dass φ im Ägyptischen jede Art von Öffnung bedeuten kann, und übersetzt es daher mit „vagina“ mit Rücksicht auf die bekannte Pflege der Genitalien bei den Orientallinnen; dann sind statt Mundpillen Vaginalkugeln gemeint, was ja auch schon die Vorschrift hinsichtlich der Weiber, damit unter ihnen räuchern, andeutete. Dieses Präparat wurde von den Priestern Apotheken in einem besondern Räucherkästchen aus rotem Holze, sati-zet pu rari aufbewahrt, das 3 Palmen und 3 Finger, also ungefähr 60 cm lang war.

Wie man sieht, decken sich die 9 (10) Ingredienzien des ägyptischen Receptes mit dem bei Plutarch; dieser aber verdankt seine Weisheit jedenfalls der Schrift des Manetho $\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\tau\alpha$ (Suidas s.v. Mavithos).

§. 552-3. Die sympathisch-symbolischen Steine, Minerale und Metalle.

Auch sie spielen im antiken Zauber und nicht zuletzt im Offenbarungszauber eine bedeutende Rolle. Das Hauptwerk über die Zaubersteine, die sog. orphischen Lithica, behauptet sogar, dass die Steine viel wichtiger seien als die Pflanzen (Wurzeln, v. 408 sq. bei Abel, Orphica p. 123): denn letztere sind ja nur so lange zauberkräftig, als sie frisch und saftig sind, verwelkt, vertrocknet, sind sie ohne Kraft und tot. Der Zauberstein dagegen behält seine Kraft so lange er überhaupt existiert; auch bergen die Zaubersteine angeblich nicht so viele böse Kraft wie die Zauberpflanzen. Umgekehrt versichert natürlich wieder der Anonymus de herbis von einer divinatorischen Zauberpflanze, sie sei viel vorzüglicher als alle mantischen Steine und selbst auch als die mantischen Tiere (Vögel) und warnt die Leute ihnen zu vertrauen. (14 u. 191 sq. l. c. 173-4; er spricht dort von der Quercus marina, der $\epsilon\upsilon\lambda\upsilon\delta\upsilon\delta\upsilon\varsigma$). Besässen wir eine Spezialschrift über die Zauberthiere, so würde ihr Verfasser es gewiss nicht unterlassen, wieder die Tiere als die stärksten und besten Zaubermittel anzupreisen. Was der Theurg und Theosoph Proclus aber über die Rangabstufung der drei Reiche für eine Meinung hatte, habe ich in § 392 angemerkt.

§. 554. Indes lässt sich nicht in Abrede stellen, dass sich auch die Steine im antiken Zauberlauben grossen Ansehens erfreuten cf. von neuerer Literatur besonders Bouché-Reciercq 1883-4, Dieterich Pap. mag. 786, Mély Revue archéol. 3^e série 12 (1888), 317 sq. Les lapidaires grecs Paris 1898, Wessely Wiener Studien 8. 180, Wünsch Antikes Zaubergerät p. 39; Riess bei Pauly-Wissowa 150. 17 sq. Abt. Apologie p. 115-6; G. Kropatschke Dissert. 24 sq; Wundt Völkerpsychol. II 2 (1906) p. 202 sq. 218 sq. — Auch hier werden wieder die grossen Weisen auf dem Gebiet der Sympathie und Antipathie als Bahnbrecher genannt: Zoroaster, Democrit, Ostanos, Zoroaster soll ein eigenes Buch über die magischen Edelsteine geschrieben haben (Weidlich Sympathie p. 44), den Democrit erwähnt B. Plinius, er habe sich eines Zaubersteins namens Catochites, $\kappa\alpha\tau\omicron\chi\iota\tau\eta\varsigma$, in certaminibus bedient, „quae contra magos habuit.“ Dieser Stein hatte die wunderbare Eigenschaft die aufgelegten Hände festzuhalten ($\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$, xxxvii 432, 15 = Solin. 3, 4-5 pag. 49-50 M.; cf. auch Priscian u. 473, Plin. xxxvii c. 10, 50, 53, 170). Auch Petronius sagt von Democrit, dass er sein ganzes Leben mit Experimenten zubachte, damit ihm die Kraft keines Steines und keiner Pflanze verborgen bleibe (Sat. 88 p. 59, B.). Auch unter seinem Namen lies ein Buch $\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\tau\alpha$ cf. Diogen. Laert. ix. 47, das Plinius fleissig benützte und das sich besonders mit der zauberischen Heilkraft der Steine befasste. Den Ostanos endlich nennt der Damigeron latinus geradezu „Lehrer aller Magier“ und beruft sich auf ihn als erste Autorität, dass er den Galactites, Milchstein, Lethargus (den „Einschläfernden Betäubenden“) nannte (c. 34 pag. 188 Abel). Plinius hat für sein „Steinbuch“, das 37. seines grossen Werkes, eine reiche einschlägige Literatur, natürlich teilweise nur indirect benützt: denn er citiert aus den Steinbüchern eines ge-

wissen Kallistratos (xxxvii. 12 3-4, 25, 2), Demostratos, Mithridates (identisch mit dem berühmten König, dessen Werke über die Heilkraft der Kräuter und Steine Pompeius nach Rom brachte und übersetzen liess cf. xxxvii c. 119) Nicias aus Miletos (νεπὶ λίθων citiert bei Philarch. Ilefluv. 20; cf. cap. 11, 6), Olympicus (cf. K. Sprengel, Geschichte der Arzneikunde II 43), Satyrus (c. 24₂, 25₂, 11₂), Solacius (cf. c. 11₂; 23₁; 24₁; 51; 57₂), Sudines (cf. xxxvii 12, xxxviii 9₂; 11₂; 24₁, 35) Theophrast (νεπὶ λίθων, wissenschaftlich gehalten cf. c. 11₂ = n. l. §. 29; c. 12 = n. l. §. 28; c. 19 1/2 = n. l. §. 24-5; c. 25, 4, 18-9 = n. l. §. 33; c. 74, - n. l. §. 32; c. 16-10 = n. l. §. 23-27; c. 38 = n. l. §. 31, 55; c. 39 = n. l. §. 23, 27), Xenocrates aus Ephesus (xxxvii c. 9₂, 11₂ 7 9 c. 63, Hauptquelle für Plinius), Zacharias aus Babylon (cf. c. 60, unten II §. 351), alle diese haben νεπὶ λίθων geschrieben, über die Eigenschaften besonders der Edelsteine; alle, der eine mehr, der andere weniger gingen dabei der Zeit entsprechend auf ihre magischen Eigenschaften ein.

§. 555. Von dieser reichen Literatur sind auf uns gekommen resp. veröffentlicht: 1) die sog. orphischen Ethica Orphēws Λιθικά aus dem IV. Jahrhundert (?) nach Chr., das Buch des Aetius (VI. Jahrh.) des Pellus (IX. Jahrh.) der Damigeron Latinus (cf. besonders Val. Rose Hermes 9, 1875, 471 sq. Pitra Spicileg. Solesm. III p. 324, Anal. sacra II) s. der Anonymus Christianus Orphēws Λιθικά κηρύγματα, auf diese Schriften gehen in der Hauptsache die mittelalterlichen Steindücker zurück, so das Poëma de lapidibus des Marbodius Rhennanus (+ 1123), Vincentius Bellovacensis († 1264), Arnoldus Saxo († 1220), Albertus Magnus De rebus metallicis (für die mittelalterlichen Schriften v. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters p. 55 ff.) Hinsichtlich der Metalle, ihrer Sympathie und Zauberwirkungen enthalten die alchemistischen Traktate viel Bemerkenswertes (manches jetzt in dem Catalogus codd. astrolog.) Am wichtigsten sind die orphischen Ethica und der Damigeron Latinus, die daher auch im Folgenden besonders heranzuziehen sind.

§. 556. Die Orphēws Λιθικά (cf. unten II §. 67, sie haben mit Orpheus nichts zu tun sondern stammen aus dem IV. Jahrh. n. Chr.) beginnen mit einem Prooemium, das die folgende Belehrung über die Zauberkraft der Steine als ein Geschenk des überlebenden Zeus für die Menschen anpreist, diesen von Hermes zur Abwehr allen Ungemachs überbracht (v. 1 cf. v. 17 sq.) denn in der Grotte des Hermes liegen diese Steine bereit (v. 54 s.), der Dichter versichert, dass er die folgende Belehrung den Menschen im Auftrag des Hermes übermittle (v. 58 s.).

§. 557. Wer in diese Hermesgrotte eingeht, der geht mit köstlichem Gut und hochbeglückt nach Hause, denn jene Zaubersteine verbürgen (v. 22 sq.): 1) Abwehr von Krankheiten, v. 22, besonders der Fallsucht und Elephantiasis (v. die Gemme bei Kopp 18129 mit dem Bilde eines Elefanten, um eben diese Krankheit abzuwehren.) 2) Abwehr und Unschädlichmachung von Schlangen, 48-9, und aller wilden Tiere, 29-30. 3) Abwehr von Räubern (40 sq.) 4) Sichere Fahrt auf dem Meer, 39-40. 5) Sieg im Wettkampf 23 sq. 6) Einfluss selbst bei fremden Fürsten (31 sq.) 7) Erhöhung jedes Gebets (37 sq.) 8) Erfolg in der Liebe (33 sq.) 9) Beliebtheit bei den Hausklaven, deren Entfliehen man nicht befürchten muss (41 sq.) 10) Erkundung aller geheimen Gedanken und Pläne (43 sq.) 11) Verständnis der Sprache der mantischen Vögel (45 sq.) und 12) die Fähigkeit die Seelen Verstorbenen aus dem Hades heraufzubeschwören, Necromantie 52 sq. Demnach beziehen sich № 10-12 speziell auf den Offenbarungszauber, das Einzelne bei den verschiedenen Steinen werde ich unten beibringen.

§. 558. Im Ganzen behandelt der Dichter folgende 29 Zaubersteine: Aίματις 642 (Blutstein), Ἀνταχάτης (633), Ἀράτης (610), Ἀράτης δενδρόεις (232) Baumachar, Ἰαγάτης (474), Ἰαλακτίτης 191 (Milchstein), Ἐλαφοκέρατις 244 (Hirschhornstein), Εὐνέταλος 230 (der sich leicht Blätternde), Ἐχτίς 346 (Natternstein), Ζαφυλαγνίς 260, Ἰασπίς 267 Κοροσίης 498 (Plin. xxxvii 10. 56 corsoides canitie hominis similis est), Κουράλιον σιό Koralle, Κρύσταλλος 172, Λεπιδώτος 284 (der Schuppige), Ἀνάγειος 685 (der Beharrliche), Λυγνίς 271 (der Leuchtende), Μαγνίτης 306 Magnetstein, Νεβρίτης 748, Ὀνάλλιος 282 Ὀπαί, Ὀσπρίτης 344 Austerstein, Ὀπρίτης, Ὀπίτης 338 361 Schlangenstein, Ὀψιδας 285 Λαυαγίας cf. Plin. xxxvii 26 67. Σιδηρίτης oder Ὀρείτης 357 Eisen oder Bergstein, Σκορπίος 494 Skorpion, Τόπαζος 280 Τόπας, Χαλκίος 758 Hagelstein, Χρυσόπρασος 755 Chrysopras, Χρυσόθεις 292 Goldhaare. Suidas übrigens nennt das Werk Orphēws νεπὶ λίθων γνῶσις ἥτις Ὀδονκοκτάλιος ἐνυδαίεται.

§. 559. Auch der Verfasser des Damigeron Latinus lässt es an Reclame nicht fehlen, denn im einleitenden Empfehlungsbrief schreibt er: „... iuro tibi per summum parentem deum, quod meliorem librum Aegyptus huius (der geneth. comparat. scheint auf ein griechisches Original hinzuweisen) non habet; cuius iurationis testis est summus deus. mittam enim tibi bonum solis nomen per quod bonum genus nascatur ἵπαγ. 162 Abdi, auch das Steingedicht des Marbod nennt als seine Quelle ein Buch, das der König der Araber Euxan an K. Tiberius schickte

cf. II. S. 36.) Interessant ist die Erwähnung Aegyptens als Land solcher mystischer Zaubertractate, deren vorzüglichster natürlich der vorliegende ist. Besonderen Wert soll ihm verleihen, dass darin auch der Stein Sagaromantes behandelt ist, der seinen Besitzer tapfer und unüberwindlich macht, dem Hercules allein seine berühmten Siege zu verdanken hatte; denn cum eum deposuisset victus est (Damigeron 41 pag. 193).

§. 5 6 0. Am häufigsten hören wir auch bei den Steinen von ihrer Sympathie mit den sichtbaren Göttern „den Gestirnen, besonders mit ihren Gebietern, Sonne und Mond. So sagt Proclus ad Kemp. II p. 157 Kröll: πολλάκις ἐλλάμπει καὶ λίθοις ἀπορροαίς ἔχουσιν φῶς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστρῶν, auch in ihnen also kommen die geheimnisvollen Ausflüsse, die ἀπορροαί zum Ausdruck und zwar in eigentümlichen Lichteffecten, die infolge ihrer Ähnlichkeit mit dem φῶς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστρῶν deutlich ihre Sympathie mit diesen göttlichen Himmelskörpern bezeugen. So sagt derselbe Proclus vom „Sonnenstein“, vom Himmels- und Sonnenauge (fr. περὶ ἀγωγῆς ed. Kr. p. 8): ὁ ἡλιότης λίθος ἀκτίσι χρυσαῖς μιμεῖται τὰς ἡλιακὰς ἀκτίνας, λίθος δὲ ὃς καλεῖται οὐρανοῦ ὄμμα ἢ ἡλίου ὄμμα μορφήν ἔχει ὁμοίαν κόρη ὀφθαλμοῦ καὶ ἐκ μέσης τῆς κόρης ἐκλάμπει αὐγὴ. Hier also kommt zur Lichterscheinung auch noch die symbolisch-ähnliche Gestalt. Noch auffallender aber macht sich die Sympathie mit der Sonne bemerkbar, wenn ein und dasselbe Steine exemplar nach dem Stand der Sonne die Farbe wechselt oder gar die Conjunction von Sonne und Mond so anzeigt; auch hierüber Proclus c. p. 8: ὁ δὲ ἡλιοσέληνος λίθος μιμεῖται πλεονεχόν οὐδυνόν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ σχηματίζει τῷ χρώματι. Näher erklärt das Damascius Vita Isidori 233: ζεῖσθρος, ἀντὶ τῆς Ῥώμης πατρικίος, ἀλλὰ τε διηγείτο ἐν Πλεξάνδρῳ συνδιαιτώμενος καὶ ὅτι λίθον ἐθεόσατο ἐν αἷς σελήνης ἐνίεντο σχήματα μεταμορφουμένης παντοῦ μὲν, ἄλλοτε δ' ἄλλα πρὸς ἡλίου αὐτομένης καὶ μειουμένης, ἐνόντα (δὲ) τῷ λίθῳ καὶ αὐτὸν τὸν ἡλίου, ὅθεν ἡ φῶς τοὺς τοιοῦτους λίθους καλεῖ συνδοῦτας (Conjunctionssteine). καὶ ἡλίτην λίθον ἔλεγεν ἑωρακέναι οὐχ ὅσον οἱ πολλοὶ ἑωράκαμεν ἀκτίνας διαφανόντα ἀπὸ τοῦ βάθους χρυσεῖδας ἀλλὰ δίσκον ἡλιεῖδ' ἢ κίμενον μέσον τοῦ λίθου σφαῖραν αὐτόθεν πυρὸς, ὡς ἰδεῖν, ἀπ' αὐτῆς σὲ τὰς ἀκτίνας ἐκβαρσκειν ἕως ἐπὶ τὴν ἴπιν· εἶναι γὰρ σφαίροειδ' καὶ ὅλον τὸν λίθον. Darauf folgt eine Beschreibung des nicht minder berühmten Mondsteins: ἰδεῖν δὲ καὶ Σεληνίτην οὐ τὸν ὕδατι τεγνόμενον, εἶτα ἐκφαίνοντα τὸν μηνίσκον, ἀλλὰ κατὰ φύσιν τὴν εἰαυτοῦ τρεπόμενον, ὅτε καὶ ὅπως ἡ σελήνη τρέπεται, θαυμάσιον χρῆμα τοῦτο γέ φύσεως. Hier also werden 2 Arten von Mondsteinen beschrieben, die beide die Mondphasen an einem mondhellglänzenden Flecken zum Ausdruck brachten, doch musste man die eine Art, welche die häufigere war, erst benetzen oder auch ganz ins Wasser legen, damit diese Erscheinung zu Tage trete. Die gleiche Erscheinung an dem gleichen Stein beschreibt auch Proclus (περὶ ἀγωγῆς 8): ὁ Σεληνίτης λίθος κατὰ σχῆμα σελήνης κερατοειδὲς ὁμοίος ὧν διὰ τινος εἰαυτοῦ ἀλλοιώσεως τῇ σεληνιακῇ ἐπεται κινήσει. Plinius xxxvi 67.1 = 181 sagt von ihm dasselbe und dass er weisslich mit Honigfarbglanz leuchte, erfinde sich in Arabien. Ebenso auch Solin 37.2, Ptolemaeus v. 999 sq. Isidor 16.10.7, Cyranides 27.7 Augustin. De civit. Dei xx 5.1. Ausführlicher ist der Damigeron Latinus 36p. 191 Abel: „Selenites lapis similis iaspidi: natus fortis et gravis lucidus, mirabilis, sanctus lapis. Simul enim cum luna crescit et decrescit splendor illius. Dann sagt er noch, dass er ein Liebesmittel sei, gut im Processus, aber, gut für Lungenkranke (dasselbe auch Marbod c. 31; auch Psellus De lapid. Sp. 897 beschreibt ihn wie die andern). Auch Dioscorides v. 158 (159) sagt, dass er gegen Epilepsie gut sei, von Frauen als Amulet gebraucht werde (natürlich wegen der μηνιαία), an Bäume gehängt, fördert er die Fruchtbarkeit (der Mond sendet den nährenden Tau) und wird in Arabien beim Vollmondlicht gefunden. Als Liebesmittel preist ihn auch Nonnus Dionysiaca 32, 527 εἶπε δὲ πέτρον ἐκείνον ὃς ἀνέρας εἰς πόβον ἔλκει· οὐδ' ὅν ἐχόντα ποσειδάωνιο σελήνης. Auch die coeles astrolog. Kennen ihn (vi. App. p. 76) und rühmen seine Wirkung gegen Krankheil (p. 73.20): τιθέμενος ἐν τῷ φλοιῷ τῆς θύρας ἀνούσους τοὺς διεχομένους φυλάττει; jedenfalls wehrte er auch Mondsüchtigkeit, Epilepsie und Störungen der Menstruation ab. Alle diese Wirkungen erklären sich eben aus der Sympathie des Steines mit der Mondgöttin (Roscher Selene p. 70 Anm. 273 U. Kehr 4.1). Mit dem gleichen Gestirn stand auch noch der sog. „Zungenstein“ in Beziehung, von dem Plinius erzählt (xxxvii 59.2 = 164; Solin. 37.19; Isidor 16.15, 17 für den Selenites cf. auch Lobbeck Aglaoph. 372 Roscher, Selene 84 erklärt ihn für unser Marienglas): Er gleicht einer Menschenzunge, soll aber nicht auf Erden erzeugt werden, sondern bei abnehmendem Monde vom Himmel fallen und zur Wahrsagerei aus dem Monde nötig sein, dies zu glauben verhindert aber die Dummheit eines andern Versprechens, der Behauptung nämlich, dass sich durch ihn auch die Winde beruhigen lassen.“

§. 5 6 1 Aber auch die Kleinen Himmelskörper haben ihre sympathischen σύμβολα unter den Steinen; so berichtet Plinius vom Sagarastro, den manche Saramanites nennen, dass er im südlichen Arabien entstehend, eine Verwandtschaft mit den Sternen aufweist, weil er fast nach der Anordnung der Pleiaden und Hyaden gestimmt ist, weshalb er auch den Chaldaeoern zu frommen Gebrauche dient. Auch Philostratus sagt (Vita Apollon. vii 33) dass sich Liebeskranke an die γόγγυς wenden, von denen sie Zaubergürtel erhalten und Seine, manche aus den geheimen Tiefen der Erde, andere vom Mond und den Sternen. Ein Stein hiess wegen seiner Sympathie mit den Sternen geradezu Astriletes (Plinius xxxvii. 49) oder Asterites (Ptolem. Hephaestion bei Photius Bibl. p. 153.24 Bekker, für den Liebeszauber), den ersteren erwähnt Plinius und sagt, dass Zoroaster ihn in seinen magischen Kunststücken mit wunderbaren Lobpreisungen verherrlicht habe.

§. 5 6 2. Insbesondere die Planeten setzte man in Beziehung zu bestimmten Steinen, da diese Himmelskörper ja einen so entscheidenden Einfluss nicht bloss auf den Menschen, sondern auf die ganze belebte und un belebte Schöpfung nehmen sollten; hier griff die „Wissenschaft der Astrologie“ ein und fand in den angeblichen wunderbaren Eigenschaften der Steine ein Substrat. So vermerkt z. B. der griechische mit dem Damigeron Latinus eng verwandte Tractat Περί λίθων, den Mesk p. 318 sq. herausgab, folgendes: λίθος ὀνάλλιος... προσφιλέης μὲν πᾶσιν, βέλιστα δὲ τῷ

ἡλίου... (N^o 13 p. 321) οἱ ἀράται... εἰς τοῦ Ἑρμοῦ (N^o 14 p. 321)... λίθος ὁ Βαβυλωνίος οἱ δὲ ἀστέριον τοῦτον καλοῦσιν... μύφεται δὲ καὶ Ἀρης, ὁ δεσπόων τοῦ λίθου· τούτω γὰρ ἀνάκειται (N^o 5 p. 320).

Genau ebenso auch die Stierkeiszeichen, ζῳδία, z. B. der Damigeron Latinus, der aber die ζῳδία mit den Planeten zu verwechseln scheint, da er bloss 7 Zeichen und Steine aufzählt (p. 162-3 Abz): Lapides ad septem signa pertinent, subditi etiam et septem lapides, quos ad curam homines in phylacteriis habere deberent; sunt enim sani et potentes: Lapis primus qui dicitur chrysolithus Leonis; lapis secundus qui dicitur astroelinus cancri; lapis tertius, qui dicitur haematites arietis. Lapis quartus, qui dicitur ceraunius, sagittarii; lapis quintus qui dicitur demos, tauri. Lapis sextus qui dicitur aradicus, virginis; lapis septimus qui dicitur ostracilis, capricornii. hi quaerendi sunt etiam, ut habeas per omnem tempus vitae tuae in custodiam divinam et sanus eris et securus semper. Diese Steine bildeten also schon an sich Amulette, vor allem zur Bewahrung der Gesundheit.

Das Gleiche aber erreichte man, wenn man die 7 Planetenzeichen in Ringe, wohl ganz aus Metall, eingravirte, wobei sich das Metall bei jedem Ringe nach dem Planeten richtete, dem es zugeeignet war cf. § 605. Apollonios von Tyana erhielt, wie schon oben gesagt, 7 solche Amuletringe von Iarbas, dem Haupt der indischen Gymnosophisten, und kugte jeden Hochensag einen andern.

Auch von den 36 Decanen (cf. § 177) gilt das Gleiche, so sagt Teukros bei Bellus Paradoxa p. 147, 215q: ... εἰς ἐν ἐκάστῳ τῶν ζῳδίων τρεῖς κατελεγμένοι δέκανοι ποικιλομορφοὶ ὁ μὲν κατέχων πλέκων, ὁ δὲ εἰς ἄλλο τι ἐχηματισμένος εἰκονίσμα. ὡς εἰ ταῖς εἰδῇ καὶ ταῖς σχήματι ἐν δακτυλίων ὑψηλῶς σφενδόνῃ, ἀποτρόπαιά σοι δεινὰν νύνησται. Dass dies besonders geschah um Krankheiten abzuwehren, bemerkt derselbe Bellus bei Salmasius ad Solin. p. 654, in den Cod. astralog. A. (Mpp. p. 73. 9) ist übrigens der τάσιν πλάστος an sich schon dem 3. Decan Δελφὰς des Widders heilig. Über die Decane cf. besonders Firmicus Maternus Mathes. IV 6 III 3; Scaliger ad Manil. v. p. 328, Salmasius de annis Etmach. p. 552 sq. Kircher Oedip. II 2 p. 152 und Hermes Trismegistus bei Stobaeus Eclog. I. 21. 9 (I. p. 189 sq. W).

§. 5 6 3. Endlich glaubte man, ganz allgemein eke Sympathie zwischen Steinen und dem Himmel zu beobachten, wie das Solinus bezüglich des Hyacinthus berichtet (30. 33): hyacinthus est, qui sentit auras et cum caelo fr. cit: nec aequaliter rubuit, cum aut nubilosus est aut serenus dies.

§. 5 6 4. Überhaupt dichteten die Alten den Steinen allerhand absonderliche Eigenschaften an, die sie der belebten Natur entnahmen. So sagt z. B. Plinius xxxv. 39, 21: „Man erzählt, dass der Néthes (Adlerstein) stets zu zweit angetroffen wird, immer ein männlicher und ein weiblicher, dass die Adler ohne diese nicht hecken und deshalb immer bloss zwei Junge bekommen. Es gibt 4 Arten: einer ist in Africa heimisch, wenig und weich, der in sich wie im Bauche einen süßen weichen Ton birgt und selbst geräuschlos ist; diesen betrachtet man als den weiblichen; dagegen hält man den in Arabien heimischen, der hart und einem Gallaßel ähnlich oder auch röllisch ist und einen harten Stein im Bauche hat, für männlich.“ Die gleiche Unterscheidung in die beiden Geschlechter vermerkt Plinius auch für den Stein Gyaneus; doch liegt der Unterschied hier in der Färbung (xxxv. 119 = Solin 15. 20). Ebenso kennt auch die griechische Literatur einen ἀσπρὴν und ἐρυθρὸν τανάσιον und schreibt vor, den männlichen bei Männern, den weiblichen aber bei Weibern anzuwenden (Orph. lithika Kerygmata 142). Daher ist es nicht verwunderlich, wenn auch Steine empfangen und gebären, wie das Plinius vom macedonischen Stein Saganites mitteilt, der deshalb natürlich für Gebärende gut sein muss (Plin. xxxv. 180 = Solin 9. 22, Priscian v. 439-41 Isidor 14. 4. 13). Auch Theophrast de lapid. §. 37 glaubte das. Vom Sassinade-Stein in Medien weiss Plinius sogar, dass die Schwängerung innerhalb von 3 Monaten erfolgt (xxxv. 59, 3), ist er aber schwanger, so verrät er die Frucht in seinem Innern, wenn man ihn schüttelt. Ebenso Klapperte auch der schwangere Adlerstein, der auch Jangites heisst (Plin. x. 4. 6). Die weisesten Leute (scientissimi) wussten, dass dieser Klang (tinnitus) nicht von dem Steinchen im Innern des Steines ausgeht, sondern dass ein Geist, spiritus, ihn bewirkt (Solin. 37. 4, daher hat ihn Zoroaster am höchsten eingeschätzt. Jedenfalls hat man auch die Schwängerung „auf solche νεύματα zurückgeführt, oder auf die Ausflüsse ἀπορροιαί, der grossen Gestirne.

§. 5 6 5. Geheimnisvoll waren auch diejenigen Steine, die Metalle, andere Steine oder überhaupt andere Gegenstände anziehen und auch wieder abstossen, also vor allem der Magneteisenstein. Auch bei ihm unterschied man einen männlichen und weiblichen, die stärksten Magnetsteine lieferte Aethiopien: Plin. xxxv. 25 (16). Auch gab es nach Marcellus I 63 = R. Heim Schedae p. 121 Blut von sich. In diesen Steinen musste ein νεύμα leben, ein luftartiger Geist, der an sich riss und von sich abstoss. Schon Thales soll ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνητῆρος καὶ τοῦ ἡλεκτροῦ (Bernstein) geschlossen haben καὶ τοῖς ἀψύχοις εἶναι ψυχὰς (Diogen. Laert. I. 1. 24; Clemens Alex. Stromat. vii. c. 19). Von diesem Stein sagt daher Damigeron Latinus, dass er, plenus est spiritus (30. p. 185). Bei Nacht aber war dieses νεύμα offenbar gehemmt, denn da zog der Stein entweder gar nicht oder nicht so stark an wie am Tage (Aristot. Problem. 38. 7 Plin. xxxv. 4, Apollon. Hist. Mirab. 23 = Paradoxa graphi p. 109) cf. überhaupt: Fritzsche, Der Magnet und die Aemung Rhein. Mus. 57, 1902, 361 sq. Heim, Incantam. 229. Die orphischen Lithica erwähnen den Magnet als Mittel, die eteliche Treue der Frauen zu prüfen: Man legt den Stein heimlich unter ihr Bett, ist sie eingeschlafen, so schmiegt sie sich, falls sie Keusch und treu ist, an ihren Satten an; hat sie aber Ehebruch begangen, so schleudert sie die Kraft des Steines aus dem Bett auf den Fussboden (v. 306 sq. Orph. lithica cerygm. p. 144 Abel, Damig. Latin. 30 p. 186). Ebenso rühmen diese Lithica den Stein auch noch als Liedesmittel und um unverbrüchliche Treue zwischen Geschwistern zu stiften. Einander antipathisch aber waren der Magnet und Diamant; darüber sagt Solin 52, 57 (60) cf. Plin. xxxv. 61: „Inter adamantum et magnetem est quaedam naturae occulta dissensio adeo, ut iuxta positus non sinit magnetem capere ferrum uel si admotus magnes ferrum traxerit, quasi praedam quandam adamans magneti rapiat atque au-

fert." Endlich nannten die Ägypter nach Manetho bei Plutarch De Iside 62 „den Magneteisenstein den Knochen des Hor, das Eisen den des Typhon: denn wie das Eisen einem Wesen gleicht, das vom Steine angezogen ihm folgt, bald abgewendet und abgelassen wird nach entgegengesetzter Richtung, so ist es auch mit jener heilsamen, guten, vernünftigmässigen Weltbewegung: sie leitet, führt und mildert jene rauhe, typhonische Macht, dann aber kehrt sie wieder in sich selbst zurück und taucht in die Unendlichkeit unter." Auch Constantin Bellus ed. Sathas p. 130 sagt, dass die Ägypter τον Ἡράκλειον λίθον verehren, da er das Eisen anziehe. Gewiss hat die eigentümliche Anziehungskraft, die sich auch im Meteoreisen stark äussert, dazu beigetragen, diese vom Himmel gefallenen Steine als Götter zu verehren, wie etwa die Meteorsteine zu Seleucia im Gebirge Petra oder zu Baccasarea in Cilicien, der auf Münzen bis in die Kaiserzeit als Gott in seinem Tempel abgebildet erscheint (cf. Eckhel, Doctr. num. vet. III, 326 Head Hist. num. p. 661, oder das Meteor, das a. 408 bei Higospolamoi niederging und noch Jahrhunderte später göttlich verehrt wurde (Plutarch Lysander 12). §. 5 6 6. Ein anderer Wunderstein von gleichen und etlichen andern göttlichen Eigenschaften war der berühmte λίθος Παντάβης, über welchen Idras, das Haupt der indischen Gymnosophisten, dem Apollonius von Tyana folgendes berichtete: Die grössten Exemplare sind so gross wie ein Daumen-nagel und werden in der hohlen Erde erzeugt in einer Tiefe von 4 Klaftern. Sie haben einen solchen Überfluss von πνεύμα in sich, dass die Erde oft über ihnen aufschwillt, manchmal auch birst, wenn der Stein in ihrem Schoosse erzeugt wird. Niemand darf ihn suchen, denn er entzieht sich der Nachforschung, wenn er nicht mit Kunst, d. h. Zauberei, hervorgezogen wird: die Gymnosophisten allein durften ihn mittels gewisser Handlungen und Worte der Erde abgewinnen. Dieser Stein macht die Nacht zum Tage und bei Nacht blendet er die Augen mit seinem lausendfärbigem Glanz. Das ihm innewohnende Licht ist ein πνεύμα von unennbarer Kraft und alles Nahe zieht er in sich hinein. Man mag wie grasse Steine auch immer versenken, ins Meer, in Flüsse, und nicht etwa bloss deissamen, sondern auch zerstreut: lässt man den Pantarbe zu ihnen hinab, so sammelt er sie alle durch sein πνεύμα und bringt sie wie eine Taube oder einen Bienenschwarm um sich geordnet wieder herauf." (Philostrat. Vita Apollon. III 46). Auch Ktesias (fr. aus den Iydika, Photius Bibl. cod. 72 p. 45a 28 sq. Bekker) erzählt, dass man mit Hilfe dieses Steines 47 Edelsteine eines daktrischen Kaufmannes, die man zur Stöße in den Fluss geworfen hatte, wieder heraufholte (cf. auch Tzetzes Chiliad. IV 647 sq.). Heliodor Aeth. VIII 11 erwähnt wieder den Zaubersstein Παντάβης, παντάβης, — der Name bedeutet wohl, der alles in Schrecken versetzt — der in einen Ring eingelassen, durch eine göttliche Weihe geweiht und mit gewissen heiligen Buchstaben beschrieben, sogar das Feuer zurücktreibt und die Heldt seines Romans vor dem Feuerlod auf dem Scheiterhaufen bewahrt. Auch der Lyncurium, Luchshorn-Stein soll andere Steine anziehen (Plin. 37, 52-3. Solin. 2, 38; Isidor 12, 2; 20, 16; 8, 8. Wesely Über den Bernstein in seiner Kulturhistor. Bedeutung, Klein zur Verbreitung naturwiss. Kenntnisse Wien LXXI, 9 1913 p. 19), es war Bernstein.

§. 5 6 4. Auch die praehistorischen Steinbeile, welche natürlich schon die Alten zeitweilig aufspürten, galten als Zaubers-teine. Sie heissen bei ihnen „Donnerkeile, κεραυνίαι, und fanden sich angeblich nur an Stellen, die vom Blitz getroffen waren. Sie waren sehr selten und von den Magiern für ihre Arbeiten gesucht (Plin. 37, 51: 135; im ersten Teil dieses Kapitels spricht er offenbar von Meteorsteinen, die auch Cerauniae hiessen). Jedenfalls galten sie in erster Reihe als Amulette gegen den Blitz, hatten aber auch sonst allerhand magische Eigenschaften, da sie ja ein Ausfluss des göttlichen Feuers wären. Interessant ist, dass auch die beiden Zaubers-teine des antiken Zaubergehäts aus Pergamon nach Wunsch solche Steinwerkzeuge sind. (Antikes Zaubergehäts p. 39-41, cf. Perrot- Chippiez Hist. de l'art III 118 sq. für den Aberglauben unserer Zeit Usener, Rhein. Mus. 60, 1905, 19: als Amulet für Häuser gegen Blitzschlag; für Italien J. Bellucci, Amuleti italiani antichi e contemporanei p. 19 123: Amulete aus Gräbern der etruskisch-römischen Zeit; man denke an die etruskische Blitzdisciplin). Als vom Himmel-feuer stammend besaßen diese Donnerkeile auch kathartische Kräfte. Daher soll schon Pythagoras in Kreta gereinigt worden sein von einem μύστος des Μόγυος, eines der Idaischen Daktylen: ἐκαβάθη δὲ κεράνιος λίθος ἑωβέν μιν κατὰ θαλάττη πρηνὴς ἐκταβεί, νόκταρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἀρνεῖο μέλανος μάλλοις ἐρεφανώμενος Porphy. Vit. Pyth. 17.

§. 5 6 8. Nun sind aber Steine nicht leicht zu bestimmen; daher muss man sich vor der Anwendung solcher Zaubers-teine erst durch eine Prüfung davon überzeugen, ob sie die echten Steine sind und wirklich die erwartete Zauberkraft in sich bergen. So sagt der Dami-geron Latinus II p. 173 bezüglich des „Schildkrötensteins“ (cf. Plin. 37, 10, 56): „Si vis scire Chelonitum lapidem verum esse, mitte supra luridulum tres candentes carbones et incenso sacrificabis et superponis lapidem istum et confundens (emend. Ring bei Abel, Text, confovens) nihil omnino laeditur.“ Die Probe besteht also darin, dass der glühend gewordene Stein nicht zerspringt, wenn man ihn begiest. Oder bezüglich des „Falkensteins“, der als Sympathiestein mit dem manticischen Falken natürlich auch divinatorisch ist (cf. unten 5 6 129. i. „Quodsi volueris scire, quia verus est lapis Hieracites, sic cognoscere poteris: lacte et melle commixto circumfunde lapidem et non se-debit ibi musca, sic eam expellit. nec putetur hoc ludibrium esse: ex eadem mixtura circumfunde alterum lapidem, qualem volueris et videbis, quanta multitudo muscarum circumvolvit. Ähnlich sind die Prüfungen auch für den Ori-tes (Siderites) 16, p. 176. - 26, pag. 183 (Hieracites).

§. 5 6 9. Allen bisher behandelten Zaubers-teinen wohnt ihre Zauberkraft und Sympathie schon an sich inne und man kann sie deshalb ohne weiteres verwenden. Viel öfter aber hören wir, dass ein bestimmter Stein erst praepariert wer-den muss, um Zauberkraft zu erlangen d. h. aber in erster Linie, um zum Sympathiestein zu werden, durch den man dann

nen solchen Deck. — Sympathienamen (6 pag. 320): λίθος σαφιδώνος οὗτος ὑπὸ πάντων μάγων Μολοχος λέγεται διὰ τὸ μαλάσσειν καὶ ἀναλύνειν τὰς τῶν ὑπερχόντων δυνάμεις. Wohl steckt in Molochos das semitische *Mo* *למו*, 'König', wodurch man seine Wunderkraft als ὑποτακτικόν ausdrückte, wovon auch der griechische Tractat noch weiss, aber mit μολάσσειν hat der Name nichts zu tun.

§. 574. Sehr oft aber muss der Zauberstein auch erst noch einer bestimmten Behandlung unterworfen und geweiht werden, ehe er seine Wirkung tut. Das geschieht, indem man z. B. gewisse Zauberformeln über ihn spricht, wie in den orphischen Lithica bezüglich des Magnetsteins: χειρὸν δειδὼν βελβισσοτόν ἀστρος ὄδην (s. 320 p. 120 Abel). Viel umständlicher ist aber die Weiheung des Siderites, eines divinatorischen Zaubersteins, der auch Ortes heisst: (Orph. Lith. u. 136 ff. 355-7) bis 363, 367 bis 387 (389) bei Abel p. 121-2. Orphelithica cerygmata p. 146 Abel): Der Seher Helenos, ein Sohn des Priamos, der zuerst von allen Menschen diesen Zauberstein, den ihm Apollo selbst geschenkt hatte, benutzte, musste folgen der massen verfahren: Er hielt sich vor der Befragung des Steines durch 21 Tage rein von geschlechtlichem Umgang (cf. unten §. 443), rief sogar das gemeinsame Bad, ebenso lang enthielt er sich des Beseelten d. h. animalischer Kost; dann wadete er den Stein wie ein kleines Kind in fließendem Quellwasser (cf. u. §. 863), in reine Gewänder selbst gehüllt (oder ist der Stein selbst in reinerinnen zu hüllen?), drackte ihm wie einem Sottreiche Opfer dar, machte ihn durch kräftige Bessprechungen, Zauberformeln, βεσεί, ἔμνωον; in reinem Gemach (cf. u. §. 836) hob er den göttlichen Stein empor und hegte ihn gleich der Mutter, die ihren kleinen Sohn zärtlich pflegt. Genau ebenso aber musst auch du es machen, wenn du die göttliche (daemonsche) Stimme hören willst: denn wenn du ihn so geweiht hast, wird er plötzlich in deinen Händen eine Stimme erheben wie ein kleines Kind am Busen der Amme. Du aber musst geduldigen Sinnes immer auf sie hören und darfst ihn ja nicht, von lähmender Furcht befallen, aus den Händen zu Boden gleiten lassen, denn dadurch würdest du den schrecklichen Groll der Unsterblichen erregen (d. h. vor allem des Lichtgottes Apollo, dessen jeder Stein ist und der jezt im Steine lebt, denn die Berührung des Steins mit der finsternen Erde wäre eine Entheiligung des Gottes!). Dann frage ihn um Drakel und er wird dir alles sagen. Wenn er aber zu starkem aufgehört hat, dann halt ihn nahe an deine Augen und betrachte ihn: dann wirst du sehen, wie gewaltig er atmet! §. 575. Auch der griechische Tractat Περί λίθων ed. Mesk kennt solche Weihungen: λίθος ἀνταγώνος... οὗτος ὁ λίθος τριταῖον τε καὶ τετραταῖον καὶ πᾶσαν ἄλλην νοῦσον ἰάται· γίνεται δὲ οὗτος· τειγὼς ὑποβύτια εἰς διαπύρους ἀνθακας ὡς ἀντὶ λίθων τοῦ - οὐκ ἄναι δὲ λεπτόν θυμικῶς - ὡς ἀν πλείονας ὥρας μείνας ἔλκυσθῇ διὰ τῶν αἰσθησῶν· καὶ οὕτως ἀπαλλάσσεται τῆς περὶ (ὄδου... i. c. № 15 p. 321, oder: λίθος χρυσόλιθος... οὗτος φοροῦμενος κορυμῶος ποιεῖ καὶ ἀγαθούς τοῖς γυνάμας, μάλιστα δὲ ταῖς γυναιξὶ φορεῖν συμφέρει. ἐπιχάρασσε οὖν ἀροδίτην καὶ τελέσας ἔγε ποιεῖ δὲ πολλὴν χάριν (12 p. 321); oder: λίθος Ἀχάτης... im Ring getragen macht er berecht, beliebt, gesund und gut gefärbt... τελεῖται δὲ οὗτος· λαβὼν βελόνην χαλκὴν γραφεῖ ἐν αὐτῷ τὸ ὄνομα τοῦτο· ἰαχὼ (= ἰαώ) καὶ ὑποθεῖς εἰς τὸν σκεῦλιον τὸν λίθον καὶ ἐντυπώσας φέρει· οὗτος ἐστὶν ἀλοκρίτινος (14 p. 321) Ebenso Plinius 37, 165 über den Heliotrop, der unsichtbar macht: ... etiam ilius posse dicitur Heliotropius gemma, ut herbae eiusdem, quo est nominis mixta et praecantationibus legitimis consecrata cum, a quocumque gestabitur, subtrahat visibus obnoxium (cf. Solin 27, 37 Reisdan v. 254-6 Isidor 16, 7, 12. §. 577. Auch der Damigeron Latinus erwähnt die Weihe ausdrücklich für folgende Steine: Adamas 2 (p. 166), Diadochos 5 (167), Smiragagus 6 (168), Corallius 7 (170), Dysonates 25 (182), Carsydionius 27 (183), Lychnites 28 (184), Topatoxantes 29 (185), Scilacites 35 (189) und Berillus 35 (191); doch wird nichts Näheres mitgeteilt. Alle Details solcher Weihungen zugleich mit den Zauberformeln, Opfervorschriften etc. erfahren wir aber aus den Zauberpapyri, deren Rezepte dafür unten folgen.

§. 578. Dabei ist es ganz selbstverständlich, dass Zaubersteine, die den oberirdischen Göttern geweiht wurden, mit nichts Totem in Berührung kommen dürfen, vor allem nicht mit menschlichen Leichen, da diese in höchstem Grade verunreinigen (cf. §. 860): geschieht das, so verlässt der Gott sofort den Stein, der dadurch seine Kräfte verliert. Das besagt ausdrücklich der Damigeron Latinus 5 pag. 167: Diadochon lapidem, qui beryllo est similis, ad mortuum ne adhibeas, resistit enim defunctis. nam decursum est et sanctus iste lapis et sanctificas perpetua consecratione (Marbod: „sed si defuncto quis forsan applicet illum proctinus assertur solitas amittere vires.“)

Deshalb verboten die Pythagoreer nach der Anweisung ihres Meisters überhaupt, Ringe mit eingegradenen Göttern bildern zu tragen, φυλαττόμενοι, μὴ προσενέγκωσιν πρὸς ἐκφοράν (zu einem Reichenbegängnis) ἢ τινα τόπον ὁ καὶ θαρόν (sämlich. Vit. Pythag. 35, 256). Ganz entsprechend fordern auch die Zauberpapyri, man müsse den geweihten Zauberstein oder -Stein καθαρίως ἔχειν und geben auch bisweilen sogar hierfür genaue Vorschriften.

§. 579. Doch verlangt andererseits der griechische Tractat Περί λίθων 10 p. 320-1 ed. Mesk, dass der heilige Stein vor seinem Träger niemals abgelegt werde: „λίθος οὐκ ἔστιν ἑτέρος· λευκὸς καὶ διαγῆς δι' οὗλου καθάπερ ἀήρ... ἐπιχάρασσε οὖν εἰς αὐτὸν σπειράμα ὄρεως ἔχον προτομὴν ἥτοι κεφαλὴν λέοντος καὶ ἀκτίνας (also ähnlich wie der orphische Phanes-Polegnos)· οὗτος φοροῦμενός οὐκ ἐξ ὅλης ἀλγῆσαι τὸν στομάχον ἀλλὰ καὶ ὅσους ὄν χρησὴν τροφῆς εὐπεπτήσεις. ὁ δὲ φορῶν μὴ ἀποτιθέσθω αὐτόν. Jedenfalls glaubte man, dass der Stein seine Kraft nur so lange behält, als er sich ohne Unterbrechung am Leibe dessen befand, der ihn durch jene Traverierung zauberkräftig gemacht hatte. Im allgemeinen aber hat man auch in Rom, wenigstens in der bessern Zeit das Tragen von Ringen mit Götterbildern für Profanation gehalten

So sagt Macrobius 1, „Alteus Capito pontificis iuris inter primos peritus nefas esse sanxit, deorum formas insculpi annis.“ Dagegen zog auch Plinius *los II 5, 6*: Manche bequemen sich jetzt zu ausländischen Religionsübungen und tragen die Sötter und Ungeheuer, welche die Ausländer anbeten, an den Fingern. Damit zielt er natürlich vor allem auf die tierköpfigen Götter der Ägypter, aber auch das Kind Harpocrates, das am Daumen lutscht, ist ihm schon zuwider (*33, 12 [33]*). Auch hiefür waren die grossen Meister jener Mystik Autorität, so sagt Galen *de medicam. simplic. xix, 258*: ἐντιθέσθαι καὶ δακτυλῷ αὐτὸν (nämlich den Iaspis) ἐννοί καὶ γλυφόμεν ἐν αὐτῷ τὸν τὰς ἀκτίνας ἐχοντα, καθάπερ καὶ ὁ βασιλεὺς Νεχεψῶς ἐγραψεν ἐν τῇ τεσσαρακάδεκάρῃ βιβλίῳ.

§. 580. Warum man aber die Zaubersteine besonders gern in Ringe fasste und solieber trug als etwa um den Hals oder andere Körperteile als Amulet, περιαμμα, geht darauf zurück, dass man dem Ring an sich schon geheimnisvolle Kräfte zuschrieb, vor allem Abwehr und Schutz ganz genau so wie dem Zauberkreis; da der Ring rund und vollkommen in sich geschlossen ist, kann die ihm inwohnende Kraft nirgends heraus, sie kann nicht an Ecken oder Kanten ausstrahlen; umgekehrt aber können auch die feindlichen Mächte nirgends in das vollkommen geschlossene Rund eindringen (cf. auch Wunschzaubergerät p. 42-3; Becker *Charicles II 294-5*; v. Dale l. c. 529 sq.; C. A. Böttiger *R. Schr. III 40, H.* Fischer und A. Wiedemann *Über babylon. Talismane 1881 p. 9* Kropatschek p. 26).

§. 581. Von solchen Zauberringen, welche die Älten *φυσικοί* nannten (schol. Aristophanes *Plut. 884*) hören wir oft; dabei mag es sich allerdings vielfach auch um Ringe handeln, die keine Steine enthielten, sondern ganz aus Metall, meist aus Eisen, bestanden, da diese als Amuletringe am höchsten bewertet wurden.

Da indes die Metalle auch zu den Mineralen gehören, ist die Erwähnung reiner Metall-Zauberringe auch hier gerechtfertigt. Hübsch beleuchtet Lucian in seinem köstlichen „Schiff oder die Wünsche“ (*c. 41-3 p. 275*) den Ringaberglauben seiner Zeit; denn hier wünscht sich Timolaus an jeden seiner 5 Finger einen Zauberring: einen, der ihn gesund erhält, unverwundbar macht und gegen Schmerz schützt, einen zweiten, der ihn wie Jugges unsichtbar macht (cf. z. B. die ἀμαύρωσις im Papyr. *Berol. II 222a sq.* und 247a, Antusung des Seth-Typhon, des ἀόρατος), einen dritten, der ihn stärker macht als 10000 Männer und ihm die Fähigkeit zu steigen verleiht, einen vierten, mit dem er alles in Schlaf versetzen und alles Verslossene zu öffnen vermag, endlich einen fünften - und der ist der beste - der ihm überall bei schönen Weibern, Knaben und ganzen Völkern brünstige Liebe und Begehren verschafft!

Für all diese Zauberwirkungen von Ringen gibt es Belege, teils in der Literatur, teils in den Zauberpapyri. So bei *Mesk 9 p. 320*: λίθος ὀνυχίτης ἕτερος, ὄντινός περὶ λεύκιον καλοῦσιν. ἐὰν γλυφῇ εἰς αὐτὸν ὦν, καὶ μέσον τοῦ ὦτος κἀνθαρος, ἀληπίος ἐν τῷ βίῳ ἔσῃ καὶ χρημάτων καὶ πραγμάτων εὐπορήσεις πολλῶν. Wichtig aber ist die Gesundheit und Gemütsruhe, wie auch Timolaus erkannt hat; daher auch folgendes Receipt bei *Mesk 13 p. 321*: λίθος ὀπάλλιος, οὗτος λέγεται ὑπὸ τινῶν σαλπιήνης, ὑπὸ δὲ ἄλλων παιδέως, διὰ τὴν εὐμορρίαν. ἔστι δὲ παρόμοιος ἀμεθύσας, ἀνεμερῶς καὶ διαγῆς δελίῳ, προσφιλέης μὲν πᾶσιν μάλιστα δὲ τῷ ἡλίῳ, ἔστιν οὗτος καὶ πρὸς τὰς τῶν υπερεχόντων αἰτήσεις ἐπιτεχνικός· ἐπιχαίρει τε καὶ ἐνδοξος ὁ λίθος ἐπὶ δὲ τοὺς ἀποτροπιαζομένους ἄκρως εὐεργετῇ καὶ μάλιστα τοῖς φανταζομένοις ὑπὸ τῆς ἑκάτης· ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς τὰ ἀποδόσια τῶν παιδῶν γλύφεται δὲ ἐν αὐτῷ· + ΦΗΟΧ ΘΕ ΕΙΣ ΤΕΝΥ +. Der Ring schützt also gegen die bösen Dämonen, die Hecate schickt. Solche Zaubersteine erwähnt auch Plinius, so den Diamant, der deshalb auch *Anancites* (Zwangstein) heisst (*37, 15 [16]*), den *Aspisatis* (*54, 7*) und andere (*12*); als vorzügliche Amulettsteine erwähnt auch *Proclus* (fr. *Περὶ ἀγωγῆς p. 11 Kt.*) die Koralle, κοράλλιον, den Diamant, ἀδάμας, und den Iaspis, ἱασνίς. Da aber die μάγοι durch ihre Zauberkünste einem solche Plagegeister auch auf den Hals schicken können, sind solche Steine zugleich auch ein probates Mittel gegen alle Behexung, daher sagt *Strabon* mit Recht (*Ad Lycophron. Alex. 680*, cf. *Wachsmuth* *Altes Griechenland im Neuen 77*): ἱασνίς λίθος... καὶ ἄλλοι τὲ πολλοὶ λίθοι ἀντικαθοῦσι μαγικαῖς πᾶσι τρόποις, dagegen auch viele Zauberpflanzen bei Plinius.

§. 582. Bei Nacht muss man sich besonders fürchten: denn da schwärmen auch die bösen Hexen in Gestalt von unheimlichen Nachtvögeln umher, saugen einem das Blut aus und tun allen möglichen Schaden. Gegen diese „strigae“ vermerkt der *Damigeron Latinus 28 p. 184*: „*Euchnites lapis speciosus, colore subvitreo, mundo adversus nyctalopam* (id est adversus nocturnas aves hoc est strigas sive cananas) *splis collo est idoneus*“; *nyctalops, νυκτάλωψ*, nur bei Nacht sehend, bei Tage blind-sichtig „von den nächtlichen“ „strigae“, Hexen, die jedenfalls als Eulen, Käuzchen oder Uhus umherfliegen cf. die *Pamphile* bei *Apuleius Metam. 21*. Auch ein Zauberbruch ist gegen diese strigae erhalten bei *Festus p. 314 ed. Müller = Heim, Incantam. N. 116*: *Strigem ut ait Verrius Traeci* (στρίγχα ἀρπύλλαν), quod maleficus mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam vocant. itaque solent his verbis eas veluti avertere Traeci: ΣΤΡΙΓΙΝΤΑ ΠΟΜΠΕΙΝ ΝΥΚΤΙΚΟΜΑΝ ΣΤΡΙΓΙΝΤΑ ΤΟΛΛΟΝ ΟΡΝΙΝ ΑΝΣΝΥΜΙΟΝ ΔΕΧΥΠΟΡΟΥΞ ΕΠΙΝΗΑΞ. Das liest C. O. Müller so: στρίγγ' ἀποπομπεῖν νυκτικορῶσιν, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν/ ὄρνιν ἀνώνυμον/ ὑκυπόρους ἐπὶ νῆας [ἐλαυνεῖν], *Bergk PL 9. III p. 664 sq.* so: Στρίγγ' ἀποπομπεῖν/ νυκτιόδων/ στρίγγ' ἀπὸ λαῶν/ ὄρνιν ἀνώνυμον/ ὑκυπόρους ἐπὶ νῆας. Cf. Müller *Supplem. adnotat. ad Festum p. 409*; *Diogenian.*

Proverb. III 72. 93. Aristophan. Equ. 1102 [1091]; Schol. Vesp. 1024 [1081]; Hesych. γλαῦξ ἔντατο; Schmidt Fleckeisens Jahrb. 1891, 561 sq. Besonders angesehen aber war hier die Koralle, Orphei lith. cerygmata p. 149 Abel, Damigeron Lat. 7 p. 170, dann der Diamant, von dem der Damigeron Latinus sagt (3 p. 166): *Adamus lapis... aptus ad omnem magicam actionem... hunc lapidem adeptus include in cole argentea et consecratum porta... repellit autem omnem metum et visiones incertorum somniorum et simulacra umbrarum et venena et lites.* Ähnlich Bellus de lapid. virtutib. Sp. 896 δ οὐκ... ἀναλυθεὶς ἐνέχει φαντασίας νυκτερινάς. Aber auch der *Abdemon* ist schlimm, er drückt einem im Schlaf fast das Herz ab, dass man jämmerlich stöhnt, endlich, mit kaltem Schwereiss bedeckt, aus dem Schlaf auffährt: auch gegen ihn ist der *lapis* gut, versichern Bellus und Epiphanius De xigemis § 6.

§. 583. Aber auch Besessenen tun diese Steine gut: da entsteht im Nil ein Stein, ganz ähnlich einer Bohne; wenn den die Hunde sehen, bellen sie nicht mehr: οὐκ ἐβλεπὼν τὸν καὶ τοῖς δαίμονι τιμι γενομένους καὶ τοῖς ἀμα γὰρ τῷ προσεβήναι ταῖς εἰσὶν ἀπέχεται Aristot. Mirabil. Auscultat. 166 (180) Paradoxaogr. p. 58. Plutarch de flux. t. 16.

§. 584. Nun gehen aber auch die Krankheiten auf böse Dämonen und übelwollende Gottheiten zurück; doch auch hier helfen die heiligen Steine. Dafür einige von den vielen Belegen (s. Heim Incantamenta).

„Man schneidet in den medizinischen Stein das Bild des Heracles, wie er aufrecht stehend den Löwen erwürgt, lässt den Stein in einen Goldring fassen und tragen, das vertreibt die Kolik (Alexander Trall. II 377 Puschmannk). Oder: „Man nehme einen eisernen Ring, verfertige daran eine achteckige Platte und schreibe in das Achteck: Πίστις, Σαῖο! Die Lerche hat dich gesucht! Darunter aber graviere man das Zeichen δε; doch muss von diesem Ringe vorher, am 17. oder 21. Tag des Mondes ein Umriss angefertigt werden (Alex. Trall. l. c. cf. P. London 461. 308 sq.). Oder: „Man nimmt nicäisches oder cyprisches Kupfer, das sich noch nicht mit dem Feuer vermählt hat, sondern so wie es sich im Metallerg selbst vorfindet, und formt daraus einen Stein, wie er am Finger getragen wird. In den Stein aber wird das Bild eines Löwen, des Mondes und eines Sternes eingraviert und in die Mitte der Name des Fieras (also λέων). Dann fasst man den Stein in einen Ring aus Gold und trägt ihn am Kleinen oder medizinischen Finger (= Ringfinger) (cf. Galen XIV 704, unten §. 624.) Das schützt vor Nierenentzündung (Alex. Trall. II 475). Auf diesen Glauben ist wohl zurückzuführen, was Theophrast Char. 21 vom Eitler! sagt: Er weicht dem Asklepios (dem Gott der Heilkunde) seinen herrlichen Ring, reißt und salbt ihn täglich. Da die bösen Dämonen aber auch Landplagen senden, so müssen auch hier die Zaubersteine helfen, so sollen nach der Lehre der persischen Magier die indischen Amethyste auch Hagel und Heuschrecken abwehren, wenn man ein bestimmtes Gebet d. h. eine Zauberformel über diese Steine spricht: Plin. 37. 40. 4.

§. 585. Es gab aber auch Steine, welche böse Dämonen herbeizogen und ihre Wirkung sichtbar machten, so der Agatstein, vermutlich eine Kohlenart, deren Verbrennungsgase, CO, bei Dispositionen, d. h. der Heilicate Verfassungen deren Wirken in epileptischen Krämpfen offenbarte (Orph. lith. v. 474 sq. Orph. lith. ceryg. p. 147 Damigeron Lat. 20). Andere Zaubersteine aber machten die herbeigezogenen Dämonen selbst sichtbar, wie der Damigeron Lat. 5 für den Diadochos lapis vermeldet.

§. 586. Wer einen solchen Zauberstein oder Ring besaß, der konnte sich durch Vermittlung des Gottes oder Dämons, der durch den Stein willfährig gemacht wurde, natürlich allerhand Güter verschaffen. So lesen wir bei Aristophanes (Plut. 883 sq.): Sykophant. „Woher denn hast du dieses Festgewand?! Noch gestern sah ich im abgetragenen Mantel dich! — Biedermann! „Was scher' ich mich um dich! Trag' ich doch den Zauberstein hier, den ich um 'ne Drachme von Eudem gekauft! — Eudem hat also diese grossartigen Ringe auf Lager, er verkauft sie Stück für Stück um eine ganze Drachme!

§. 587. Sehr gesucht waren natürlich die Ringe und Steine, die wie der oben erwähnte naidēus Liebe erweckten, nach Ptolemaios Hephaistion καθ' ἰσοπία bei Photios Biblioth. c. 190 pag. 153 b 22 ff. besaß schon Helena einen Ring, worin der Fisch πᾶν eingraviert war; denn in diesem Fisch fand sich der dōtept'ns, Kernstein, der als Liebesmittel, φίλον, wirkte und aus einem solchen Stein bestand auch der Ring der Helena. Aus der älteren griechischen Literatur brachte in interessante, wertvolle Beiträge für die Verwertung von Steinen im Liebeszauber Radermacher, Rhein. Mus. 67. Solche Steine, die Art ihrer Präparierung und Weihe geben die Zauberpapyri an. Eine interessante Feme bei Kopp Pal. crit. IV 179 trägt die Inschrift: δὲς μοι χρῆν, νικῶν, εἰ ἐρηκᾷ σου τὸ κρυπτόν καὶ ἀληθινὸν ὄνομα.

§. 588. Sehr begehrt waren sicher die Ringe, die einen unsichtbar machten, wenn man sie am Finger umdrehte, wie Midas einen Besessenen haben soll (Plin. 33, 4, 1) und besonders Lyges.

Von letzterem erzählt Plato De Republ. II p. 356 Cicero De offic. II 9 (38) cf. auch Tzetzes Chiliad. I 137 sq. 158 sq., eine ἀλυσσῶτα der Sage Philiad. II (195 sq.): Als sich einst infolge grosser Regengüsse die Erde spaltete, stieg Lyges in den Schlund hinab und fand hier ein chernes Pferd, an dessen Seite sich eine Tür befand; eröffnete sie und fand jetzt im Innern des Pferdes eine menschliche Leiche von unerhörter Grösse liegen, die einen goldenen Ring am Finger hatte. Den zog er ab und wurde unsichtbar, wenn er den Ringstein nach innen drehte. Diese wunderbare Eigenschaft des Ringes nutzte er zur Verführung der Königin aus und beseitigte im Einverständnis mit ihr den König und wurde so selbst Beherrscher der Götter. (Man sieht, wie das hübsche Novellenmotiv von der Rache der beleidigten Unschuld hier ganz verloren geht cf. Herodot. I 819). Philostratus Vita Apollon. III 8 weiss sogar, dass sich in diesem Zauberring einer von den bunten Steinen befand, die von allen

Farben strahlen, mit geheimer Kraft begabt sind und sich in den Köpfen der indischen Drachen finden. Über diesen *δρακοντις* siehe Plinius 37.10 (Sf.). Umgekehrt erzählt wieder Ptolemaeus Hephaestion bei Photios p. 150 C 18 sq. dass jene Frau des Kandaulus, Nysia, eben diesen Drachenstein besass und deshalb des Juges doch, trotz seines Ringes, bemerkte, als ihn Kandaulus ihre Schönheit im Schlaf immer sehen liess. Hier ist es klar, dass sie deshalb so scharfsichtig war, weil sie den Stein aus dem Kopf des scharfsichtigsten Tieres, des Drachen (*δράκων* - *δράκωμα*) besass. Aber auch vom Heliotrop behaupteten die *μάγοι*, dass er unsichtbar mache, wenn man ihn mit dem Haut Heliotropion bei sich trage, nachdem man gewisse Zauberformeln gesprochen (Plin. 37.60.1).

§. 589. Auch die Juden natürlich glaubten an die Zauberkräfte der Steine. Josephus Bell. jud. 2, 8, 2 berichtet, dass sich um ihre Erforschung die Essener besondere Mühe machten. Im jüdisch-griechischen Testamentum Salomonis übrigen überbringt der Engel Michael dem Salomo von Gott selbst den Zauberling, mit dem er sich alle *δαίμονια* unterwirft (Sp. 1317 cf. II § 291). Auch die Edelsteine am Seward des Hohenpriesters bargeh Zauberkräfte, so sagt wenigstens Ioseppus (Cibet. mem. ital. c. 167 Sp. 176 Migne P. G. 106 cf. Eriphan. De xi gemmif. αὐτὰ δυνάμεις τῶν λίθων τῶν ἐν τῇ τοῦ ἀρχιερέως φώνῃ ἐπιθεμένων: ἰάσις μοιχείας ἀποτρεπτική, σάλπιγγος ὀφθαλμοῖς στυλινωτική λαμπάς, χαλκήδονιος σωφροσύνης πρόσφορος, σμάραγδος δαιμόνων ἀπελαστική, σαρδόνυξ διαπυρραίνουσα, σάρδιος und χρυσόλιθος ὁδύνas ὀφθαλμῶν ἰώνται, βήρυλλος λύσης ἰατρική, τοπάζιος, χρυσόπρασος, ὑάκινθος, ἀμβυστος μέθης ἀλεξητήριον, ἀνθραξ, ἀράτης, λιγύρειος, ὄνυχιος. Ähnliche Erklärungen geben Andreas aus Caesarea Commentat. c. 67 p. 433 sq. Migne P. G. 106 und Athanasius Commentar c. 66 l. c. pag. 772 sq. zur Apokalypse c. 21, 18 sq. wodie Mauern der πόλις μυῖα, der ἁγία ἱερουσαλήμ d. h. der Kirche aus Iaspis, Saphir, Chaledon, Smaragd, Sardonyx, Sardios, Chrysolith, Beryll, Topas, Chrysopras, Hyacinth und Amethyst bestehen. Cap. 10, 4 sieht Johannes Gott auf dem Thron sitzen ὁμοῖος ὁράσει λίθω ἰάσιδι καὶ σάρδιω, dazu bemerkt Andreas, Johannes vergleiche hier Gott dem σάρδιος διὰ τὸ ποθεῖν τοῖς ἐναντίοις: φασὶ γὰρ τὸν σαρδόνιον εἶναι θεοῖος καὶ φάσμασι und auch von seiner Kraft Krankheiten zu heilen weiss er (Comment. c. 10, 4 Sp. 253: Athanas. c. 10 Sp. 568).

§. 590. Unter den Mineralien ist ferner noch das Salz zu gedenken, das im Zauber keine geringere Rolle spielte als im officiellen Kulte. Es erscheint als Reinigung-, Entsühnungsmittel, ebenso auch das salzige Meerwasser, dem wegen seines Salzgehaltes die Reinigungskraft in noch höherem Grade zuhalmals dem Süßwasser.

K. besonders Besnier bei Darenberg. Saglio II. Sp. 1010 H. Kroll Alte Taufgebäude, Archivf. Religionswiss. 8 (1904) 27 sq. Beihefte, Apollon. Rhod. IV. 663 (und Schol.); Philo De sacrif. p. 840; Eustath. zu II. K.; Theokrit. Id. 24. 93; Censorin 22. 14; Abt Apologie p. 87. Wie Iphigeneia ad Lycoph. Alex. 135 ausdrücklich hervorhebt, galt es für reiner als das Süßwasser, er beruft sich auf Euripides Iphigen. Taur. 1193 θάλασσα κλύει πάντα τ' ὑπερώητο κακὰ. Proclus ad Cratyl. p. 106 citiert hierfür folgende Verse des Theophrast: αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερῆς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν/κύματι θαινέσθαι παγερῶ βαρυνήεις ἄλμης. An einer andern Stelle sagt er, man verwende πρὸς κάθαρσιν ὕδωρ θαλάσσιον, weil es καθαίρει διὰ τὴν ἐμπυριδίον μερίδα (frag. Negi ἀγνώστ. p. 11 Kt. cf. Diels Dorogr. 381). Diesen Feuergehalt des Meerwassers aber führte man wohl auf das erwärmende Pücheln zurück, das durch das Seewasser in der Haut des Badenden erragt wird und auf die dadurch hervorgerufene Rötung derselben.

§. 591. Auch in den Zauberpapiri wird das Salz erwähnt, doch ist hier der Unterschied zwischen gewöhnlichem d. h. Meersalz, als an sich, und Steinsalz, als Ἀμμιανιάκος - ὀρυκτός wohl zu beachten. Denn nur das Steinsalz, das in der Oase des Juppiter Ammon in ganzen Platten und Blöcken gegraben wurde, galt den Ägyptern als rein und den Göttern wohlgefällig; das wird öfter besonders hervorgehoben so z. B. von Athanasius, der von dem als ὀρυκτός der Ammonsoase sagt: τοῦτω ἐν ταῖς θυσίαις χρῶνται ὡς καθαρωτέρω τῶν ἀπὸ θαλάσσης ἑλθὼν ἰμυρτιοῖ τε καὶ ὅσοι ἄλλοι τοῦ θεοῦ οὐκ ἀμελῶς χροῦνται (Exped. Alex. IV. 5, 7 cf. für die Spätzeit Synesius Epist. 147 Migne Tom. 66 Sp. 1541). Steinsalz auch sonst in Ägypten gegraben cf. Aristot. Mirab. Auscult. 134 (146). Daher schreibt auch der Papyr. London 46 I. 440-11 als Opfer bei einer Traumdivination mit Hilfe eines Hermesbildes ausdrücklich βαλόντος Ἀμμιανιάκου vor.

§. 592. Das Seesalz galt nämlich den Ägyptern als typhonisch, war es doch ein Produkt des verhassten typhonischen Meeres. (s. oben § 432 und Tierkult p. 152 sq.) So sagt Plutarch De Iside 32: „Weil die Ägypter das Meer dem Typhon gleichsetzen, verabscheuen die Priester das Salz, nennen es Schaum des Typhon“, τυρῶνος ἀφρόν, und eines von ihnen verboten ist, kein (Meer-) Salz auf den Tisch zu stellen. Bei den ὀρνέται aber scheinen die Priester sogar auch das Steinsalz gemieden zu haben, weil das Salz die Trink- und Esslust reizt (De Is. 5 cf. Wiedemann Herodot. p. 357. 396). Daher unterliegt es keinem Zweifel, dass für die Ägypter das Meersalz mit Seth-Typhon in Sympathie und daher mit den Lichtgöttern und denen des Osiris-Kneises in Antipathie stand. Aber auch die Pythagoreer eigneten das Meer dem unheilvollen Kronos (Saturn), dem Bisiois unter den Göttern zu. So sagt Plutarch De Is. 32: δόξει θεὸς καὶ τὸ ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων ληγόμενον ὡς ἡ θάλασσα Κρόνου δάκρυον εἶναι, αἰνέτεσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδὲ συμμυλον αὐτῆς cf. auch Clemens Alex. Stromat. V. c. 8, 50 (III p. 40 Dind.) Diese üble Meinung vom Meere ist bei einem Seefahrervolk, wie es die Griechen waren, gewiss auffallend genug und wir können wohl annehmen, dass auch zu dieser Lehre der Pythagoreer die Ägypter die Anregung gaben. Dasselbe berichtet für Pythagoras auch Porphyrius selbst (Vita Pythag. c. 16). In ähnlicher Weise übrigens nannte als Buch Henoch die Wasserquellen Tränen der gefallenen Engel (nach Origenes c. Cels. V. 617).

§. 593. Dass der Zauber das Meersalz mit dem bösen Kronos in Verbindung brachte, beweist der Pariser Papyr. 2. 3087 sq. wo er bezeugt einer Weissagung dadurch herbeigerufen wird, dass man 2 Liter Salz auf einer Handmühle mahlt und eine Formel dazuspricht, die des „Widerrechtlichen“ gedenkt, das ihm durch seinen eigenen Sohn wider-

fuhr. "Damit ist natürlich auf die Castration angespielt, dies beweist auch das eigentümliche Amulet bei diesem $\rho\alpha\delta\varsigma$, das aus dem männlichen Gliede, $\sigma\alpha\delta\eta$, eines schwarzen, aussätzigen und kastrierten Schweines besteht, in das die Figur des Zeus mit einer Sichel in der Hand und das Zauberwort $\chi\theta\upsilon\mu\iota\lambda\omicron\nu$ eingeschnitten wurde (Macrobius Sat. I. 8.9 heißt Saturnus von $\sigma\alpha\delta\eta$ ab, velut Sathurnus). Dadurch soll der Form des Gottes über den Zauberywang versöhnt werden: denn durch das symbolische Einschnitten der Zeugfigur wird die Castration an Zeus vollzogen und so der gezeugene Kronos gerächt (cf. unten II § 159). Damit ist auch die Beziehung zwischen Kronos und dem Meersalz gegeben: man glaubte sicher auch beim Kronos wie bei seinem Vater und Leidensgefährten Uranos, dass sein abgeschnittenes Glied ins Meer geworfen wurde. Dabei bildete sich um das Glied des Uranos Schaum, $\alpha\pi\omicron\upsilon\delta\varsigma$, und daraus ging Aphrodite, die Schaumensstiege hervor (cf. orph. Theogonie fr. 101 bei Proclus Ad Cratyl. p. 116, Abel p. 141-2 cf. fr. 140, Abel p. 209, und schon Hesiod, Theogonie 200 p. 13 Ryck, Himerius Ecl. 18, 262). Ich glaube aber, dass man annahm, damals erst sei durch das Glied und den Schaum das Meer salzig geworden, darauf verweist der Umstand, dass nach Clemens Alexandrinus $\epsilon\nu\tau\alpha\iota\varsigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota\varsigma\tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\tau\eta\varsigma\eta\epsilon\lambda\alpha\gamma\iota\alpha\varsigma\eta\delta\delta\upsilon\tau\eta\varsigma$ (der Aphrodite) $\tau\omicron\iota\varsigma\mu\upsilon\upsilon\upsilon\lambda\omicron\nu\iota\varsigma$ als $\tau\epsilon\kappa\mu\eta\tau\iota\omicron\nu\tau\eta\varsigma\gamma\omicron\nu\eta\varsigma$ neben einem $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ auch $\alpha\lambda\lambda\omega\nu\chi\omicron\upsilon\delta\omicron\rho\omicron\iota$ überzeicht wurden (Protrept. cap. II 1 p. 16 Bindorf). Auf das Gleiche aber verweist auch die pythagoreische Lehre: als Kronos gestürzt und entmannt wurde, weinte er, und seine salzige Träne fiel ins Meer, das dadurch natürlich auch salzig werden musste. So wird das Meersalz zum $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\rho$ des finsternen, hypochthonischen Uranos und Kronos, daher müssen den lichten Festungsgöttern wie der Selenen verhasst sein, deshalb erscheint es auch im Papyr. Paris I. 2581 und 2647 als $\epsilon\chi\theta\epsilon\rho\acute{o}\nu\epsilon\iota\delta\upsilon\mu\alpha$ für diese Göttin. Auffallend scheint die Anweisung des testamentum Salomonis Sp. 1345 zu sein: hier wird nämlich als $\tau\epsilon\iota\mu\tau\omicron\varsigma$ in $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ als Mittel angegeben, das unter Ahrufung der $\xi\epsilon\rho\alpha\phi\iota\mu$ und $\lambda\epsilon\rho\upsilon\beta\iota\mu$ demjenigen eingegeben ist, der durch den bösen Decandämon $\Phi\eta\sigma\iota\kappa\epsilon\rho\epsilon\tau$ mit lang dauerndem Siechtum, $\mu\alpha\kappa\rho\upsilon\nu\omicron\delta\iota\alpha$, geplagt wird (cf. unten §. 629.31). Hier nämlich erscheint das Salz als $\alpha\nu\tau\alpha\gamma\epsilon\varsigma$ des bösen Dämons, was bei Meersalz auffällig wäre. Jedenfalls aber weist die Bestimmung $\tau\epsilon\iota\mu\tau\omicron\varsigma$ auf Steinsalz hin, so dass auch diese Stelle ein Beleg ist für die prinzipielle Scheidung des Stein vom Meersalz im Zauberglauben.

§. 594. In den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri wird endlich auch noch das $\nu\iota\tau\epsilon\rho\nu$ öfter erwähnt ($\nu\iota\tau\epsilon\rho\iota$) ein Efflorescenzprodukt, das unreine Natriumcarbonat, $\alpha\pi\omicron\upsilon\delta\varsigma\ \nu\iota\tau\epsilon\rho\upsilon$ (Dioscorides V 130.131), oder Salpeterarten, also auch Salze, aber nicht Meersalze, daher war das Nitron rein und so erscheint es denn auch in den Zauberpapyri als Sühne- und Reinigungsmittel. Der Papyr. Paris I. 2885 schreibt vor, das $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\eta\tau\iota\omicron\nu$, das aus einem Sideritesslein mit einer eingravierten dreiköpfigen Hecatefigur besteht, zuerst in Salpeterlösung, $\nu\iota\tau\epsilon\rho\nu$, zu waschen und dann in das Blut eines $\beta\iota\alpha\iota\omicron\varsigma$ zu tauchen (cf. unten §. 650. Ebendort I. 2969 muss sich der Wurzelgräber, ehe er an seine Arbeit geht, ringsum mit Natronlösung besprengen (v. oben §. 482); im Papyr. Leid. Wpag. Ia 36 ist die Zaubersformel und die Zauberszeichnung mit Tinte auf ein $\nu\iota\tau\epsilon\rho\nu\tau\epsilon\tau\rho\alpha\gamma\omega\nu\upsilon\nu$, also auf ein vierkantiges Stück Salpeter zu schreiben (cf. noch pag. 2a ff. 4 stf. 615; 73; 102; 132; 152).





§. 595. Auch über das Wasser, den Wein, das Öl und auch aus dem Tierreich stammende Flüssigkeiten wäre hier noch zu sprechen. Einiges werde ich im Kapitel über die Vorbedingungen jeder Zaubehandlung vermerken, besonders wo von der Reinheit und Reinigung gehandelt wird (§. 864) und gelegentlich bei einzelnen Zauberecepten.

§. 596. Eine grosse Rolle abenspieltten noch die Metalle, und zwar besonders das Erz (Bronze), Eisen und Blei. Vom Erz und Eisen habe ich schon oben einiges bemerkt: es hat sich dort gezeigt, dass das Erz den Dämonen sympathisch, das Eisen aber antipathisch war. Daher förderte das Erz und auch das Kupfer den Zauber, während ihn das Eisen hinderte, ja sogar unmöglich machte. $\kappa\omicron\iota\nu\eta\gamma\alpha\rho\tau\iota\varsigma\pi\alpha\rho\alpha\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\varsigma\epsilon\sigma\tau\iota\nu\upsilon\pi\omicron\lambda\eta\psi\iota\varsigma\omicron\tau\iota\ \nu\epsilon\kappa\rho\iota\kappa\alpha\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma\delta\iota\sigma\eta\rho\omicron\nu\ \phi\omega\beta\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\iota$ Schol. Qzu Od. x 48 cf. Schol. Od. x 322-3 bei Schrader, Porphyrii reliquiae ad Odys. pertinentes p. 99.

Vergl. auch Hdt. Apologie p. 86-7; Kroll Aberglaube 2 1344 sq. II 320. Literatur: Wissowa Rel. u. Kult. der Römer p. 30, 487.5, Gruppe Griech. Mythol. und Religionsgesch. II 895, Riess bei Pauly. Wissowa I 51.175q.; Kehr. Quaest. magicar. specim. II.12 Pauly Realencycl. II 1402; Rohde Psyche 2 1272, II 772, Wünsch, AntiK. Zaubergefäß p. 33.41, R. Lasch Arch. f. Religionswiss. 3 (1900) 97sq. 136-7; Roscher Seleno 89 Dielerich de hymn. orph. 42sq. hier findet man für obige allgemein gehaltenen Sätze über Bronze (Kupfer) und Eisen im Zauberglauben reiche Belege.

Dedo Dissertation p. 18s. erklärt die Scheu vor dem Eisen daraus, dass es verhältnismässig jung ist (bei den Griechen erst etwa seit 1000 v. Ch. bekannt), während der Zauber zäh am Alten festhält, daher wurde das junge Eisen nicht in die Materia magica aufgenommen und das altbewährte Erz behielt seine Vorrechte. Das Eisen aber erhielt eine dem Zauber und seinen dämonischen Mächten feindliche Bedeutung: denn wie dem Eisen (und Stahl) nichts Stand hält, so muss ihm auch der Zauber weichen. Daher bricht alles, was aus Eisen ist, den Zauber und nicht bloss bei den Griechen sondern auch bei den Juden (Belege bei Blau p. 159-60), den Babyloniern-Assyriern, den Perseern, den $\mu\alpha\gamma\iota\kappa$ - und Ägyptern. Bei diesen galt das Eisen geradezu als Knochen des bösen Seth, der Magnetstein als der des guten Hor.

(Plutarch De Is. 62). Vielleicht ist hier auch die Stelle aus dem Papyrus Saltier IV, die vom Kampf zwischen Hor und Seth handelt heranzuziehen (nach der Textverbesserung von N. Reich im Recueil 30 (1908) p. 216 sq. cf. Zimmermann Rel. p. 30): „Sie kämpften miteinander, indem sie wie zwei Männer auf ihren Schlen standen. Isis liess ihr Eisen auf sie fallen, da stürzte Horus auf das Angesicht und rief laut mit Klagen der Stimme: „Ich bin dein Sohn Hor.“ Isis rief dem Eisen zu: Weiche, weiche von meinem Sohn Hor! Und sie liess ein anderes Eisen fallen und sein Bruder Seth stürzte auf das Angesicht und rief mit laut Klager Stimme: „...“ Und sie rief dem Eisen zu: Bleib, bleib! ... Hier also erscheint das Eisen als Feind des bösen Dämons. Nach Plutarch aber scheint es den Göttern überhaupt nicht sympathisch gewesen zu sein, da er sagt, dass man es überhaupt in Keinen Tempel hineinnehmen durfte, während dies bezüglich des Goldes bloss für gewisse Tempel galt (Polit. Lehren 26) vermutlich für die der Gottheiten des Osiris-Kreises.

§. 598. Denn das Gold scheint wegen seiner rotgoldenen Farbe für typhonisch angesehen worden zu sein cf. Plutarch de Iside c. 30. Beim Opferfeste des Helios werden die den Sott Verhrenden ermahnt, kein Gold am Leibe zu tragen und Kinem Esel Nahrung zuzurichten. „Das ganze Capitel handelt vom Esel als Selbthier. Auch sind goldene Schätze und Schmucksachen verhältnissmässig wenig gefunden worden; öfter erwähnt wird die blasse Silberlegierung Elektron, Silbergold.“ Hat man nicht vielleicht auch der Schreibung  hr-nwbtj (?) die Bedeutung un-hergelegt: „Horus als Sieger über, wußt dem „Gold“ d.h. über dem Seth, mag  Seth hier auch ursprünglich nicht anders denn als „nbj“, „Soll von Nb.“ (= Ombos) genannt werden  und daher auch sein Name mit dem Zeichen für Gold  geschrieben worden sein, da der Name der Stadt ähnlich ausgesprochen wurde wie, wußt, „Soll“? — Ebenso war auch der Altar vor dem Jehova-temple zu Jerusalem ohne Eisen gebaut und nie berührte ihn Eisen (Josephus, Bell. jud. V. 5. 6)

§. 599. Weil das Eisen also den dämonisch-göttlichen Mächten und Kräften zuwider ist, darf man die Zauberpflanzen nicht mit Eisenmessern abmähen oder ausgraben (Plin. 24. 6. 41, 62, 111, 116) und die Zaubersteine nicht mit eisernen Trabschalen gravieren, sondern muss Brodherwerkzeuge benutzen, die Zauberpapyri schreiben öfter die βελώνη χαλκή vor. Schon bei Sophokles fr. 419 Nauck (erhalten bei Macrobius Sat. V. 19. 939, zu Vergils Aen. IV. 513 sal-cibus et messae ad lunam quae unctur aenis) pubentes herbae nigri cum lacte veneni heisst es daher in den „Pisotomoi“ ἡ δὲ ξηνοῖσιν χερσὶ ὄμμα τρίπονον ὁδὸν ἀρνιφεφὶ σταῖοντα τοῦτ᾽ ἡ χαλκίοισι κἀδοὺς δέχεται ... und αἰδε καλυπταὶ / κρίεται βίβων κρύπτονσι τοῦτ᾽, ἃς ἡδὲ βοῶσ' ἀλαλαζομένην / γυμνὴ (cf. u. §. 857) χαλκίοις ἤμα δρενάοις.

§. 600. Dafür gibt es zahlreiche Belege. Proclus ad Cratyl. 129 p. 81 teilt Gold, Silber und Eisen (?) unter die 3 Hauptregionen des Kosmos auf: ὁ χρυσοῦς ἀνέεται τῷ πρωτῷ τῶν κόσμων (der Sonnen-, Fixstern- und Planeten-region), ὁ δὲ ἀργυροῦ τῷ μέσῳ (der Luftregion vom, silbernen Mond anfangen bis herab zur Erde), ὁ δὲ σιδηροῦ τῷ ὑλάτῳ (der Erde selbst) [ὁ δὲ χαλκὸς τῷ ὑλάτῳ ergänzte Rodock Haglaopham II 896]. So möchte ich ergänzen mit Rücksicht auf die Stelle bei Lydus De mensib. 1. 9. 12 wo es heisst: ὁ φάσ διδῆκτος κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τῇ γῇ ἀνακαίεται μέλας γὰρ καὶ διὰ τοῦτο ἔργυρος Ἰδου. Wir hätten dann oben: Gold-rotgelb-Sonnenregion / Silber-weiss-Mondregion / Eisen-schwarz-Erdregion.

§. 601. Als Metall der Matriken-Sphäre war es den pneumatischen θεοὶ und δαιμόνες antipathisch; daher schützt man sich vor ihren Angriffen, indem man Finger- oder Armringe aus Eisen trägt (Pseudo-Augustin Homilia de sacralibus § 22) und eiserne Gegenstände an Orten niederlegt, die man bewahren will, propter ul daemones timeant. Es genügt aber auch schon, wenn man um die zu schützende Person oder Sache mit einem Eiseninstrument den berühmten Zauberkreis beschreibt oder das eiserne Schwert dreimal um sie herumträgt. (Plin. 34, 44 und oft.) Denn die um jene zurückbleibende, den Dämonen antipathische ἀπόρροια des Eisens bildet für sie ein undurchdringliches Fluidum.

§. 602. Ebenso scheint aber auch das Erz und Kupfer als apotropäisch gegolten zu haben, als von bösen Dämonen reinigend. Darauf verweist der Gebrauch, in Ägypten an den Tempeltoren Kupferringe anzubringen, die man vor dem Eintritt in den Tempel der Reinigung wegen berührte, die bekannten Αἰγύπτιοι τροχοί.

V. besonders Plutarch Numa 14. — Hero Pneumat. I. 32 p. 229, II 32 p. 185; cf. Aristoteles Quaest. mechan. p. 760 E, Clemens Alexandrinus Stromat. V. 672, 26-35. Dazu Rodock Haglaopham. II 906, Kopp, Palaogr. crit. III 620 sq. mit Literaturangaben; besonders Erman Ägypt. Zeitschr. 38 (1900) 33-4 und v. Bissing ibid. 39 (1904), der hier einen Kupferkasten mit Drehbarem Rad aus Theben veröffentlicht, der Herons Opferstock entsprechen kann, das Rad oder die Scheibe war hier wahrscheinlich vergoldet, da v. Bissing auf dem Kasten „Int n wußt“ „Goldener Ring“ liest, wahrscheinlich die Bezeichnung des ganzen Instruments.

Doch verwendete man bronzene Scheiben, die um eine Achse vertical rotierten, um Götter, Dämonen und auch Menschen auf magische Weise herbeizuzwingen. So sagt Suidas s. v. ὑγγας:

ἔστι δὲ καὶ ὀργάνιον τὸ ὑγγὲς καλούμενον, ὅπερ εἰσβάσιν αἱ φαρμακίδες σιέειν ὡς κατακρούμεναι τοὺς ἀγανωμένους. Von der magischen Gewalt dieser Zauberäder sagt Hecate selbst in einem Oraculum Chald. bei Nicephorus Gregoras, Scholia, Spalte 340: τοὺς μὲν ἀπειρητοὺς ἐρῶν ὑγγὲν ἀν' αἰθερὶ / ἐρηδιῶς ἀέκοντας ἐνὶ χθό-

να διαν (Text δια) κατήγες, / τοὺς δὲ μέσους μεσάτοισιν ἐπεμβεβασῶσιν αὐτάς / νόσφι πυρὸς θείοις πανομ-
φίας ὡς περ οὐρείους / εἰσχερίνευς δεικέα ... (Zuēke) δαίμονας ἔρδων (cf. Kroll Deorac. Chald. 41.) Gewöhnlich
erscheint dieses Instrument in Verbindung mit dem auch *λυγγ* genannten Vogel Wondchals. So schon bei Pin-
dar Pyth. IV. 342 sq. Als Iason mit den Argonauten nach Kolchis gekommen war, da sandte Aphrodite zum ersten
Mal jenen Vogel in die Welt, an 4 Radspeichen gebunden, und lehrte den Iason durch Zaubergeränge in Medea's
Hetz die Schen vor den Eltern zu vertilgen. Hierher gehört auch der Refrain, den Theokrit's Fauberin beständig wie-
derholt: "λυγ, ἔλκε τὴν ὄνον ποτὶ δώμα τὸν ἀνδρα (Id. II 17). Dieser Vogel, der beständig mit dem Schwanz wippte
(Theokrit Chil. II. 576 sq. nennt ihn daher σεῖονυκτον und setzt ihn der Kyzikos gleich) soll zuerst ein Weib gewesen sein,
das Hera in diesen Vogel verwandelte, da sie den Zeus zur Liebe für Io berauberte (Nicephor. Gregoras Scholia Sp. 538-9)
sie soll die Tochter der Peritho oder der Echo und des Iun gewesen sein: Theokrit Ad Lycophron. Alleg. 309-10. Bei Antoninus
Liberalis Metam. 9 aber erscheint sie mit Kolymbos, Menchris, Kissa, Chloros, Nessa, Tapa und Drakonitis als Tochter
des Pierus, die alle, von den Musen in einem Weltstreit besiegt, in die gleichnamigen Vögel verwandelt wurden. Für
gewöhnlich band man den Vogel wie bei Pindar und Theokrit an ein Rädchen, das man unter gleichzeitiger Recita-
tion von Zauberformeln drehte, dabei zwang es, nach der einen Richtung, *εἰσω*, gedacht, auch Fötter herbei, nach
der entgegengesetzten aber, *ἔξω*, entliess es die Herbeigebrannten (Dahmigeron Lat. II 95, 15). Doch verbrannte man
den Vogel zugleich auch mit einem Rädchen aus Wachs, worauf er gebunden war, oder man zog ihm das Fedärm
aus dem Leib und wickelte dieses um das Rädchen (Theokrit l. c.) Besonders wirksam sollte als Liebeszaubermittel
eine Feder am Schwanz und der Ramda-ähnliche Knochen am Nacken des Tieres sein (Theokrit Chil. II. 576 sq.).
Schon Xenophon (z. B. Memorab. II 11 (17-18) im IV. Jahrhundert gebraucht *λυγγ* ganz übertragen für Überredung.
Was die goldenen Iynen aber zu bedeuten haben, die nach Philostratus Vita Apollon. 125 im Königspalast zu Ba-
bylon auf Anweisung der μάγοι von der Decke herabgingen und welche die μάγοι, Jungen der Fötter nannten,
ist ungewiss; derselbe Philostratus erwähnt solche goldene Iynen auch für einen Apollotempel und nennt sie Sym-
bole der beraubernden Redegewandtheit (VI. II). Kreuzer Symbolik 1560 vergleicht sie mit den goldenen Keledanen
bei Pindar, von denen Tausanias x 5, 5 sagt, sie seien den homerischen Sirenen nachgebildet. Synx. Drehscheiben
aus Bronze, manchmal mit obscenen Vorstellungen haben sich gefunden (cf. Archaeolog. Anzeiger 1894, II 9, 17,
1900, I 57 II cf. Wunsch Zaubergerät p. 46) sie erscheinen auch auf antiken Vasen abgebildet und zwar in Gestalt
von Rädchen mit dem Vogel darauf (Catalogue of vases in the British Mus. IV. F 331 p. 165 b, F 279 p. 137 a, F 385
p. 184 F 399 p. 186 f, F 409 p. 189, F 450 p. 198. Heydemann Vasensammlung. Neapel 2904 p. 437, 3225 p. 522. cf.
überhaupt D. Tiedemann Dissertatio quae suavit artium magic. origo tractatur, 1737 p. 69 Boettiger, Ideen zur
Kunstmythologie I 69, 1; O. Jahn, Sitzungsberichte d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1854 p. 255 sq. Darnemberg, Saglio p. 157,
2, Fahr p. 126 f Dedo p. 18-9, Abt 104-5 Preller-Robert Mythol. I 375, 2 etc.).

§. 604. Die Fauberin bei Theokrit aber verwendet noch ein zweites verwandtes Instrument, den Zauberkei-
sel oder *ρόμβος*, ebenfalls aus Bronze (Id. II 39): *ῥόμβος ὁ χαλκεὸς ἐξ Ἀφροδίτας, ὡς τήνος δινοῖτο*
ποθ' ἀμειψέσθαι θύρεσσιν, Wie diesen Keisel aus Erz Aphrodite bewoget, also möge sie jenen hertreiben zu unserer
Pforte. Auch Helian Hist. animab. 2. 10 xviii kennt ihn, Propert. El. II 28 III 6. 26, Horaz Epod. xvij und andere, stets im
Liebeszauber, aber auch die fauberpapyri erwähnen dieses Instrument des Sympathiezaubers (Pap. Paris. 2296, 2336)
doch nennt der Pariser Papyr. I. 2296 einen eisernen Keisel (*ρόμβος σιδηρεὺς*). Das wären Keisel, ganz wie die, wo-
mit die Kinder heute noch spielen, die sich horizontal um ihre Axe drehen und so auch weiter bewegen. Eine Abart der-
selben beschreibt Pellus mit seinem *Ἐκατικὸς στροφάλος*, *ἡ ἑκατικὸς*: „dieser ist“, sagt er, *ὅραται χρυσή, μέ-*
σον σάφειρον περικλείουσα, διὰ ταυρείου στροφομένη ἰμάντος, δι' ὧν αὐτῆς ἔχουσα χαρακτηρῆται, ἣν δὲ στροφόν-
τες ἰποιοῦντο τὰς ἐπακλήσεις, καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰώθασιν ὕμνας εἶτε σφαιρικὸν εἶχον, εἶτε τριγωνον εἶτε καὶ
ὅτι σχῆμα... Ἐκατικὸς δὲ καλεῖται ὡς τῇ ἑκάτῃ ἀνακείμενος (De orac. Chald. Sp. 1133). *Al* das sagt er als *Ἐκκλῆ-*
τυν zum Vers des Oracula Chaldaica: *Ἐνέργει περὶ τὸν Ἐκατικὸν στροφάλον*. (Dasselbe Kitzler auch Nicephoros
Gregoras Scholia Sp. 540.)

§. 605. Die grösste Bedeutung aber erlangten die Metalle infolge der Astrologie, da diese „Wissenschaft“
jedem Planeten ein bestimmtes Metall zuteilte, was wieder in der Alchemie besonders ausgebaut wurde (Bertke.
lot Les alchimistes grecs p. 24). Jedenfalls hat auch Proclus seine Planeten-Metall-Liste von den Astrologen übernommen.

Er schreibt nämlich Ad Tim. I. p. 14 b: *ὁριστικὸς ὁ χρυσοῦς καὶ ἄργυρος καὶ ἕκαστα τῶν μετάλλων ὡς περ καὶ τῶν ἄλ-*
λων ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν γῇ φύεται θεῶν καὶ τῆς ἐκείθεν ἀπορροίας (cf. oben § 143). *λέγεται γοῦν ἥλιου μὲν ὁ χρυσοῦς*
ἑλλήνης δὲ ὁ ἄργυρος, Κρόνου δὲ ὁ μόλυβδος καὶ Ἑρμῆος ὁ σίδηρος ταῦτα δὲ οὐν γεννᾶται μὲν ἐκείθεν, ὑφίσταται
δὲ ἐν γῇ καὶ οὐκ ἐν κείνοις τοῖς τὰς ἀπορροίας ἀφιεῖδιν... κατὰ τὰς ἐξ αὐτῶν ἀπορροίας ἐνταῦθα συμπήγνυται „d. h.
die Metalle werden durch die ἀπορροία der Planeten erzeugt, doch entstehen sie nicht in den Planeten und finden sich
auch nicht in ihnen, sondern vielmehr bloss auf der Erde. Die Liste der Planetenmetalle bringt Proclus bei Olympiodor
Meleor. III p. 59: ἕκαστος τῶν ἀστέρων ὅλη τις ἀνάγεται ἡλίῳ μὲν ὁ χρυσοῦς, Ἑρμῇ κασιτέρως, Ἀφροδίτῃ χαλκός.
Daraus ergibt sich für Proclus folgende Liste: Saturn Κρόνος - Blei, [Jupiter - Elektron], Mars Ἄρης - Eisen, Son-
ne ἥλιος - Gold, Venus Ἀφροδίτη - Erz (Bronze), Mercur Ἑρμῆς - Zinn, Mond ἑλλήνη - Silber. Die gleichen Zutei-
lungen auch: Schol. Pindar Isthm. v. 2 Ol. I. 4, 2 Nonnus Dionys. 25, 390 sq. Eustath. ad II. II 5 p. 284 u. a. cf. Parthey Ad-

handlungen Acad. Berlin 1865 p. 114. §. 606. Doch zeigt sich in der Zueignung der Metalle an die Planeten ein Schwanken, ich lasse die Tabelle folgen, die Kopp *Palaeogr. crit.* III 346 auf Grund älterer Bearbeitungen des Materials wie Kircher *Oedip.* II 2. 36. 179; Beda *Op.* 1372; Du Cange *Glossar. Graec.* anlegte.

Planet Du Cange p. 16 Celsus bei Origines p. 290 Jul. p. 17 Beda 1372 Du C. p. 8-9 Kircher p. 179 Kircher p. 36.

Saturn	Blei	dto.	dto.	coloris ferrei	dto.	dto.	dto.
Juppiter	Eisen	Bronze	Zinn	coloris electr.	~	Bronze	Zinn
Mars	Electron	κερασίου νομίσματος	Eisen	coloris aerei	~	Eisen	Eisen
Sonne	Gold	dto.	dto.	coloris aurei	dto	dto	dto
Venus	Bronze	Zinn	Bronze oder Kupfer	coloris stannei	Bronze	Zinn	Kupfer
Mercur	Zinn	Eisen	Quecksilber	coloris plumb.	Zinn	Kupfer	Quecksilber
Mond	Silber	dto	dto	coloris argent.	dto	dto	dto

Als Übereinstimmung ergibt sich also bloss: Saturn (Kronos) - Blei (doch Beda: Eisen) // Sonne (Helios) - Gold // Mond (Selene) - Silber.

§. 607. Auch die Zauberpapyri schreiben genau vor, was für Metalle zu verwenden sind, besonders für die Platten λάμναι, πέταλα, worauf die Zauberformeln oder -Charaktere einzugravieren sind, und ebenso auch für die zu verwendenden Leuchter, Seßfasse und Götterbilder oder Sympathiepuppen. Auch das Metall der Nadeln, βελόνας, womit die Platten zu gravieren oder die Sympathiepuppen zu durchbohren sind, wird angegeben (meist sind sie aus Erz, χαλκός). Im allgemeinen aber lässt sich bloss das Blei als durchwegs von böser Bedeutung erweisen, indem es fast regelmässig im Schandzauber Verwendung findet. Dagegen sind Zinn, Bronze und Gold gewöhnlich das Material für Schutz verleihende Amulette; deshalb finden sich diese 3 Metalle auch in der *Medicina magica* besonders verwendet, um die bösen Kiantheitsdämonen abzuwehren.

für das Zinn, κασσίτερος, vergleiche man z. B.: Marcellus 212, Heim, *Incant.* N° 66), 218 (N° 193), 229 (N° 194), *Hippiatica* pag. 69 c. 44 (N° 213), p. 120 c. 1206 (N° 214), für das Gold (χρυσός): Marcellus 859 (N° 180), 2926 (N° 197), Alexander von Talleo *Πρ.* 583 (N° 204). Das Blei dagegen fehlt hier gänzlich. Beachtenswert bei den Zauberpapyri aber ist namentlich der Pap. Lond. 121 l. 591 wo es heisst: Φυλακτήριον σωματοφυλάς πρὸς δαιμόνας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πάσαν νόσον καὶ πάθος, ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσέου πετάλου ἢ ἀργυρέου ἢ κασσίτερινον ἢ εἰς ἱερατικὸν χάρτην, φορούμενον στρατιωτικῶς... Hier also lässt das Recept die Wahl zwischen Gold, Silber und Zinn frei; ähnlich auch Pap. Lond. 124 l. 26 in einem θυμοκάτοχος... πρὸς ἐχθρούς καὶ κατηγόρους καὶ λήστας καὶ φόβους καὶ φαντασμούς ὀνειρώων λαβὼν λάμναν χρυσάν ἢ ἀργυράν χάραξεν ἐπ' αὐτῆς τοὺς χαρακτήρας καὶ τὰ ὀνόματα etc.

§. 608. Anders dagegen steht es mit dem Blei, denn dieses als das Metall des Kronos, Saturn, erscheint nur im Schandzauber, beziehungsweise Gewaltzauber, d. h. Zauber, durch den jemand Gewalt angetan werden soll, dazugehört auch der φυλοκατάδεσμος ναυμαστός des Papyr. Paris 296 sq. (cf. Kuhnert *Rhein. Museum* 49, 1894, p. 455 sq.): Aus Wachs werden 2 Sympathiepuppen gemacht, eine weibliche, die das Mädchen vorstellt, das sich der Magus zu treiben lassen will, und eine mit einem Schwert bewaffnete männliche, der Dämon, der die weibliche Figur mit dem Schwert bedroht; dann wird jeder einzelne Körperteil der weiblichen Figur mit einem Dämonennamen beschrieben und von je einer Bronzenadel (im Ganzen sind es 13) durchbohrt, wobei eine Fluchformel, λόγος, zu sprechen ist. l. 328 sq. heisst es dann: καὶ λαβὼν πλάτυμμα μολυβδῶν γράψον τὸν λόγον καὶ διακτε καὶ συνδῆσας τὸ πέταλον τοῖς ἑωδίοις μίτῳ ἀπὸ ἰστοῦ, ποιήσας ἄμματα τέττε λέγων ὡς οὕτως: Ἄβρασαξ, κατάστρεξ (Abrasaξ hat den Zahlenwert 365: cf. §. 705 und Papyr. Lond. 121 l. 460) τίθεται ἡλίου δυνοντος παρὰ αἵρου ἢ βριαίου θήκην (cf. oben §. 351), παρατίθων αὐτῷ καὶ τὰ τοῦ καιροῦ ἄνθη (als Opfer für den νεκροδαίμων) - λόγος ὁ γραφόμενος: oben §. 249. In der §. 421 behandelten διαβολῇ πρὸς ξέλην l. 2455 sq. sind die der Göttin verhassten Opferingredienzien, durch deren Darbringung der Sohn der Göttin gereizt werden soll, nach der Vorschrift in l. 2465 in einer Bleibüchse aufzubewahren (ἀποθεμῆναι εἰς πυρίδα μολυβδῆν). Im Papyr. Lond. 46 l. 308 sq. wird in einem umständlichen Lahnungszauber, θυμοκάτοχος durch den Anschläge des Gegners zuunichte und er selbst dem Magier unterworfen werden soll, ein μολυβδῶν πέταλον verwendet, der Führer des Zaubers und Vollstrecker soll ein Totendämon sein, bei dessen Grabmal die Platte mit andern Sympathiemitteln vergraben wird. §. 609. Im κάτοχος παντός πράγματος des Papyr. Lond. 121 l. 437-66, der sich an Osiris natürlich als Herrin der Tollenseen, richtet, ist der Befehl des Magiers εἰς πλάκα μολυβδῆν ἀπὸ ψυχροφόρου τόπου also wohl auf das Stück einer Bleiröhre von einer Kaltwasseranlage zu schreiben (hier ist auch die, ephesische Zauberformel Ἰσκι Κατασκι aufzuschreiben, die als λόγος Ὀρφικός bezeichnet wird, cf. u. §. 760 sq.). Denn auch in einem andern Zauber desselben Papyrus l. 404 sq. heisst es: Φιμωτικὸν καὶ ὑποτακτικὸν γενναῖον καὶ κάτοχος λαβὼν μολυβδῶν ἀπὸ ψυχροφόρου σωλήνος ποιήσον λάμναν καὶ ἐπιγράψαι χαλκῷ γραφεῖρα ὡς ὑπόκειται καὶ θεσπαῖα αἰωρεῖν.

her wurden die, welche dem Helios opfern wollten, gewarnt, Gold in den Tempel mitzunehmen (l. c. 30. cf. oben § 598 n. 31). Des halb opferte man dem Seth selbst rote Rinder und auch der manchmal fahl-rötlich gefärbte Esel ward deshalb dem Seth zugeeignet (l. c. 31). Daher hatte man nicht nur vor roten Dingen einen Abscheu, sondern benannte auch umgekehrt verabscheute Dinge als rot.

Als Beleg sei ein Zauberspruch aus dem Papyrus Ebers nach Wiedemanns Übersetzung, Magie p. 26, angeführt, der auch sonst Beachtung verdient; diese Formel sollte bei der Herstellung jedweder Arznei recitiert werden: „Es löse, es löse Isis! Es ward gelöst Horus durch Isis von allem Leid, welches ihm zufügte sein Bruder (sic) Seth, alser seinen Vater Osiris tötete. O Isis, Grösse der magischen Formeln, löse mich, befreie mich aus der Hand aller schlechten, bösen roten Dinge, aus der Krankheit, die von einem Gotte, und der Krankheit, die von einer Göttin stammt, von einer männlichen Todesart und einer weiblichen Todesart, von einem männlichen Übel und einem weiblichen Übel, das sich in mir ausbreitet, geradeso wie du lösest, geradeso wie du befreiest deinen Sohn Horus. (Tue dies) da ich hineinging in das Feuer und herausging aus dem Wasser und nicht fiel in die Schlingen jenes Tages.. O rette mich aus der Hand aller schlechten, bösen roten Dinge, aus der Hand der von einem Gotte ausgehenden Krankheit und der von einer Göttin ausgehenden Krankheit, von einer männlichen Todesart und einer weiblichen Todesart!“ — Im griechischen Aberg- und Zauberglauben hatte purpurrot abwehrende, schützende Bedeutung cf. Theokrit Id. II, 7 Maximus Tyrus, Dissert. 26, 2 (Befragung des Teophrastiosorkels); Etymolog. Magnum 429, 42 (ῥυπεροκάλλης); Clemens Alex. Stromat. VI, 4, 843 ῥυπεῖα (bei den καθάρμοι); Photius p. 153; Petron. Sat. 131 Büch.; p. 9722 sq.: „capilli, quos insa praecantatos purpura involuerat“ bei einer Quastration; cf. Pap. Lond. 461. 402 ἄμυρα ποικίλιον, cf. Rohde, Byche I 226, 3 (Purpur-Totenfarbe); Diels Sibyllin. Blätter p. 70 n.; Samter familiensfeste p. 403 sq. 53 sq.; v. Duhn „Rot und Tot“ Arch. f. Religionswiss. 9, 1906, p. 159. Abt Apol. p. 148. Daher wird Rot auch von den Zauberpapyri in den Anweisungen über die Amulette, φυλακτῆρες, erwähnt.

§ 616. Im schärfsten Gegensatz stehen natürlich weiss und schwarz, nach Pythagoras war weiss Symbol des Guten, Schwarz des Bösen: τὸ μὲν λευκὸν τῆς ταχέως φύσεως, τὸ δὲ μέλαν τοῦ κακοῦ (Diogen Laert. 8, 1, 35). Denn Schwarz ist natürlich auch die Totenfarbe und Farbe der Unterirdischen. So sagt Hippokrates De morbo sacro I p. 589 ausdrücklich: „Θανατῶδες γὰρ τὸ μέλαν nach der Weisheit der ἀγύρται, μάγοι und καθάρμοι.“ Ähnliche Bedeutung scheint auch das Dunkelblaue, Violette, gehabt zu haben, denn Artemidor sagt (Onirocrit. I, 77): Dunkelblaue Veilchen (im Traume) weissagen den Tod; denn es enthält die dunkelblaue Farbe eine gewisse sympathische Beziehung zum Tode.“

§ 617. 618. Im demotischen magischen Papyrus wird die Anfertigung eines Fadenamulets beschrieben (col. III p. 39-33 sq.): „Nimm ein Leinenband aus 16 Fäden, 4 weissen, 4 grünen, 4 blauen, 4 roten und mach daraus einen einzigen Bund, ... und binde ihn an den Leib des Knaben (der den Epopten vorstellt).“

Ein ähnliches vielfarbiges Fadenamulet ist wohl auch mit dem licium varii coloris filis infortum bei Petronius gemeint (Sat. 131 p. 972 Büch.) und Vergil Ecl. 8, 73 sq. werden discolora licia als Fessel im Schadenzauber erwähnt, die Erklärung dazu besagt, dass die Fäden rot, weiss und schwarz gewesen seien (Servius ad l. c.) Da sich diese 3 Farben auch am Gewand der Cithara bei Apuleius Metam. XI, 2 finden, hat man das Rot auf Artemis, das Weiss auf Selene und das Schwarz auf Hecate bezogen, auf die 3 Erscheinungsformen derselben Göttin über, auf und unter der Erde (M. C. Sutphen Stud. in honour of B. Childersleeve Baltimore 1902 p. 324-8). Dazu stimmt, dass man diese 3 Reiche auch durch die 3 Metalle Gold (rotgelb), Silber (weiss) und Eisen (schwarz) symbolisierte (cf. o. §. 600). Die Farbenmischung wie im demot. Papyrus hat vielleicht nur be- zweckt, die bösen Dämonen abzulenken und zu verwirren, da dies für grellbunte Amulette gegen den Dämon des bösen Blicks nachgewiesen ist; doch muss man bisweilen auch das Gegenteil angenommen haben, da bunte Wollkränze (Zauberbinden) im Traume zu sehen, durch ihre Buntheit Verzauberungen und Behexungen andeuten sollten (Artemidor Onirocrit. I, 77; cf. überhaupt Abt Apologie p. 74 sq.).

2. Capitel.

Der menschliche Körper als Mikrokosmos in seiner Sympathie zum Makrokosmos. Die magischen Menschenopfer.

§ 619. Schon gelegentlich der Darstellung des Seelenabstiegs durch die 7 Planetensphaeren des Kosmos in den Leib (§. 295) habe ich darauf hingewiesen, dass die Seele dabei Pneumatische Leiber anlegt und zugleich mit ihnen die Disposition zu allerhand Affecten und Ausserungen des Seelenlebens (s. §. 297) empfängt. Beim Absterben,

bei der Auflösung des sterblichen Leibes muss natürlich die Seele, wenn sie dann durch die 7 Planetensphären wieder nach oben steigt, alle diese *πάθη* und *ἐνεργείας* den einzelnen Planeten zurückgeben (Hermes Trismag. Poimander c. 28. 576)

Daraus folgt, dass diese *ἀπορροαὶ* der 7 Planeten, mithin des ganzen Kosmos während des irdischen Lebens im Menschen wirken, oder eigentlich die 7 Planeten selbst, wie folgende Verse deutlich besagen (Theon von Alexandria bei Stobaeus Eclog. I b. 174): Ἐπὶ πολυπλανέες κατ' Ὀλύμπιον ἀστέρες οὐδόν... / οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος· ἔστι δ' ἐν ἡμῖν / Μῆνη, Ζεὺς, Ἄρης, Πάφης, Κρόνος, Ἥλιος Ἑρμῆς. / δάκρυ μὲν ἐστὶ Κρόνος, Ζεὺς δ' αὖ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς, / θυμὸς Ἄρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὕπνος, Κυνέρεϊα δ' ὄρεξις, / Ἥλιος δὲ γέλως...

Auch hier bezieht sich der Einfluss der Planeten zwar noch durchwegs auf die Seele und ihre Affekte; da aber der Leib das Werkzeug der Seele ist, so ist es selbstverständlich, dass auch jene Organe des Leibes, die man als Sitz dieser Affekte betrachtete, mit den gleichen Planeten in Sympathie stehen müssen. Übrigens wies schon Plato die Erschaffung des sterblichen Leibes den Planetengöttern selbst zu (s. o. §. 279). Daher ist auch der Einfluss der Planeten (und der ihnen zugeleiteten Decane) auf den Körper, seine inneren und äusseren Teile sehr bedeutend.

§. 620. Die Wurzeln dieser Lehre, die für die Astrologie die Grundlage bildete, haben wir jedenfalls in Mesopotamien, der Heimat der Planetenbeobachtung und -Verehrung, zu suchen, wo die Chaldaer die Lehre von der Sympathie des Irdischen mit dem Himmlischen auf den ganzen Kosmos ausdehnten (Philo, de migratione Abrah. p. 415 D). Aus den Heilschrifttexten lässt sich nun auch die Zuteilung bestimmter Körperteile an bestimmte Planeten belegen und analog damit auch die Lehre, dass jeder Körperteil und jedes Organ einem bestimmten Gott, Dämon oder auch einer bestimmten Dämonenklasse zugeleitet ist, den diese Dämonen auch schädigen können. So fällt der Rumpf den Ekimmu (s. o. §. 334), die Hände den Ilu zu. Andere Texte wieder weisen den Kopf den Ašakku zu, die Seele den Namtaru (s. o. §. 193), das Genick den Utukku (s. o. §. 193) und die Brust den Ilu (s. o. §. 193 und Fossey, Magie Assyriens, p. 34.)

§. 621. Diese Lehre muss im 3. nachchristlichen Jahrhundert auch im Occident allgemein verbreitet gewesen sein, da Porphyrius in seinem Brief an Anabo bei Iamblichus De myster. 17 p. 281 Art. 10 ausdrücklich bemerkt: δοκεῖ τινὸν εἶναι καὶ κατὰ μέρος τοῦ σώματος ἐφεστήκασιν δαίμονες ὑμείας καὶ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἕξεως τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντες συνοχεῖς καὶ οἱ εἰς ἐπὶ παντὶ κοινῶς ἐπιβέβηκε προστάτης.

Hier also erscheinen Dämonen, die je einem Gliede zugeleitet, für seine Gesundheit Sorge zu tragen haben, alle insgesamt aber einem einzigen Dämon untergeordnet sind, jedenfalls dem persönlichen Schutzdämon des Individuums, dem ἰδίος δαίμων (Iamblichus bekämpft i. c. diese Lehre als widersinnig. Denn es vertrage sich nicht mit der Vernunft, dass ein Geschöpf etwas in sich Einheitliches sei und doch unter der Obhut einer Vielheit von Wesen stehe; immer nämlich müsse das Herrschende einfacher sein, als das Beherrschte. Daher darf man nur einen einzigen schützenden Dämon annehmen, der das Geschöpf in seiner Gesamtheit behüte, nämlich den ἰδίος δαίμων). (Cf. ad Parmenid. III. 54-5 pag. 641 Stallbaum. Proclus aber bringt auch diesen Satz der Dämonologie mit der platonischen Ideenlehre in Verbindung und substituirt unter jene Gliederdämonen die göttlichen Ideen der ser Glieder, ersagt nämlich: „τῶν δὲ μορίων ἅρα καὶ αὐτῶν εἶδη φήσομεν, ὡς μὴ μόνον ἀνθρώπου παράδειγμα ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ δακτύλου καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ἐκάστου τῶν τοιούτων... καὶ εἴ με δεῖ τοῦ μὲν εἰπεῖν, δαιμονίας εἶναι καὶ τῶν αἰτίας διωρισμένας οὐκ ἀπογνωστέον, ὡς δηλοῦν καὶ αἱ ἐπικλήσεις τῶν ἐπὶ δακτύλου καὶ καρδίας τεταγμένων...“ Hier ist besonders die Erwähnung der ἐπικλήσεις, der Anrufungen dieser Gliederdämonen bemerkenswert. Die Paraphrasis Tetrabibl. III. 7 p. 209 macht die Planeten als solche Dämonen namhaft: ὁ μὲν Κρόνος (Saturn) κύριος ἀκοῆς δεξιᾶς καὶ σπληνὸς καὶ κύστεως· ὁ δὲ τοῦ Διὸς (ἄστρ. Juppiter) χειρὸς καὶ πνεύμονος, ὁ δὲ τοῦ Ἀρεως (Mars) εὐωνύμου ἀκοῆς etc. Auch Firmicus Maternus kennt das; er weist nämlich dem Saturn das rechte Ohr, die Milz und Gallenblase zu, dem Jupiter das linke Ohr und die Leber, dem Mars die Leber und Nase, der Sonne den Kopf, den Atem und das rechte Auge, der Venus die Nase, dem Mercur den Mund, die Zunge und die Hände und dem Mond das linke Auge (Mathesis II 10). Auch andere Schriftsteller bieten derartige Listen und überall zeigen sich Abweichungen und Verschiedenheiten. Noch der späte Fulgentius Mitolog. III. 7 sagt: „Putarunt pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere, ut Iovem caput, Minervam oculos,

Iunonem brachia. cinctum Martem, renes et inguina Venere. pedes Mercurium, sicut Democritus in Physiologumenis scripsit. "Richtig bemerkt Ebedk Aglapham. 1726-7 zu dieser Liste: „Quae omnia ex epithetis deorum puerili acumine coniecta et concūsa sunt. „Demokrit hat um diese Liste keine Verdienste, wenn es auch naheliegend ist anzunehmen, dass er sich auch mit diesen Dingen befasste oder dass wenigstens einschlägige Bemerkungen über dieses Gebiet der Sympathietheorie unter seinem Namen cursierten. §. 6 2 2. Endlich sei noch auf Irenaeus 114.3 hingewiesen, der mit Epiphanius 34.5 berichtet, die Häretiker, Gnostiker, pflegten die Körperteile mit den Buchstaben des griechischen Alphabets zu bezeichnen und zwar den Kopf mit α, ω, den Hals mit β, γ, die Schultern und Hände mit η, ι, die Brust mit θ, ρ, das Zwerchfell (διάφραγμα) mit ε, υ, den Rücken mit ζ, τ, den Bauch mit η, σ, die Schenkel mit θ, ρ, die Knie mit ι, ν, die Schienbeine mit κ, ο, die Knöchel mit λ, ς, und die Füße mit μ, ν. Hier ist die Verteilung den Buchstaben allerdings eine ganz mechanische in 2 Reihen von α bis μ und von ν bis ω, doch glaube ich, dass diese Gewohnheit der Gnostiker, der sicher abergläubische Vorstellungen zu Grunde liegen, auf die Zuweisung der einzelnen Glieder an die einzelnen Planeten zurückgeht, vermittelt durch die Identifizierung der Planeten mit den 7 Vocalen, von denen §. 156 gesprochen wurde.

§. 6 2 3. Mit der Zuteilung der Körperteile an die Planeten scheint man aber auch praktische Zwecke verfolgt zu haben. Darauf weist der Abschnitt des Melampus über das Zucken der Finger hin, woraus man die Zukunft erschloss (De palpitatione p. 482 sq. ed. J. G. F. Franzin, Scriptores Physiognomoniae veteres Allenburg 1780.).

Dort heisst es nämlich: δάκτυλος μικρός τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἀλλόμενος πότεως μείζονος ἀξιώθησεν δηλοῦν ἐπειδὴ Ἑρμοῦ ἐστὶν ὁ δάκτυλος. (ἐν) ἄλλοις (i.e. in andern Handschriften) περὶ τῶν δούλων διαβολὴν, παρόντων πόγον, χρεῖα ὕβριν. — ὁ μετὰ τὸν μικρὸν δεύτερος δάκτυλος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ὁ καλούμενος παρὰ μέσος ἀλλόμενος πολλῶν χρημάτων κυρίως ἐστι σημαίνει. ἐστὶ γὰρ Ἠλίου ὁ δάκτυλος. ἄλλως πολλῶν ἀγαθῶν ἐπικτησὶν δηλοῦν, δούλων κακόν, παρόντων συμβουλὴν, χρεῖα εὐπροσύνην. — δάκτυλος ὁ τρίτος τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἦτο: ὁ μέσος βασιλείας δηλοῦν καὶ λοδορίας. Κρόνου γὰρ ὁ δάκτυλος. (ἐν) ἄλλοις δόξαν γενέσθαι δηλοῦν, δούλων ὑποταγὴν, παρόντων νόσον, χρεῖα ὠφέλειαν. δάκτυλος τέταρτος ἀλλόμενος ἡμῶν μετ' ὕβρεως δηλοῦν. Ἄρεως γὰρ ἐστὶν ὁ δάκτυλος. (ἐν) ἄλλοις δὲ βλάβην δηλοῦν, ἐλευθέρω ἐπαγογὴν, παρόντων κέρδος, χρεῖα ὠφέλειαν. — δάκτυλος ὁ μέγας ὁ καὶ ἀντίχειρ καλούμενος ἐπικτησὶν πολλῶν ἀγαθῶν δηλοῦν καὶ ἐπὶ τέχναις καὶ ἐπὶ γυναικὶ χαροῦνται. ἐστὶ γὰρ Ἀφροδίτης. ἄλλοις ἀπαλλάξαι δηλοῦν, δούλων ἀγέθων, παρόντων ἄνδρα (man denke auch daran, dass der Daumen durch die zur Faust geschlossene Finger gesteckt, den cunnius die Feige οὐκὴ, vorstellte) χρεῖα ὠφέλιμον. Demnach also unterteilt 1) der Kleine Finger der rechten Hand den Hermes (Mercur), 2) d. Ringfinger d. r. H. d. Helios (Sol) 3) d. Mittelfinger... Kronos (Saturn), 4) d. Zeigefinger... Ares (Mars) und 5) d. Daumen... der Aphrodite (Venus).

§. 6 2 4. Beachtenswert ist, dass der böse Kionos (Saturn) durch Zucken seines Fingers, des Mittelfingers, nur Schlimmes andeutet: Betäubung durch den bösen Blick, βασκανία, und Beschimpfungen, λοιδορίας, dem Sklaven Knechtung und der Jungfrau Krankheit; nur die Witwe geht hier wie fast überall gut aus. Umgekehrt ist wieder die Venus nur glückbedeutend. §. 6 2 5. Auch beim Ringfinger müssen wir hoch vor weilen. Oben erscheint er dem Helios-Sol zugeteilt der im Allgemeinen nur Gutes bedeutet (Reichtum und andere Güter, guten Rat und Fröhsinn), nur der Sklave kommt schlecht weg. Nun sagt aber der Ägypter Horus bei Macrobius Sat. 11. 13. 10, dass dieser Finger, complicatus nominum demonstrat, omnia futurum, plenus perfectus atque divinus est. "Dass die Zahl 6 oder eigentlich ein Vielfaches davon aber bei den Ägyptern auf die Sonne bezogen wurde und auch auf das heilige Krokodil, haben wir schon oben aus Plutarch, Helian, Iamblichus, Clemens und Achilles Tatius erfahren (cf. o. §. 438). Macrobius fährt fort und sagt (11. 13. 9), dass dieser Finger deshalb mit dem Ring versehen zu werden pflege, weil hier nach ägyptischer Lehre ein feiner Nervende, der vom Herzen selbst ausgeht, da her muss dieser Finger durch den Ring — jedenfalls als apotropäisches Amulet — geschützt werden. Diese Notiz hat er wohl aus Plutarch (Tischreden 173.2), aber auch Apion erzählt das in seinen Abvntica, fr. 7 bei Tellius xiv Rf. 5. 21 ff. Demnach erscheint hier der Ringfinger sowohl als Sonnen- wie auch als Herzfinger, ich glaube, dass die zweite Bedeutung erst aus der ersten, astrologischen, geflossen ist: denn die Beziehung zwischen Sonne und Herz ist ja dadurch gegeben, dass in der üblichen Reihenfolge der Planeten die Sonne genau so die Mitte in der Reihe einnimmt, wie das Herz als Centrum des menschlichen Leibes gilt (Hermes Trismegistus Κρόνος ὁμοῦν μετὰ Κόβαου Eclogae 149, 451 p. 411. 6 sq. Wachsm.) unten §. 631), so ist die Sonne das Centrum des Makrokosmos (der Planetenwelt), das Herz das Centrum des Mikrokosmos (des Menschen cf. u. §. 631). Und nun ist es höchst interessant, dass der demotische magische Papyrus col. 31. 18, den, Herzfinger der linken Hand "erwähnt, indem es dort heisst: „(Nimm) Blut von deinem zweiten Finger, dem Herzfinger, deiner linken Hand" (Griffith macht hier auf Apion fragm. 7 aufmerks.) und ebenso auch col. 31. 4. 22 und col. xxiii (verso) 7. Also heisst auch hier der Sonnen-Ringfinger „Herzfinger"; im Bohairischen heisst der kleine Finger Celo-y-pin (arab. القلب) d. h. die Mittelfinger und koptisch bedeutet celo-pin Herz καρδια, pcelonin καρτ τὰ υνοχόνδρια, hier also erscheint wieder der Nachbar des Ringfingers als Herzfinger. "Doch kennt derselbe demotische Papyrus auch den Sonnenfinger, "dort Râ-finger genannt; col. xxxv 5 und nämlich die Anweisung gegeben: „Reutiere nieder auf sein (des Mediums) Haupt, senke deinen Râ-finger deiner rechten Hand nieder auf sein Haupt... e. 7-K ghe n hyr hn (5) 77- n pe-K 13' re p r' n te-K t t t n wma. Leider wird hier nicht angegeben, welcher Finger dieser Sonnenfinger

ist. Doch heisst es col. xv. 29-30 ebenso: „Rufe hinauf in sein Haupt und berühre sein Haupt mit dem 2. Finger deiner rechten Hand, (mit dem Finger) des $\eta\gamma\epsilon\tau\iota$ “ e. r-K qh a z z f n p e k t b n m h n p e (h) y n e t i n t e k t t i (30) n w m. Jedenfalls ist auch hier der Rā-Sonnen-finger gemeint, der wie zu erwarten war kein anderer ist als der zweite Finger, vom Kleinen gerechnet, also der Ringfinger. Auch in der modernen Chiromantie übrigens heisst dieser Finger nach dem alten Sonnengott Apollo: „Apollonfinger“. Und auch in der *Medicina magica* spielt gerade dieser Finger bei dem Ausgraben und Präparieren der Pflanzen und Wurzeln und Verabreichen der Arzneien eine solche Rolle, dass er geradezu der „Medicinfinger“ heisst. vgl. oben § 485.

§. 6 2 6. Neben den göttlichen Planeten sind es aber auch die Tierkreiszeichen, die $\xi\omega\delta\iota\alpha$, die bestimmte Glieder und Körperteile am Menschen beherrschen, auch auf Plinius II, 103, 2 sei verwiesen, der sagt: „Hinter dem rechten Ohr ist der Sitz der Nemesis und daher führen wir den zunächst auf den Kleinsten Finger folgenden Finger (also wieder den 2. Ring-Finger), nachdem wir ihn mit dem Mund berührt haben, dorthin, um dort die Verzeihung der Götter für irgendeine Rede (Lasterung) aufzubewahren.“ Servius wieder teilt (zu Vergils Aen. III 607) das Ohr der Memoria, die Stirn dem Senius, die rechte Hand der Fides und die Knie der Misericordia zu, natürlich mit Rücksicht auf die bekannten Gebräuche der Alten. Über das Verhältnis der $\xi\omega\delta\iota\alpha$ zu den Tierkreisen sagt Paulus von Alexandria *Enchiridion* I p. 11 ed. A. Schado. Wittenberg 1586: τῶν ἀνθρωπείων μελῶν τ' (der Widder) μὲν τὴν κεφαλὴν (Kopf) ἀκρωτῶν, ταύρος (Stier) δὲ τὸν πρῶτον (Nacken) κυριεύει, οἱ δὲ Η (Zwillinge) ἀκρωτιῶν (Schulterblätter), τοῦ β (Krebs) τὸ στέρνον (Brust) κληρονομήσῃ, οἱ δὲ ζ (Löwe) τὸν στομάχον καὶ τὰς πλευράς (Magen und Flanken), ἡ δὲ ἡρ (Jungfrau) τὴν κάτω κοιλίαν (Bauch), οἱ δὲ υ (Waage) πλουτῶν (Hinterbacken) δεσποτεῦν, ηρ (Skorpion) δὲ τὸ αἰδοῖον (Geschlechtsglied) κέκτηται, χ (Schütze) δὲ μῦρους (Schenkel) ξ (Steinbock) γόνατα (Knie), υμ (Wassermann) κνήμας (Schienbeine), ζ (Fische) τοὺς πόδας (Füsse). Genau ebenso auch bei Manilius Astron. II 453 sq.











Die ganz schematische Verteilung der menschlichen Gliedmassen und Körperteile auf die 12 Tierkreiszeichen schrieb man den Ägyptern zu; denn Firmicus Mathes. 8.3 sagt ausdrücklich: *Secum de signorum per membra divisione Necesse, ut remedia valetudinis inveniret diligentissime explicavit.* Diese „remedia“ bestanden natürlich in den schon erwähnten $\epsilon\pi\iota\kappa\lambda\eta\varsigma\iota\varsigma$ der Sterngöttheiten und Anwendung derjenigen Pflanzen, Steine und der sonstigen *Materia medica*, die mit ihnen durch Sympathie und Antipathie in Beziehung standen. Auch der Anonymus in Ptolemaei *Tetrabiblos* übrigens teilt diese Theorie ausdrücklich den Ägyptern zu (pag. 14. 94 Basil. 1559). — Sextus Empiricus dagegen macht mit grösserer Wahrscheinlichkeit die Chaldaer, als die Babylonier, zu Begründern dieser Lehre, wenn er sagt: ἵσταντες Chaldaei οἱ καὶ ἐκαστον μέρος τοῦ σώματος ἐκάστω τῶν ζωδίων ἀνατιθέμεν ὡς οὐρανοῦν. κριθεὶς μὲν γὰρ κεφαλὴν ὀνομάξουσιν etc. wie oben bei Paulus contra Astrolog. V 341. Ebenso endlich auch bei Firmicus Maternus Math. II 24 pag. 72-3 Kr.: *De signis, quibus partibus corporis sint attributa: explicare debemus signa quas partes humani corporis teneant; hoc enim et ad apotelesmata vehementissime proficit, praesertim cum locum valetudinis vel vitii volueris invenire: caput hominis in signo Arietis est, cervix in Tauro, uteri in Geminis, pectus et stomachus in Leone, ventri in Virgine, renes (et) vertebrae in Libra, natura in Scorpione, femora in Sagittario, genacula in Capricorno, tibiae in Pisibus. Sic per haec signa tota membra hominis dividuntur.* Dieselbe Bedeutung hatten die Tierkreiszeichen natürlich auch im Makrokosmos; so sagt Hephaestio aus Theben (Apoletesma, pag. 47) τὸν κριὸν κεφαλὴν τοῦ κόσμου προσαγορεύουσιν, τὸν ταύρον πρῶτον, τοὺς διδύμους ὤμους, καρκινὸν βῆθος etc.

§. 6 2 7. Besonders interessant aber ist die Sympathie der menschlichen Körperteile mit den 36 Decanen und ihren Dämonen, wovon je 3 zu je einem Tierkreiszeichen gehören und denen man in der Astrologie den stärksten Einfluss auf die Schöpfung zuschrieb.

Darüber ist besonders Firmicus Maternus Mathes. II c. 41-6) II c. 21 (1-22) bes. 9-20, Hephaestio von Theben Ἀποτελεσματικά oder Ἀστρολογικά ed. C. Camerarius Nürnberg 1532, Salmasius Deannis climacteric. Lugd. Batav. 1548 p. 610 sq. und Celsus bei Origenes c. Cels. 8, 58 Sp. 1604-5 zu vergleichen. Sie alle geben Decannamen an, die sie für ägyptisch erklären und die sich auch zum Teil aus den Denkmälern als ägyptische Namen erweisen liessen. Es haben sich nämlich nicht weniger als 8 altägyptische Decanlisten gefunden, die deutlich genug zeigen, welche Bedeutung auch die Ägypter diesen Sterngruppen beimaßen. Es sind die Listen auf dem Sarkophag Seth's 9. XIX. Dyn. um 1310 vor Chr., an der Decke des grossen von Ramses II. c. 1292-1225 erbauten Amontempels auf dem West-Ufer gegenüber von Theben (des Ramesseums; cf. Diodors Beschreibung des Grabes des Osymandyas (Msi-ma-rē, 190), im Grabe Ramses IV (um 1100) zu Bibân el Muḥūk, auf dem Sarkophag Nectanebos I., 378-361, in den Tempeln von Dendera, Esna und Esne, auf dem Sarkophag des Emsechtas aus dem mittleren Reich, 2000-1580, herausgegeben von Legrain, *Annales du serv.* I, 1900 p. 79-90. Für uns kommt hier eigentlich bloss die Stelle bei Celsus in Betracht, dessen Decannamen wenigstens zum Teil als ägyptische Bezeichnungen der Sterne sich erweisen liessen (für die übrigen Listen v. bes. Epistilus *Chronologie* 66-7 und Litronne, *Observat. sur l'objet des représentations zodiacales qui nous restent de l'antiquité* 1824 p. 52; Biot, *Memoires de l'Acad.* xv. 2. Teil p. 57-8 Fimmernann, *Rel.* p. 84 sq. für die ägyptische Bezeichnung für δεκανός v. Brugnot Thes. 133-4). Jene Stelle lautet: Ἀνυπτοῖσι λεγόνσιν οὐδ' ἄρα τοῦ ἀνθρώπου τὸ σῶμα εἶς καὶ τετράκοντα διειληφότες δαίμονες ἢ θεοὶ τινες αἰθέριοι εἰς τὰ αὐτὰ μετ' ἐνεμημένον (οἱ δὲ καὶ πάλιν πλείους λέγουσιν) ἄλλος ἄλλοι τι αὐτοῦ νέμειν ἐπιτέτακται. καὶ τῶν δαιμόνων ἴσασι τὰ ὀνόματα ἐπηχεῖν φωνῇ αὐ-

περ' Ἀνουμήν καὶ Χναχομήν καὶ Κνάτ καὶ Ζικάτ καὶ Βιού καὶ Ἐρού καὶ Ἐρεβιού καὶ Ῥαμανόρ καὶ Ῥεανόρ, ὅσα τε ἄλλα ἐπὶ ταύτων γλώσση ὀνομάζουσι καὶ δὴ ἐπικαλοῦντες αὐτοὺς ἰδῶνται τῶν μερῶν τὰ παθήματα. τί οὖν κωλύει τοὺτους τε καὶ τοὺς ἄλλους δεξιούμενον ἀν' ἀρχῇ, ἵς ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ νοσεῖν καὶ εὖτυχεῖν μᾶλλον ἢ δυστυχεῖν καὶ βασιανιστηρίων καὶ κοχαστηρίων, ὡς οἰοῦνται, ἀπὸ γλῶσσαι;

§. 6 2 8. Zu 6 dieser 9 Decannamen lassen sich die hieroglyphischen Schreibungen nachweisen, die ich nach Zimmermann Rel. p. 85-6 folgen lasse:

Celsus:	Hephaestio:	Firmicus Maternus:	Hieroglyphisch:
1 Χνουμήν	Χνοῦμης III. Cancr.	Thiumis III. Cancr.	 * oder  * „Knm, Knmm“ u.a. [Brust]
2 Χναχομήν	Χαρχνοῦμης I. Leonis.	Craumonis I. Leonis.	 * „hr. Knm“;  * „hr. hpti-Knm“ u.a. [Schul.]
3 Κνάτ	Κνάτ I. Capricorni.	Themeso I. Capricorni. [Knie]
4 Ζικάτ	Ζικότ III. Arietis.	Senator (= sah. dinasputa)	 * „33-Kt“ u.a. [Kopf]
5 Βιού	Βιού I. Piscium.	Usiu III. Piscium.	 * „biw“;  * „biw“ u.a. [Füsse]
6 Ἐρού	Ἐρού Ἀρου II. Tauri.	Suo II. Tauri.	 * „i-r“;  * „ri-t“ u.a. [Nacken]
7 Ἐρεβιού	Ἐρούω Πιβιού
8 Ῥαμανόρ	Ῥεμανάρε III. Tauri	Romanae III. Tauri	 * „rmn-hr“ u.a. [Nacken]
9 Ῥεανόρ

„Den Decansternen war nach ägyptischem Glauben die Obhut über die Gestirne anvertraut; als ihre Hüter werden die Decane meist in menschlicher Gestalt in Booten fahrend dargestellt (vgl. die Abbildungen bei Budge, *The gods of the Egyptians* Leipzig 1904 Bd. II p. 304-8). Sie wurden nicht nur selbst zu einer Gottheit in Beziehung gesetzt, der sie, wie aus den Decanlisten im Trabe Seti I. und im Ramesseum ertheilt, Opfer bringen, sondern auch selber geradezu als Götter geehrt; das beweist ein von Legrain i. c. mitgetheiltes an sie gerichtetes Gebet. Sie gelten auch als Dämonen, welche die Sonne auf ihrer Fahrt zu bekämpfen hatte, und es liegt die Vermutung nahe, dass sie auch im Volksglauben als solche angesehen und angerufen worden sind. Sie waren ja zumeist in der officiellen Religion wenig beachtete Gestalten, die sich das Volk zu Helfern und Schutzgöttern erhob, und es ist nichts natürlicher, als dass es an sie sich um Gesundung erkrankter Theile ihres Körpers wandte; denn eine Reihe von Decanbezeichnungen sind wirklich von den Körpertheilen einer als Mensch gedachten grossen Sternbildfigur hergenommen, so finden sich von ihnen Namen in der Bedeutung: „Kopf, Ohr, Hand, Fuss, Oberarm, Unterarm, Hinterfeil“ etc.; es war also nur ein kleiner Schritt, von diesen Namen aus die Decane zu Schutzgeistern der einzelnen Glieder des menschlichen Körpers zu machen. Dies lag um so näher, als man auch sonst gewohnt war, die menschlichen Gliedmaßen bestimmten Göttern zum Schutze anzupfehlen“ (V. Totenbuch, c. 42: hier wird das Kopfhaar dem Nu, dem Gott des Urgewässers, empfohlen, der Kopf dem Sonnengott Ra, die beiden Augen der Liebesgöttin Hathor, die beiden Ohren dem schakalköpfigen, die Wege weisenden Götterpaar auf. Wiedemann, *Magie* p. 245, ähnlich im mag. Papyrus Vatican. ed. Maruchi Monumenta papyracea Biblioth. Vaticanae № 36, Papyr. Turin ed. Pleyte, Tafel 125 l. 539.)

Auch Proclus kennt die Anrufung solcher Gliederdämonen, er sagt Ad Parmen. III 55: καὶ δαιμονίας εἶναι καὶ τούτων αἰτίας διωριζόμενας οὐκ ἀπογνώστους, ὡς δηλοῦσιν καὶ αἱ ἐπικλήσεις τῶν ἐπὶ δακτύλου καὶ καρδίας τεταγμένων (cf. auch Artemidor Onirocr. I 49, 70).

§. 6 2 9. Interessant ist hier auch das jüdisch-griechische Testament Salomo's Sp. 1342 sq., es zählt nämlich auch 36 πνεύματα auf, die auf die 12 Tierkreiszeichen aufgetheilt sind und bestimmte Körpertheile mit allerhand Krankheiten schlagen, aber auch sonst Unheil über die Menschen bringen; auch hier handelt es sich natürlich um die Decandämonen. Ich lasse das ganze Stück folgen, da sich hier auch viele andere wichtige Bemerkungen vorfinden; der Text bei Migne ist schlecht, ich hoffe hier manche Stelle überhaupt erst lesbar und verständlich gemacht zu haben: „Beelzeboul, ὁ τῶν δαιμόνων ἑξάρχος, durch Salomo's von Gott geschenkten Zauberring gebannt, zwingt eine Menge δαιμόνια und πνεύματα vor Salomo, der sie ausfragt und dann mit Hilfe seines Ringes zwingt, am Leibel mitzuantworten. Endlich treten auch triakonta ἑξ πνεύματα vor ihn, αἱ κορυφαὶ αὐτῶν ὡς κύνες ἀμόφοι: ἐν αὐτοῖς δὲ ἦσαν ἀνθρωπομόρφοι, δυναροόμοι καὶ βοιορόμοι καὶ πετρορόμοι. Salomo fragt sie, wer sie seien; da antworten alle μιὰ φωνῇ: Ἡμεῖς ἐσμεν τὰ triakonta ἑξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου· ἀλλ' οὐ δύνησιν βασιλεὺς Σολομών, ἡμεῖς ἀδικῶσι οὐδὲ κατακτεῖναι οὐδὲ κελεῖσθαι ἡμῖν. ἀλλ' ἐπειδὴ Κύριος ὁ θεὸς ἔδωκε σοὶ τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ παντός πνεύματος αἰετοῦ καὶ ἀνγέλου καὶ καταρχάνου, διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς παριστάμεθα ἐνώπιόν σου ὡς τὰ λοιπὰ πνεύματα ἀπὸ Κερίου καὶ Ταύρου, Λιδύμων τε καὶ Καρκίνου, Λέοντος καὶ Παρθένου, Ζυγοῦ τε καὶ Ἐκρορίου, Τοξότου καὶ

Αἰγοκέρωτος, Ὑδροχόου καὶ Ἰχθύων. Hierauf ruft Salomo τὸ ὄνομα Κυρίου ἐξ ὧν an und fragt jeden einzelnen Decandæmonen geist ποῖας τροφῆς αὐτῶν τυχάνει und beschiedt jedem, in die Mitte zu treten und seine πράξεις anzugeben: τότε προσελθὼν ὁ πρῶτος εἶπεν: Ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος δεκανὸς τοῦ ξωδιακοῦ κύκλου ὃς καλεῖται Ἰηροῦς, καὶ μετ' ἐμοῦ οἱ δύο οὗτοι. — Darauf fragt Salomo: „Wie heisst ihr?“ ὁ μὲν πρῶτος ἔφη: Ἐγὼ, κύριε, ῥαφὲς καλοῦμαι· κεφαλὰς ἀνθρώπων ποῖω ἀλγεῖν καὶ προτάφους ὀκυλεύω ὥς μόνον ἀκούσαι· Μιχαήλ, ἐγκλείσον ῥαφὲς· εὐθὺς ἀναχωρῶ. — ὁ δὲ δεύτερος ἔφη: Ἐγὼ Βαρσαφαήλ καλοῦμαι (cf. βαρσα· βαρσα = Stern, also, Sternengel cf. unten S. 207). ἡμικράνιον ποῖω ἀλγεῖν· τοὺς ἐν τῇ ὥρᾳ μου κειμένους. εἰ μόνον ἀκούσω· σαβριήλ, ἐγκλείσον Βαρσαφαήλ, εὐθὺς ἀναχωρῶ. — ὁ δὲ τρίτος ἔφη: Ἐγὼ Ἀρατοσαήλ καλοῦμαι· ὀφθαλμοὺς ἀδικῶ καὶ ὀφθόδρα βλάπτω, ὥς μόνον ἀκούσαι· Οὐριήλ, ἐγκλείσον Ἀρατοσαήλ, εὐθὺς ἀναχωρῶ. Ebenso auch alle folgenden Decandæmonen, wobei auch andere Zaubermethoden zu ihrer Fortreibung angegeben werden. Abschliessend heisst es dann: Als das Salomo hörte, pries er Gott und befahl diesen 36 Decandæmonen ὑδωρ κομίζειν ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ. — Im Ganzen werden folgende Körperteile genannt, welche diese Dæmonen mit Krankheiten plagen: 1.) κεφαλὴ, προτάφοι N° 1., 2.) ἡμικράνιον (N° 2.), 3.) ὀφθαλμοί (N° 3. 4.), 4.) ὠτία (N° 5.), 5.) τράχηλος; N° 6.), 6.) ὤμοι, πῆρς, χεῖρες (N° 7. 13.), 7.) καρδιά, φρένες (N° 8.), 8.) κοιλία (N° 9.), 9.) νεφροί (N° 10. 22.), 10.) στήμαχος (N° 15. 17.), 11.) γόνατα (N° 19.), 12.) οὐρὸς (N° 22.), 13.) κύστις (N° 29.), 14.) πλευραὶ, πόδες (N° 24.), 15.) σπλάγχνα (N° 25.), 16.) πνεύμονες (N° 27.), 17.) μήτρα (N° 29.), 18.) νεύρα (N° 32.), 19.) φάρυγξ (N° 33.) und 20.) σῶμα καὶ ὅσους (N° 36.).

So wird der menschliche Körper zum Μικροκόσμος, μικρὸς κόσμος, der mit dem Μακροκόσμος (μακρὸς κόσμος), der Planetenwelt, sympathisch verbunden und allen ihren ἀπόρροιαι ausgesetzt ist.

Schon oben §. 306 haben wir gesehen, dass sogar der sogenannte lamblichus, der doch ein prinzipieller Gegner der Astrologie war, diesen Einfluss der Gestirne wenigstens auch für den sogenannten unvernünftigen Teil der Seele gelten lässt. Viel weiter gehen natürlich die Astrologen, die auf Grund dieser Lehre den ganzen Menschen mit Leib und Seele unter die eherne Gesetzte des Μακροκόσμος beugen und auch die Erkenntnis des göttlichen nur auf diese Sympathie zurückführen. So sagt z. B. Manilius Astronom. II. 893 sq. „Quid mirum, nascere mundum, si possunt homines, quibus est et mundus in ipsis exemplumque dei quisque est in imagine parva?“. Auch Proclus nennt den Menschen μικρὸς κόσμος (Ad Tim. I. pag. 116) und teilt, was bemerksenswert ist, das αἰγιόδες ὄχημα der Seele, also den pneumatischen „Astral Leib“ der Seele dem Himmelsgewölbe (οὐρανῷ), den sterblichen Leib hier auf Erden aber (τὸ δὲ θνητὸν τοῦτο ὄχημα) der unter dem Monde liegenden Region (τῷ ὑπὸ σελήνην κόσμῳ) zu: Ad Tim. I. p. 348, cf. überhaupt Boll, Studien zu Ptolemæus p. 238 und Bouche-Lesclercq L'astrologie grecque 76 sq.

§. 631. Ja man hat auch Länder und Meere in Sympathie zu den Gestirnen gesetzt und die irdische Welt, die Erde und ihre Teile, mit einem Menschen verglichen, dessen einzelne Körperteile den verschiedenen Regionen (Weltgegenden) am Himmel entsprechen. Darüber belehrt Isis ihren Sohn Hor in der Korekosmos des Hermes Trimegistus (Stob. Eccl. 149, 45 p. 416 M.): ἡ γὰρ μέσον τοῦ παντός ὑπὸ ταχεῖται καὶ κεῖται ὡς περ ἄνθρωπος οὐρανῷ βλεπόμενῃ δὲ καθ' ὅσα μέρος ὁ ἄνθρωπος μελίζεται. ἐμβλέπει δ' οὐρανῷ καθόπερ πατρὶ ἰδίῳ, ὥπως ταῖς ἰκεῖνου μεταβολαῖς καὶ αὐτὴ τὰ ἴδια συμμεταβάλλῃ, καὶ πρὸς μὲν τῷ νότῳ τοῦ παντός κειμένην ἔχει τὴν κεφαλὴν, πρὸς δὲ τῷ ἀπηνίωτῃ (τὸν) δεξιὸν ὦμον, πρὸς δὲ τῷ λιβὶ τὸν εὐώνυμον, ὑπὸ τῆς ἄρκτου τοὺς πόδας, < τὸν μὲν δεξιὸν ὑπὸ τὴν οὐρανῷ, τὸν δὲ εὐώνυμον ὑπὸ τὴν κεφαλὴν τῆς ἄρκτου, τοὺς δὲ μηροὺς ἐν τοῖς μετὰ τὴν ἄρκτον, τὰ δὲ μέσα ἐν τοῖς μέσοις. Von der Lage der einzelnen Länder aber hängt auch der Charakter der diese Länder bewohnenden Menschen und Völker ab, wie z. B. nun Ägypten in der Mitte liegt, wie die καρδιά in der Mitte des menschlichen Leibes, die καρδιά aber τὸ τῆς ψυχῆς δευτέρηριον ist, deshalb, sagt die Isis, sind die Ägypter in jeder Beziehung vor den andern Völkern ausgezeichnet und den Göttern solieb! — Auch Plutarch De Iside c. 33 sagt, dass die Ägypter die meiste schwarze Erde ihres Landes wie das Schwarze im Auge, nämlich Ἀχμιά (cf. oben §. 500. 2) nennen und vergleichen es mit dem Herzen; denn das Land ist warm und feucht und wird von den südlichen Teilen der bewohnten Erde ebenso eingeschlossen wie das Herz von der linken Seite.

§. 632. Auf die Sympathie der einzelnen Gliedmaßen mit den Gestirngöttern und -Dæmonen geht nun die nicht seltene Aufzählung der Glieder im Schadenzauber zurück; dafür bietet die Fluchtafel bei Wunsch (Antike Flucht. p. 6-7) einen guten Beleg, wo sich eine solche Gliederliste des Verfluchten findet, die mit den Haaren beginnt und den Füßen aufhört.

Ähnliche Listen auch bei Audollent 190, cf. Pradel l. c. p. 262. Interessant ist der schon einige Male erwähnte Liebeszauber des Papyr. Paris. I. 296: der Magus muss aus Wachs eine Sympathiegruppe der Körper Gliedern herstellen, die auf den Knien liegt und die Hände auf dem Rücken gefesselt hat. Irrend etwas vom Körper oder der Kleidung des Mädchens hat er am Kopf oder am Nacken der Figur anzubringen (die sog. οὐδία), dann heisst es l. 304 sq. „Schreib auf das Bild der Person, die dir zugezogen werden soll, folgendes: auf den Kopf ἰσχυρὰς ἰδουινε βριωλωθίαν νεφούτοσουαλην, auf das rechte Ohr Ὀυερμυχαν, auf das linke Ohr λιβαβαωιμαθοθο, auf das Gesicht ἡμουναβρεω und so werden weiter aufgezählt: das rechte und linke Auge, das rechte und linke Schlüsselbein, die rechte und linke Arm, die rechte und linke Hand, die Brust (darauf ist τὸ ὄνομα τῆς ἀγομένης μητρός zu schreiben; dann mit

Namen genannte Einzelpersonen werden immer im Lauber durch Hinzufügen des Mutternamens bestimmt, jedenfalls nach dem Satze: „*pater incertus, mater certa.*“) das Herz, der Bauch, das Geschlechtsglied *ovis*, der Hinterleib, die rechte und linke Sohle und dazu immer der Name irgendeines Demons, natürlich jenes, unter dessen Obhut jedes Glied stand. Dann aber muss man 13 Bronzenadeln nehmen, damit die aufgezählten und beschriebenen Glieder durchbohrt und jedes mal dabei sprechen: *περονά το νοιόν μέλος τῆς δέῖνα; ὄνας μνδὲνος μνρδβή πλην ἐνοὺ μόνου τοῦ δέῖνα.* Die Absicht des Magus ist klar: er durchbohrt jedes einzelne Glied und ruft den Glieddaemon an, dass er sich ihm anvertrautes Glied am Körper des Mädchens so lange mit allerhand Plagen heimsuche, bis sie dem Magus zu Willen ist: dann nämlich nimmt der Magus die Nadeln aus der Suppe heraus und verlöscht wohl auch die Dämonennamen, worauf der Fluchzauber erlischt.

§. 633. Viel wichtiger aber ist für uns, dass sich die Sympathie der Gestirngötter und -Dämonen auch auf die inneren Organe, die Eingeweide des Menschen erstreckt, also besonders aufs Herz, die Lungen, die Leber, Milz, Gallenblase etc. Denn da ja durch die Constellation der Gestirne (des Makrokosmos) die Ereignisse und damit auch die Zukunft bestimmt wird, musste man annehmen, dass auch an den Eingeweiden, die den Gestirnen sympathisch verbunden sind, durch irgendwelche äussere Erscheinungen die Zukunft zum Ausdruck kommen werde. Darauf beruht die im ganzen Altertum von so vielen Völkern geübte Eingeweideschau, speciell die Leberschau, die gerade in Mesopotamien, der Heimat der Astrologie in höchster Blüte stand (cf. Jastrow, *Rel. II*, 1, 433 sq.).

§. 634. Die officiële Mantik bediente sich hierzu meist der Tiere (Schafe), nur Barbaren nahmen auch officiell divinatorische Menschenopfer vor, wie Porphyrius *De abstin.* II 51 betont, für die Iberer v. z. B. Strabo XI 4. Aber die magische Divination griff auf den menschlichen Mikrokosmos selbst zurück; denn man behauptete, sagt Porphyrius l. c., „dass in den menschlichen Leichen die Zukunft viel deutlicher zum Ausdruck komme als in den tierischen. Das ist der Grund der magischen Menschenschlächtereien.“

§. 635. Dazu verwendete man meist Kinder, Knaben, und zwar zunächst deshalb, weil sie wegen ihrer geschlechtlichen Unreife keusch und rein, ἀφθογοί, ἄγροι, zu sein pflegten, was Voraussetzung war, dass sich die Sympathie der Gestirne an ihren Eingeweiden deutlich offenbare; denn auch die menschlichen Leidenschaften vermochten an gewissen Organen, besonders Lunge, Leber, Milz, Veränderungen hervorzurufen, und dann war besonders die geschlechtliche Unreinheit dem Göttlichen zuwider (cf. unten § 843).

So warf Cicero dem Valinius Kinderopferungen bei Totenbeschwörungen vor (in Valin. 14), wie sie besonders zu Baiae geübt wurden, wo es auch einen Eingang in das Reich der inferi gab (Servius Ad Aen. VI 107). Es wird hervorgehoben, dass diese „*necromantia vel stiorantia non nisi ibi neque sine hominis occisione fiebat.*“ Hier scheint es sich allerdings um Sühnopfer gehandelt zu haben, doch kann damit auch das Etylispicium verbunden gewesen sein (für die Menschenopfer bei der römischen Nekromantie cf. besonders J. Marguadert, *Staatsverw.* III, 1, 193 sq., P. Stengel *Kultus alt. II* p. 117 n. 9; G. Wissowa, *Rel. u. Kultus d. Römer* p. 31. 354).

§. 636. Seneca unzweideutig spricht von diesen divinatorischen Kinderopfern Juvenal Sat. VI 548 sq. „Weiter verbürgt einen zärtlichen Freund und ein grosses Vermächtnis / Eines vereinsamten Reichen ein Seher Armeniens oder / Aus Kommagene, sobald eine Taube, noch warm er beschaut hat, / Herzen von Hühnern durchforscht er, die inneren Teile von Hunden, / Manchmal auch von Knaben...“

§. 637. Auch dem grossen Wundertäter und Magus Apollonius von Tyana machte man vor Domitian den Prozess, weil er einen Knaben, bei Nacht und abnehmendem Monde geopfert und seine Eingeweide durchforscht habe, um dem Nerva durch eine Weissagung Hoffnungen auf den Thron zu machen (Philostat. *Vita Apoll.* III 11, 20 VIII 5, 6 (12). Dagegen verwahrte sich Apollonius sehr energisch; er spielte dabei auch folgenden Triumph aus, der gewiss seine Wirkung nicht verfehlt haben wird: „Die vernunftlosen Tiere“, sagt er VII 6 (15), „erleiden keine Verdunklung (Veränderung) an ihren Eingeweiden, da sie von dem bevorstehenden Tode keine Ahnung haben. Der Mensch aber, der auch dann, wenn ihm der Tod nicht bevorsteht, immer einige Furcht vor ihm im Herzen hat, wie sollte der im Angesicht des Todes weissagende und sogar günstige Vorzeichen an seinen Eingeweiden geben können?!“ Diese Erwägung war es jedenfalls, welche die Plutlosigkeit der Menschenopfer auch im officiellen Kult und damit das Unmenschliche an ihnen erwies und Kaiser Hadrian (117-138) veranlasste, im ganzen römischen Reiche die Menschenopfer zu verbieten (Porphyrius *Περὶ θυσιαῶν* fragm. bei Euseb. Praep. ev. II 15. 6 I. p. 181 D). Doch hatte schon a. 97 vor Ch., 657 d. Stadt, der Senat ein senatus consultum erlassen, dass kein Mensch mehr

geopfert werden dürfe (Plinius 30. 3).

§. 6 3 8. Das greuliche Fauberopfer aber wurde natürlich im Seheimen weiter geübt, auch den Mithrasmysterien war es nicht fremd: Ausdrücklich wird berichtet, dass Kaiser Commodus seine Hände dabei tatsächlich mit Menschenmord befleckte (Lampriod. Commod. 9, eine andere Bedeutung hatten jene Opfer bei den Bacchanalia gehabt, gegen die der Senat schon a. 186 vor Chr. einschritt cf. Livius 39, 13).

Um ausgesprochene Divinationsopfer aber handelt es sich bei dem Syrer Elagabal, 218-222, von dem Lampriodius Heliogabal 8 erzählt: Er opferte auch Menschen, dazu wurden schöne und edle Knaben aus ganz Italien aus-erlesen, die noch Vater und Mutter haben mussten (nicht, „damit dadurch der Schmerz der beiden Eltern gesteigert werde“; das Opfer musste auch hierin „vollkommen“ sein), bezüglich dieser Opfer hatte er alle Arten von Magiern um sich, die täglich solche Opfer darbrachten. Dabei pflegte er sie, während er die Eingeweide der Knaben besichtigte und diese Opfer nach den Regeln seines vaterländischen Aberglaubens untersuchte, aufzumuntern und den Göttern zu danken, dass sie ihn ihre Lieblinge – nämlich die Opferknaben – hätten auffinden lassen.“ Cassius Dio 79. 11 sagt ausdrücklich, Elagabal habe Knaben opfern lassen, die er unter Fauberformeln schlachtete. Genau ebenso auch Kaiser Valerian, 253-260, dem ägyptische Magier dabei assistierten (Brief des Dionysios an Hermammion bei Eusebius Hist. eccl. 7. 10 Op. 304 Dindorf = Nicephor. Hist. eccl. 6. 10).

Dass solche Greuel auch in Athen und Alexandria von den „φίλοσοφοι“ verübt wurden, berichtet Socrates Hist. eccl. 3. 13 Sp. 413 und Eusebius Hist. eccl. 4. 14. 5 Op. 373 Dindorf speziell für Kaiser Magentius, 306-312, dass er auf diese Weise den Krieg zu gewinnen hoffe. Aber auch der Neuplatoniker im Purpur, Kaiser Julian, der Apostat, schreckte vor solchen Greueln nicht zurück; er schlachtete bei magischen Opfern Knaben, ohne sein Schicksal abzuwenden zu können, das er voraus erkundete; er drückte den verhassten Anhängern des „Saliläers“ eine Waffe gegen sich in die Hand, die sie nach Kräften gebrauchten (cf. z. B. Gregor v. Nazianz Contra Julian 192 Sp. 624; Vita Constant. 136; Clemens Recognit. 2. 13; Theod. Hist. 3. 22.).

Finstere, unheilvolle Gottheiten waren es, denen solche Opfer bluten mussten, besonders Hecate und Kronos (Saturn); Iustin Apol. xv. cf. Socrates Hist. eccl. II 13. Sp. xiv 15. 23 sagt ausdrücklich: Κρόνου μυστήρια ἐν ἐρ-λίου ἐν τῷ τενοπορείῳ. Aber auch bei diesen Mysterien handelte es sich vielfach um divinatorische Fauberopfer, da von den Mithrasmysten zu Alexandria gesagt wird (Vita S. Athanasii bei Photius Biblioth. cod. 258 p. 483 G. 25sq): Θύοντες τε ἀνδράς καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοῖς ὀπλάρχῃς αὐτῶν παντεσφόροι. Natürlich waren diese Menschenopfer auch den Gnostikern nicht fremd v. über die greuliche „Communion“ der Eu-chiten bei Psellus De operat. daemon. c. 5 Sp. 832-3; auch Socrates Hist. eccl. III 93.

Die oben angeführte Stelle aus Eusebius berichtet, dass auch schwangere Weiber bei solchen divinatorischen Opfern aufgeschnitten wurden; das geschah, um zu dem Embryo zu gelangen, der als Medium für die ἀνομοία der Gestirne betrachtet wurde.

Dazu hat man jedenfalls schon recht reife Embryonen benützt, an denen die äusseren Glieder, wie auch ganz besonders die inneren Organe schon deutlich ausgebildet waren. Diese Schreuslichkeit meldet Ammonian 29, 2, 17 auch von einem gewissen Pallentianus. Doch konnte man zu solchen „Menschen“ auch auf andere Weise gelangen, durch Früh- und Fehlgeburten, wie dies Plinius 28. 20 (7) bereuget, der ausdrücklich „zu verurtheilten zweiten gliedweise verteilte Fehlgeburten“ erwähnt; um eine solche handelte es sich wohl auch im Pariser Papyrus l. 2575 sq. (2646), da eine Fehl- oder Frühgeburt der Geburtsheiferin Hecate-Selene-Artemis gewiss ein ἐχθρὸν θυμῷ sein musste ein abstoßender Hohn auf ihre Tätigkeit! (cf. oben §. 423).

Der Grund aber, warum man überhaupt Embryonen zur Zukunftsforschung öffnete, lag auf der Hand: auch im Embryo schon laien die ἀνομοία der Gestirndemonen ihre Wirkung und kündeten an seinen Organen die Zukunft; da der Embryo aber ohne Bewusstsein ist, kann bei ihm durch Keinerlei Todesfurcht oder sonstige Affecte jene Verknüpfung der zukunftsbedeutenden Organe erfolgen.

§. 6 40. Die Fauberpapyri erwähnen solche mantische Kinder- und Menschenopfer überhaupt nicht – denn jene Stelle aus dem Pariser Fauberpapyrus hat mit der Divination nichts zu tun, – obwohl gerade zu ihrer Zeit diese Opfer sehr üblich waren, wie die oben mitgetheilten Stellen beweisen und auch ein Zeilicht aus den Poetae Latini Minores, der lateinischen Anthologie (ed. Bährens II. p. 60), wo der Magus und Nekromant charakterisiert wird: „Fala per humanas solitus prae-nascere florae, impius, infandae religionis apex, pectoris ingenuis salientia viscera flammis, ut posuit magico carmine rapit humum, ausus ab Elysiis Pompoium ducere catapis.“

§. 641. Das mag damit zusammenhängen, dass in Ägypten die Opfervorschriften auch bezüglich der Opfertiere sehr streng und es den Osirispriestern verboten war, sogar eine fruchttragende Pflanze auszurollen. Schon Herodot weist wohl mit Recht die Annahme zurück, dass man in Ägypten Menschen opferte (I 140 B 45), doch meldete anderseits auch wieder Manetho solche bis in die Zeit des Amasis. Ohne auf diese Streitfrage näher einzugehen, glaube ich, dass seit den Zeiten, da die Osirisreligion in ganz Ägypten herrschte, das aber ist gerade die Spätzeit, in der allein die Griechen mit dem Volke am Nil in näheren Verkehr traten, Menschenopfer im offiziellen Kult ganz und gar verpönt waren und dass sich dies auch im Fabelglauben widerspiegelt. Denn die Schlachtung eines Menschen während eines Religionsstreites zwischen zwei Nachbarnamen (Plut. 72 Aelian N. 27 Juvenal 15, 2739) ist auf das Schuldkonto des wildesten Fanatismus zu setzen, ebenso auch das Menschenopfer, das sich die sog. Bukolen nach Cassius Dio 71, 4 (cf. Achilles Tatius III 15, 19 und meinen „Tierkult“ p. 181) zu Schulden kommen liessen. Aus der Zeit der Fabelpapyri aber wird von regelrechten von Priestern des Gottes Kothos vorgenommenen Menschenopfern berichtet (Mémoires de la Mission Archéologique au Caire N 1123) hebräisch, Takhidischer Paralleltext bei Wessely Studien zur Paläographie und Papyruskunde xvi); die Anhänger dieses Gottes sollten den Christen die Kinder stehlen, sie schlachten, mit ihrem Blut den Altar besprengen und aus ihren Fedarmen Seiten für ihre Zithern machen, bis der h. Makarios von Thkou den Tempel zerstörte und auf dem Scheiterhaufen den Gott Kothos und seinen Priester Homeros



Abbild. 9 nach Monument. dell. Instit. 1882, XI. Taf. 48; Huelsen, Annali 1882 pag. 301-14, Helbig Wandgemälde Campan. Taf. 19, 1401 b, n. 2. Von einem antiken Haus bei der Villa Farnese in Rom. Oder handelt es sich um einen Streit zweier Mütter um einen Säugling und eine Art Salomonischen Urteils? S. §. 642.

verbrannte. Dieser Gott ist bisher völlig unbekannt; ich möchte daher glauben, dass es sich hier überhaupt nicht um einen ägyptischen Gott und Kult handelt, sondern um eine gnostische oder fromde Religionsgemeinde, an denen es in Ägypten nicht fehlte. Auch der Name des Hohenpriesters Homeros weist auf einen griechischen Gnostiker hin.

§. 642. Doch sind für den Fabel überhaupt die Menschlicheitern umso weniger in Zweifel zu ziehen, als sich eine antike Abbildung einer solchen magischen rixis gefunden hat: Abbildung 9 (cf. Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités III 2, p. 1516 N° 4784 Artikel „Magia“). Da ist eine Frau dargestellt, die ein kleines Kind, das sie an den Beinen hält und völlig nackt ist, in eine grosse Schale zu tauchen (um es zu ertränken!) im Begriffe steht; auf der andern Seite der Schale steht gebückt eine zweite Frau, die mit beiden Händen auf die Schale deutet, und hinter ihr, als wolle sie das Entsetzliche nicht sehen, eine dritte Frau in abwehrender Stellung. Auf der Seite der ersten Frau sitzt ziemlich weit von der Schale weg auf einer Erhöhung und einem Sessel ein älterer, bärtiger Mann, der das durch eine Armbewegung zu befehlen scheint (der Magus?), und am Fusse der Erhöhung seitlich vor ihm steht ein junger Mann. Auch auf eine schöne kleine Gemme bei Furtwängler ist noch zu verweisen, die etwas Verwandtes darstellt: ein Mann hält nämlich auch hier ein kleines heftig zappelndes Kind mit der linken Hand an den Beinen über einen grossen Becher, während er in der rechten ein Schwert schwingt (Antike Gemmen 3 p. 23039, Text; hier viel über Menschenopfer) Taf. 25 N° 7 vol. I). Dieses Bild, glaube ich, gehört überhaupt nicht der Magie an, sondern dem Sagenkreis der Pelopiden und stellt die Schlachtung des Thyestessohnes dar. Aber auch bezüglich Abbildung steht es keineswegs fest, ob wir nicht auch hier eine Darstellung aus irgendeinem Mythos, somit überhaupt nichts Magisches vor uns haben. Über ausgesprochene Fabelopfer von Menschen, wenn auch nicht zu divinatorischen Zwecken cf. besonders Cassius Dio 42, 26 (Töpfe mit Menschenfleisch in einem Bellona-tempel in Rom (Marsfeld); Lactantius Placid. zu Statius Theb. IV 509; Pseudo-Lyprian, Confessio 41 pag. 1123; Cassius Dio 69, 11(?); 37, 30 (Catilina beim Schwur); cf. Sallust, Catilina 22.

3. Kapitel.

Beeinflussung der unechten, der Toten- Dämonen (*νεκυδαίμονες*) mit Hilfe ihrer *οἰοία*.
Die *οἰοία* der Lebenden und der Götter.

§. 643. Bezüglich ihrer Beeinflussung durch den Menschen nehmen die Seelen der Verstorbenen, die zu unechten Dämonen geworden sind, die sog. Totendämonen (*νεκυδαίμονες*, *ἀνθρωποδαίμονες*, *νέκυες*, *ἥρωες* u. d. §. 248 sq.) eine besondere Stellung ein. §. 644. Sie ist durch den Glauben gegeben, dass jede Seele eine vom Schicksal bestimmte Zeit in ihrem irdischen Leibe zu verbleiben hat und dass daher jede Seele, die vor Ablauf dieser Zeit vom Körper getrennt wird, sich nicht ganz von ihm lösen kann, sondern mit ihm und seinen Resten, wenn auch für gewöhnlich unsichtbar, in einem engen Zusammenhange bleibt (cf. oben § 326 sq.).

Das gilt in erster Linie von denen, die eines gewaltsamen Todes starben (cf. o. § 343 sq.) und von denen, die zu jung aus dem Leben schieden, ohne die dem Menschen auf Erden gestellten Aufgaben, besonders die Erzeugung von Kindern erfüllt zu haben (cf. o. §. 349 sq.). Aber selbst dann, wenn die Seele nicht gewaltsam, in dem vom Schicksal ihr gesetzten Termin den Körper verliess, kann es geschehen, dass sie nicht zur ewigen Ruhe eingehen darf, nämlich dann, wenn ihr irdischer Leib nicht ordnungsgemäss bestattet wurde (cf. o. § 357 sq.). Auf diese Weise erhalten wir 3 Klassen von ruhelosen Seelen, die sich von ihrem Leichnam nicht völlig lösen können, ihn, die Grabstätte oder auch den Ort ihres (gewaltsamen) Todes unsichtbar umschweben und meist von einem heftigen Verlangen nach dem Körperlichen erfüllt sind.

1) die *βίαιοι*, *βίαιοθάνατοι* (*βιοθάνατοι*), *βίονομοι*, die gewaltsam Getöteten (cf. Jahn, Berichte der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1888 p. 95 n. 277-8; Friedländer, Röm. Sittengesch. 3, 640; Reinach, Archiv. Religionswiss. 9, 1906, p. 312 sq. B. Schmidt, Leben d. Neugriechen p. 169, 173. A. Dieterich Papyr. mag. p. 800.). Unter ihnen bilden die Selbstmörder eine besondere Klasse (cf. o. §. 328 sq.). 2) die *ἄωποι* (*ἀνύψιοι*, *ἄναides*), die zu früh Verstorbenen, vor allem Jungfrauen- und Kinderseelen (cf. Dilthey, Rhein. Museum 27 p. 387, 338, A. Dieterich 792.), und 3) die *ἀτακοί*, die Nicht- oder nichtordnungsgemäss Bestatteten (cf. o. §. 360). Die ruhelosen Seelen allein sind der directen Beeinflussung durch die Überlebenden zugänglich; denn die andern leben ja, dem Menschen völlig entzückt, im Monde, in der Milchstraße, auf den Fixsternen, mit der Gottheit selbst vereint (cf. oben § 300.). §. 645. Das Mittel zu ihrer Beeinflussung aber bietet der Körper, den sie im Leben beseelt haben und seine Reste; denn zwischen der ruhelosen Seele und ihrem irdischen Leibe, dem nunmehrigen Leichnam, besteht ja eine geheimnisvolle Verbindung auch jetzt noch so lange fort, bis die vom Schicksal bestimmte Zeit verflissen ist (cf. besonders oben §. 329). Daher gehören die irdischen Reste dieser Toten zur Wesenheit ihrer Seelen, weshalb die Griechen diese Leichenreste als *οἰοία* zu bezeichnen pflegen. Und wer die *οἰοία* einer ruhelosen Seele besitzt und richtig anzuwenden versteht, der erlangt dadurch Einfluss auf sie und kann sie seinem Willen unterwerfen.

Klar spricht dies z. B. Porphyrius *De abst. II 47* aus: „Die böse und unvernünftige Seele, die ihren Körper nach seiner gewaltsamen Tötung verlassen hat, weilt in seiner Nähe, wie das die Seelen aller gewaltsam Getöteten thun. ... Gewalttame Tötungen also zwingen die Seelen, sich an den Körpern, die sie verlassen haben, zu erfreuen. ... Aber auch die Seelen der Unbestatteten bleiben bei ihren Leichnamen und die Zauberer beherrschen sie, indem sie ihre Körper und Teile davon zurückbehalten.“ Demnach bedeutet *οἰοία* zunächst irgend etwas von dem Leichnam einer ruhelosen Seele, also z. B. einen Knochen, einen Finger- oder Fehernagel, ein Haar oder einen Zahn, aber auch Blut, Speichel, Schweiß, Urin oder Kot, natürlich auch die Asche der auf dem Scheiterhaufen Verbrannten.

§. 646. Indessen hat dieser Terminus an Umfang zugenommen: denn die Zauberpapyri und die etn-

schlägigen Schriftstellernotizen verstehen unter *οὐδία* noch viel mehr, nämlich alles, was im Augenblick des Todes in irgendeiner Beziehung zu der aus dem Körper scheidenden Seele stand; das sind zunächst die Waffen, Werkzeuge und Geräte, durch die ein Mensch einen gewaltsamen oder vorzeitigen Tod gefunden: also die Nägel, mit denen Verbrecher ans Kreuz geschlagen wurden, auch Spähne vom Kreuze selbst, die Stricke oder auch bloss Teilchen von ihnen, mit denen Leute hingerichtet wurden oder sich selbst ums Leben brachten, ferner alle Waffen, wie Schwerter, Beile, Dolche, Messer, durch die Leute auf dem Schaffot, im Krieg, in der Arena, durch Mord, durch eigene Hand oder unglücklichen Zufall den Tod fanden, endlich auch Stücke oder Bestandteile von Schiffen, die mit Mann und Maus untergingen, Trümmer von Wagen, die durch ihren Sturz (besonders in der Arena) den Tod ihrer Insassen verschuldeten und Ähnliches.

§. 647. Aber selbst etwas Staub oder Erde von jenen Stellen, wo Menschen auf solche Weise den Tod erlitten, gehört zur *οὐδία*, besonders wenn sie etwas von ihrem Blut, Schweiß, Speichel oder ihren Excrementen aufgenommen haben. Das gilt natürlich noch viel mehr von der Grabeserde, die von den Verwesungsstoffen der Leichen getränkt ist; ganz analog muss dann auch ein Zusammenhang der Seelen mit dem Scheiterhaufen bestehen, seinen verkohlenen Resten, seiner Asche und dem Erdboden, auf dem er stand. Ja sogar der Grabstein und das Grabgewölbe enthält etwas von der *οὐδία* der Bestatteten, von dem Reichenhemd und Larje ganz zu schweigen. §. 648. Und wenn Blumen, Gräser und überhaupt Pflanzen aus dem Grabhügel aufsprössen, oder aus der Richtstätte, Wahlstatt oder dem Mordplatz, wenn sich dort Schlangen, Kröten, Eidechsen, Molche, Hunde, Wölfe, Schakale und anderes Getier aufhält, muss nicht auch in diesen Pflanzen und Tieren etwas von den Seelen stecken, die dort, von brennender Sehnsucht nach dem Leben und wilder Rachegier getrieben, umherirren? Denn die Pflanzen saugen die *οὐδία* aus dem Boden in sich ein und Hunde, Schakale, Wölfe fressen sogar die hingeworfenen Leichen der Verbrecher, der ehrlosen Selbstmörder, der unglücklichen Gefallenen und Ermordeten. Und hörst du das Klägliche Heulen oder wütende Kläffen, das in finsterner Nacht von diesen Stätten des Grauens herüberdringt? Kannst du beweisen, dass das wirkliche Hunde oder Wölfe sind? Nein, das sind die armen Seelen selbst, die dort in Hunde- und Wolfsgestalt umgehen; Gott schütze den fremden Wanderer, der sich ahnungslos diesen verfluchten Stätten naht! Nur Hexen, Zauberer, Totenbeschwörer sind vor diesen Spukgestalten gefeit, wenn sie bei zitterndem Mondlicht die Totenknochen ausgraben, die Leichenhemden an sich bringen, die Leichname verstümmeln und die giftgeschwellenen Pflanzen und Tiere sammeln, den armen Toten zur Pein, uns zum Verderben! Von weither kommen sie, in Uhu's, Eulen und Häutchen verwandelt, um sich all die Mittel für ihr scheussliches Treiben zu holen. Daher nagte am Tage solche Nachtvögel und auch eine Fledermaus an deine Türe, entsühne und reinige dein Haus und sprich einen kräftigen Spruch, dass die guten Götter und Geister dich, dein Haus, dein Vieh vor den Totengeistern bewahren und den Hexen!

Über all das cf. besonders G. Treu *De ossium humanorum larvarumque apud antiquos imagin. Dissert.* Berlin 1874. *Revue de Psych.* 21 p. 10, 2; *Reitzenstein* *Stimmen aus dem Griech. 2943*; *Audolent Desj.* tab. cx-cxv; *Jahreshefte des österr. archäolog. Instituts* 9 (1906), p. 192-34; *Kuhnert*, *Rhein. Mus.* 49 (1894), p. 45, 6; *Abt*, *Apologie* p. 21; 141-4; *Fahtz* l.c. 123, 1; 149; *Dedo* p. 11, 34; *Lietz* *Rhein. Mus.* 56 (1901) p. 91; *Riess* bei *Fauly*, *Wissowa* 192. *D. Vaglieri* *Notizie degli scavi* 1897 p. 529-34; *Blau* p. 151; *Preuss. Globus* 86 p. 326, 356. *Wundt* *Völk. Psychologie* II 2 (1906) p. 1839. *Gaster* *Sword of Moses* 189, 130.

§. 649. Unter solchen Umständen begegnen wir der *οὐδία* der Toten auf Schritt und Tritt und natürlich auch den Hexen und Magoi, die sie zu gewinnen bestrebt sind. Die wirkksamste οὐδία ist natürlich der Leichnam selbst und auch das kleinste Teilchen davon, und am leichtesten konnte man sich diese *οὐδία* von begrabenen, nicht verbrannten Leichen verschaffen. Auch wird vielfach der Glaube bestanden haben, dass die Leiche durch die Verbrennung ihre Eigenschaft als *οὐδία* überhaupt verliert und dies mag, wie Rohde richtig bemerkt, auch der Grund sein, warum man die Leichen-

verbrennungseinführte (Psyche ⁵⁶ 130-1, daraus erklärt sich auch, warum die Griechen die Seelene der Segen bringen - den Heroen sorgfältig beiseitzten und bewachten, da die Feinde diese in ihre Gewalt zu bringen und wohl auch zu vernichten trachteten, um die Segen verbürgende Teilnahme des Heros für sich zu gewinnen oder für die Feinde aufzuheben; daher wurden die Grabstätten der Heroen bisweilen geheim gehalten (cf. Rohde 1162-3), man wollte dadurch die freiwillige und auch erzwungene Rückkehr der Seele in den Leichnam und seine Reste unmöglich machen (auch kann das Begraben viel billiger (cf. Becker Charikles ³ p. 98 sq.) Seit dem VI. Jahrhundert wurden daher in Athen die Leichen meist verbrannt, während früher das Begraben das Übliche war; noch später kommt wieder das Begraben mehr in Übung, so besonders in der Zeit unserer Zauberpapyri (cf. Athen. Mitteil. 1893 p. 73-191, R. Ross Archaeolog. Aufsätze 123 Bulletin Corr. hellén. 1895. 194, 2; Rohde 1226). Die Pythagoreer hielten stets an der Leichenbegrabung fest (cf. Iamblich. Vita Pythag. 154, Plin. 35. 160). Ebenso wurden auch nach uralter Sitte die Könige in Lacedaemon auch in der Spätzeit begraben (cf. z. B. Plutarch Lykurg 27).

§. 650. Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die Verwendung der verschiedenen Arten der *noctua* in den Zauberpapyri, die zeigt, welche Wichtigkeit diesen Dingen beigemessen wurde: so beginnt die Beschwörungsformel des Papyrus Paris I. 2080 sq. die an den *νεκυδαίμων* eines *βλατος* oder *άπατος* gerichtet ist, mit folgenden Worten: *Εοι Αθ-ωω τω καταχθονίω δαίμονι ού ή ούσία ήδε ενδύματος θεός εν τηδε τη νυκτι πορεύου όνου καρβικει ήδε ή δαδε και άφον αυτην ζή αυτην* προς έμει τον δεινα... Der Magus beruft sich also darauf, dass er die *ούσία* jenes Toten besitzt. Im demotischen magischen Papyrus col. 15, 2 wird für einen Liebeszauber vorgeschrieben: Abschaßel vom Kopf eines Mannes, der ermordet wurde und 7 Gerstenkörner, die in das Grab eines Toten gelegt worden waren (*ε-τ-κ' ny w' hm n hē n 5e.t n w' rm e-f msw.t n hē b.t (2) erme m n blyle.t n yf(9) n lms hn w't be.t n rm e-f msw.t*). Im Papyrus Paris I. 1872 sq. wird ein *δστέον* *απο κεφαλής βλατου* in das Maul einer kleinen Hundefigur gelegt, die aus Wachs und andern Dingen geformt wurde und mit zaubercharakteren beschrieben ward. Dann wird über den Hund, der jedenfalls die Herrin der Totengeister vorstellen soll, die Formel gesprochen: *Βαυκώω (Wauwau-Hund) έξορκίζω σε, κέρβερε, κατά των άπαγεζυμένων και των νεκρών και των βλαύω τεθνηκότων άφον μοι την δεινα της δεινα μοι τω δεινα της δειναεστ*. Wenn jetzt der Hund *συριζει*, so kommt das Mädchen nicht; dann muss die Formel wiederholt werden. Wenn dann der Hund bellt, so braucht der Magus bloss vor die Türe zu treten, denn der *νεκυδαίμων* hat das Mädchen schon bis dorthin gezwungen. §. 651. Im demotischen magischen Papyrus col. 29 verso 1-6 muss man, um einen Menschen zu töten, ein Haar von ihm und ein Haar von einem Toten (Ermordeten!) zusammen- und an einen Falken binden, den man dann wieder fliegen lässt (*p-f-e n w' rm e-f *ΜΑΟΥΤ**).

§. 652. Ebendort col. 24. 29: „Siess Blut von einem Kameel mit dem Blut eines Toten in den Wein, lass den Menschen trinken; dann stirbt er.“ (*e-τ-κ' t snf n *δΕΜΟΥΙ (11) x' hr snf n rm e-f msw.t (30) a p 7p nte-k t sw-f p rm hr *MTEG**). Im Papyrus Paris I. 2145 werden einige Homerverse auf eine eiserne Platte geschrieben; dann heisst es I. 2166 sq.: *ού δε βέβας την λάμναν εις την πληγην* [seines *κατάδικος* *σπαγεις*] *εφευ μέγα άναθόν* gegen Herren und Befehlshaber. Doch muss man vorher dem Toten die Verse ins Ohr sagen, der dann auch auf alles antwortet (cf. u. II § 371 Biv). I. 2205 wird befohlen, die Formel *ζυμώνη μετά βλαίου αϊματος* auf ein *φύλλον άρννης* zuschreiben zur Erzielung einer Weissagung (cf. u. II § 371). I. 2287 sq. ist eine Zauberfigur der dreiköpfigen Hecate *μετά τω γλυφηναι πλύνας αυτό νετρε καί ύδατι* einzulauchen *εις βλαίου αίμα*. Denn die Seele lebt im Blut, solange der Mensch lebt, und aus der Wunde (πληγη) entweicht sie im Tode; daher muss das αίμα eine besonders gute *βύδια* sein und auch die getroffene Stelle an der Leiche. §. 653. Von diesem Gedanken lässt sich auch die *Medicina magica* leiten; so schreibt Alexander von Tralles 1p. 565 Buschm.: „Folgendes Rezept gegen Epilepsie stammt von dem Thracier Marsinus: Man nimmt von einem erschlagenen Fehler oder einem Hingerichteten ein blutbeflecktes Tuch, verbrennt es und mischt die Asche dieser Lumpen in den Wein des Kranken; nach 7 Dosen wird er geheilt sein. Der Versuch gelang schon oft ganz ausgezeichnet.“ Ebenso sagt Celsus II 23: *Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epotati morbo se liberarunt*. Auch Plinius 28, 2, 10 kennt das: Man trinkt gegen die Fallsucht sogar das Blut der Gladiatoren gleichsam aus lebenden Bechern... und das warme, noch vom Atem besetzte Blut, zugleich der Kuss auf die Wunde gilt als wirksamstes Mittel, das Leben selbst einzuschürfen, während es doch sonst nicht erlaubt ist, dass der menschliche Mund eine tierische Wunde berühre.“ Besonders interessant ist der Papyrus Paris I. 763-4 der sich auf die *ούσία* eines Sympathietiers bezieht: Hier wird ein heiliger Käfer, der die 12 Strahlen hat, durch ein bestimmtes Futter gefüttert, dann in reines Rosenöl geworfen, das *ύλούν άγνος* mit dem Öl und dem Käfer auf reinen Sand gestellt, darüber an 7 Tagen hinter einander zu Mittag das *όνομα* gesprochen und dazu noch jedesmal: *εγώ σε έτάλεβα, ίνα μοι ή σου ούσία γένη χρησίμος, τω δεινα μόνω ιε ια ή εν ου εια: μοι μόνω χρησίμου εης. έγώ γάρ ειμι. Φωρ πορα φωριζαα...* Diese und ähnliche Stellen werden uns auch noch unten beschäffigen (II § 12) §. 654. Im Papyrus Berlin. II 1. 48 wird ein Fetzen von einem gewaltsam Getöteten, *ράκος βιοθανάτου*, bei einem Offenbarungszauber als Lampendocht benützt (cf. II § 191). §. 655 Der Papyrus Lond. 46 l. 74-5 giebt die

Anweisung einen Hammer σφύρα, der zu einem eigenartigen Sympathiezauber benützt wird, aus einem παυρογυκόν έύλον, also wohl aus einem Salgen- oder Kreuzholz, an dem ein παυρογυκος sein Leben gelassen hat, zu schnitzen. Ähnlich verschreibt Alexander von Tralles den Nagel von einem Kreuze als ασπλαγμα um den Arm gehängt für Epileptiker (1567 Rutschm.) Auch der Pariser Papyrus I. 212 539. kann herangezogen werden: hier wird eine κάτοχος σφαγής πρὸς τοὺς καταλήλους τῶν σκύων angegeben d. h. die Anfertigung eines Siegelrings, der, wenn man mit ihm Becher, die für die Becherwahrnehmung geweiht sind, versiegelt, ihre Benützung durch Unbekufene unmöglich macht; dort heisst es I. 230 sq.: λαβὼν διδύρον ἀπὸ ἀναγκαλόνος ψυχροπλατήσας [da es durch das Röhren seine Kraft verlieren würde] νοήσων δαν- τάλιον in den dann ein schawierliches Bild mit einem Löwen und einem Skelett zu gravieren ist (cf. II § 249). Als Abwehr gegen böse Geister erwähnt einen solchen Ring auch Lucian im „Lügenfreund“ c. 17, wo ein Geistergläubiger erzählt, Anfangs erschraucht sich nicht wenig, wenn ihm ein Geist begegnet. Jetzt aber bin ich so daran gewöhnt, dass ich mir nichts mehr daraus mache, besonders seit mir ein Araber einen Ring aus Salgennägeln geschenkt und mich einen heiligen Spruch gelehrt hat, der aus einer Menge heiliger Namen besteht. „Durch das blosses Umdrehen dieses Ringes brachte er einst die Schreckgestalt der Helale, die ihm am hellen Mittag erschienen war, dazu, sogleich in die Erde zu verschwinden“ (c. 24). §. 6 5 6. Im Pariser Papyrus I. 1396 cf. oben §. 351 wird Erde von der Stätte, da die beschwo- renen νεκροδαίμονες einst aus dem irdischen Leibe getrieben wurden, aufgehoben und im Hause des Mädchens hinge- worfen, dass sie dem Magus zutreiben sollen. Aber auch die Grabeserde echter Heroen barg etwas von ihrer οὐδία; darüber berichtet Lausanius II. 17. 3: „Bei Theben befindet sich ein nicht hoher Grabhügel des Jethos und Amphion (der Söhne der Antiope). Von diesem suchten die Bewohner von Tithorea (am Parnass), wenn die Sonne im Stier stand (wegen des Stieres, an den Jethos und Amphion die Feindin ihrer Mutter Dirke banden und so zu Tode schleifen liessen, ihre Hia und die der Mut- ter musste daher gerade beim Sonnenstand in diesem Zeichen segensbringend wirken) etwas Erde zu stehlen, wenn man nämlich diese Erde auf das Grab der Antiope schüttete, so wurde das Gebiet von Tithorea fruchtbar, das von Theben dage- gen nicht; denn dann weilten die Söhne bei ihrer Mutter in Phokis!). Daher bewachten die Thebaner das Grab um jene Zeit. Bakis soll ihnen das in seinen Versen erklärt haben. Im Papyrus Paris I. 448 heisst es in einer Totenbeschwörung an die unterge- hende Sonne, die bei ihrer nächtlichen Fahrt unter der Erde den beschworenen νεκροδαίμονων senden soll: πέμψον δαίμονα τοῦτον... οὐνὲρ ἀπὸ σκηνῶν κατέχου τὰδε..., so dass hier also Leichenteile gemeint zu sein scheinen; oben aber, I. 434 wird von der οὐδία τοῦ μυμνησίου gesprochen (cf. auch I. 1951-2 und 1970). Wirklich waren auch Stücke von Gräbern und Grab- steinen im Gebrauch; so erzählt Lucian Philopseud. c. 11: „Ein Knecht, der im Weinberg von einer giftigen Schlange in den Fuss gebissen worden war, schien dem Tode verfallen. Da sagte ein zufällig anwesender Feurk: „Beruhige dich! Ich will auf der Stelle einen Babylonier holen, einen von den sog. Chaldaern; der wird den Mann bald kuriert haben.“ Dass iches Kuri machte; der Babylonier kommt und bringt unseren Midas richtig wieder auf die Beine, nachdem er mittels eines Spruches das Gift aus dem Fuss getrieben und ein Stückchen, das er vom Grabstein einer verstorbenen Jungfrau abgeschlagen, ihm an den Fuss gebunden hatte.“ Die Diebe brachten die wildesten Hunde zum Schweigen und Plaubläu- len, wenn sie mit einem Feuerbrand vom Scheiterhaufen eines Menschen auf sie losgingen! (Aelian, Hist. anim. 138). Da- her ist wohl auch das ταριχίου οὐρακον, das der Papyrus I. 116 als Material erwähnt, auf das eine Formel zu schreiben ist, die zwietracht im Hause stifftet, vielleicht nichts anderes als eine Scherbe von einem Einbaßsamierungsgefäss für die Toten; die Formel wendet sich an den bösen Seth-Typhon, der so oft mit den unheimlichen und bösartigen νεκροδαίμονες in Verbindung gesetzt erscheint (cf. aber auch §. 452). §. 6 5 7. Interessant ist auch der Papyrus Lond. 121 I. 470 sq. wo in einem Liebeszauber die παρακτίγες und die Formel: χαλασμένῳ χασαοῖ ποίησθε τὴν δεῖνα φιλεῖν ἐντὶ in eine Sinn- platte ἐν ἡλῶ κυρτίνῳ ἀπὸ πλοίου νεναυαγῆκότος zu schreiben, also mit einem Kupfernagel von einem gestrandeten Schiffe einzupraktizieren sind. Ausführer sind natürlich die νεκροδαίμονες der Leute, die bei einem Schiffbruch zu Grunde gin- gen. Im Papyrus Lond. 461. 66 sq. muss man sich, um den sich offenbarenden Gott auch zu sehen, die Augen mit Wasser aus gestrandeten Fahrzeugen salben: denn es heisst dort: ἐγχοῖσιν δὲ τὸν δεῖον ὀφθαλμοῖν μετ' ὕδατος πλοίου νεναυαγῆ- κός καὶ τὸν εὐώνυμον στήμι κοπτικῶ μετὰ μετρητοῦ ὕδατος. εἰν δὲ μὴ εὐρὴ ὕδωρ ἀπὸ νεναυαγῆκός πλοῖ- ου, ἀπὸ πάκτωνος βεβαντισμένου. Indem man das Auge mit diesem Schiffbruchwasser salbt, geht die οὐδία der da- mals Ertrunkenen auf das Auge über und dieses erhält dadurch auch die Eigenschaft der δαίμονος, Sittor zu sehen (cf. unten II. §. 112). Ein Stück χαλκός ἀπὸ πλοίου ἀτυχήσαντος erwähnt das Testament Salomo's als ἀποτογάσιον. Daher führt auch die Hecate Pamphile bei Apuleius Metam. III. 17, „lammina litterata et infelixium navium durantia“, also alt (mit For- meln) beschriebene Bretter von verunglückten Schiffen, im Inventar ihrer Zauberstube. — In der ἀγωγή ἀσέτου, dem Zu- bringungszauber einer Spröden im Papyr. Lond. I. 1. 656 sq. sind wieder 7 Dochte aus der Kalfaterung πλοίου νεναυ- αγῆκότος zu verfertigen und darauf die Namen: Ἰάω, Ἀδωνάϊ, Ἐσβαῶθ, Παυόουρ, Μαγισαράωθ, Ἰωὴκ und Μιχαήλ zu schreiben, die Dochte werden in eine Lampe mit 7 Schnäutchen gesteckt, die Dochte werden angezündet, dann eine Diabola über die Spröde ausgesprochen und den 7 Dämonen befohlen sie zur Bestrafung dem Magus zutrei- ben; aus der Reihenfolge, in der sich die 7 Dochte schnäutzen, erkennt der Magus, wie ihm die Dämonen das Mädchen zuführen, für dieses vorbedeutende Schnäutzen des Lichtes cf. z. B. auch Ovid. Epist. heroid. 18 (19) 151-2, unten II. §. 212. Auch die Medicina magica natürlich kennt die Zauberkraft von Wrackstücken: so heilt eine Armspange, die aus dem Nagel eines gescheiterten Schiffs hergestellt wurde und den Knochen aus dem Herzen eines Menschen in sich schliesst, die E- pilepsie, ebenso aber auch Leinwand vom Segel eines alten Wracks, um den rechten Arm gebunden (Alex. Trall. I. p. 571 f.). §. 6 5 8. Doch spielen auch Teile von Leichnamen der Βίαιοι und ἄσπορ als Heilmittel eine grosse Rolle, so gab Demokrit die verschiedene Heilwirkung der Schädelknochen von Verbrechern und Gassfreunden an (Plin. 28, 2, 3/4), Zähne von Βίαιοι heilten Zahnschmerzen, Menschengalle unterlaufene Augen, Quellwasser aus dem Schädel eines er-

mordeten *ἄτακος* getrunken Epilepsie und eines *ἑκκρυγίτης* die Tollwut und Weizen, deren eine Nacht auf der Stelle gelegen war, wo ein Mensch ermordet wurde, heilte Kranke Schabeine! (Plin. l. c.) Gegen Kopfschmerzen band man sich den Strich eines Hängengelenks um den Kopf (Plin. 28, 12, 2) und Drüsenanschwellungen vertrieb die Berührung mit der Leichenhand von *δαποί*? (Plin. 28, 11, 1), gegen Epilepsie nahm man aber auch das Schenkelmark und Gehirn von Kindern ein (Plin. 28, 2, 2 c. 7. B. nach 28, 11, 4).

§. 659. Daher ist es sehr begreiflich, dass Zauberer und Hexen eifrig bemüht waren, sich diese Ingredienzien auf alle mögliche Weise zu verschaffen, was zu Leichenschändung, aber sogar auch Mord führen musste.

So sagt Ovid von Medea, die als Erzzauberin diese Dinge nicht missen konnte: Fliegenden Haars, entgürtet umirrt sie Gräber, in manchem glimmenden Totengerüst sammelt sie morsches Gebein (gleich darauf werden die *hex-bae* und die Sympathiepuppen erwähnt). Auch Horaz Sat. 1, 8, 8 sq. Kennt dieses unheimliche Reiben der Hexen Candia und Sagana auf dem Sklavenfriedhof auf dem Esquilin und Propert Eleg. 3, 6, 29 spricht von Federn, welche, der Kaut verlor am versunkenen Holzstoss. Besonders groß malt dieses Vorgehen der Hexen Lucan Pharsalia 6, 499 sq., der sich überhaupt in plastischer Darstellung des Gräßlichen nicht genug thun kann: „... Wenn heulen die Stürme und schwarzes Gewölke/raubt den Sternen den Schein, in der Tunica schreillet Erichtho/dann aus Gräbern hervor und atmet die Lüfte der Nacht ein.../Nicht ruft himmlische Götter sie an, nicht glückliche Fibern/kennt sie: vom Scheiterhaufen geraubte Flammen entlodern/ihrern Altar und dem dampfenden Stoss entrissener Weihrauch.../Schwelende Asch'Entseelter und halbverbrannte Gebeine/raubt sie vom Scheiterhaufen hinweg und selbst auch die Lacker, welche die Eltern gehalten, die Trümmer des Totenlagers,/wirbelnd in schwarzem Qualm und die wallenden Kleider, sie sammelt alles zur glühenden Asch' und zum Brandgerüche der Glieder./Sind sie im Steinsarg bestattet, allwo die innere Feuchte/schwindet, und wenn vertrocknet das Mark, die Leichen verhärten,/Dann mit gieriger Lust erbeutet sie sämtliche Glieder./stösst ins Auge die Hand, reißt aus die erkalteten Sterne/nagt auch die bläulichen Nägel herab/zu neuen Knoten der Seele [als Zwangsmittel bei der Seelenbeschwörung]/Leit sie mit wildem Zahn und berührt auch die hängende Leiche [also: die Hängenden, Hingerichteten oder Selbstmörder]/treibt sich an Kreuzen umher, wo die Eingeweide der Regen/müß macht und in der Sonn' das Mark in den Knochen ersiedet./Auch wein Leichnam liegt auf bloßer Erde, sie schaut ihn/Vor Raubtieren und Vögeln; doch nicht mit Messern und Händen/preißt sie die Glieder entzwei: sie erwartet die Rachen der Wölfe, um dann dem lechzenden Maul das blutige Fleisch zu entreissen.../Oft auch, wenn ein Verwandter verschieden, wirft wütend das Scheusal (vi. 536 sq.) Über die Leiche sich hin und sie überhäufend mit Küssen/streichelt sie frech das Haupt, bricht auf die geschlossenen Kiefer/Und beißt ab von der Junge, die drin am vertrockneten Saum klebt!...“

Diese Leichenverstümmelung durch die Hexen war für sie so charakteristisch, dass man für Hexe „*παπακίς* einfach *τοῦβας πυρρ*“, Gräberweib (bustuaria) sagte, so Bellus bei Hesychius s. v. und *Jonas* p. 1576: *τοῦβας* das *ἔλεγον τὰς παπακίδας ἀπὸ τοῦ νεπὶ τοὺς τοῦβους διαπίπτειν καὶ τοὺς νεκροὺς ἀρπάζειν*.

§. 660. Besonders arg trieben es die Hexen natürlich in Thessalien, dem Mutterland der Zauberei und alter Hexenkunst: hier raubten sie Reste und Gliedmaßen der Leichen von den Brandstätten und Scheiterhaufen hinweg zum Verderben der Lebenden und manchmal konnte man die Leichen gar nicht ins Grab bringen, da sie die Hexen mitten während des Begräbnisses von den Bahnen herunterstahlen (Apuleius Metam. II 20)! Sollte die Leiche verbrannt werden, so war sie natürlich während der kurzen Zeit ihrer Aufbahrung im Sterbehause am meisten gefährdet, die Hexen machten die grössten Anstrengungen sich während dieser Zeit irgendwelcher Leichenteile zu bemächtigen. Davon erzählt einer bei Apuleius Metam. II 31-30 eine interessante Geschichte: Er kam als junger Bursch nach Carissa in Thessalien, wo es die Leichen schändenden Hexen so arg trieben, dass man die Leichen in der Nacht vor der Verbrennung streng bewachen musste, damit sich die Hexen nicht in allerlei Tiere, wie Vögel, Hunde, Mäuse, ja Fliegen verwandelt über die Toten hermachten. Zufällig war damals gerade ein junger, vornehmer Mann gestorben und es wurde gegen hohe Entlohnung ein Wächter für ihn gesucht; denn wurde der Leichnam am Morgen trotz des Wächters verstümmelt gefunden, dann musste sich der Wächter den fehlenden Körperteil als Ersatz für den Toten abschneiden lassen. Der Bursche verdingte sich trotzdem als Wächter und wurde ins Trauerhaus geführt, wo die Frau des Toten die Leiche auf ihre Unversehrtheit durch eine Commission und Zeugen prüfen liess. Als der Abend kam, wurde der Bursche mit der Leiche und einer Laterne eingeschlossen. Da Kamtief in der Nacht ein Wiesel ins Totengerüst, setzte sich vor den Wächter hin und blickte ihn starr an, der verjagte ward das Tier, versiel aber unmittelbar darauf in einen tiefen Zauberschlaf, da ihn die in jenes Wiesel verwandelte Hexe fasziniert hatte. Beim ersten Hahnenschrei erwacht, stürzte er voll Angst zur Leiche, fand sie aber ebenso wie unmittelbar darauf die eintretende Commission mit der Witwe unversehrt. Hierauf erhielt er seinen Lohn und trollte sich. Als aber bald darauf der Leichenzug jenes jungen vornehmen Mannes sich über den Marktplatz bewegte, wo ihn der Wächter mit vielen andern Saffern beschauete, beschuldigte ein Verwandter des Toten die Witwe, sie habe ihren Mann wegen einer Liebschaft und aus Fier nach seinem Vermögen vergiftet. Da sich aber die Witwe energisch vertheidigte, dass jener Verwandte den Toten durch einen ägyptischen Propheeten für kurze Zeit zum Leben erwecken, damit er die Wahrheit offenbare. Das geschieht (cf. unten II § 351), und der Tote bestätigt die Anklage. Da seine Frau aber trotzdem weiter leugnet und auch ein Teil des Volkes dem Toten nicht glauben will, so empfängt der Tote etwas, was allen Menschen ausser ihm ebenso unbekannt sei, wie die Art seines Todes, sich aber als wahr erweisen lasse: Als in der Nacht der Wächter in jenen Zauberschlaf versenkt worden war, riefen die Hexen den Toten mit ihren Zaubersformeln; unglücklicher Weise aber hiess der Tote ebenso wie der Wächter, und so folgte der Lebende natürlich dem Zauberei-

rufe früher als der eigentlich gerufene Tote: in tiefem Schläfe ging er also zur Tür, wo ihm die Hexen durch das Schlüsselloch Nase und Ohren statt des Toten abschnitten und ihm dafür Nase und Ohren aus Wachs gefertigt ansetzten: Wie das der Bursche hört, greift er sich an Nase und Ohren: sie fallen ab, da sie tatsächlich angeklebte Wachsnebildungen sind und der Tote hat so auch für die Geschichte seines Todes den Wahrheitsbeweis erblickt!

§. 661-2. Zu der Verwandlung jener Hexe in ein Wiesel ist auf Helian hinzuweisen (Hist. animal. 15, 11) nach welchem gerade dieses Tier $\nu\alpha\lambda\eta$, den Leichen nachstellt, um ihnen die Augen auszuschnüpfen. Die Verwandlung der leichenhändenden Hexen in Vögel bestätigt wieder Ovid Fasti v. 131 sq., $\epsilon\gamma\gamma\alpha\tau\iota$, wie sie sich einst in Nachtteilen, $\sigma\tau\iota\gamma\alpha\epsilon$, verwandelten, um dem Kleinen Sohn des albanischen Königs Procas das Blut auszusaugen und ihn so zu töten. Doch die Ammer verschuchte sie, worauf die Nymphe Crane das Kind heilte und durch Niederlegen dem Hagbaumreiß ($\alpha\iota\delta\upsilon\tau\epsilon\alpha$ fions) an den Jünglingen zur Kinderstube und durch ein Ersatzopfer von Ferkelgärrn den Säugling für alle Zukunft vor diesen Kämpfern sicherte.

§. 663. In Vögel und zwar wieder in Striges verwandelt, entführen die Hexen auch bei Petronius, Sat. c. 63 den Leichnam eines Knaben aus dem Trauerhause, legen statt seiner ein Heubündel hin und stürzen den Kapadokier, der ihnen mit dem Schwert in der Faust die Beute wieder abjagen will, in Wahnsinn und Tod.

§. 664. Um daher die Leichen vor solchen Verstümmelungen durch Hexen und wohl auch Dämonen zu bewahren, legte man ihnen in Athen weissen Dost ($\theta\upsilon\mu\iota\alpha\iota$, $\delta\omicron\upsilon\iota\alpha\upsilon\upsilon$) unter, so sagt Aristophanes Eccles. 1030 sq. So fülle nur das Kissen erst mit Thymian, / brich Robenschosse (cf. oben §. 527), lege vier darunter dir / bedän dre dich, die Salzgefäße setze bei / und eine Wasterschale stelle vor die Tür! "Diese Pflanze hat nämlich einen scharfen Geruch, durch den sie Schlangen, Ameisen und anderes Ungerießer verschucht (Aristot. Hist. animal. 11, 8. 15 = Plin. 21, 95, Theophrast. Laus. plantar. 11, 5, 11 Dioscorid. 329, Nicol. ad Geopon. 111, 10, 5 Pallad. De rer. rust. 135), sicherlich aber glaubte man, dass sich die Hexen auch in diese Tiere, wie oben bei Apuleius in Fliegen verwandelten, um sich so an den Leichen zu vergreifen. Auch Serenus Sammon. (liber medicinal. 58 v. 1035 sq. = Baehrens PLM III p. 135) sagt: ... si forte premit sterc. atra puellus / vitosa immulens exertis ubera labris, / alia praecepit Titini sententia recti, / qui veteri claras ex- pressit more togatas. "Hier also ist Knoblauch das Amulett gegen diese vampirartigen Abgespöster (cf. oben §. 532).

§. 665-6. Im Nothfalle aber scheuten die Hexen auch vor Mord nicht zurück, um sich die $\omicron\upsilon\delta\iota\alpha$ eines Toten dāmons künstlich zu verschaffen und dadurch Zaubermacht über ihn selbst. So sagt Lucan von der schon oben erwähnten thessalischen Hexe Erichtho (Pharsal. 6. 530 sq.): „Mord auch scheut sie nicht, wenn ihr Opfer lebendes Blut heischt / und noch ruckendes Eingeweid' auf grässlicher Tafel; auch durch Wunden und nicht auf dem Wege, den die Natur weist, / wird die Geburt entrafst, die dem kalten Altar bestimmt ist. / Kinderleibern entreisst sie die Jugendblüte der Wangen, / schneidet ab mit der Linken das Haar dem sterbenden Jüngling. - Um die Gewinnung der $\omicron\upsilon\delta\iota\alpha$ durch Mord handelt es sich auch bei Horaz, Epod. 11 sq.: Hier wird ein Knabe, den die Hexen Canidia, Sagana, Veia und Tolia geraubt haben, unter Darbringung eines Zauberopfers bis an den Hals in die Erde gegraben und muss so verhungern (mit Recht wendet sich schon Fahy l. c. p. 132-3 bes. Anm. 132, 8 gegen C. Müller, der im Commentar (1900) den Knaben „durch Mord waffen sterben lässt!“, während ihm täglich drei- und viermal eine Mahlzeit hingestellt wird, die er sehen und auch riechen kann. Diese ausgesuchte Steigerung der Marter Todesqualen muss nothwendig einen tiefen Grund haben. Jesner und Peetrkamp (Ausgabe 1862) erklären das damit, dass die Flut, die den Knaben infolge des Verhungerns und Verdurstens erfüllt, in seinen Resten erhalten bleiben sollte, die daher besonders geeignet sein mussten, Liebesglut zu erregen. Das ist gewiss richtig, doch hätten das die Hexen durch das Verhungern lassen allein schon erreicht, wofür noch die grässliche Steigerung der Qual durch das Hinsetzen der Speisen und Getränke, deren Duft die Marter des armen Opfers ins Ungemessene erhöhen musste? Davin haben wir keine blosse Bosheit der entmenschten Weiber zu sehen; denn diese quälten das Kind überhaupt nicht aus Bosheit zu Tode, sondern hatten bloss die Erreichung ihres Ziels im Auge, und nur um dieses desio sicherer zu erreichen, liessien sie den Knaben solche Tantalusqualen erschaffen. Ihr Ziel und Zweck aber ist, aus der Seele des Knaben einen dienstbaren $\nu\epsilon\kappa\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ zu machen, der durch ihre Zauberformeln gezwungen, vor allem die Männer mit Liebesbrunst erfüllen soll, nach denen ihre Theilheit verlangt: er soll ihnen diese Männer genau so zutreiben, wie die $\nu\epsilon\kappa\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\epsilon\varsigma$ die Begehrten Mädchen dem Zauberer in den öfen öfter erwähnten $\alpha\gamma\omega\gamma\iota\alpha$ der Zauberpyry. Hierzu aber bedürfen sie zunächst einer $\omicron\upsilon\delta\iota\alpha$ dieses $\nu\epsilon\kappa\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ und sie steigern durch die vorgesetzten Mahzeiten die Qual des Todes, um dem Knaben den Abschied vom Reibe und der Welt möglichst schwer zu machen.

Je schwerer aber sich eine Seele von ihrem Leibe und der Welt trennte, desto stärker und länger ist sie an die Reste dieses Leibes gefesselt und desto leichter kann man durch ihre $\omicron\upsilon\delta\iota\alpha$ auf sie wirken (vgl. über dieses Dogma oben §. 326 sq.) Auch verlangt eine solche zuhelose Seele natürlich nach dem am heftigsten, was sie im Leben am schmerzlichsten entbehren musste, hier also Speise und Trank.

Daher waren die Hexen sicher überzeugt, der Dämon des verhungerten und verdursteten Knaben werde so gleich erscheinen und ihnen auch gerne zu Diensten sein, wenn sie ihm Speiseopfer und Dünfte von solchen gewährten; denn dadurch musste ja seine Hauptsehnsucht gestillt werden.

So spielt die $\omicron\upsilon\delta\iota\alpha$ des Toten, denn nur von dieser haben wir bisher gesprochen, eine wichtige Rolle im Beszauber, in der Medicina Magica (cf. noch Plin. 34. 44; 28. 63, 2; Marcellus 18. 19; 29. 13 bei Heind. Schedae philol.

H. Usenero oblatas p. 125. 126, Celsus III 13, Alex. Trallian. 1p. 565, Scribon. Ergastus c. 13 fin., Servius ad Vergil. Aen. 4. 138; für Skelette und Skelettdarstellungen: Petronius Sat. 35; Plutarch. Septem sap. conviv. 148 A. Darémb. Saglio III. 2 p. 951 (larvae), Kopp III. 631-2. 637. Matter-Histoire III Taf. 8 Fig. 8. Abt p. 224 s.). Aber auch im Offenbarungszauber vom Schadenzauber ganz zu schweigen (cf. Tacit. Annal. II 82, III 1; Cassius Dio 57. 18 (Germanicus), der dem boshaften, rachsüchtigen Charakter des Blaiot, δούλοῦ, ἀταφοῦ und, ἡρώες überhaupte am angemessensten war (cf. oben §. 353). Auch die junge christliche Kirche übertrug von der οὐσία ihrer Heiligen, von den Reliquien, Ähnliches, besonders auch Zukunftsenthüllung; nur ein Beispiel: Gregor von Nazianz Or. 24. 18 Sp. 1192 sagt: τὴν τῶν δαυμόνων καβαλεῖν, τὴν τῶν νόσων καταλύειν, τὴν τοῦ μελλόντος προγγαδῖν, ... πάντα ταῦτα δύναται Κυριανοῦ καὶ ἡ κόνις.

§. 6 6 7 Die Zauberpapyri kennen übrigens auch noch andere Verwendungsarten der οὐσία Toter; so bildet z. B. das Auge eines Affen oder eines νεκροῦ βιοθανάτου den Hauptbestandteil eines Mittels, sich unsichtbar zu machen, einer ἀνύδρωσις. Als der Selene verhasstes Opfer haben wir oben auch solche Dinge schon kennen gelernt. Doch wird der Ausdruck οὐσία auch von Lebenden gebraucht und auch die οὐσία der Lebenden spielte im Zauber keine geringe Rolle. Nebenbei sei auch auf die sogenannte Mithrasliturgie im Papyrus Paris. 4939. hingewiesen, wo der Magier auch die γένεσις οὐσίας τῆς ἐν μοί οὐσίας γένεσις νεκρῶν anruft; damit ist natürlich das Element "Erde" gemeint, worauf auch das Erdige an seinem sterblichen Leibe zurückgeht; ebenso führt er dort auch sein ὕδωρ auf das πρῶτον ὕδωρ und sein νεύμα (seine Seele) auf das πρῶτον νεύμα d. h. wohl auf die elementare Weltseele zurück (cf. unten II §. 117).

§. 6 6 9 170 Wor die οὐσία eines Lebenden besitzt und richtig zu verwenden versteht, der kann auf ihn denselben Einfluss ausüben, wie auf den νεκρῶν, dessen οὐσία er in seiner Gewalt hat. Das besagt die Geschichte des Apuleius Metam. III 6 von der alten Hexe Pamphile zu Hypata in Thessalien, die sich in einen blonden Boeoter verliebt hatte und jetzt ihre Magd ausschickt, damit sie beim Barbier, wosich der Jüngling eben die Haare schneiden liess, ein paar Haare des Jünglings stiehlt und ihn zu einem Liebeszauber überbringe. Da der Barbier dies verhindert, bringt die Magd, die sich vor Straßefürchte, ein paar Liegenhaare mit, die sie bei einem Weinschlauchhändler, der eben einige Liegenschlau- che kahl schor, aufkas. Abends verbrannt nun Pamphile auf ihrer Zauberstube, die auch mit Trümmern gescheiterter Schiffe, Bildern, Nasen, Fingern Toter, Armensünderfleisch und Blut Ermordeter versehen ist, welche die οὐσία der Toten daemones vorstellen, welche ihr den Boeoter jätreiben sollen, die zu allerlei Knoten verschlungenen Liegenhaare zugleich mit einer Zauberformel, als die Haare des Geliebten. Sogleich wirkt die Sympathie und die Liegenschlau- che kommen, vom Geruch ihrer Haare herbeigezogen, zum Hause der Pamphile, wollen hinein, werden aber von einem Gast der Hexe, der angelunkten vom Gelage heimkehrt, für Räuber gehalten und mit dem Schwert niedergestochen.

§. 6 7 1 Tatsächlich spielen Haare als Sympathiemittel im Zauber eine grosse Rolle; auch der demotische magische Papyrus col. xvi Versol. 7 kennt das sehr wohl: Wenn du ein Haar von dem Weib, das du besitzen willst, findest, so tu es in den Docht (der Lampe), der mit allerhand Zauberreihen beschrieben werden muss, es ist ausgezeichnet." (c. r-k qm p f e n t s-hmt a ty-f a hn p s l, nfr-f (sic)). Dem magischen Papyrus Harris lag sogar noch bei einem ähnlichen Rezept eine Haarlocke, in ein Stück Papyrus gewickelt bei (ed. Chabas p. 184). §. 6 7 2. Ganz analog war auch der Gebrauch der Finger- und Fohennägel. Darauf verweist ausdrücklich Gellius De operat. daemon. c. 21 Sp. 69: ὅαυτα περιούρια δαυμόνων τοῖς περιττώματι, λέγουσιν οἱ λόγοι καὶ ὄνυξι καὶ ὀνύξι. Für die Fingernägel gibt Belege im Liebeszauber wieder der demotische magische Papyrus col. 15, 21 (p. 3 dys n text. t. ne. t.) und col. 24. 17-18, speziell für die Nägel von der linken Hand und vom linken Fuss. Und weil in den Abschnitzeln der Nägel und den abgeschorenen Haaren etwas vom Wesen des früheren Besitzers verborgen ist, verbot schon Pythagoras ἀπονευριζαὶ καὶ κουρεῖν μὴ ἐνουρεῖν μὴ ἐπονεῖν (vgl. Diogenes Laert. 8. 1, 17). Daher mussten geheiligte Personen, die sich ganz besonders vor Missbrauch dieser ihrer οὐσία zu hüten hatten, solche περιττώματα der zauberischen Benützung durch andere entziehen, das ist der Grund, warum nach Gellius Noctes Att. 10. 15. 15 die Abschnitzeln von den Nägeln und dem Haar des Plamen Diatis in der Erde unter einem Rückenbaum vergraben werden mussten (cf. Att. Apolog. 105-8).

§. 6 7 3. Denn besonders im Haar steckt das Leben; daher die Sitte der Griechen, beim Eintritt ins Jünglingsalter das lange Haar der Kinderzeit abzuschneiden, aber den Leben erhaltenden Flussgöttern zu weihen.

Wenn daher der Todesgott Οὐρανός seinem Opfer das Haar abschneidet, ist alles aus; jetzt hat er allein unumschränkte Gewalt über die Seele. Belege bieten Euripides in der Mkestis 765q. und Vergil. Aen. 4. 693 sq.; denn bei letzterem kann die mit dem Tode ringende Dido erst dann sterben, bis ihr Ibis das Haar abschnitt und dem Dis, dem Totengebieter, überbrachte.

§. 6 7 4. Daher ist das Haar heilig und das des Plamen Diatis durfte kein SKlave berühren, sondern ein Freier musste ihn scheren (Gellius Noct. Att. x. 15. 11). „Denn dass die Haare und Nägel einen Teil des Wesens und der Lebenskraft des Menschen ausmachen, ist für das einfache Denken keine Frage: sie wachsen weiter ohne Zutun des Menschen, auch wenn sonst diese Erscheinung am Körper längst nicht mehr beobachtet wird (Abt. Apol. 180 mit Literalangaben).

§. 6 7 5. Daher wird es sich in den nicht genannten Stellen der Zauberpapyri, wo einfach die οὐσία Lebens erwähnt wird, meist um Haare und Nägel handeln, so wohl im ἀνύδρωσις des Papyrus Paris. 2236, wo gesagt wird: τὴν οὐσίαν ὑπόθεσις αὐτῆς, nämlich unter die Platte mit der Formel; ähnlich auch L. 302: ebenfalls ein Liebeszauber, in dem auf die Wachsympathieuppe der Geliebten ihre οὐσία ἐν τῆς κεφαλῆς zu legen ist. In der Beschwörung des Daemons, der das Mädchen, liefern soll, beruft sich der Magus mit l. 350-1 ausdrücklich auf das Sym-

so wird im Papyrus Berlin. I. 58/9 an einer leider sehr zerstörten Stelle ein τελαμών μέλας Ἰσάκος erwähnt, der in diesem Zaubert, der die persönliche Erscheinung eines Gottes erzwingen will, als Amulet zu dienen scheint (cf. unten § 6135). Lang einwandfrei aber als Amulet erscheint ein ὄναρτον Ἀνουβιακόν auch I. 147: hier ist in einen Zaubertein eine Figur eingraviert, dann mit jenem Anubisfaden zu durchziehen und als Amulet um den Hals zu hängen (cf. u. II. § 135-f) Ebenso so schreibt der Papyrus Paris. I. 2899 ein φυλακτήριον vor, das aus einem Zahn einer Eselin aus dem oberen rechten Kinnbacken oder auch aus dem eines geopferten toten Kalbes - auch typhonisch wie die Eselin - besteht ἀριστερῶ βοαρίον Ἀνουβιακῶ (ὄναρτον) ἐνδεδμενόν cf. Satz p. 142. Ebenso endlich auch im Papyrus Lond. 122. I. 67-8: Hier wird der Gott Bes beschworen, im Traume zu erscheinen, um eine Offenbarung zu geben, da heisst es: καὶ λαβὼν μέλαν Ἰσάκον ῥάκος περιβαλε τὴν χεῖράν σου καὶ κοιμῶ μηδὲν ὄντος ὁπποτέρῳ ἐλθέας τὸ ὑπόλοιπον τοῦ ῥάκους περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πληῇ (nach der Textherstellung auf Grund der beiden Versionen, cf. unten II. § 183) Denn in diese Hand musste eine Figur des Gottes gezeichnet werden, durch die er herabgeworfen wird, seine ἀνέλυσις wird dadurch bewirkt, dass der Magus diese Zauberbezeichnung selbst auslöscht. Diese Figur würde der Gott sonst sofort austilgen, wenn sie nicht dadurch geschlöst wäre, um frei zu werden, und in seinem Horn auch dem Magus eines mit dem Krummschwert versetzen, da er über den Schwanz durch die Zeichnung und die Dannformel natürlich erbittert sein muss (cf. u. § 878). Dass es sich hier tatsächlich um Teile von Kleidern der Götterstatuetten handelt, beweist schlagend der Papyrus Paris 107139: φυλακτήριον τῆς πράξης, ὃ δὲ σε φορεῖν ἐπιβαλλόμενον πρὸς φυλάξιν σου ὅλου τοῦ σώματος· ἐπὶ ὀθνίου ἄρθεντος ἀπὸ Ἀρποκρατοῦ ψηφίνου, ὅντος ἐνιεῶ οἰουμένης, γράφον ἐν αὐτοῦ ζυμνομένην ταῦτα... καὶ βαλὼν ἔσθωεν τοῦ ῥάκους αἰζίνων βοτάνην ἐλίξας δῆσον ἐπὶ λινάριος Ἀνουβιακοῖς καὶ φέρεϊ περὶ τὸν τράχηλον, ἵαν πράξης (cf. u. II. § 214 wo auch das Textkritische): Hier also ist ein ὀθνίον, ein Stückchen seiner Leinwand (später ῥάκος, Fetzen "genannt") zu verwenden, das von (der Bekleidung) einer Steinfigur des Ἀρποκράτος in einem Tempel stammt und dazu auch noch 7, Anubisleinsfäden "jedenfalls gleicher Herkunft". Da sich solche Dinge zu bemächtigen sicherlich als Tempelraub betrachtet wurde, gehören auch diese ῥάκη und τελαμώνες, ὀθόνια, ἱμάντες zu jenen Dingen, die das Zaubern sehr erschwerten, Unberufene und Ängstliche abschreckten. Doch ist dabei nicht zu vergessen, dass auch im alten Ägypten die Zauberei gewöhnlich zugleich auch Priester zu sein pflegten (cf. u. II. § 8), denen es gewiss nicht schwer fiel, sich solche Dinge, vielleicht von den abgelegenen Klostern der Götter, zu verschaffen.

§. 679. Schliesslich sei auch noch auf den Papyrus Paris I. 3094 hingewiesen, wo die Vorschrift gegeben wird: ἵδθι δε σινδὼνα καθαρὰν περιβεβλημένον Ἰσάκῳ σχήματι d. h. trāg bei der πράξις das Gewand des Isisdieners, des μύστης, das nach Plutarch de Mide3 λαμπρὰ war und von den Mysterien oft benutzt wurde, im Gegensatz zum heiligen Osirisgewand, das der Mysterie nur bei der Einweihung trug, worauf es ungesehen aufbewahrt werden musste (de Iside 78 cf. auch Apuleius Metam. XI. 24). Erst wenn der Mysterie gestorben und so zum Osiris geworden war, scheint man dieses Gewand der grössten und heiligsten Weihe wieder hervorzuholen und seinen Reichen damit bekleidet zu haben, um so auch äusserlich die Vereinigung und Identifizierung des Dieners mit dem Gotte auszudrücken, wie die obige Stelle über Herakles anzuzeigen scheint (u. oben § 376). Auch der Zauberei hatte eine solche Bekleidung mit dem heiligen Isis- oder Osirisgewand jedenfalls keinen andern Zweck, als den Träger für diese Gottheiten auszugeben und ihn so den guten Göttern und Dämonen lieb, den bösen aber fürchtbar zu machen (u. u. § 798. 859).

4. Kapitel.

Beeinflussung der Götter und Dämonen durch die menschliche Stimme und Sprache: durch die „authentischen“ Götternamen, die Voces mysticae (ἱερῆα γράμματα), durch Vocale, Vocal- und überhaupt Lautcombinationen und durch Naturlaute. - Die Drohungen (ἀπειλαί).

§. 680: Alle bisher besprochenen Mittel, auf die Wesen des Zwischenreichs und indirect durch sie oder auch direct auf die Götter selbst zauberisch einzuwirken, sind in der uns umgebenden Natur und auch in uns selbst gegeben; denn das sind durchwegs sinnlich wahrnehmbare, reale "Dinge, Tiere, Pflanzen, Minerale, der menschliche Körper und seine Teile, Kleidungsstücke von Menschen- und Götterbildern.

Neben diese Zaubermittel aber tritt noch ein anderes, nicht reales, nicht Körperhaftes: die menschliche Stimme, die Sprache.

§. 681. In dieser wieder kommt besonders den Namen, mit denen man die Dinge und auch die Menschen benennt, eine geheimnisvolle Kraft und Bedeutung zu. Diese Überzeugung musste sich dem primitiven Menschen aufdrängen, wenn er die Beobachtung machte, dass selbst auf grössere Entfernung der mit seinem Namen Angerufene regelmässig darauf reagierte, und dass besonders auch der Schlafende oder Kranks-

abwesende durch die Nennung seines Namens sofort zu sich selbst gebracht wurde, gewissermaßen aus dem tod-ähnlichen Schlaf zu neuem Leben erwachte, selbst dann, wenn ein gleich starkes Geräusch oder die Nennung eines beliebigen andern Wortes ihn nicht zu erwecken vermochte. Auch der halbbewusstlose und sonst gegen alle Geräusche, Stimmen, Laute und Worte teilnahmslose Kranke d. h. von bösen Dämonen Besessene, ja sogar der Sterbende pflegt auf seinen Namen noch zu reagieren, als bestünde ein besonders enger Zusammenhang zwischen diesem seinen Namen und seiner Wesenheit, seiner Seele, ein Zusammenhang, der sich in einer Art Zwang äusserte, der stark genug ist, die Vorherrschaft der bösen Krankheits- und Todesdämonen wenigstens für Augenblicke zu durchbrechen. Aber auch sonst musste dem Worte eine zwingende Kraft innewohnen, da ja so oft das blosse Wort genügte, den Willen eines andern dem eigenen unterzuordnen. Auch zwischen den Dingen überhaupt, die man benennen konnte, und ihren Namen bestand ein wesenhafter Zusammenhang: denn kaum hatte man irgendeinen Namen ausgesprochen, so sah der Zuhörer dieses Ding im Geiste vor sich, so deutlich, als stünde es leibhaftig vor seinen Augen.

Nun bezeichnete man auch die Götter, die sichtbaren und unsichtbaren, bloss gedachten, und die dämonischen Mächte mit Namen, und war gewiss überzeugt, dass auch die Träger dieser Namen ähnlich, wie die Menschen auf diese ihre Namen hören werden: daher die unerlässliche Bedingung im Gebet den Namen dessen zu nennen, von dem man etwas wollte.

§. 682. Indes hat man doch auch wieder oft die Erfahrung gemacht, dass ein Gebet trotz der Namensnennung nicht erhört wurde d. h. dass der gerufene Gott auf die Nennung seines Namens nicht reagierte. Wie sollte man sich das erklären? Ganz einfach: man hatte ihn offenbar nicht bei seinem richtigen, echten Namen genannt, nicht bei jenem Namen, der einen Teil seines Wesens, seines Ich's ausmacht und daher allein zwingend auf ihn wirken muss.

Daraus erklärt sich die ausserordentliche Bedeutung, die dem echten, wahren, authentischen Namen zukommt. Aus der überreichen Literatur hierüber sei besonders auf folgende Darstellungen verwiesen, die im folgenden benützt sind: De Jong, De Apuleio p. 81. 92-3, 95; Bousset Göttinger Zei. Anz. 1905. 695; Fehr 158-60; Dielerich Lit. p. 112. 194. 195, 1; Abraz. 136; R. Wütsch, Berlin. Philol. Wochenschrift 1905 Sp. 1078. Def. Tab. praef. v; Reitzenstein Pimandres p. 81; 133, 304. z. B. 17; 21. 142, 1; 257; Abt Apologie 44-50; Kroll Rhein. Mus. 52 p. 345 sq.; Roscher Lexicon III. 1583 n. 1; Kropatschek p. 19-20; Hubert bei Daromberg-Saglio III 2 Sp. 4513 col. 2; Rieß American Journ. of Philolog. 18 p. 194; Encyclop. Britannica XV 9 (1883) 201, AB; Gaster, Subord. of Moses passim; Erman, Rel. p. 104-6; Budge Egypt. Magic p. 126, 157 sq.; Maury Magic p. 41-2; Frazer Rameau d'or I 331 sq. Blaup. 117 sq. Fossey Magic p. 93 sq. Campbell-Thompson p. 143 sq.

Diese authentischen Götternamen aber sind natürlich von den landläufigen, allen Leuten bekannten Götternamen verschieden; denn wäre es nicht so, dann müsste ja jedes Gebet unfehlbar Erhörung finden. Diese authentischen Namen sind vielmehr nicht nur etwas Geheimnisvolles, sondern auch zugleich etwas Geheimnes und zunächst bloss Begnadeten, Auserwählten bekannt, ihnen auf aussergewöhnliche, ja übernatürliche Weise mitgeteilt.

§. 683. Und doch gab es auch für den Laien ein Mittel, die Kraft der landläufigen, allbekannten Götternamen zu steigern; wenn nämlich der allbekannte Gottesname an sich einen nicht genügend grossen Teil der Wesenheit des Gerufenen ausmacht, so muss man sein Wesen auf andere Weise zu umgrenzen und so darauf Einfluss zu erlangen suchen. Das geschah, indem man alles, was man von dem betreffenden Gotte wusste, möglichst kurz und bündig in Beinamen aussprach. Darauf geht zweifellos die Eigenheit eines jeden inbrünstigen Gebetes zurück, nicht bloss den Namen allein zu nennen, sondern auch allerhand Epitheta anzuhängen, die das Wesen des Gerufenen charakterisieren. Hiefür gibt es natürlich unzählige Belege; ich will hier nur auf die orphischen Hymnen hinweisen, die mit echten Zauberbedeten nahe verwandt sind und als typisches Beispiel den Hymnus auf die grosse Zauber Göttin Hecate, die mit Selene-Artemis zusammenfloss, hersetzen (No. 1, bei Abel Orph. 58-9): Εὐβοδίην, Ἐκástην κλέσω πρῶδ' αὖτις, ἐρεμνὴν, ἰουρανὴν, χθονίην τε καὶ εἰναλίην, κροκότεπλον, / τυμβιδίην, ψυχαῖς νεκρῶν μεταβακχεύουσαν, / Περσεύην, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, / νυκτερίην, σκυλακτίην, ἀμαμάκετον βασιλείαν, / θηροβόρον, ἀλώστον, ἀνδρομαχὸν εἶδος ἔχουσαν, / ταυροπόλον, παντὸς κόσ-

μου κληδούχον ἄνασσαν, ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτον, λιδοσμένοις κούρην τελεταῖς ὁδεῖσι παρῆναι, βουκόλῳ εὐμένευσαν ἀεὶ πεκαρησθῆναι θυμῷ. — 24 von diesen 47 Worten sind nichts anderes als Beinamen der Göttin, wodurch der Dichter ihr Wesen von verschiedenen Seiten aus beleuchtet. Im orphischen Hymnus auf Artemis aber sind unter 86 Worten nicht weniger als 49 Beinamen (N° 36 Abel p. 77-8). § 684. Dazu vergleiche man das Zaubergebet an Hecate-Selene-Artemis aus dem Papyrus Paris 2. 271459 (nach Abel Orphica p. 284/90 v. 1-11, 23-27 Kuit, *Apparat bei Westely, Wiener Stud.* 8, 1886, 195-202 Denkschriften der Wiener Acad. 36, 1888, p. 1129: Δεῦρ' Ἑκάτη, φαίεσσι Ξελήναις μεδέουσα, Περσεία, Βομβῶ, σουρνίτι καὶ ἰοχάιρα, ἄδμητη, λυαία, πάνδομτοιρ' οὐπατέρεια, Ἰδαδοῦχι, ἡγεμόνη, ἀγνή, ὑψαύχενε κούρη, κλυθὶ διαφεύβασα πύλας κλειτοῦ Ἀδάμαντος, Ἄρτεμις, ἡ καὶ πρόσθεν ἱπσκοπόη, ἦρθα μεγίστη, ἰπτόνια, σφείγθων, σκυλακαγέτι, πανδαματρεῖρα, εἰνὸδια, τρικάρανε, φαεσφόρη, παρθένε στυνή, ἔλλοφόν'. εἰθὲ, ἄνασσα Ἀδωναία, πολύμορφε, Δεῦρ' Ἑκάτη, τριποδίτι, πυρίπνοε, φασματ' ἀγούσα, ἡ τ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς χαλινὰς τ' ἐπιπομπὰς. . . ἄλλα σὺ, ὦ Ἑκάτη πολυώνυμε, παρθένε κούρα, ἰαμφορβή. . . Δεῦρ' Ἑκάτη πολύβουλε, καλὰ σ' ἐπ' ἐμαῖς ἐπασιδαῖς. — Die Vereinerung πολυώνυμος ist also gewiss gerechtfertigt und besonders die geheimere Bedeutung der Hecate als unheimliche Totengebietlerin betont. Denn so will sich der Betende als Künftiger des wahren, geheimen Wesens der Gottheiten legitimieren, und so kommt es, dass in solchen Hymnen und Gebeten das ganze Wesen der Gottheit in Beinamen aufgelöst erscheint, unter denen sich hie und da auch Epitheta finden, die auf irgendeine Eigenschaft oder einen Zug im Mythos einer Gottheit hindeuten, die nicht nur uns unbekannt sind, sondern auch wohl einem grossen Theile der Zeitgenossen des Betenden, ja vielleicht sogar ihm selbst unbekannt waren. Das Gleiche gilt auch für bestimmte ägyptische Hymnen und Gebete, natürlich auch für echte Zaubergebete d. h. Zauberformeln. In der *Anthologia Palatina et Planudea* bei Abel, *Orphica* p. 284-6 finden sich sogar 2 Hymnen an Dionysus und Apollo, die bis auf die erste Zeile nur aus solchen Namen bestehen, die alphabetisch angeordnet sind, sodass auf jeden Vers je ein Buchstabe des Alphabets entfällt. Die ersten 3 Verse mögen als Probe folgen: Ἰ μέλλω μιν βασιλῆα, φιλεῖον, εἰσαφιώτην, εἰσροκόμην, ἀγροκόον, αἰοιδίμον, ἀγλαόμορπον, Βοιωτόν, βοόμιον, βακχεύτορα, βοτονοχαίτην, ἰγηδόσυνον, γονέοντα, Γραντολέτην, γελόωντα etc. . . ὦριον, ὦμητόν, ὦρεϊτρόφον, ὦρεσίδουπον. Ἰ μέλλω μιν βασιλῆα, φιλεῖον, εἰσαφιώτην. Das ist natürlich die Ausgabe eines Grammatikers, aber immerhin doch angeregt durch jenes orphische Gesangbuch, das die Bibel jener Gemeinden vorstellte.

§. 685. Für die Zeit unserer Zauberpapyri ist auch der damals in üppigster Blüte stehende Synkretismus nicht unbeachtet zu lassen: da man die heimischen Gottheiten mit allen möglichen „barbarischen“ zusammenstellte, musste man auch darauf bedacht sein, im Gebete auch jener Gottheiten zu gedenken, die angeblich bei fremden Völkern, an fremden Kultstätten der angerufenen griechischen entsprach. Denn es konnte ja sein, dass die betreffende Gottheit erst dann das Gebet hörte und erhörte, wenn sie der Betende mit dem fremden Namen nannte, oder wenigstens jenes fremden Volkes und fremden Kultortes Erwähnung tat. Auch hierfür gibt es Belege genug; ich will bloss Apuleius *Metam.* xi. 5 ausschreiben, wo die kosmopolitisch gewordene Mondgöttin sich selbst mit „tausend Namen“ nennt: *En' adsum tuis commota precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitus, deorum deorumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nitibus theis dispenso; cuius numen unicum multiforimi specie, ritu vario, nomine multivago solus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantis Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpina, Lunonem alii, Bellonam alii, Hecataem isti, Rhannusiam illi et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur caelestis Aethiopes, Atrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellat verbo nomine reginam Isidem. adsum tuas miserata causas, adsum favens et propitia.* Hier brauchen wir nur die 2. Person einzusetzen und wir erhalten einen „orphischen“ Hymnus in Prosa, ein Zaubergebet an die μυριώνυμος — das ist der ständige Beiname der Isis in jenen Zeiten cf. z. B. *Plutarch, De Is.* 53 — Isis-Selene-Hecate-Artemis. Gerade die heiligsten Völker der Barbaren werden genannt, die Phryger, die Äthiopen, die Perser-Chaldäer und die Ägypter; diese allein kennen das verum nomen d. h. das verum numen der Göttin, die das Weltall beherrscht. Wir werden genau das Gleiche auch bei den authentischen, wahren Zaubernamen wieder finden. So vereinigt die angerufene Gottheit auf der Basis des schwankenden Synkretismus die Wesenheiten vieler Gottheiten in sich.

§. 686. Noch viel mehr muss das vom höchsten Gott, dem Schöpfer, Δημιουργός, selbst gelten, der alle Gottheiten aus sich emanirte; daher kann man sein geheimnisvolles Wesen nur durch die Anrufung der Wesenheiten seiner Emanationen umschreiben, denn sein Name „lebt im Lichte, das dem Menschen unnahbar ist. Vortrefflich spricht das *Lactantius Placidus* aus: *Cum magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere, singulas appellationes quasi per naturarum potestates adusive modo designarunt et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis, sicut Orpheus se-*

cil[et Moyses, summi Dei antistes, et Esaias et his similes] (Ad Statii Theb. IV. 516).

§. 687. Alles das ist aber doch nur ein Auskunftsmittel, das die Not dem Nichtkundigen, dem Nichteingeweihten in die Hand gab. Viel sicherer ging man zweifellos, wenn man das wahre, innerste Wesen des Gottes in seinem wahren, echten Namen anrufen konnte, in jenem Namen, der auch der grosse, oder geheime Name genannt wird. Dieser ist natürlich auch rein und heilig und hochgeehrt, nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei Göttern, Engeln, Dämonen und Seelen, denn er ist voll Kraft, erfüllt und beherrscht das All und alle seine *δυνάμεις*, denn er ist dem Gott selbst

gleich, den er benennt: Proclus ad Alcib. p. 150 Gr. sagt, τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν πληρώκε τὸν κόσμον, ὥς περ οἱ θεοὶ οὐκ ἔχουσιν, καὶ οὐ τὸν κόσμον τοῦτον μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπὲρ αὐτὸν πάσας δυνάμεις... πληρώσαντες οὖν οἱ θεοὶ καὶ αὐτῶν καὶ τῶν οἰκείων ὀνομάτων τὸν σύμπαντα κόσμον... (cf. ad Cratyl. c. 70 Plat. Theol. I. 19 E, ibidem cap. 29. Daher ist dieser Name auch furchtbar und schrecklich, da er das Wesen des gerufenen Gottes in Erzeugung versetzt. Hierfür bieten die Papyri Belege in Fülle, da lesen wir z. B. Papyr. Lond. 123, 13-4 = Berol. I. 36 (Ergänzung von Klotz Philol. 54. 564: τὸ αὐθεντικὸν ὄνομα, Berol. I. 226 Paris 1812 und Leid. V. 13 τὸ μέγα ὄνομα oder τὸ ὄνομα μέγα, Paris. 1008 τὰ μέγιστα ὀνόματα; Paris. 2344: ὅτι οἶδά σου τὰ κατὰ καὶ μεγάλα ὀνόματα; Paris. 3272: τὸ μέγα καὶ ἔντιμον ὄνομα; Leid. V. 131: τὰ μεγάλα καὶ κραταῖα ὀνόματα; Mimaunt 263: τὸ ἄγιον ὄνομα < τὸ > πάντων; Paris. 3071: τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἁγίου Ἰαωβα φρενεμουν (cf. Programm Heptals 1899 p. 17); Paris. 2034: κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων; Lond. 121. 308-10 τὰ ἁγία ὀνόματα, ebenso Paris 871-2, Lond. 121. 451-2: κατὰ τῶν ὁσίων ὀνομάτων, Papyr. Leiden. Wcol. 1. 1-2 περὶ τοῦ ὀνοματος τοῦ ἁγίου διὰ τοῦτο ist dieser ganze Papyrus geschrieben, bezeugt B. Blos ἐπικαλουμένη Μονάς, ἡ ὁδὸς Μαυροῦ (Dieterich Abraxas p. 169) Paris 874-5 τὰ ἁγία καὶ ἁμύαντα ὀνόματα, Paris 289-90 τὸ ἁμύαντον ὄνομα; Lond. 121. 323 τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον ὄνομα Ἀβραάμ; Leid. Wcol. V. 1. 10-1: ὄνομα ἁγιον... φοβερόν καὶ φρικτόν; Lond. 46 l. 779. κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων... καὶ κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων, γενναῖα ἔδωκεν αὐτῷ ἁμύαντα ὀνόματα, ὅτι εἴρηκα σου τὸ κρυπτόν καὶ ἀληθινόν ὄνομα (Kopp Nr. 119); oder μέγα τὸ ὄνομα; μετὰ τὸ ὄνομα τοῦ μόνου κυρίου θεοῦ; oder ἁγιον ὄνομα; μέγα τὸ ὄνομα τοῦ ἱερατοῦ; auch hebräisch שׁוּבָה וְיִשְׁרָאֵל Kopp l. c.

§. 688. Der Gott hört auf diese Namen, entweder weil ihn die Nennung dieser wahren Namen freut und dann tut er das freiwillig, oder er muss es auch tun, selbst gegen seinen Willen in Folge der zwingenden inneren Sympathie des Namens mit seinem Wesen; Belege aus den Papyri: Lond. 121. 756 ὅτι ἐπικαλούμαι σε τοῖς ἁγίοις σου ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοὶ ἡ θεότης ὧν οὐ δύνη παρακοῦσαι; auch die orphischen Lithica kennen das, da dort v. 725 sq. νοι geschriebe wird... κικλήσκων μακάρων ἄρρητον ἑκάστων ὄνομα. τέρονται γάρ, ἐπεὶ κέ τις ἐν τελετῇ σὺν μουσικῷν ἀειδῇ σὺν ἐλάνων οὐρανίωνων; §. 689. Papyr. Lond. 121. 660 ὅτι ἐξορκίσω < σε > τοῖς μεγάλοις ὀνόμασιν αὐτοῦ δύναται παρακοῦσαι οὐτε ἄριος οὐτε ὑπόγειος < δαίμων >; Leiden Vcol. IV. l. 113: τὸ μέγα ὄνομα θῶθ, ὃ πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει, ὃ πᾶς ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποτελεῖ; Paris 3575: τὸ ὄνομα τὸ φοβερόν καὶ τρομερόν, οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα τοῦ ὀνόματος ἀνοίγηται, οὗ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τὸ ὄνομα (hier und oft durch ἡ gegeben) ἐμφορῇ φοβηθήσονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα φρίσονται; Leiden. Vcol. 29: τὸ κρυπτόν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες πτοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος ἀκούσας*, οὗ τὸ ὄνομα ἡ γῆ ἀκούσασα ἐλίσσειται, ὃ ἡδὴ ἀκούων ταρασσεται, ποταμοὶ, θάλασσα, λίμναι, πηγαὶ ἀκούουσαι πλύννται, αἱ πέτραι ἀκούσασα ῥήννυνται; Leiden. Wcol. 113 32-7 (Dieterich p. 200, 339) ἐπικαλούμαι σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς ὃ ἐάν εἴπω τέλειον, ἐστὶ σεισμός, ὃ ἥλιος στήσεται καὶ ἡ σελήνη ἐνφοβος ἔσται καὶ αἱ πέτραι καὶ τὰ ὄρη καὶ θάλασσα καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ πᾶν ὕγρον ὑποπετρωθήσεται, ὁ κόσμος ὅλος συνχυθήσεται; col. 113 9/8 heisst es sogar: οὗ τὸ ὄνομα οὐδὲ οἱ θεοὶ δύναται φθῆναι, besonders beachtenswert aber ist der Papyrus Paris. l. 229: τὸ πρωτεύον ὄνομα τοῦ ὑψίστου, ὃ τρέμει γῆ, ὕψος, ἡδὴ, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορὸς ἀστέρων, ἐπιφανὴς σύμπας κόσμος, ὃ περ ὄνομα ῥηθὲν θεοῦ καὶ δαίμονος ἐν αὐτῷ βία φέρεται: das Aussprechen dieses Namens allein schon weisst also Götter und Dämonen an sich und ordnet sie dem Willen des Recitierenden unter; natürlich erfolgt auch umgekehrt durch diesen Namen allein schon die ἀπόλυσις jedes Gottes; der durch ihn genannt worden war. Dieser gewaltige 100 Buchstaben umfassende Name selbst folgt weiter unten (§. 767). Wie man sieht, zittern alle Götter und Dämonen, die dem Träger dieses echten, wahren Namens untergeordnet sind, vor dem Namen selbst, da er ja den Gott selbst bedeutet und ebenso durch die ganze Schöpfung.

Wer diesen Namen kennt, hat daher ein gutes Recht, sich stolz auf diesen kostbaren Besitz zu berufen; daher sagt der Magus im Papyr. Berol. I 206-7 κατέχω σου τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα, ἔχων τὸ καθηγιασμένον πρὸ πάντων ἀγγέλων; und er wünscht sich im Papyr. Paris. 1817-8: ἀγαθὴ ἡμέρα γένοιτο τῷ ὀνόματι καὶ ἐμοὶ τῷ εἰδοτί.

§. 690. Denn diese Namen üben auf den Gerufenen einen unwiderstehlichen Zwang aus und diese „Zwangnamen“ haben die Götter wunderbar genug, den Menschen selbst mitgeteilt, das sagt Klar Porphyrus (fragm. aus Π. ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius, Περ. evaggl. V. 8.8 (l. p. 226 Dind.); ἐπεὶ καὶ ἐνανάγκωσαν ἑαυτῶν ἐκδιδόασιν (οἱ θεοὶ),

ὡς δηλώσει ὁ ἀπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐκδοθεὶς περὶ αὐτοῦ ἐπὶ ἀνάγκας λέγεται δὲ οὕτως, οὐνομὴ ἀναγκαιῆς τὸδε καρτερόν ᾧ δ' ἐπιβριθεύ. Durch diese Namen tritt der Anrufende in directe Beziehungen zum Gotte und sein Wesen strömt in einer ἀπόρροια auf ihn herab und verleiht ihm ungeahnte, übermenschliche Macht; so sagt der Magus im Papyrus Paris. I. 216 sq.: σὺνεστάθην σοι τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἰδυναμάσθην τῷ ἱερᾷ σου ὀνόματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορορίας τῶν ἀγαθῶν.

§. 691. Jetzt ist er gegen alle bösen Angriffe überweltender Wesen und Mächte geschützt; so der Papyrus Leiden. Wcol. 181. 132. (cf. Dieterich Abraxas p. 196, 173q.), wo der Magus sich auf Grund des Namens sogar mit dem Gott selbst identifiziert; denn er sagt: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ· ὁ ἐὰν εἴπω (so Koell, Philologus 54. 561, Papyr.: ἐνεῖπαι, Dieterich ἐνεῖνω) δεῖ γενέσθαι· τὸ γὰρ ὄνομα σου ἔχω φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῇ ἐμῇ καὶ οὐ κατισχύσει με ἀπασα ἐνὺς (so Diet., P.: ἀπασα σασθραῖς, Koell σάραξ) κοινομένη, οὐκ ἀντιτάσσεται μοι πᾶν πνεῦμα οὐ δαιμόνιον, οὐ συνάντημα [dazu verweist Diet. auf Hesych. nota I pag. 209: ἀντάτα... δαιμόνια οὐδὲ ἄλλα πᾶν καὶ Ἰδου πονηρῶν διὰ τὸ δὸν ὄνομα ὁ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχω καὶ ἐπικαλοῦμαι... Diese Auffassung hatten auch die Ägypter: wer die Namen der 5 Epagomenen (Schalt) Tage kennt, an denen Osiris, Ptōis, Seth, Isis und Nephthys geboren worden waren] (Plut. De Iside c. 12), der wird nicht von Dürst und Krankheit geplagt und auch die böse Göttin Sekhet hat keine Gewalt über ihn. Mit Öl und 'nti- (Myrrhen-) Essenz aufzuweines, seines Zinnen geschrieben liefern diese Namen ein gutes Amulett (Chabas, Le Calendrier p. 104 Budge Magic p. 228).

§. 692. Aber selbst unter diesen echten, authentischen Namen gibt es noch Abstufungen ihrer Kraft und Wirksamkeit. Das besagt sehr deutlich der Papyrus Paris. 1533 sq. wo der Magus zum Gott oder Dämon, der in seiner Sympathiepfanze der Myrrhe haust, sagt: ἐξορκίζω σε, ζῦνονα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων· Ἄνοχα· Ἀβρασάι· Τρω· καὶ τὸν ἐπακολουθεῖς σου καὶ τὸν ἰσχυρότερον Κορμεῖω, Ἰωῶ, Σοβαῶν, Ἄδωναι. Jedenfalls sind erst die 3 letzten Namen die, zwangsnamen. Das Gleiche findet sich oft jedesmal wenn bei Störung des Gerufenen der ἐπὶ ἀνάγκας, die unwiderstehliche Zwangsformel ertönt.

§. 693. Diese „echtesten“ Namen aber bilden so sehr das Wesen des Trägers selbst, dass man ihn nicht mehr, bei seinen Namen „beschwört“, sondern die Namen selbst; denn jetzt ist der wesenhafte Name zur Hypostase des Trägers selbst geworden.

So spricht im Papyrus Paris. I. 1190 sq. der Magus zum Gotte: σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἄγρον καὶ ἰσχυρόν, τὸ καθῆται· ἀσμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων. Daher lebt jetzt das ὄνομα selbst im Himmel, so im Papyr. Lond. 122 l. 6-7: οἶδα τὸ ὄνομά σου τὸ ἐν οὐρανῷ λαμψέν [dazu Reitzenstein Poimandres 8, „Es ist der Nous als Person der Gottheit.“] Daher sagt man jetzt nicht mehr ἐξορκίζω σε (den Gott) τὸ ὄνομα (= κατὰ τοῦ ὀνόματος bei dem Namen), sondern wie z. B. im Papyrus London. 121 l. 396: ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἅγια ὀνόματα τῆς Κύριδος. Ebenso sieht man auch die Namen selbst an; so Papyr. Lond. 121 l. 506 f. 509: διαφυλάξατέ με, τὰ μέγαρα καὶ θαυμαστά ὀνόματα, oder Leiden. Vcol. 4 l. 27-8: τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ ὀνόματα, ἐπακούσατέ μου, καὶ σὺ, Ἄγαθὲ δαίμων. Dem entsprechend wird auch von einem Gott, der andere untergeordnete Götter, in Bewegung setzen kann, nicht gesagt „er bewegt die Götter“, sondern „er bewegt die Namen der Götter“; Papyrus Paris. I. 1023: ὁ κίνων ὀνόματα θεῶν, personifiziert gedacht sind die Namen auch im Papyrus Leiden Vcol. 4. l. 30-1: ἅγαθὲ δαίμων... ἐπακούσόν μου πορευθεὶς πρὸς τὸν θεῖνα... παράστηθι αὐτῷ φοβερός, τρομερός μετὰ τῶν τοῦ θεοῦ μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων καὶ λέγε αὐτῷ τὰδε:...

§. 694. Wer den Namen hat, hat daher auch den Gott und zwar ganz buchstäblich [Reitzenstein Poimandres p. 176 Kropatsche Kp. 19; Dieterich, Cit. p. 112]. Man braucht daher bloss den Namen aufzuschreiben und kann mit ihm schallen und walten, wie man will, will man z. B. aller Kräfte und Eigenschaften des Gottes teilhaftig werden, so schreibt

man den Namen auf und verschluckt ihn; dann ist „der Gott in uns“. So sagt der Papyrus Paris. I. 785 sq.: γράψον ἐπὶ φύλλον περσέας τὸ ὀκταγράμματον ὄνομα ὡς ὑπόκειται, καὶ πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἀγνύσας ἂν θεὸς πρῶτα πρὸς ἀνατολὰς, ἀπόλειπε τὸ φύλλον δεικνύων ἡλίω καὶ οὕτως ἐπακούσεται τελείως (cf. Kropatsche Kp. c. 19; Reitzenstein Poimandres p. 377) oder ibidem l. 787 sq. τὸ δὲ ὄνομα εἶσι τοῦτο: Ἰεσοῖαι. τοῦτο ἐκλειψε, ἵνα φυλακτηριασθῇ καὶ τὸ φύλλον εἰλάξας ἐμβαλεῖ εἰς τὸ ῥόδιον (ἐλαιον). Ähnlich auch im Papyr. Berlin. I. 233 sq. λαβὼν χάρεην τετρατίκων γράψον τὰ προκείμενα ὀνόματα... καὶ γράψας, ὡς πρόκειται, ἀπόκλυσον ἐν ὕδατι πηγαίῳ ἀπὸ ἐπτά πηγῶν καὶ πᾶν αὐτὸ ἐπὶ ἡμέρας ἐπτά ἡμέρας, ἐξ ἀνατολῆς οὐσῆς τῆς σεληνῆς, πῖνε δὲ τὸ ἀρκοῦν. Das ganze Recept ist Mithras- und Isis-Geheimnisse und sollte das Gedächtnis des Magus stärken, dass er im Stande sei, die complicirten Namen, Formeln und Antworten der erscheinenden Götter und Dämonen zu behalten; auch den im Recept selbst angegebenen Namen, der nicht weniger als 204 Buchstaben zählt und eigentlich eine Formel ist, sollte er auf diese Weise merken. (Gewöhnlich wird die Formel (λόγος, ἐπαοιδῇ) vom Namen (ὄνομα) unterschieden, doch heisst auch oft wie hier ein aus ὀνόματα bestehender λόγος einfach ὄνομα oder ὀνόματα auch wenn er noch anderes neben echten Namen enthält, ich kann hier folgende, ὀνόματα unterscheiden: Harpokrates-Kneph (ἀρποκρῆ/κνεφί), Sohn des Ra (σιφρι = σιφρη); Seele der Seelen (βίβιον), Gott (νοῦσι = νοῦθι), Stern (χυχβᾶ) und auch die 7 Vocale ι ι α α ο ο υ υ η η ε ω ω kommen vor.) Genau so verfährt auch der zauberkundige Nofer Kaptah in demotischen Setna-Roman: denn

§. 699. Daher waren solche echte, wahre Namen nur in den heiligen "Schriften der Magier zu lesen (Lactantius, Div. Inst. II. 16), die natürlich von Profanen ängstlich gehütet wurden.

§. 700. Auch bei den Gnostikern spielten diese, wahren Namen "eine sehr bedeutende Rolle und so ziemlich dieselbe wie in den Zauberpapyri, indem auch bei ihnen die γνώσις gerade des, wahren Namens den Schlüssel zur Erlangung der höchsten Güter bildet.

Darüber bieten Irenaeus und Epiphanius aber auch Originaldocumente der ägyptischen Gnosis, wie die Koptische Pistis Sophia und das Koptische Buch Iku, Belege genug, die nicht müde werden, uns für alle möglichen Himmel, Engel, Archonten, Emanationen, Aionen u. s. w. die ungeheuerlichsten, wahren Namen zu berichten. Daraus kann hier nicht eingegangen werden. Welche Kraft aber auch die Gnostiker dem wahren Geheimnamen zuschrieben, beweist z. B. folgende Stelle aus Hippolytus über die Anhänger des Markos (Refutat. VI. 41): λέγουσι γὰρ τι φωνῇ ἀρεῆται ἐπιτεθέντες χεῖρα τῷ τῇ ἀπολυτρώσει λαβόντι, ὁ παῖς σου ἐφεῖται εὐκόλως μὴ δύνασθαι, εἰ μὴ τις εἴη ὑπερδοκιμος ἢ ὅτε τελευτᾷ πρὸς τὸ οὐς λέγει ὁ ἐπισκοπος. Hier handelt es sich um ein solches ἀληθινὸν ὄνομα, das nur ganz Auserwählte, nur die Bischöfe der Gemeinde, aussprechen konnten und durften, denn dass dieser Name auch ein Geheimname war, beweist die Bemerkung, dass er selbst Sterbenden bloß ins Ohr geflüstert wurde, jedenfalls als letzter Seilschaft für den Weg ins Jenseits. Und dabei war dieser Name so stark und gnadenreich, dass er die ἀπολυτρώσις, die, Erlösung der Seele bewirkte. Auch hier werden für die Gnostiker wie in vielen anderen die alten Mysterien Vorbild gewesen sein, in denen ja auch der geheime wahre Name von größter Bedeutung war (cf. z. B. Pausanias VII. 37). Hippolyt sagt über dieses geheimnisvolle ὄνομα, das er nicht nennt, dennoch genau, dass wir uns eine Vorstellung davon machen können: es bestand nämlich aus 30 στοιχεῖα und 4 συλλαβαί, ἐκαστοῦ δὲ τῶν στοιχείων ἴδια προμνηματα καὶ ἴδιον χαρακτήρα καὶ ἴδιαν ἐκφώνησιν καὶ σχήματα καὶ εἰκόνα εἶναι (Refut. VI. 42). Alles das aber lässt sich auch an den, wahren Namen beobachten, mit denen unsere Zauberpapyri gespickt sind, die man früher vor allem mit Rücksicht darauf geradezu, gnostische Papyri nannte, genau so wie jene Gemmen und Amulette, die die gleichen oder wesensverwandte Namen aufweisen.

§. 701. Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer musste auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass der wahre Name des einen Urgottes, des Schöpfers (δημιουργός), für Menschen überhaupt unerträglich sei; denn dieser Name war ja zugleich auch das Göttliche an sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur der Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört.

So sagt Lactantius Placidus (zu Statius Thebais IV. 516): „Etrusci confirmant nymphetam, quae nondum nupta fuerit, praedicasse maximi Dei (d. h. des δημιουργός) nomen exaudiri ab homine per naturae fragilitatem fas non esse, quod ut documentis assereret, in conspectu ceterorum ad aurem lacili Dei nomen nominasse, quem illico ut dementia correptum et nimio turbine coactum exanimasse.“ Voraussetzung ist jedenfalls, dass etruskische Theogen die Nymphe beschworen hatten, um von ihr den wahren Namen des δημιουργός zu erfahren. Daraus erklärt es sich, dass öfter in magischen Partien der Name des höchsten Gottes, eben jenes δημιουργός und κοσμοκράτωρ zwar angerufen wird, um den letzten und stärksten magischen Zwang auszuüben, doch ohne dass er wirklich ausgesprochen würde. Der Magus stellt sich nur so, als wüsste er ihn und als wolle er ihn aussprechen, in der sicheren Überzeugung, dass diese Andeutung und zugleich Drohung die beschworenen Mächte hinreichend schrecken und gefügig machen werde. So z. B. sagt der Magus bei Lucan Pharsal. VI. 744: „... paretis? an ille compellendus erit, quo nunquam terra vocato non concussa tremit!...“ Auch Statius Theb. IV. 516 lässt anrufen: „et triplicis mundi summum, quem scire nefasum est, illum sed taceo.“ Dazu gibt Lactantius Placidus zu Stat. Theb. IV. 516 folgende treffende Erklärung: „Dicit autem deum δημιουργός, cuius nomen scire non licet. Infiniti autem philosophorum, magorum, Persae etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos, qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol atque Luna. ceteri vero, qui circumferri a sphaera nominantur, eius claresunt spiritu maxime in hoc auctoribus Pythagora et Platone et ipsa oracula, ... in versu ergo poeta sic dixit, illum, quasi sciret nomen. sic repetivit, ut proderet sed hoc magis ad terrorem dixit, illum, ut putaretur scire. si ergo sciri nefas est, disci a vate non potuit. licet magi speragidas (d. h. ὑψίφους) habeant, quas putant Dei nomina continere, sed Dei vocabulum a nullo hominum sciri potest, sed quid veritas habeat, percipe: huiusne dei nomen sciri potest, qui nulu tantum regit et continet cuncta, cuius arbitrio deservunt, cuius nec aestimari potest mundus nec finibus claudere? Sed cum magi vellent virtutis eius, ut putabant, sese comprehendere, singulas appellationes, quasi per naturarum potestates abusive modo designant et quasi plurimorum numinum nobilitate Deum appellare conati sunt, quasi ab effectu cuiusque rei ductis vocabulis, sicut Orpheus fecit et Moyses, Dei summi antistes, et Esaias et his similes. ... sunt, qui se licet secreto scire dicunt sed falsum sciunt, quoniam res ineffabilis comprehendere non potest.“ Lactantius hat als Christ dabei natürlich den einen unfassbaren Christengott im Auge; ganz ähnlich sagt ja auch die Apokalypse Johannis c. 19. 12 von Christus selbst: ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ αὐτός, was Andreas (Commentar cap. 58 Sp.

401) ganz wie Lactantius erläutert. Interessant daran ist, dass auch Christus, beziehungsweise Gott Vater, einen wirklichen geheimen Namen trägt, der sogar durch die Schrift ausgedrückt werden kann, also keineswegs άνωμος seinem innersten Wesen nach ist. Den Menschen freilich ist er unfassbar. Genau die gleiche Vorstellung aber hatten auch die Heiden; so sagt der Heide Maximus in seinem Brief an den hl. Augustinus (Epist. ad Augustin. xiv. p. 15): „Unius dei nos virtutis per mundanum opus diffusae multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius proprium (seinen wahren Eigennamen) ignoramus.“ Diese Auffassung von dem den Menschen unfassbaren, daher unaussprechlichen, mithin geheimen Namen des höchsten Gottes übernahmen die Heiden wohl von den Juden, die mit ihrem Tetragramm so geheimnisvoll taten. Darauf verweist auch der stark jüdische gefälschte Papyrus Leiden. W. col. 17^l. 133^q, wo der Allgebieter und Schöpfer so angerufen wird (cf. Diet. Abtexas 195 l. 459): θεῖος μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐν ψυχῇ σὰς πνεύμα ἀνθρώπων εἰς ζωὴν, οὗ ἐστὶν τὸ κορυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον (ὃ ἐν ἀνθρώπου στήματι λαλῆθῆναι) (emend. Radermacher Rhein. Mus. 55 1900, 150, ἐν ἀνθρώποις τῷ ἀντιλαλῆθῆναι οὐ δύναται) (Koll. ἐν ἁ. τὸ μάντι λαλῆθῆναι οὐ δ. Dielerich τομὰν-τι λαλῆθῆναι οὐ δύναται Papyr.) οὐ δύναται, οὐ καὶ οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοῦνται. In allendiesem Fällen also ist der wahre Name des höchsten Gottes ein Geheimname und wird deshalb nicht ausgesprochen, weil man ihn eben nicht wissen kann. Die Magier aber stellen sich so, als kennen sie ihn, um dadurch andere Götter und auch Dämonen zu erschrecken und zu zwingen.

§. 702. Indes werden auch die Geheimnamen anderer Götter nicht genannt, selbst in Beschwörungen nicht, obwohl man sie tatsächlich kannte und sehr wohl hätte aussprechen können. Hier hat die bloße Andeutung dieser wahren Namen andere Gründe. So sagt schon der Komiker Pseudo-Philemon fr. 246 v. 1059 bei Koch ACXII. 539: ἔστι πάν Ἰδου κρίσις / ἥν περ ποιήσει θεὸς ὁ πάντων δεσπότης, / οὗ τοῦ νομα φοβερὸν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμι ἐγώ. Hier ist die Furcht vor dem unheimlichen Totengott der Beweggrund der blossen Andeutung, die im sog. Euphemismus eine bedeutende Rolle spielt. Denn das Aussprechen schon des landläufigen Namens solcher unheilvoller Götter rief ihre gefährlichen Mächte. Noch viel mehr aber musste dies der „wahre“ Name tun, der die geheime, der die ganze Wesenheit des Gottes in sich schloss, ja eigentlich der Gott selbst war.

§. 703. Wie gefährlich dieser wahre Geheimname war, besonders den entgegenüber, die er hasste, beweist was Artapanos vom Geheimnamen des Judengottes Jahweh erzählt (Step. Ioudaίων fr. bei Clem. Alex. Str. 1.23.1548 ff. 241). Als Moses von König Nevephris die Entlassung der Juden aus Ägypten forderte, liess ihn dieser ins Gefängnis werfen. Bei Nacht aber öffnete sich nach dem Willen Gottes der Kerker und Moses ging ungehindert in den Palast, wo er den schlafenden Pharaon weckte; dieser erschrak und befahl ihm, den Namen dessen zu nennen, der ihn gesandt: καὶ τὸν μὲν προσκύψαντα πρὸς τὸ οὐς εἰπεῖν, ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα ἄρῳ πόνον πεσεῖν διακαρτερήντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωϋσέως ἄλγιν ἀναβῶναι. Hier also wirft der Name Jaws den feindseligen Pharaon bewusstlos nieder. Ein Perser sprach diesen Namen aus und tötete damit seinen Sohn (Blau p. 129 nach Joma 40 d unten; das war, wie Blau richtig bemerkt, ein Magus). In den Stock, mit dem Moses den ägyptischen Aufseher tötete, war das Tetragramm eingeschnitten. Aus dem gleichen Grunde war auch in das Schwert, das der Papst Kaiser Ferdinand II. zur Unterdrückung der Reformation in Böhmen 1620 schickte, neben α und ω, Agla, Sabaoth auch das Tetragramm eingraviert (cf. Miscell. Pips. xi 41. Kopp III. 78. Mit dem „Agla“ war angeblich auch der Schild David's beschrieben gewesen. Der alte Jahweh war eben furchtbar in seinem Zorn und sein wahres ὄνομα wirklich φοβερὸν καὶ φοβρτόν. §. 704. Das Gleiche aber gilt auch für den ägyptischen Seth-Typhon, der ja im Jauwer mit Jahweh in Verbindung tritt s. oben §. 453. Auch seinen Namen spricht man nicht gern aus. So heisst es auf einer antiken Fluchtafel zunächst von Jahwe (Wünsch Antike Fluchtafeln p. 23 20): ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα, ὃ οὐ λέγεται, aber auch im hieratischen Zauberpapyrus Harris 8, 9: Schütze ihn, wie du den Osiris vor dem mit dem verborgenen Namen (d. h. vor Seth) geschützt hast! „Damit deckt sich das Verbot auf der Stele Ramses IV. zu Abydos, den Namen des Tenen zu nennen“ (Ermann, Rel. p. 120 Anmerkung), einer Erscheinungsform des Ptah, den die Griechen dem Hephaistos, die Rätiner dem Vulcan gleichzusetzen pflegten. Davon weiss auch Cicero de nat. deor. 3. 22 da er sagt: Der vierte Vulcan ist der Sohn des Nil, den zu nennen die Ägypter für frevelhaft halten. Doch bezeichnet Cicero nicht diesen, sondern den 2. Vulcan, ebenfalls einen Sohn des Nil, als Phthas“ = Πτᾶς. Auch mag man es als Gotteslästerung aufgefasst haben, diese wahren Namen (besonders ohne triftige Gründe) auszusprechen, wie bei den Juden dies geradezu als Todsünde galt (Blau, p. 129).

§. 705. Aus Furcht oder aus Ehrfurcht vermied man also die Aussprache des wahren Geheimnamens, war aber dabei doch nicht um allerhand Auskunfts-mittel verlegen, auf geheimnisvolle Art trotz der Umgehung der Aussprache des Namens doch seinen Träger zu beeinflussen. Man sprach nämlich einen andern Namen aus, dessen Buch-

staben den gleichen Zahlenwert hatten, wie die Buchstaben des Geheimnamens.

Diesen Ausweg schlug auch der Schreiber der erwähnten Fluchtafeln ein, da er sagt: ἐν τῷ ἰσχυρίῳ ὀνομάσας αὐτὸ (scil. τὸ ὄνομα) καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγερθεὶς ἐκθαμβοὶ καὶ περὶ φοβοὶ γενόμενοι ἀναγίνεαι καὶ ζεῦσαι σὺμβολὸν τὸν Οὐρανόν, ὃν ἔτεκε Οὐρανία, πρὸς τὴν Δομιτιανήν. Ähnlich heisst es in der Apokalypse 13. 18: ὁ ἔχων τὸν ψηφιστὴν τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἐστὶν ἑξακόσια ἑξήκοντα ἕξ (cf. 15. 2). Dazu bemerkt Andreas aus Caesarea in seinem Commentar c. 38 pag. 340 Migne Tom. 106, dann folgt ein Hinweis auf Hippolytos und die Zahlenmystik bei ihm: „die Zeit wird den Namen des Antichrist, der mit dem Thier gemeint ist, schon nennen; Johannes hat ihn natürlich auch gekannt, drückte ihn aber bloss durch die ψῆφος aus, weil οὐκ εὐδόκησεν ἡ θεία χάρις ἐν θεῷ βίβλῳ τὸ τοῦ λυμῶντος ὄνομα γραφῆναι.“ Unter dem θηρίον versteht man gewöhnlich den K. Nero, tatsächlich ergibt Nero und Englor in hebräischen Buchstaben die ψῆφος 666, wie W. Hadorn, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 19. 1p. 11 sq. nachwies. Grotius hatte seinerzeit, Ulpius in griechischen Buchstaben vorgeschlagen und an K. Ulpius Traianus gedacht. Interessant ist, dass das jüdisch-griechische Testament Salomo's zweimal die ψῆφος 640 und 644 erwähnt: Spalte 1336 sagt das πνεῦμα πνευματικὸς Ὁβελθ, das bei der Geburt die Neugeborenen erweckt, dass es dem ἄγγελος ἡρακλῶν unterworfen sei, ὁ ἐμηννεύεται Ἰαφαήλ, οὗ ἡ ψῆφος χμ (640). οὗ τὸ ὄνομα ἐάν τις τῶν ἀνθρώπων ἐπιστάται, καὶ ἐπὶ γένωσιν γυναικὶ γραφῇ τότε οὐ δύναται εἰσελθεῖν. Tatsächlich hat Ἰαφαήλ den Zahlenwert 640 = 100 + 1 + 500 + 1 + 30. Spalte 1325 wird als ψῆφος τοῦ αἰγίου καὶ τιμίου ὀνόματος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ angegeben χμδ. 644 und gesagt, dieser Name laute griechisch Ἐμμανουήλ, lateinisch Ἐλεθ, die hebräische Form, die auch angegeben war, ist erstört. Die ψῆφος bezieht sich auf die griechische Form, denn Ἐμμανουήλ ist 5 + 10 + 40 + 1 + 50 + 70 + 400 + 8 + 30. 644 im Papyrus Paris. 9367 wird für einen Offenbarungsauber die Anweisung gegeben: κρατῶν ψῆφον, γγγγ' ἐπὶ μασθοῦς οὕτως κάλει· festhaltend den Zahlenwert 3663 auf der Brust rufet (den Gott) folgendermaßen: „Damit Kann nur Baivχωωω gemeint sein, dessen Zahlenwert 2 + 1 + 10 + 50 + 600 + 800 + 800 + 800 + 600 = 3663 beträgt. Darauf verweist auch die ἀπόκρυφ. in l. 1077-8: καμύσας ἀπολύσον τὴν ψῆφον ἣν κρατεῖς καὶ βαστάεις τὸ σφάγιον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου καὶ τὴν πτέραν ἀπὸ τοῦ δακτύλου λέγε τρίς καμύων.“ Εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαivχωωω, ὁ ὢν Βαλδάρης κτλ. Jedenfalls war die Zahl, γγγγ' 3663, die auch anagrammatisch ist, auf ein Stück Papyrus zu schreiben, dieses auf der Brust zu befestigen und während der Prozeß festzuhalten, denn solange man den Namen in der Hand hat, hat man auch den Träger dieses Namens in der Gewalt. Auch in der Medicina magica spielt diese Umschreibung der Geheimnamen durch ihre ψῆφος eine Rolle, so berichtet Alexander von Tralles II p. 319 Ruchm.: „Gegen Schlägen verwenden die Krieter die ψῆφος, γγγγ' 3193, die sie in der Hand halten und an die Nase bringen.“ Vermutlich ist damit der Zahlenwert der Namen der Kretischen Dätylen gemeint. Sehr beliebt ist der Zahlenwert 365 wegen der 365 Tage des Jahres und seiner 365 Tagesgötter, in den Zeiten der Gnostiker auch wegen der 365 Himmel und Aeonen (cf. z. B. Irenaeus 124, Origenes E. Celsum 6. 31, Ioseppus Liber memorialis c. 740. 9 p. 152, Kopp III. p. 284 sq. 547-52.). Durch diese ψῆφος drückt man Ἀβραάξ (oder Ἀβράξας) aus, einen Namen, der auch für den allbeherrschenden Gott, den δημιουργός gebraucht wird, dem alle Götter, alle Welten und Regionen untertan sind, da er sie schuf. Ein merkwürdiger Zufall wollte es, dass auch der nicht minder angesehene Mithras in seiner Form Μελθας dieselbe ψῆφος aufweist (40 + 5 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200 = 365 Cumont, Revue des études grecques 15, 1902 p. 5). Wie wichtig diese Zahlenbedeutung der Buchstaben und Worte für den Zauber war, kann man daraus entnehmen, dass Pseudo-Cyprian in seiner Belechte ausdrücklich sagt: καὶ ἑμαυτὸν βολὰς λόγων καὶ ἀριθμῶν εἰς λόγους καὶ λόγων εἰς ἀριθμῶν (c. 2 p. 1107). Auch die Orphiker kannten die 365 Götter, die den ἐνιαυτός bilden, weshalb in der orphischen Εὐχή πρὸς Μουσαῖον, Abel p. 57 v. 18, unter den Göttern, Dämonen, Heroen und allegorischen Gestalten auch der Ἐνιαυτός genannt wird; cf. Iustinus, Mon. cap. 3. 156 pag. 37. 104; Theophilus Ad Autolyc. III 2. 117 C. Sacant. Instit. I 7 p. 46). Auch Neïlos, der landerhaltende, lebenszeugende Nil, der auch dem Nun, dem Urgewässer gleichgesetzt wurde, aus dem alle Götter entstanden, ist gleich 365 (50 + 5 + 10 + 30 + 70 + 200); Heliodor Aethiop. IX 22. Von der Bedeutung dieser Isopsephie für die Traumdeutung spricht ausführlich Artemidor Onirocrit I 11 M 34 cf. dazu Bouché-Leclercq 1319 sq. Auch Martianus Capella kennt das, so I pag. 25; Philologia = 724. II p. 44, VII. p. 236; cf. auch I. p. 19 dazu Kopp III. 276 sq. Dass man dieses Verfahren auch für eine bestimmte Art der Divination aus den Personennamen verwendete, berichtet Hippolytus (Refutatio - cf. auch Kircher, De Arithmomanthia Gnosticorum unter Anlehnung an Terentianus Maurus De litteris) und Bouché-Leclercq I 258 sq. besonders 261 sq.) Die jüdische Kabala hat hiervon den ausgedehntesten Gebrauch gemacht.

§. 706. Betrachtet man nun die gewaltige Fülle dieser αὐβερτικά ἀληθινὰ und κρυπτὰ ὀνόματα, wie sie die Zauberpapyri, die Fluchtafeln, die sog. gnostischen Semnen, die Amulete, die Inschriften, hier und da auch die Schriftsteller bieten, so zeigt es sich, dass diese Zaubernamen meist wahre Wortungeheuer sind, wüste Combinationen von Consonanten und Vocalen, oft erschrecklich lang, aus 7, 9, 13, 24, 28, 30, 35, 42, 70, ja 100 und mehr Buchstaben bestehend, die an die Gedächtniskraft und Zungenfertigkeit der Magier bedeutende Anforderungen stellten. Dabei sind diese Namen nichtgriechisch, klingen immer fremdartig, „barbarisch“.

Denn diese, echten Namen gehörten eben nicht der griechischen, sondern barbarischen Sprachen an, den Spra-

chen bestimmter uralter Völker, die längst schon vor den Griechen mit den Göttern auf vertraulichem Fusse standen. Mit besonderem Nachdruck sagt daher der Magus im Papyrus London 122 l. 20 sq: οὐδὰ σου τὰ βαρβαρικά ὀνόματα: Παρναθαβαρ, ραχηλ, χα: ταῦτα ἐσὺν τὰ βαρβαρικά ὀνόματα. So würde dieses, Hokuspokus und, Abracadabra geradezu ein Charakteristicum dieser ganzen Litteratur, weshalb es auch die griechischen und lateinischen Autoren selten unterlassen, bei Erwähnung von Zaubereien dieser, barbarischen und unverständlichen Namen "besonders zu gedenken. Dafür giebt es massenhaft Belege, von denen ich nur einige wenige folgen lassen kann. So erwähnt Plinius Hist. nat. 28. 4, die ausländischen und unaussprechlichen Worte neben den, sonderbaren lateinischen; Pausanias V. 27 erzählt, dass die persischen Lydier in ihren Tempeln zu Hierocaeaerea und Hypaepa, durch Anrufung irgend eines Gottes und eine barbarische, völlig unverständliche Erzählung das Holz auf den Altären in Brand setzen, bei Lucian Philopseud. 12 (cf. Ditthey Rhein. Museum 27 p. 378 n. 3) vertreibt ein Chaldaer alles Gewürm durch 7 heilige Namen, die er aus einem alten Buche vorliest; derselbe spricht l. c. 17 von einem Zauberspruch gegen Dämonen, der aus lauter unverständlichen Geheimnamen besteht und lässt l. c. 9 seinen Zugsfreund solche barbarische Worte gar eifrig gegen den Skeptiker verteidigen. Bei Xenophon von Ephesus I 3 werden zur Liebestollen Anthia μάγιοι καὶ ἑβραῖοι geholt, οἱ δὲ ἔβουον καὶ ἐπὶ σπινδον καὶ ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικοὺς ἐξ ἱλασκεσθαι λέγοντες δαίμονας καὶ προσειποῦν, ως εἴ το δεινὸν ἐκ τῶν ὑποχθονίων. Heliodor Aethiop. VI. 14 wieder erwähnt die βαρβαρικά καὶ ἄσμημα ὀνόματα bei der Schilderung einer Totenbeschwörung (v. unten II §. 353), ebenso auch Eusebius Praepar. evangel. IV. 4. 11 I pag. 157 die ἐπωδαὶ μετὰ τινος ἄσμημον καὶ βαρβαρικοῦς ἐπιρρήσεως. Aber schon bei Euripides heisst es von der opfernden Iphigenie auf Tauris v. 1337-8: ἀνυλόλυφε καὶ κατ' ἡδὲ βάραρα, μέγα μαγεύουσι, ως φόνον ριζοῦσα δι. Und ebenso, erwähnt die barbarischen Namen auch die ältere Litteratur fast regelmässig, wenn sie der Circe und Medea gedenkt (cf. überhaupt Kopp III 110 sq. und Abt p. 152 sq.

§. 707. Besonders beliebt waren die ägyptischen, babylonischen (chaldäischen) und jüdischen ἀληθινὰ ὀνόματα. Ausdrücklich gedenkt Apuleius Apologie c. 38 der magica nomina Aegyptio vel Babylonico ritu. Lucian lässt einen Μίβρις ἀνὴρ σοφὸς sympathetische Küten vornehmen und kennt auch den ägyptischen Magus Pankrates (Philopseudes 7 und 34 sq.), da Aiginotos bei ihm das Gespenst im Hause zu Kotinē beschwört, wird er seiner bloß Herr, da er ihm αἰνυντιδίων τῇ φωνῇ zusetzt (l. c. 31). Daneben spielt auch das Babylonisch-Chaldäische eine Rolle, so lässt sich Menippus bei Lucian durch einen Chaldaer in die Unterwelt führen, und dieser recitirt daher auch chaldäische βαρβαρικά ὀνόματα καὶ ἄσμημα καὶ πολυσύλλαβα (Menippus 9), ein ebensolcher Chaldaer vertreibt durch jene 7 heiligen Namen alles Gewürm (Philopseud. 12). Schon bei Theokrit hat die φαρμακὶς Simaitia ihre φάρμακα, Ἀσσυρίων παρὰ ξείνοιο (Idyll II. 162). Doch treten die babylonischen ὀνόματα etwas zu rück, da die Chaldaer auf dem Sondergebiete der Astrologie Autoritäten waren: (Maury Magie 23 sq. 36, 2), das für uns nicht in Betracht kommt.

Die grosse Rolle der hebräischen ὀνόματα aber ist schon durch die so oft auftretenden Engel- und Engelnamen gegeben, v. oben §. 153 sq. für die Χαλδαῖκα ὀνόματα wäre übrigens auch auf Suidas und Hesychius hinzuweisen, welche die ὀνόματα διὰλ. Μισύνη, Μολοβοβαρ, Σαραχηρῶς und Σερῆς für chaldäische erklären.

Auch unsere Zauberpapyri bevorzugen diese Sprachen für die ὀνόματα ἀληθινὰ. So sagt der Papyrus Leiden. II col. 81. 17 sq. καὶ κύριε, σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται τῶ ἐν οὐρανῷ θεῷ καὶ μεθεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων ἐκασταὶ θέσται μοι, οἱ σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τοῦ μέγα ὀνόμα ἐπεκαλεσάμην· καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους φωνεῖν Ἰαβωκ κατὰ δ' Ἰουδαίους Ἀδωνὰι Σαβαωθ· κατὰ Ἕλληνας· οἱ πάντων μονάρχος βασιλεὺς κατὰ δὲ τοὺς ἀγχιερεῖς Κρυπτέ, ἄρατε, πάντας ἐφορῶν κατὰ δὲ Πάρβους· Οὐερ... παντοδυνάστα. Für das Parthische verweist Dietrich P. mag. 770 mit Recht auf Plinius Hist. Nat. 30. 14. wo erzählt wird, dass sich der Partherkönig Tiridates mit seinen Magiern nach Rom begab, um dort K. Nero in die Magie einzuweihen (Diels bringt das in den Kleinen Schriften p. 252 s. mit der Sage von den h. drei Königen in Verbindung.) Auch sind ja die Parther die Erben der Perser, diese, die berühmten persischen μάγοι, die Erben der Χαλδαῖοι oder Babylonier. Unsere griechischen Zauberpapyri bevorzugen natürlich, da sie ja in Ägypten entstanden sind, das Ägyptische, daher heisst es im Papyrus Paris. 883 sq. τ. Ἄρε auf mich, ἐπεὶ λέγω σου τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν ἡλίῳ πλεῖν ὁ τοιοῦτόςτος ἑορμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν und dann folgen Combinationen mit dem Namen Osiris, oder Paryi. Leiden W col. 41. 26-7 το δὲ φυσικόν σου ὄνομα Αἰγυπτίῳ Ἰαβωκ καὶ μὲν γράμματα ἐννέα. Oder ebendort col. 37. 19-21: γλύψον δὲ περὶ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ μέγα ὀνόμα Αἰγυπτιακῶς σχήματι, also wiederum wie den ägyptischen Königstempel. Hier muss also wenigstens die Form an Ägypten erinnern. Auch einer der heiligsten und stärksten Namen der Gottheit, der das ganze Weltall durchdringt (τοῦ διήκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου) war zweifellos ägyptisch; denn dieses ὄνομα παρῴθεκε δι- τως προσφίτης εὐρῶν ἐν τοῖς Ἑρμοῦ βιβλίοις, die er ἐν τοῖς ἀδύτοις ἐν εἰς ἐν Αἰγύπτῳ aufgefunden hatte, ἀντι- γραμμένους ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν (Iamblichus De myst. 8. 5 p. 268 v. unten II §. 250.) Auch im demotischen Selna-Roman stammt das Zauberbuch, das zuerst Neferkaptah, dann Prinz Selna gewinnen, von Hermes-Thoth selbst, natürlich, denn Thoth ist der grösste Zaubergott der Ägypter, der von sich sagen konnte: ἐγὼ εἰμι Θεὸς, φαρμακῶν καὶ γραμμάτων εὐρετής καὶ κτιστής (cf. unten II §. 759). §. 708. Daneben erwähnen die Zauberpapyri noch das Syrische und Hebräische: So ruft der Papyrus Paris 2. 2605 die Selene-Hekate

Ξυριστὶ Ηραρον an, die Kurz vorhet auch Νεβουτοσουαληθ genannt wird. Im Papyrus London 461.486sq. wieder sagt der Magus: ἐγὼ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε Ξυριστὶ θεὸν μέγαν Ξααλαρηφρου (so Diet. Abrahax 69) καὶ ὁ μὴ παθακούσης τῆς φωνῆς Ἑβραϊστὶ Ἀβλανάθαναλβα. Man sieht, dass der Magus sicher gehen will. Oder im Papyrus Mimalul 1.119-20: ἐφορκίζω σε κατὰ τῆς Ἑβραϊκῆς φωνῆς ἢ κατὰ τῆς ἀνάγκης τῶν ἀναγκῶν Μασκελλί.Μασκελλῶ. Aber selbst der ägyptische Beinamen des Osiris Unmofer, das gute Wesen erscheint im Papyr. Cond. 461.115 als hebräisch: Ὅσορόν νῶφρις· τοῦτό ἐστὶ σοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινὸν ἐν παραδιδόμενον τοῖς προφῆταις· Ἰστραήλ.

§. 709. Diese Bevorzugung des Fremden und besonders gewisser Fremdsprachen ist aber nicht nur dem griechischen Zauber eigen. Denn auch die ägyptischen, hieratisch und demotisch geschriebenen Zaubersprüche lieben diese βαρβαρικά καὶ ἄσχημα ὀνόματα. So citiert Erman Rel. p.175 einen „Löwenzauber“: „Eder edesen ederge edesen, vereinigt merem edesen, vereinigt emej edesen u.s.w.“, der auch später den Baal nennt und phönikisch sein soll (Pap. mag. Harris Rs. C.).

Für die jungen demotischen Papyri wieder, die Griffith und Thompson herausgaben, ist das Griechische die fremde Zaubersprache, daher erscheinen dort ganze griechische Partien mitten im demotischen Text wie umgekehrt im Griechischen des Papyrus Paris. lange demotisch-koptische. Für das Griechische im Demotischen v. unten II § 206. Für das Koptische im Griechischen aber will ich die Partie des Papyrus Paris 1.1231sq., eine Formel für einen Exorcismus, ausschreiben und die Koptische Umschrift daneben setzen: ¹⁾ §. 710.

Χαῖρε φνουτὶ ἡ Ἀβραάμ· χαῖρε πνουτε ἡ Ἰσάκ·	χαῖρε φνουτὶ ἡ ἀβραάμ· χαῖρε πνουτε ἡ ἰσακ·
χαῖρε πνουτε ἡ Ἰακώβ· Ἰησοῦς πλερηστός, π	χαῖρε πνουτε ἡ ἰακώβ· ἰησοῦς πλερηστός π
ἄγιος ἡ πνεῦμα ψηρινφρωθ εἰσαρη· ἡ ἰσαφρε	ῥαγιός ἡ πνεῦμα πωρη ἡ φιωτ ετσαφρη ἡ ἰωαφω ⁴⁾
εἰσαφουν ἡ ἰσαφρι ενα Ἰάω Ξαβαώθ μαρετετεν	ετσαφουν ἡ ἰωαφω ³⁾ · ενα ἰαω σαβαώθ μαρετετεν
ὁσμ σωβι σαβολ ἀπὸ τοῦ δεῖνα βατετεννουσθ ³⁾	ὁσμ σωβι σαβολ ἀπὸ τοῦ δ(ε)ἰ(να) βατετεννουσθ ⁷⁾
παι πικάθαρτος ἡ δαίμων πιαδάνας εθῆνωθφ	παι πακαθαρτος ἡ δαίμων πιαδάνας εθῆνωθφ

¹⁾ Edidit Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie 36, 188, 75-6, Tamborino, RW 7, 1909, 9-10, die Koptische Partie zuerst ins Koptische umgeschrieben und übersetzt von Eugène Revillout, Melanges d'archéologie égypt. et assyr. II, bei Wessely p. 36 und Patologia Orientalis IV, 1908, 184-5; ferner behandelt von Erman, Zeitschrift für ägypt. Sprache 21 (1883) p. 3, F. L. Griffith ibid. 38 (1900), 1; F. M. Legge Proceedings of the Society Biblic. Archaeol. 1897 p. 183-7; W. E. Crum ibid. 1898 p. 102 ²⁾ Papyrus 4; Wessely, P. O. p. 184 δ(ε)ἰ(να). ³⁾ Wessely, P. O., βατετεννουσθ ⁴⁾ so Crum, Revillout: ετσαφρη ἡ ἰσαφρε ⁵⁾ Crum; Revillout ετσαφουν ἡ ἰσαφρι ⁶⁾ so Crum; Rev. σωβι ⁷⁾ Crum: βατετεννουσθ (read πνουτ): but the exact force of σαβολ here escapes me. Aber Wessely versteht auf Peyron p. 128, wo sich die Phrase verzeichnet findet: πνουτ εβολ oder πνουτ σαβολ (Ναβαλ) = abigere, auvertre, excutere, und sagt: „Peut-être faut-il changer l'ordre des mots!“

Revillout übersetzte das folgende: „Jesus-Christ, saint esprit, fils du père au dessus d'Isasphou Isasphiena. Iao Sabaoth que vous forcez semogue de cela (hors d'autre) jusqu'à ce que vous ayez chassé ce démon im-pur Satan. Et hat also ἰσαφρε und ἰσαφρι, ενα als Zauberworte oder -Namen betrachtet. Crum hat darin das Koptische Zahlwort ἰωαφω „sieben“ zu finden geglaubt, doch was soll das bedeuten: „Jesus Christus, ... der über den Sieben ist, der unter den Sieben ist“? Wer sind diese „Sieben“? Ich möchte an Χατρε denken, an die „Schlange“, das Tier des bösen Geistes, des unreinen Damons, des Satan, und glaube, dass diese Worte die Obmacht Christi über die „Schlange“ ausdrücken sollen, der auch jetzt durch Jahweh-Sabaoth die Schlange d. h. den unreinen Geist vertreiben soll, der in dem Besessenen haust. Den ganzen jüdisch-christlichen Spruch möchte ich daher so umschreiben:

χαῖρε φνουτὶ ἡ ἀβραάμ· χαῖρε πνουτε ἡ ἰσακ· χαῖρε πνουτε ἡ ἰακώβ· ἰησοῦς πλερηστός π ραγιός ἡ πνεῦμα πωρη ἡ φιωτ (ετσαφ ρη) ἡ ἰωαφω (π) ἡ ἰ(π)ι Χατρε ετσαφουν ἡ νιχατρε· ενα ἰαω σαβαώθ· }
 εἰσαφ ρη ἡ ἰσαφρι εἰσαφουν ἡ ἰσαφρι ενα Ἰάω Ξαβαώθ· }
 μαρετετν βάλωμ πνουτ(ε) σαβολ ἀπὸ τοῦ δεῖνα, βατετεννουσθ (εβολ) παι πικάθαρτος ἡ δαί-
 μων (μ)πιαδάνας εθῆνωθφ· } Heil, Gott Abraham's, Heil, Gott Isaac's, Heil, Gott Jakob's! (Heil), Jesus
 μων (μ)πιαδάνας εθῆνωθφ· } Christus, heiliger Geist, Sohn Gottes, der das Reich der „Schlange“ zerstört,
 die unter den Schlangen ist! Hol' Iao Sabaoth! [cf. Papyr. Paris 1.14 und Griffith's Umschrift und Übersetzung,
 Zeitschrift für ägypt. Sprache 38 (1900) p. 87] Möge ihr stark sein, abzuwehren (s) von dem NN, bis ihr austreibt
 diesen unreinen Geist des Satan, der auf ihm ist! Falls meine Umschrift das Richtige trifft, hätten wir also einen
 ursprünglich rein jüdischen Exorcismus vor uns, in dem der böse Geist durch Jahweh, den Gott Abraham's, Isaac's

und Jakob's ausgetrieben wurde. Ein christlicher Exorcist, der an dem Glauben an die berühmte Wunderkraft des alten Judengottes zwar festhielt, aber doch auch seinem Gott Respekt entgegenbrachte, hat dann, um sein Gewissen zu beruhigen, auch Jesus Christus, den Sieger über die „Schlange“ hineingebracht. §. 711. Einen ursprünglich rein heidnischen, und ganz ähnlich christianisierten Zauberspruch citiert Erman Religion p. 258/9, ich gebe diesen Spruch, der aus dem 8. Jahrhundert stammt, hier wieder, da er zugleich beweist, wie rauh der Zauberglaube an allem Alten festhielt und wie sehr auch dieser christliche Magus von der Zauberkraft der wahren Namen überzeugt war: Wenn ein Kind Leibweh hat, so denket der Mann, der es besprechen will, noch immer an das Horuskindchen, das in seiner Verlassenheit so vieles Böse durchzumachen hatte. Er beginnt seinen Zauber mit einer langen Geschichte, wie der Kleine Gott einen Vogel gefangen hatte, roh aufsass und wie ihn sein Leib danach schmerzte. Da sandte er „den 3. Geist Agrippa's, den einäugigen, einhändigen“ zu seiner Mutter Isis, die, aus dem Berge von Heliopolis war, und dieser meldete ihr sein Leid. Da sprach sie zum Geist: „Wenn du mich auch nicht gefunden hast und meinen Namen nicht gefunden hast, den wahren Namen, der da die Sonne zum Westen trägt und den Mond zum Osten trägt und die 6 Stihnssterne trägt, die unter der Sonne stehen, so beschwörst du die 300 Gefässe, die den Nabel umgeben, also: jede Krankheit und jedes Leid und jeder Schmerz, der im Leibe von dem und dem ist, höre sogleich auf. Ich bin es, der redet, der Herr Jesus, der die Heilung verleiht.“ (Erman, Zeitschrift für ägypt. Sprache 33, 1895, p. 48 sq.). Die lange Koptische Partie im Papyrus Paris. I. 11-14; 19-17, 20-21, 24-5, 76-7 und 94-131, die Grifflith umschrieben und übersetzt hat (ibid. 38 (1900) 353 sq. cf. auch Brugsch ibid. 22 (1884) 18, Erman ibid. 21 (1883) 89 sq. Hess, Snost. Papyrus von London, Maspérolle sur papyrus du Louvre), und die eine interessante, historiöle über den Ehebruch des Osiris mit Nephthys (cf. Plutarch, de Iside 14, dieser Ehebruch ist jedenfalls der Grund der Feindschaft zwischen Seth und Osiris, deshalb sucht Seth auch das Glied des Osiris völlig zu vernichten, mit dem er an seiner Ehre gekränkt (cf. Plutarch l. c. 18)) und die Klage der Isis bei ihrem Vater Thot enthält, muss ich hier übergehen. Genau so spielte auch im babylonisch-assyrischen Zauber das Fremdsprachliche und Unverständliche eine grosse Rolle (Fossey, Magie p. 45-6). Denn gerade das fremde, fremdklingende und unverständliche Wort macht auf den Abergläubischen den grössten Eindruck und so sind denn auch viele der geheimen Namen nichts anderes als sinnlose Combinationen bedeutungsloser Silben und Laute. (Für den babylonisch-assyrischen Zauber cf. z. B. Jastrow, Rel. I 339 sq.). Gut kennzeichnet diese Eigenschaft aller Zaubersprüche aller Zeiten und Völker Hieronymus Epist. 83,3, wenn er von den Basilidianern sagt: §. 712, „Ad imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hauriunt, barbaro simplices quosque terrentes sonus, ut quod non intelligunt, plus mirentur.“

§. 713. Das Hebräische wird besonders bevorzugt, da die Juden auch den Völkern des Altertums gegenüber sich als auserwähltes Volk Gottes ausgaben und ihre heiligen Schriften nicht nur oft genug davon reden, sondern auch die ausserordentliche Gewalt Jahwe's in auffallenden Wundern preisen. Daher müssen auch die Kinder und Lieblinge dieses Zaubergottes „weise“ sein, mithin auch voll Zauberkraft die heiligen Namen ihrer Sprache.

So traten die alten Hebräer gleich neben die „heiligen“ Ägypter, das Gottesvolk κατ' ἔφορην: „ὁδοῦ γὰρ ἐπιστήμας καὶ σοφίας εἰδὼν ἢ τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἢ τῶν Ἑβραίων.“ (Berthelet, Mehem. 213, cf. dens. ibid. Spruch bei Apoll. Lucid. und Eusebius). §. 714. Ausserdem galt sicher nicht bloss christlichen Kirchenlehrern wie dem hl. Augustinus das Hebräische als Ursprache, als Sprache aller Menschen vor der Sprachenverwirrung beim babylonischen Turmbau (de civ. Dei 16) bei welchem eben jener gewaltige Gott der Juden die eine Ursprache τίς τὰς ἐκείνῳ τοσοῦτον ἔκτατος γλώσσης διεμερίσθη (Papyrus Paris: l. 305 b-7).

§. 715. Daher rührt auch die gewaltige Achtung vor dem Tetragramm יהוה, worauf es wieder zurückgeht, dass in den mittelalterlichen „Claviculae Salomonis“ das „Geheimniss des Namens Gottes“ dadurch gelehrt wird, dass sich dort auf p. 48 eine Liste von 72 gerade vierbuchstabigen Namen findet, mit welchen 72 Völker diesen Namen schrieben.

Und zwar nannten „die Araber Gott אל, die Ägypter Adad, die Böhmer Bueg, die Bochemanen Bora, die Cabalisten Abla, die Chaldäer מן, die Coptiten θεος, die Cretenser ΔΕΟΣ, die Cyrenäer Rora oder ΡΟΡΑ, die Ebräer יהוה oder Adon, die Ägypter Θωτ (sic, lies Θωτ), Amun oder Teut, die Griechen θεός, die Gymnosophisten Iara, die Lateiner Deus, die Mager oder Weisen Orag, die Mesopotamier Ella, die Peloponnesier ΔΙΟΣ, die Perser ΖΥΠΙ, die Philosophen Νεδα, die Phrygier Ζεὺς“ u. s. w. Man sieht, dass auch der mittelalterliche Zauberglaube auf die Kenntnis des „wahren“ Namens ausserordentlichen Wert legte und nicht genug Bezeichnungen des einen Gottes aufbringen konnte.

§. 716. Auf skeptischer, nüchternen Veranlagte aber mussten diese barbarisch klingenden, unverständlichen und ungeheuerlichen Namen und Formeln einen geradezu entgegengesetzten Eindruck machen. So sagt schon Plinius Hist. Nat. 28, 4, 6: „Es ist nicht leicht zu sagen, ob die ausländischen und unaussprechbaren oder die sonderbaren lateinischen Worte den Glauben an diese Formeln mehr erschüttern, da sie dem Geist, der immer etwas Grossartiges erwartet, was würdig ist, die Gottheit zu bewegen oder gar zu zwingen, lächerlich erscheinen müssen.“

Auch Lucian lässt im Philopseudes c. 9 den Skeptiker folgen dermaßen zum Zauber gläubigen sprechen: „So lange du mir nicht begrifflich machen kannst, wie es möglich sein soll, dass ein Fieber oder ein Geschwür aus Respekt vor irgendeinem heiligen Namen oder ein paar barbarischen Wörtern sich eilends flüchtet, so lange halte ich alles, was du sagst, für Alweiberpossen. Auch Porphyrius hat daran Anstoß genommen trotz seines ausgebildeten Damonehgläubens, denn in seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anedō stellt er auch folgende Frage: §. 717. *Τὶ δὲ καὶ τὰ ἄσχημα ὀνόματα καὶ τῶν ἄσχημων τὰ βαρβάρων τῶν ἱεράτων οἰκείων;* εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημαίνονμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκούον, αὐτάρκης ἡ αὐτῇ μένουσα ἐννοία δηλῶσαι, κὰν ὀνονοῦν ἑνὰ ἄρχη τοῦ νομα. οὐ γὰρ πού καὶ ὁ καλούμενος Ἀγύπτιος ἦν τῶν γένει· εἰ δὲ καὶ Ἀγύπτιος, ἀλλ' οὐ τί γ' Ἀγύπτιος, ᾗ ᾗ ᾗ, οὐδ' ἀνδρωπεῖα ὅλως ᾗ ᾗ ᾗ. [bei Eusebius, Praepar. evangel. V 10(1/9), 1p. 230-1 Dind., bei Parthey p. xi cap. 33, 11sg.]. Was bewegen die unverständlichen Namen und unter diesen wieder die barbarischen, die man lieber als die allbekannten einheimischen Namen verwendet? Denn wenn die Gottheit auf den Begriffsinhalt des Namens hört, so genügt es vollständig, wenn dieser Begriffsinhalt derselbe bleibt, mag der Name dafür lauten, wie er will. Denn ein Ägypter ist der gerufene Gott doch wohl nicht gewesen, und wenn er schon ein Ägypter seiner Abstammung nach gewesen sein sollte, dann sprach er doch sicher nicht etwa ägyptisch, sondern vielmehr wohl überhaupt keine menschliche Sprache.“

§. 718. Daraus gab nun Iamblichus De Mysteriis III. 45 p. 254-60 (bloss inhaltlich hier wiedergegeben) folgende Antwort: Die sogenannten ἄσχημα ὀνόματα d. h. bedeutungslosen Ausdrücke und Namen, sind in Wahrheit keineswegs bedeutungslos. Von einzelnen Kennen ja sogar wir selbst ihre Bedeutung, indem uns die Götter selbst die Lösung gegeben haben. Aber selbst dann, wenn sie uns Menschen bedeutungslos erscheinen, so haben sie doch alle ohne Ausnahme ihre Bedeutung, ihren Begriffsinhalt, aber natürlich bloss bei den Göttern. Dabei aber kommt dieser ihr Begriffsinhalt nicht so zu wie den Wörtern der menschlichen Sprachen, entsprechend der menschlichen Denkfähigkeit und Vorstellungs-gabe, sondern vielmehr auf symbolische Weise, so dass diesen Namen ein symbolischer Charakter zukommt. Daher muss man bei diesen Namen natürlich auf alle logischen Gedankenfolgerungen hinsichtlich des Namens und des durch diesen Namen Bezeichneten verzichten, vor allem darauf, auch bei diesen Namen wie bei denen der menschlichen Sprachen einen natürlichen Zusammenhang zwischen diesen Namen und dem von ihnen Bezeichneten zu ermitteln. (Man denke an die halbschreitischen, Etymologien der Götternamen, vermittleils welcher die Griechen eine innere Beziehung zwischen den Namen der Götter und den Vorstellungen herzustellen bemüht waren, die man vom Wesen dieser Götter hatte). Und gerade der Umstand, dass wir mit unserem Menschenverstand diese Namen nicht zu fassen vermögen, macht sie überaus ehrwürdig; denn sie sind eben erhabener, heiliger und ehrwürdiger, als dass wir schwachen Menschen sie fassen könnten. Gerade jene dieser Namen aber, deren Bedeutung wir verstehen, die enthalten in sich unsere ganze Erkenntnis des Wesens, der Macht, der Rangeinteilung der Götter, denn das gesamte mystische, durch menschliche Worte nicht ausdrückbare Bild der Gottheit können wir uns nur durch diese Namen in unserer Seele bewahren und diese dadurch auch der Gottheit nähern, indem wir uns zu ihr Kraft dieser Namen mehr oder weniger erheben, entsprechend der grösseren oder geringeren Kraft, über die unsere Seele verfügt. Ferner hat auch der Umstand, dass die meisten dieser Namen barbarische sind und dass wir diese βαρβάρων ὀνόματα den Namen und Ausdrücken unserer Sprache vorziehen, seinen guten und auch wieder mystischen Grund. Denn die Götter selbst haben ja die Sprachen heiliger Völker wie der Ägypter und Assyrier für heilig erklärt und aus diesem Grunde glauben wir uns bei den Kämpfen mit den Göttern dieser heiligen Sprachen bedienen zu müssen. Dazu kommt noch, dass diese Sprachen die ersten und ältesten sind und gerade jene Völker zu allererst mit den Göttern verkehrten und auf diese Weise ihre Namen erfuhren. Diese Götternamen haben sie dann mit ihren eigenen Sprachen vermengt (d. h. wohl ihrer eigenen Sprache angepasst) und als unverändert zu bewahrendes Gut überliefert, als den Göttern und dem Verkehr mit den Göttern wohl entsprechend. Gegen das eben Vorgetragene wird aber der Einwand geltend gemacht, dass doch eine Beziehung zwischen dem Namen und seinem Begriffsinhalt besteht, da wir die Namen ja doch nicht verstehen und begreifen können. Letzteres ist allerdings wahr; wir verstehen die allermeisten dieser Namen nicht. Trotzdem aber sind sie doch unsern (griechischen) Götternamen vorzuziehen und dürfen nicht verändert, übersetzt oder durch unsere Namen ersetzt werden. Denn diese barbarischen Namen kommen den Gottheiten nicht auf Grund einer blossen menschlichen Vereinbarung zu wie unsere (griechischen) Götternamen, sondern sie stehen vielmehr, da sie ja von ihren Trägern selbst den Ägyptern und Assyriern mitgeteilt wurden, in einem innern wesenhaften Zusammenhang mit ihren Trägern. Daher enthalten gerade die ägyptischen und assyrischen Götternamen das Wesen der Götter in sich und bilden förmlich einen Teil ihrer Wesenheit. §. 719. Da aber der Zusammenhang dieser Namen mit ihren Trägern zugleich auch ein symbolischer ist, beruht die enge, wesenhafte Beziehung der Namen zu ihren Trägern auf der äusseren lautlichen Form, auf der Gruppierung der einzelnen Laute selbst. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit Folgendes: Man darf solche Namen nicht durch griechische ersetzen, ja auch an ihrem Laubestand und überhaupt an ihrer äusseren Form nichts ändern (etwa um sie zu gräcisieren und leichter aussprechbar zu machen); denn tut man das, so geht der innere, wesenhafte Zusammenhang mit ihren Trägern verloren, damit aber zugleich auch ihre Kraft, da ja dadurch die Sympathie der Namen mit ihren Trägern aufgehoben sind.

§. 720. Aus all dem Gesagten aber folgt keineswegs, dass der beschworene Gott, den man mit seinem ägyptischen Namen z. B. ruft, ein Ägypter ist oder ägyptisch versteht; eine solche Annahme ist vielmehr grundfalsch.

Der Gott hört nämlich nur auf diese ägyptischen Namen lieber als auf andere, weil diese Namen ja seine wahren Namen sind, die er zuerst den Ägyptern mitteilte d. h. also, dass diese Namen eigentlich weder assyrische noch ägyptische Namen sind, sondern vielmehr Namen der Göttersprache selbst, nur wir Menschen nennen diese Namen ägyptische oder assyrische Namen nach den Völkern, denen sie von den Göttern selbst mitgeteilt wurden und die sie uns übermittelten). S. 721. Somit sind diese Namen göttlichen Ursprungs und selbst auch göttlich, nicht etwa bloss Blendwerke der Gaukler und Zauberer. Das geht schon aus der gewaltigen Wirkung hervor, welche diesen Namen zukommt, denn ohne diese h. Namen kann nichts erreicht werden, kein Erfolg in der Theurgie. Wie wäre das möglich, wenn es sich bei diesen Namen um blosses Hirngespinnste der Magier handelte? Bei den Hellenen freilich sind die Gebete und Formeln erfolglos geworden, denn die Griechen in ihrer Neuerungs sucht können nichts unverändert lassen, wie es von Anfang war. Daher haben sie auch diese heiligen Namen verändert, haben weggelassen und hinzugefügt, haben sie durch andere Namen ersetzt oder die alten Götternamen auch übersetzt. Ganz anders die Babylonier: diese änderten nichts an den alten, heiligen, von den Göttern selbst geoffenbarten Namen. Daher sind ihre Gebete und Formeln den Göttern lieb geblieben und auch sie selbst sind Lieblinge der Götter, denen diese gern Gehör schenken.

S. 722. Auch Proclus kommt öfter auf die geheimen Götternamen zu sprechen und auch seine Ausführungen verdienen es, wenigstens inhaltlich kurz wieder gegeben zu werden. In der Hauptstelle, ad Cratyl. 71 pag. 295g. Pasqu. sagt er ungefähr Folgendes: Es gibt zwei Ansichten über die geheimen Namen der Götter oder des Göttlichen selbst (νεῖσι τῶν ἐν τοῖς θεοῖς ἐν τοῖς κρυπτοῖς ἰδρυμένων ὀνομάτων): die einen meinen, solche Geheimnamen kommen bloss den höheren Geschlechtern der Dämonen, Engel und Exengel zu, während die Götter selbst jenseits aller Namen stehen, die andern dagegen nehmen auch für die Götter Geheimnamen an. "Proclus selbst schliesst sich der ersten Gruppe an; denn nach seiner Auffassung, die jener Plato's im Parmenides p. 142a folgt, ist das höchste Wesen, das jenseits alles gewordenen, auch der andern Götter und Dämonen und des ganzen Kosmos steht, ἄσπετος, völlig unaussprechlich, mithin unbenannt. Die ihm zunächst stehenden, bloss intellektuell zu erfassenden Götter dagegen haben zwar schon Geheimnamen, doch enthalten auch sie noch viel Unverständliches, Unfassbares und Unaussprechliches. Denn es kann unmöglich auf das nur durch den reinen Intellekt Fassbare und daher sprachlich nicht Definierbare, ja nicht einmal mit einem Namen benennbare höchste Wesen (den Ὀντογονότος), sofort eine Gruppe folgen, deren göttliche Angehörige sich ganz klar, eindeutig und bündig mit je einem Namen bezeichnen liessen. Erst weiter unten (in der Reihe der höheren Geschlechter) findet sich das erste Wesen, das mit einem eindeutigen Namen (d. h. Eigennamen) kurz und bündig bezeichnet werden kann, wie etwa der erstgeborene Gott des Äthiopes Phanes in der orphischen Theogonie. Und nur bis zu dieser Grenze kann sich die theurgische, die in den Weihen und Mysterien geübte Kunst, insoweit als sie theurgisch ist, erheben und Erfolge erzielen. Solcher göttlicher Eigennamen nun gibt es wieder 3 Klassen; die erste Klasse umfasst alle jene göttlichen geheimen Eigennamen, die uns dadurch bekannt geworden sind, dass die Götter selbst sie uns mitteilten. Dierweite und die dritte Klasse aber umfasst alle jene Göttereigennamen, welche die Seelen in den Menschen selbst ermittelten, und zwar die der zweiten Klasse im Zustande der Gottesbegeisterung des Enthusiasmus (und der Ekstase) und die der dritten (letzten und niedersten) Klasse durch blosser Verstandeskraft (jedenfalls denkt Proclus an die landläufigen Götternamen, bei denen man ja auf Grund der bekannten Etymologien durch „Verstandestätigkeit" allein und nicht im Zustand göttlicher Verführung die Beziehung zwischen Namen und Träger herstellte, welches Vorgehen Proclus natürlich in jene fernern Zeiten hinaufschob, da man zum ersten Male die Götter mit jenen landläufigen Namen zu benennen anfieng). "Im Vorangehenden spricht er dann auch davon, dass die Götter selbst den verschiedenen Völkern verschiedene Namen mitteilten, jedem Volk seiner eigenen Sprache entsprechend, so andere den Ägyptern, andere den Chaldaern, andere den Indern, andere den Griechen. Jeder dieser Namens ein nun als ἑρμῆος aufzufassen und drücke die οὐσία des betreffenden Namensträgers aus. Wenn trotzdem nicht alle Namen gleichsam seien, so sei das nicht wunderbar, da auch unter den uns verständlichen Namen der Dämonen und Engel die einen stärker, die andern schwächer seien mit Rücksicht auf die Stellung ihrer Träger in den „Reihen".

Wie man sieht, weicht hier Proclus von Iamblichus und der, wie es scheint, populären Auffassung von dem Vorzug der Μύστικα und Βαβυλωνιακά und überhaupt βαρβαρικά ὀνόματα vor den griechischen ab.

S. 723. Indes scheint Proclus angenommen zu haben, dass die Kraft der Götternamen in den verschiedenen Sprachen im Mutterlande jeder einzelnen Sprache am grössten sei, dass dagegen der Gott in einer nichtheimtümlichen Sprache gerufen, nicht so willig höre, wie wenn er in der ἐν γῶριος διλεκτός gerufen wird, was mit der Zuteilung bestimmter Länder und daher auch bestimmter Sprachen an bestimmte Götter zusammen hängt; denn diese κληματαρχαί erfleuen sich an der Sprache und den Namen, die in ihrem κλίμα einheimisch sind.

Proclus sagt nämlich (ad Crat. 57a25b): ἀναλόγως ὡς ἔχουσιν τὰ προκείμενα πρὸς ἄλληλα, οὕτως καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὀνόματα πρὸς ἄλληλα ἔχει κατὰ τὴν καὶ κατὰ δύναμιν. διὸ καὶ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα τιμια καὶ σεβάσμια καὶ, πέρα τοῦ μεγίστου φόβου (Philob., pag. 12 c) τοῖς σοφοῖς ἄξια, τὰ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἢ δαιμόνων ἀναλόγως, διὰ τοῦ οὐ δύναντος τοῦ Ἑλλήνας Λιγυπτικοῖς ὀνομασιν χρῆσθαι θεῶν ἢ ἐκκυλικοῖς ἢ Περσικοῖς, ἀλλ' Ἑλληνικοῖς χαίρουσιν γὰρ οἱ κληματαρχαί ταῖς τῶν οἰκείων χωρῶν διαλέκτοις ὀνομαζόμενοι. Griechen also sollen die

Götter griechisch anrufen, allerdings wohl bloss in Griechenland, in Ägypten aber ägyptisch, in Persien persisch. Diese Auffassung diktiert dem Proclus auch ein wenig sein nationaler Stolz.

Auch er natürlich hielt an der symbolisch-sympathischen Bedeutung dieser wahren Namen fest, denn er sagt ad Tim. Prag. 84a: *δεῖ δὲ εἰδέναι τῆς μενούσης αὐτῆς δυνάμεως (die ewige, unveränderliche und unversiehbare göttliche Kraft) ὄνομα θεῶν, τοῦ συνθεήματος ὁ τοῦ δημιουργοῦ σύμβολον, καθὼ καὶ ἀνεκφοίτητος ἐστὶν τοῦ ἔντος, ἀρρητον ὃν καὶ ἀφθεκτον καὶ αὐτοῖς γνώριμον τοῖς θεοῖς. διὸ καὶ τοῖς θεουργοῖς ὀνόματα θεῶν παραδίδονται κοσμικὰ, ταμὲν ἀρρητὰ καλούμενα, τὰ δὲ ἑρτὰ παρ' αὐτοῖς, τὰ μὲν τῶν ἀφανῶν ἐν αὐτῷ δυνάμει ὄντα, τὰ δὲ τῶν ἐμφανῶν στοιχείων, ἐξ ὧν συμπελήρωται (ὁ κόσμος).* Man muss wissen, dass der göttliche Name der unveränderlichen göttlichen Kraft, der ein Symbol des δημιουργός ist, geheim und unaussprechlich ist, und nur den Göttern selbst bekannt. Deshalb sind den Theurgen nur kosmische Götternamen mitgeteilt worden, die von ihnen teils „unaussprechliche“, teils, aussprechbare Namen genannt werden, und teils Namen, die im Kosmos unsichtbar wallenden Kräfte sind, teils Namen der sichtbaren Elemente (Festive), aus denen sich der Kosmos zusammensetzt. Auch hier also haben wir die Dreiteilung der Namen: der Name des δημιουργός ist völlig unbekannt und für Menschen schlechterdings unfassbar und unaussprechbar, nur die Götter kennen ihn. Doch existiert auch ein ὄνομα ἀληθινόν des δημιουργός und Proclus polemisiert hier offensichtlich gegen jene Auffassung, die das höchste Wesen für überhaupt namenlos erklärte: Nach ihm hat auch der δημιουργός ein ὄνομα, allerdings bloss für die Götter, während er für uns schwache, unvollkommene Menschen ἀνόνομος ist. Es stimmt hier also mit den oben p. 640sq. besprochenen Ansichten überein, dass es dem Menschen unmöglich ist, den Namen des Schöpfers zu kennen oder gar auszusprechen. Die Menschen kennen bloss die 2. und 3. Klasse der Namen, nämlich jene Namen, die einerseits die νοῦντοί θεοί bezeichnen, die bloss intellektuell fassbaren Götter, anderseits die sichtbaren (ὁρατοί θεοί), die Planeten, Sterne und sonstigen kosmischen Körper, die zusammen das Weltall bilden. Dabei versteht Proclus zweifellos unter den ἀρρητὰ ὀνόματα τῶν νοῦντων θεῶν jene Namen, die wir als die wahren Geheimnamen zu bezeichnen pflegen, dagegen unter den ἑρτὰ ὀνόματα τῶν ὁρατῶν θεῶν die landläufigen Namen wie Helios, Selene, Hermes, Aphrodite, Zeus u. s. w. Wie er aber den Menschen unbekannten Namen des Schöpfers als σύμβολον seiner οὐσία auffasst, so sicher auch wenigstens die ἀρρητὰ ὀνόματα τῶν νοῦντων θεῶν, die Geheimnamen.

§. 724. Dass diese ὀνόματα ἀρρητὰ, die zweifellos βαρβαρα sind, nicht verändert oder übersetzt werden dürfen, gehörte zu den wichtigsten Sätzen der Theurgie. Darauf wird oft und mit Nachdruck verwiesen.

So in einer „Oratio“ des Hermes Trismegistus, ad regem Aegyptium (fragm. in den Scholien des Nikephoros Gregoras ad Synesid. de insomnia p. 362), die zugleich auch die Griechen in ähnlicher Weise ladet wie die oben aus geschriebene Stelle aus den sogenannten Iamblichus: „Die dir von uns mitgeteilten Formeln (λόγοι) hüte wohl, König, damit so heilige μυστήρια nicht zu den Griechen gelangen und damit nicht ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις κεκαλλωπισμένη ἐξέλθῃ ποιήσῃ το σμῖνον καὶ σβῆσθαι καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. οἱ γὰρ τοιούτοι λόγοι τῆ πατρῴα διαλέκτῳ ἐρμηνεύονται ἔχουσιν σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν, καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν ἡλικίων ὀνομάτων δυνάμεις ἐναυτοῦ τῆς τῶν λεγομένων ἐνέργειαν ἔχουσιν, διαστρεφόμεναι τε ἀσάφεις τε γίνονται καὶ ἀνεργετοί.“

§. 725. Auch die oracula Chaldaica bei Bellus, de orac. Chald., Sp. 1132 geben die Verschwiegenheit: Ὀνόματα βαρβαρα μή ποτ' ἀλλάξῃς, worin Bellus als Beispiele anführt τὸ Ξεραφεῖν καὶ τὸ Λεουβεῖν καὶ τὸ Μιχαῖλ καὶ τὸ Ιαβοὶ ἢ ἢ, also durchwegs ὀνόματα Ἑβραϊκά. Auch Nikephoros Gregoras Scholia Sp. 362 führt diesen Satz und zur Erklärung dieselben Engelnamen an, setzt aber noch hinzu: καὶ τὸ Ἑβραῖον καὶ Ἰσραὴλ καὶ Ἰακώβ καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἀρρητὰ, ἐὰν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν μεταφῇ διάλεκτον, ἀφανίζει τὴν αὐτῶν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ὡς καὶ διαγινέσθαι δοκεῖ τῷ σοφῷ. §. 726. Diese Stelle aus Origenes verdient auch hier hervorgehoben zu werden, da sie beweist, dass dieser Hergänge als Kind seiner Zeit trotz seines Christentums und seiner Priesterwürde ganz durchdrungen war von der Auffassung der heidnischen Theurgen hinsichtlich der ὀνόματα. Der Heide Kelsos hatte nämlich etwa 100 Jahre früher in seiner polemischen Schrift gegen das Christentum den Satz ausgesprochen: „Es macht keinen Unterschied, ob der über Alles gebietende Gott wie beiden Griechen Zeus genannt wird oder mit welchem Namen auch immer, wie es etwa bei Ägyptern oder Juden Brauch ist.“ (bei Origenes c. Celsum 124.25 Sp. 701 sq. = V41 Sp. 1245) Origenes vertritt nun bezüglich der jüdischen Gottesnamen Sabaoth und Adonai sehr energisch den Standpunkt der heidnischen Theurgen, lässt das aber auch für die Ägypter, Perser und überhaupt für alle heidnischen Völker gelten und polemisiert auch gegen die Heptische Auffassung der Theophrastiker (cf. Aristoteles de interpretat. 11. cap. 2) und Epikureer (cf. Luciet. V. 22 sq.), dass alle Namen Wesen, nicht Wesen ihren Fähigkeiten zu kommen (er schließt sich also an die Stoiker an, für welche z. B. Cicero De nat. deor. III p. 10 verglichen ist). „Das Heiche“, sagt er an anderer Stelle, V 45 Sp. 1249-53, lässt sich ja auch beim Menschen beobachten; denn wenn wir einen Griechen rufen, indem wir seinen Namen ins Ägyptische oder Lateinische übersetzten, so würde er darauf überhaupt nicht hören und auch nicht tun, was wir von ihm wollten. Dasselbe aber wird eintreten, wenn einer in der Beschwörung statt ὁ θεὸς Ἑβραῖον εἶπα (übersetzend) sagte: ὁ θεὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἡχοῦς oder statt ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ὁ θεὸς τοῦ μέγιστος oder statt ὁ θεὸς Ἰακώβ ὁ θεὸς τοῦ πτερνισμοῦ oder endlich statt Ζαβαὼθ oder Ἄδωναι (denn dieser Name wird verschieden übersetzt) Κύριος τῶν δυνάμεων oder Κύριος στρατῶν oder παντοκράτωρ. „Mag sich Origenes auch vorsichtig ausdrücken, es wird doch deutlich, dass er ganz auf dem Boden der theurgischen Sätze βαρβαρα ὀνόματα μή ποτ' ἀλλάξῃς steht und auch seine wenn auch verkleinerte Anerkennung der ἐνέργειαι der Magic ist bemerkenswert. Auch er erkennt die geheime sympathisch-symbolische Bedeutung der ὀνόματα βαρβαρα an (cf. auch IV 35 Sp. 1081), steht aber doch noch auf jenem „beschränkten“ Standpunkt, den Iamblichus

und der sog. Iamblichus etwa 50 Jahre später verachten, beziehungsweise „logisch“ bekämpfen.

Diese Hochachtung vor den Völkernamen der barbarischen Sprachen wurde gewiss durch die in den zahlreichen griechischen Sprachinseln in Asien und Africa lebenden Griechen auch nach dem Mutterlande verpflanzt, die in ihren religiösen Vorstellungen natürlich sehr stark durch die der umwohnenden Barbaren beeinflusst wurden. Darauf verweist z. B. schon Livius, der 38 c. 17-18 ausdrücklich sagt, dass diese Kolonisten „in Syros, Parthos, Aegyptias degenerarunt.“ (allerdings nicht mit Rücksicht auf ihre religiösen Anschauungen).

3. 727. Auch für die oben schon einige Male mitgetheilte Ansicht, dass die Götter und Dämonen selbst die Theurgien und Magier ihre Geheimnassen lehrten, will ich noch einige Belege anführen. So bezeichnet z. B. der *Papyrus Paris* 1.2289 den grossen Zauberer sicher mit Rücksicht darauf als Lehrmeister der Zauberer, da es dort heisst: *ναύτωρ πύθων ἀποκρυφῆς ἐπιφύς ὁ πρῶτος* *Ἰσίδος κατὰ τὴν ἀποκρυφῆς*, vgl. *Reitzenstein, Sitzungsberichte Akad. Heidelberg* 1917 Abh. 10 beibehält; Reizenstein schlägt in der Besprechung dieser Arbeit, *Deutsche Literaturzeitung* 38, 1917, S. 489 dafür *ἀποκρυφῆς* vor, für Hermes-*Thoth* als Vater der Isis cf. *Eman, Rel.* p. 245 Wiedemann, *Herodot.* p. 498; *Reitzenstein, Poimandres* p. 17-8; 136, 6.] Bei *Lucian Philops.* c. 32 lernt der ägyptische Magus *Pankrates* seine Kunst ἐκ δαδύτου ὑποκρίτορος von Isis selbst.

§. 728. Denn Isis hatte es verstanden, sich durch einen listigen Anschlag sogar in den Besitz des Namens des höchsten Gottes und Himmelsvaters, des Demiurgen Ra-Helios zu setzen: Als nämlich Ra noch auf Erden herrschte, alt und zügelig geworden war, fiel er erst, da er in Ägypten wandelte, Speichel aus seinem Mund auf den Boden, den vermischte Isis mit Erde, machte einen heulichen Wurm daraus und legte ihn auf den Weg, den Ra zu gehen pflegte; der Speichel, der övste des Ra, bewirkte, dass diese Schlange gerade ihn und niemand anderen beißte: die Schlange biss den greisen Gott, ihr Gift drang durch all seine Glieder, kein Gott, keine Göttin konnte ihm in seiner furchtbaren Qual helfen. Da erbot sich Isis, ihn durch einen Zauberspruch zu heilen, wenn er ihr seinen wahren, geheimen Namen nenne. Als nun Ra sich als den Schöpfer bezeichnete und Chepre und Atum als seine Namen nannte, da gab sich Isis damit nicht zufrieden, denn dies sind nicht die wahren Namen und so könne auch ihre Formel nicht wirken. Da nannte Ra endlich der Isis seinen wahren Namen und pflegte noch hinzu: Du sollst ihn verbergen, aber deinem Sohne Horus magst du ihn mittheilen als einen kräftigen Zauber gegen jedes Gift. (Zaubersage aus dem Neuen Reiche cf. Rf. b. u. e. Zelt. schriftf. für ägypt. Sprache 21 (1883) p. 27 sq.; Erman, Religion, p. 173-4). Wie man sieht, sagt Erman, behält auch hier der Zauberer schliesslich den geheimen Namen für sich und teilt ihn uns nicht mit (cf. auch Budge, Magic p. 137 sq. und für die Bedeutung des Namens überhaupt ebendort p. 137 sq. Nach Moret, Annales du Musée Guimet 14 p. 129 wechseln die Bezeichnungen für Seele, Doppelgänger (Ka), Abbild, Schatten und Name.)

§. 729. Auch die Griechen natürlich hatten ihre geheimen Namen von den Göttern und Dämonen selbst. So sagt Proclus ad Platyl. 122 p. 78 Pasqui.: πολλοὶ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἐκράναι τὴν τῶν θεῶν φύσιν ἐξιδύσαντες καὶ τὰ προσήκοντα αὐτοῖς ὀνόματα παρέδωκαν. οὕτως καὶ τοῖς ἐν Μάκρονομονοίς θεωροῦσι οἱ θεοὶ καὶ νοήτας καὶ νοεράς τάξεις ἐκφαίνοντες ὀνόματα τὰ τὴν θεολογίασιν ἐξαρχητικὰ τῆς ιδιότητος αὐτῶν παραδεδοκασίαν, οἷς καλοῦντες ἐκείνοι τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς προσήκουσαις θεραπειαῖς τῆς παρ' αὐτῶν εὐρηκίας ἐτύγγανον. πολλὰ δὲ καὶ δαιμόνια ἐμφάνειαι τοῖς εὐμφοτεροῖς τῶν ἀνθρώπων ὀνόματα κατεμύνησαν αὐτοῖς διμυρόμενα τοῖς πελάγμασι, δι' ὧν περὶ τῶν ὄντων ἀληθείαν τραπέσειαν ἐποίησαν. §. 730. Die Theurgien aus der Zeit des Marcus sind jedenfalls diejenigen, die den Marcus Aurelius begleiteten, von denen einer durch Anrufung des ägyptischen Luftgottes (Su) das berühmte Regenwunder wirkte, das das Heer des Kaisers im Kriege gegen die Marcomannen und Quaden am Verdursteten war. Cassius Dio 71. 8 sagt ausdrücklich, dass ein im Heere befindlicher ägyptischer Magier namens Anuphis (Ἄνουφισ, Suidas) unter andern Göttern auch den Luftgott Hermes (Su Reliq. p. 19. 35. 91. 180) beschworen und dadurch diesen Regenguss herbei geführt habe. S. dagegen, M. Aurelius 24, lässt das Gewitter auf einen inbrünstigen Gebet des Kaisers folgen. Dieses Wunder haben viele Kirchenschriftsteller, so z. B. Lactantius später für die Christen im Heere beansprucht.

Natürlich lehrten die Götter und Dämonen nicht bloss die Namen, sondern auch die Verbindungen, indem diese Namen auszusprechen waren, die Formeln. So sagt derselbe Proclus in Tim. IV 218: κληθεὶς ἔρχομεν ἐξ-δεδομένας παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Unter diesen κληθεὶς aber befanden sich sogar auch die Namensformeln, deren Kraft sich die höhern Geschlechter und Götter unbedingt unterwerfen mussten. So sagt Nicomachus Freggias Scholia Sp. 340: περὶ δὲ πάντων αὐτῶν καὶ ἔγγραφα ἐστ' ὅτε καλοῦσιν, τὴν ἑκάστην λέγειν φασίν. "Ἐλευθεροειδαιόουσα τῆς πολυφράδμου; εὐγῆς, ἡν θνητῶν φύσις εὖρε θεῶν ὑποσημοσύνην". Dasselbe lesen wir bei Augustin s. oben 387, Pseudo-Austinus Quast. 82 Sp. 1324 und andern. Auch der späte Hieronymus hielt daran fest, dass der Teufel selbst seine Anhänger über alles beherrsche. Im Feitalter unserer faubereyri stellte man sich diese Bekehrung jedenfalls ganz ähnlich vor, dass die Götter und Dämonen ihren Knechtungen in Hallucinationen und Visionen erschienen und sie belehrten. Doch konnte dies bei besonders Begnadeten auch noch auf andere Weise geschehen. Eupapius Vit. sophist. 61 (Hes. p. 34-5 Boissonade) erzählt nämlich von Sosipatra, der Gemahlin des Philosophen Eustathios, dass sie, da sie noch klein war, von 2 Geisern in die Lehre genommen wurde, die sich später als Dämones zu erkennen gaben und plötzlich verschwanden. Diese Sosipatrida aber übertrafen Philosophie und Theurgie in ihren berühmten Gatten noch bei weitem. Hier also handelt es sich nicht um nur gelegentliche Offenbarungen von einzelnen Namen, Symbolen und Formeln, sondern jedenfalls um einen länger dauernden, ununterbrochenen, regelrechten Unterricht, in rebus philosophicis et theurgicis."

f. 731. Von solchen wahren Geheimnamen wimmeln die Lauberpapyri, doch ist es dabei sehr be-

merkwürdig, dass gewisse dieser ὀνόματα καὶ βάρβαρα ὀνόματα sich immer wieder finden und nicht bloss in unseren Papyri, sondern auch auf den Puchtafeln, den Amuletten und Recepten der Medicina magica. Durch die sog. gnostischen Gemmen ist man lange vor der Auffindung und Veröffentlichung der Zauberpapyri auf diese Namen aufmerksam geworden und hat versucht, die immer wiederkehrenden, Namen zu deuten, zumeist aus dem Hebräischen. Dabei ist man natürlich viel zu weit gegangen; eine gesunde Kritik an derartigen älteren und teilweise auch heute noch interessanten Arbeiten übt Kopp in seiner vorzüglichen, Palaeographia critica dessen Umschreibungen ich auch als Proben den allerbeliebtesten ὀνόματα beisetzen will.

Die vollständigste Übersicht über diese Geheimnamen sind Wessely's Ephesia Grammatica, XII. Jahresbericht des K.K. Franz-Josefs-Gymnasiums in Wien 1. 1886, eine Sammlung von c. 5 1/2 Hundert dieser meist monströsen Namen und Formeln. Daraus schreibe ich die folgenden aus, die sich in den Zauberpapyri immer wieder finden, die Nummern sind jene bei Wessely, wo auch die Stellen citate zu finden sind. ABEABEA im Papyrus Paris 3019 sq. ein mit 6 zusammengefügter Gottesname, Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. 25 vergleicht damit den Namen des Königs von Berytos Ἀβελβαλος, — ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΒΛΑ, sehr häufiges Palindrom (Wessely Ephes. Gr. p. 22 N. 210-4). § 732. Kopp erklärt es für hebräisch: אבא לנא אב oder: אבא לן אב und übersetzt es mit, Vater Komm zu uns. (III. p. 681-2). Von Gemmen gibt er 28 Varianten, auf pag. 687 bringt er eine Gemme, auf der dieses Palindrom von rechts immer um 1 Buchstaben vermindert wird, bis es übrig bleibt; erscheint III. 681-2 auch mit dem Ἀβρααμ und dem Sonnengott, der auf einem Löwen steht, verbunden (s. Gemme, Abbildung 10) Auf einer Gemme aus Laipzi (grün) angeblich aus Herculanum steht die Verbindung Ιαω αβλαναθαναβλα Σαβαωθ Ἀδωναιον Ἐλωαιον λακ εως βαβηλα αν αηριουω σιενγενβαρρα-ραγγην, was Kopp mit: Iao pater ad nos veni, pater ad nos veni! Sabaoth, Adonai, Eloei, ad te loq in lucu! misereere αηριουω... übersetzt (Wp. 215). In dem demotischen magischen Papyrus ebenfalls nicht selten: col. 22 l. 13: ˆb7 ˆn ˆh ˆn ˆb ˆc.

§. 733. ΑΒΡΑΣΑΕΙ und ΑΒΡΑΕΑΕ. (Wessely p. 15 N. 47-53). Bezeichnet „liga amuletum meum!“ oder αχραμνι καμαρι אחרמי קמרי „protegit me amuletum meum“ (IV 123. 209). — ΑΒΛΑΘΙΩ (bei Wessely passim), Kopp N. 209 setzt es gleich מיה ערכת „spopondisti salutem“. § 736. ΑΡCENOΦΗ (bei Wessely passim); Kopp führt es auf Koptisches ἀρ γεν ο φη „fac nuntium esse solis!“ zurück (N. p. 33-4 [wohl eher, Hor, Sohn des Rē.] bei ihm auf einer Gemme, die auf der andern Seite Horus auf dem Lotus zeigt, mit der Strahlenkrone, ex libener Linien mit aus gestrecktem Zeigefinger (Kopp sieht darin eine Darstellung der Isis!). §. 737 ΑΡCΕΠΙΦΑCIC mit 6 Varianten von Gemmen bei Kopp N. p. 49-50 cf. 57; er führt es auf Koptisches ἀρρρι φραω= fac me gaudere, rēde me hildare! (sic) zurück — §. 738 ΒΑΛCΑΜΗC auf einer römischen Gemme bei Kopp III. 111: ΒΑΛCΑΜΟ, auf der Schilde, Helm und Schwert dargestellt sind; auf einer anderen Gemme eine weibliche Form, Minervae Belisamae. Auch die Form Βαδωμης und Βελδωμης sind belegt.



Abb. 10. Gemme. Der Sonnengott auf einem Löwen stehend.



Abb. 11. Horus auf dem Lotus.


den einen Gott, der alles umfasst und in sich schliesst, er ist räumlich der Gott der 7 Sphären (sein Name umfasst 7 Buchstaben) und 365 Ionen (sein Zahlenwert ist 365) und fasst alle 365 Tagesgötter des Jahres in sich. (Reitzenstein, Poimandres p. 272 sr.). — ΑΒΡΑΣΩΘ (bei Wessely passim). R. Heim, Scheadae p. 134 erklärt es für hebräisch מלי מלי „later mali“, wie Paulus im N. T. den Teufel nennt, er verweist auch auf Marcellus 26. 43, wo es als Amuletwort gegen Nierenschmerzen angegeben ist: καραβαδωμ= מלי מלי= evoca mala (p. 127, 134). §. 735 ΑΚΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΕΙ, ausserordentlich häufig (Wessely p. 22 N. 216 und passim; 5 Varianten bei Kopp, Wp. 121 sq.; er erklärt das für καρα αχραμω ρι τοκωρι קרב אמולέτμ meum (IV 123. 209). — ΑΒΛΑΘΙΩ (bei Wessely passim), Kopp N. 209 setzt es gleich מיה ערכת „spopondisti salutem“. § 736. ΑΡCENOΦΗ (bei Wessely passim); Kopp führt es auf Koptisches ἀρ γεν ο φη „fac nuntium esse solis!“ zurück (N. p. 33-4 [wohl eher, Hor, Sohn des Rē.] bei ihm auf einer Gemme, die auf der andern Seite Horus auf dem Lotus zeigt, mit der Strahlenkrone, ex libener Linien mit aus gestrecktem Zeigefinger (Kopp sieht darin eine Darstellung der Isis!). §. 737 ΑΡCΕΠΙΦΑCIC mit 6 Varianten von Gemmen bei Kopp N. p. 49-50 cf. 57; er führt es auf Koptisches ἀρρρι φραω= fac me gaudere, rēde me hildare! (sic) zurück — §. 738 ΒΑΛCΑΜΗC auf einer römischen Gemme bei Kopp III. 111: ΒΑΛCΑΜΟ, auf der Schilde, Helm und Schwert dargestellt sind; auf einer anderen Gemme eine weibliche Form, Minervae Belisamae. Auch die Form Βαδωμης und Βελδωμης sind belegt.


v. ΑΡCENOΦΗ §. 736.














bat, natürlich des Sonnengottes שמש cf. Hieronymus In Amos c. 8: Die Heiden nennen die Sonne Mithras und die einfältigen Iberer (d. h. die Heretiker in Spanien) Balsames-Barbelus (Sohn des Baal), nach Sanchuniathon bei Eusebius Praeparatio evangel. I. 107 l. pag. 42 Dind. wird Ἥλιος bei den Phoeniciern Βελδωμης genannt, was Κύριος οὐρανὸς bedeute. §. 739. ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ, sehr häufiges Zauberwort (Wessely p. 26 N. 172-6, viele Varianten auch bei Kopp N. 169 sq. auch anagrammatisch: Βαινχωωωχ ωωωχ νιαβ z. B. Leid. W. col. 15. l. 10. Wessely N. 173). Kopp erklärt es für hebräisch und übersetzt es mit „in defectu virium sua-

לְיָהוּהּ לְיָהוּהּ (Papyrus Leid. I. 343, recto 5, 5-6)

§ 750. ΨΙΝΩΘΕΡΝΩΨΙΘΕΡΝΩΨΙ: ψι-νωθερ zusammengesetzt aus ψι „der höchste, der hohe“ und νωθερ „Gott“ NOYTE, auch in demotischen Zauberpapyri; in den Τεύχεα Ξωτηρος p. 357 ruft Jesus seinen Vater so an: ψι-νωθερ, θερινωψ, νωψιθερ (Legge l.c.)

§ 751. ΦΝΟΥ in mannigfachen Verbindungen wie z. B. φνουνοβονη, φνουκενταβαωδ, darin jedenfalls Koptisch φνουν, hierogl.  (das Urwasser und sein Gott), der Hergund (Goodwin bei Kenyon zu Papyr. Anastasi 243.)

§ 752. CEMEC in allerhand Verbindungen, semitisch מֵשֶׁשׁ „Sonne“, 18 Varianten bei Kopp III. 664 sq. (Wessely, p. 13-4 N° 14-21); interessante hybride griechische Weiterbildung σεμεσιλαμψ, σεμεσιλαμψε, σεμεσιλαμπε von CEMECILAM מֵשֶׁשׁ בְּיָמָיו „ewige Sonne“ mit dem griechischen λαμπεῖν, was beweist, dass man sich der Bedeutung von CEMEC „dunkel“ bewusst blieb; auf einer Gemme zusammen mit ΦΡΗ - ΠΡΑ (π-ρη) hierogl.  „Sonnengott Râ oder Rê und Harpokrates (Winckelmann Catal. p. 23, cf. auch Kopp IV. 224; Wiedemann, Bonner Jahrb. 79 p. 226).

§ 753. Auch CAMECAPHRO dürfte darauf zurückgehen und das anlautende θ blosser Analogiebildung sein nach vielen auf θ π endenden Zaubernägeln, Schwab Vocabulaire s.v. setzte gleiches             

des Schlafes sagt: ἐν ᾧ ἦσαν ὄρεσιν πεπυκασμένος εἰλατίνουσιν / δ' ἐν θί λυγρῇ ἐναλίγκιος, ἦν τ' ἐν ὄρεσσιν / χαλκίδα κυκλόσκουσιν θεοί, ἄνδρες δὲ κύβινδιν. Auch der Pflanzenname μῶλυ gehört hierher und die Anhöhe von Ptoja, welche die Menschen Batleia, die Götter aber ὅμα Μυρίνης (Lids 2, 814) zu nennen pflegten, dann der Fluss ἑκάμανδρος, den die Götter ἑάνθος hießen (L. 20, 74). Mit Rücksicht darauf sagt Ptochus ad Galyl. τι οἱ τὰ μὲν θεόκλητα ὀνόματα καὶ λεῖδ' εἶσιν καὶ εὐχη καὶ ἀποσυνταλαστώτερα ἢ περ τὰ παρ' ἀνθρώποις. Dass aber die Mysterien tatsächlich manche Dinge anders benannten, als es die Menschen sonst täten, beweist eine Stelle aus der Schrift des Epigenes (περὶ τῆς Ὀρφείας ποιήσεως, in der er folgende ἐδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ ἐκτίλκτε (bei Clemens Alex. Strom. V. c. 8, 49, Wp. 39-40 Dind.): στήμονες - αὐλακτές; μίτον - ὁπέρμα; δάκρυα Διός - ὄμβρος; μοῖραι λευκόστολοι - τὰ μέση τῆς σελήνης; ἄνθιον - ἔαρ; ἀργίς - νύξ διὰ τὴν ἀνάστασιν; ποργόνιον - ἡ σελήνη διὰ τὸ ἐν αὐτῇ προσώπιον; Ἀποροδίτη - ὁ καιρὸς καθ' ὃν δεῖ σπεῖν (cf. auch Lobeck, Aglaopham. 2 p. 834 sq.). Diese mystisch-dunkle Ausdruckweise hat man sicher auch in den Mysterien selbst beobachtet, wenn man auch diese gesuchten Umschreibungen nicht als Ausdrücke der Göttersprache selbst bezeichnen kann. Das Gleiche lebten auch die Pythagoreer (Clemens Alex. l. c. 50: Φερεφόνες κύες: οἱ πλάντες; Κρόνον δάκρυον - βάλασσα), ferner Heraklit, der deshalb geradezu ὁ σκοτεινός, „der Dunkle“ hieß, Pherecydes von Syros, Euphorion, Kallimachos und Lycophron in seiner Alexandria (Clemens Alex. l. c.). Hierher gehört es auch, dass man das Wasser ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ ἐν ταῖς θυσίαις Ἀγελῶν nannte (Ephorus bei Macrobius Sat. 5. 18. 547). Immerhin aber handelt es sich hier doch stets um griechische Ausdrücke, die aenigmatisch für andere gewöhnlichere gesetzt wurden.

§. 759. Vielleicht hat man in den Mysterien auch Worte verwendet, die nichts anderes als ὄνομα ὀνόματα sind, wofern Κόρυς ὀμνάς, ἐπιφώνημα τελεσμενός als Zursufandiesetgehenden Mysterien in den Mysterien von Eleusis zu deuten ist. (Hesychius, cf. dazu Lobeck, Aglaophamus I 775 sq., anders Boeckh Encyclopaed. 2. Abschn. II. Methodologischer Zusatz: κορυφή (ὀμνάς) καὶ). Es gibt Worte im Griechischen, die mit jenen ὄνομα ὀνόματα der Zauberformeln in einer Reihe stehen, mögen diese und wissensverwandte Worte auch speziell ἑρμῆα γράμματα genannt worden sein. Mit den unverständlichen Namen und Worten der Zauberötomen haben sie auch das gemein, dass man sie als Symbole auffasste.

§. 760. Das lehrt Androkydes, der Pythagoreer, der auch die Namen Ἄρκιον, Κατάρκιον, Λίξ, Τεράς, Δαμναμενὺς, Λίσια zu erklären suchte und zwar folgendermaßen: Ἄρκιον bedeutete τὸ σκότος, μὴ γὰρ ἔχειν σκιά, πῶς δὲ Κατάρκιον, ἐπὶ καταναύζει τὴν σκιά, Λίξ ἡ γῆ κατὰ ἄρχαιαν ἐπωνυμίαν, Τεράς ὁ ἔνιαυτος, διὰ τὰς εἰσας, Δαμναμενὺς ὁ ἥλιος ὁ δαμάσων, τὰ Λίσια ἡ ἀληθὴς φωνή. σημαίνει δ' ἄρα τὸ σύμβολον ὡς κεκόσμηται τὰ θεῖα οἷον σκότος πρὸς πῶς καὶ ἥλιος πρὸς ἑναυτον καὶ γῆ πρὸς παντοῖαν φύσεως γένεσιν (bei Clemens Alex. Strom. V. c. 108. 45 III p. 35 Dind.).

§. 761. Eine zweite Liste enthält die anakrumbatischen Worte: βέδν, ξάμφ, χθώ, πληκτρον, σφιγξ, κναξίβι, χθύπη, φλεγμώ, δρόψ (zu χθώ v. Bentley, Epist. ad Millium p. 47 und Lobeck, Aglaopham. p. 1331; δρόψ: Lobeck, δρῶψ.). Dies antwortete (ἐπεφάλλεν) das Volk der Milesier, als es der μάντις Βράχχος von einer Pest reinigte, indem er, mit dem Vers begann: μύλητε, ὧπαῖδες, ἐκάεργον καὶ ἐκαέργον (Apollo und Artemis). Clemens von Alexandria, der das berichtet, gibt auch Erklärungen für diese Worte (Strom. V. c. 48 III pag. 38): nach ihm bedeutete κναξίβι die Krankeheit (Pest) παρατὸ κναλεῖν καὶ διαφθεῖν, θύνη (cf. oben χυθνήτης) τὸ κεραυνώ φλέγει, bei dem Tragiker Theophrastus dagegen (Nauκί *fragm. pag. 833) bedeutete κναξίβι die Milch und χθύπη den Käse, denn es sagt: „ἰδέ σοι σπένδω κναξίβι τὸ λευκὸν / ἀπὸ θηλασμάτων θηλάς κνακῶν / ἰδέ σοι χθύπη τὴν τυρὸν μίξαι / ἐρυσσῶ μέλιτα κατὰ τῶν σῶν. Πῶς / δὲ κέρως, τίθεμαι βωμῶν ἁγίων. ἰδέ σοι βορμίου αἰθοπα φλεγμὸν / λείβω.“ δρῶψ bedeutet: ὁ λόγος ὁ δραστήριος ὁ ἐκ κατηχέσεως τῆς πρώτης εἰς αἰθερὶν ἀνδρὸς, εἰς μέτρον ἡλικίας, ἐκφύγων καὶ ἐκφρατίζαν τὸν ἀνθρώπον. Im Vorausgehenden gibt er auch Erklärungen zu den übrigen Ausdrücken l. c. 47-8: βέδν bedeute τὸ ὕδωρ bei den Phrygern nach dem Vers des Orpheus: καὶ βέδν νυμφαῖον καταλείβεται ἁγλᾶν ὕδωρ; ebenso ἐκτίλκτε dieses Wort auch der Götter Dion.; καὶ βέδν λαβὼν κατὰ χειρῶν καταλέγει καὶ ἐπὶ τὴν ἱεροσκοπὴν τρέου. Der Komiker Philhillos aber ἐκτίλκτε βέδν für den ἀγρὸς βιόδωρος, denn er sagt: ἔλκειν τὸ βέδν σωτήριον προσέτομον / ὅπερ μύηστον ἔστιν ὑγείας μέρος, / τὸ τὸν αἰετὸν ἔλκειν καθαρὸν, οὐ τεθολωμένον (cf. Casaubon. ad Athen. III p. 169). Ebenso deutete es auch Neanthes aus Kyzikos, der das sagt, dass die makedonischen Iερεῖς ἐν ταῖς εὐχαῖς das βέδν ἡμευατερευστὶν ἢ λευ αὐτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις ὅπερ ἐρμηνεύουσιν αἶτρα. ξάμφ aber ἐκτίλκτε einige ἄμα θεῖς für πῦρ παρα τὴν εἰδὴν, ἐν Μαιήτῃ aber bedeute es die θάλασσα, wie Euphorion ἐν ταῖς πρὸς Θεοδωρίδα ἀντιγραφαῖς beweist, wo es sagt: „ξάψ δὲ ποτὶ σπλάδδσοι νεῶν ὀλίτε ἰορα κακύνει,“ und ebenso auch Dionysios ὁ Ἰαμβός: „πόντον μαννομένοιο περιστεί - νει ἄλκυξ ξάψ; ebenso endlich auch Kratinos der Jüngere: καρδὸς ἡ ξάψ ἐκφέρει κίχθυδια und Simmias aus Rhodus ἰαμβός Ἰγνήτων καὶ Τελχίων ἐφ' ἄλκυξ ξάψ.“ χθών (vergleiche oben χθώ) aber bedeute natürlich die Erde (γῆ) εἰς μέγεθος κεχυμένη. πληκτρον ἐκτίλκτε die einen für τὸν πόλον, die andere aber für τὸν αἶθρα τὸν πάντα πληρόντα καὶ κινούμενον εἰς φύσιν τε καὶ αἰθερὶν ἢ τὸν πάντα πληρωτικόν. Doch wissen diejenigen, die das behaupten, nichts von dem Philosophen Kleanthes, der ἀντικρὺς πληκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ. ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολικαῖς ἐρεῖδαν τὰς αὔρας, οἷον πλήσαν τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ πᾶς ἄγει, ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου σημαίνει καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα. σφιγξ aber bedeute nicht τὴν τῶν ὀλων σύνδεσιν καὶ τὴν τὸν κόσμον περιφύων, sondern das ist vielmehr ὁ δῆμιος πνευματικὸς τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον; noch besser aber ist es, dieses Wort für τὸν αἰθέρα zu erklären τὸν πάντα συνέχοντα καὶ σφιγρόντα, wie auch Empedokles sagt: „... αἰθερὸς σφιγγῶν περὶ κύκλον ἅπαντα.“ Demnach eithalten wir folgende Deutungen: βέδν - ὕδωρ oder αἶθρ; ξάμφ - θάλασσα (falsch von einigen πῦρ); χθώ - Erde (χθών), πληκτρον - ἥλιος (ἀντικρὺς πόλος oder αἶθρ); σφιγξ - ὁ δῆμιος πνευματικὸς τόνος oder besser ὁ αἰθερ; κναξίβι - γάλα oder γάλα; χθύπη - τὸ κεραυνώ φλέγει (andere τυρός);

δρῶν· ὁ λόγος ὁ δραστήριος. Für *πλεγμῶς* fehlt die Deutung. Diese Worte vertreten eine Zauberformel, bestimmt die Götter das reinen Aethers und des reinigenden Blüthes, vereint mit dem reinigenden Meerwasser, die Seuche abzuwehren. [Die Worte *βεδυ σαμψ χθω πληκτεον σφις* enthalten sämtliche Buchstaben des Alphabets, ebenso *κναξββι χθουτης πλεγμῶς*].

§. 762. Clemens gibt noch eine 3. Liste z. c. v. c. 49 p. 39-40 Dind. und zwar besteht dieser *τρίτος ὑπογραμμὸς παιδικὸς* aus folgenden 4 Wörtern: *μαρτε, σφις, κλωψ, εβυθηδόν* [so Bentley, *Epist. ad Mill.* pag. 47 sq. Beck, pag. 1331 sq. aber hat *εβυθηδόν*]. Wieder sind hier sämtliche Buchstaben des Alphabets enthalten. Dabei gehört *μαρτε* zu *μάρτυρ*, το καταλαβεῖν, σφις· ἡ τοῦ κόσμου ἁρμονία, κλωψ· ἡ λανθάνουσα κυρίως γνώσις, ἅμα καὶ ἡμεῖρα und *εβυθηδόν*· ἡ χαλεποτης. Das Ganze aber bedeutete: διὰ τῆς τῶν στοιχείων καὶ τοῦ κόσμου διοικήσεως τὴν ὁδὸν ἡμῖν δεῖν ἐπὶ τὴν τῶν τελειοτέρων γίνεσθαι γνώσιν βία καὶ πόνῳ περιγινόμενης τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

§. 763. Wie man sieht, hat man sich schon im Altertum Mühe gegeben, diese Worte zu deuten, diese unverständlichen Klängen, dass *Ἐφέσια γράμματα* geradezu zu einer Paronomie wurde ἐπὶ τῶν ἀσφαῖν τενα λαλούντων καὶ δυναρὰ χλοῖα· ἐπαδαὶ γὰρ τινὲς φασιν ἔκείνα ἔσθαι. Hier werden die unverständlichen Wortverbindungen also direct ἐπαδαί, „Zauberformeln“ genannt (Eustathius ad Ody. 20. 247 pag. 1864 Paris). Dabei hat man ihnen abwehrende Kraft zugeschrieben: Πανσαντίας φησὶν ἐν τῷ κατ' αὐτὸν Πηρορικῷ λεγέσθαι, ὅτι φωναὶ ἤσαν τὰ Ἐφέσια γράμματα φυσικὸν ἐμπεριέχοντα νοῦν ἀλεξίκακον.

§. 764. Derselbe Pausanias gab auch an, watum diese Rätselworte gerade „ephesische Buchstaben“ hießen: ἀσφαῖς καὶ αἰνιγματώδεις ἐπὶ ποδῶν καὶ ζώνης καὶ στεφάνης ἐπιγέγραπται τῆς Ἥρῃς (in Ephesus) τὰ τοιαῦτα γράμματα (l. c.). Hier ist wohl nicht unbeachtet zu lassen, dass Artemis auch Hecate war, die grosse Zauber Göttin, und dass demnach diese (von den Göttern oder Hecate-Artemis selbst?) in das Kultbild eingravierten Buchstabenverbindungen ganz besondere Zauberkräfte besitzen mussten. Sehr interessant ist jedenfalls der Umstand, dass der Papyrus Paris. l. 2844-5 gerade in einem Hymnus an Selene-Hecate-Artemis besagt: γράμματα δὲ στήθεσσι, αὐτοὶ Κρόνος ἀμφιέχεσθαι / δῶκε δὲ σοι πορτεῖν, ὅρ' ἐμπεδα πάντα μέντοι. Auch hier also führt die grosse Zauber Göttin Buchstaben in ihrem Stabe, die Kronos selbst, der Urvater, dort eingravierte, damit alles unversehrt dauere, also auch γράμματα ἀλεξίκακα, die Zerstörung und Vernichtung abwendeten.

§. 765. Wer diese geheimnisvollen Lautcomplexe kannte, war dadurch vor Bösem geschützt. Auch Kroisos soll nur durch sie gerettet worden sein, als er schon auf dem lodernden Scheiterhaufen stand (Pausanias l. c.). Recitirt vertrieben sie auch die bösen Krankheitsdemonen, denn Plutarch sagt (Tischreden 7. 5. 4) die Magier geben den Wahnsinnigen auf, die epheischen Zauberformeln für sich im Zusammenhang herzusagen: „dass die Besessenen of daimonizόμενοι. Aber auch Neuweltmählte, die dem bösen Blick der Neides ausgesetzt zu sein pflegen, können dieses Abwehrmittel wohl brauchen. So sagt Menander (fragm. 371 aus dem Plaidion, Kock (AF II. 108): Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν οὗτος περιπατεῖ / λέγων ἀλεξίφάρμακα. Doch sicherten diese Formeln auch Sieg in der Arena, der schon erwähnte Pausanias erzählt nämlich: καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δέ φασι: Μηλοσίου τυγὸς καὶ Ἐφισίου παλαιόντων τὸν Μηλοσίου μὴ δύνασθαι παλαίειν διὰ τὸ τὸν ἕτερον περὶ τῶ ἀστραγάλῳ ἔχειν τὰ Ἐφέσια γράμματα ὧν γινωσκόντων καὶ λυθέντων τριακοντάκις τὰ ἔφεσις πεσεῖν τὸν Ἐφέσιον. (cf. Schol. Iuvénal. II. 68: „ut phylacteriis ut athletae ad vincendum: nam et niceteria phylacteria sunt, quae ob victoriam fidebant et de collo pendencia gestabantur cf. über solche Amulette besonders Kiopatscheke p. 14 sq. und unten §. 371 ix, wo Homerverse die gleichen Dienste leisten sollen.) Hier sind natürlich irgend welche aus ἄσφημα ὀνόματα bestehende Zauberformeln anzunehmen, nicht etwa gerade jene, die wir schon oben nach Clemens besprochen haben. Der Aberglaubische trug daher solche Ἐφέσια γράμματα als Amulette bei sich, wie das der Comödiendichter Anaxilas in seinem *Λυκοποῖς* mit folgenden Versen bezeugt (fr. 18 bei Athen. 12 pag. 548 c Kock (AF II. 268): ἐανθοῖς τε μύροις χρωτὰ Ἀιγαιῶν, / χλανίδας θ' ἑλκῶν, βλάπτας σόρων / βολβους, τρώων, τυροῦς κάρτων / ἀὰ κολάπτων, κήρυκας ἔχων / χιον πίνων, καὶ ἡ δὲ τοῖσις / ἐν σκυτταρίοις βαπτοῖσι φασὶν / Ἐφεσῖα γράμματα καὶνά (so Kock, sonst καλὰ).

§. 766. Manche führten übrigens die „Entstehung“ dieser (epheischen) Zauberformeln auf die sog. idaischen Dactylen zurück, d. h. alte phrygische Dämonen und Kobolde am Ida, welche auch zuerst dasitzen gefunden und seine Bearbeitung gelehrt haben sollen; denn Clemens von Alexandria Strom. I. c. xv 73 B pag. 60 sagt: τινὲς δὲ μυθικώτερον τῶν Ἰδαίων καλουμένων δακτύλων σοφοὺς τινας πρῶτους γενέσθαι λέγουσιν, εἰς οὓς ἦτε τῶν Ἐφεσίων λεγομένων γραμμάτων καὶ ἡ τῶν κατὰ μουσικὴν εὐρεῖς ῥυθμῶν ἀναφέρεται... Φούγες δὲ ἦσαν καὶ βάρβαροι οἱ Ἰδαῖοι δακτύλοι. Solcher phrygischer Dactylen werden 3 genannt: Κέλεις (Schmelzer von Kheleu, schmelzen), Λαμναμενεὺς (Stammes von Λαμνία, bändige) und Ἄκμων (Amos). Man versetzte sie auch mit dem Dienste der Rhea-Kybele an den Ida, auf Kheleu und hier zählt man 10, dazu auch noch den idaischen Heracles. Doch nahm man auch 10 an 5 männliche und 5 weibliche) 52, ja 100, vielleicht nach der Zahl der kretischen Städte (Strabo X 3 (473) Clemens Strom. I. c. 16, 75 B pag. 63; Euseb. Praep. evangel. x. 6. 473; Schol. Apollon. I. 126; Nonnus Dionys. 14. 36 sq. Dioscorides 4. 131; Tacitus, Hist. 14. 2. Pollux 2. 186). Da ist es nun sehr bemerkenswert, dass in jener ersten Liste auch

wähnt, dagegen manchmal im Midrasch, aber nur in einem und demselben Ausspruche: Rabi Abin sagte, Gott habe Israel mit seinem Namen (aus Ägypten) erlöst, denn der Name Gottes bestehe aus 72 Lettern (Scheis rabba c. 44 ff 19 [1826 Wilna] bei Blau p. 139). Da sich auch sonst Andeutungen dieses 72 Buchstabiligen Namens finden (cf. Blau p. 140; Noth des R. Nathan 1. Version c. 14 (57a Schechter); „Gott bestrafte die Feinde Israels mit 72 Buchstaben.“ Schechter, Agadath Schir Haschirim p. 4 l. 18: „Mit 70 Buchstaben erlöste Gott Israel.“ Kann kein Zweifel bestehen, dass schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts dieser Geheimname gelehrt wurde. Wie jedoch diese Geheimnamen lauteten, wird nirgends angegeben. Blau aber vermutet richtig, dass auch diese jüdischen geheimen Zaubernamen nicht viel anders gebildet gewesen sein werden wie die vielbuchstabigen Magramme der Zauberpapyri, für den jüdischen Zauber natürlich unter Zuhilfenahme des so zauberkräftigen Tetragramms, das im jüdischen Zauber dieselbe Rolle spielt wie in den Zauberpapyri die 7 Vocale (v. Blau 1869).

S. 770. Von der Bedeutung dieser 7 Vocale im Zauber habe ich gelegentlich der Festeilung der 7 Vocale an die 7 Planeten und die Erzengel in §. 151 sq. einiges bemerkt. Einen interessanten Beleg für diesen Aberglaubens und Zauberglauben im IV. Jahrhundert gibt Ammianus Marcellinus 29. 2 (Ende).

(Im Jahre 371 unter Valentinian und Valens) sah man in einem Bade einen jungen Menschen, der mit den Fingern beider Hände bald den Marmor, bald seine Brust berührte und dabei die 7 griechischen Vocale hersagte, weil er glaubte, das sei für Magenleiden gut: man schleppte ihn vor Gericht, triess ihn auf die Folter bringen und dann mit dem Schwerte hinrichten. „Das beweist hinlänglich, dass gerade in der Zeit unserer Zauberpapyri die 7 Vocale in allen Arten von Zaubern eine bedeutende Rolle gespielt haben müssen, da man auf Grund dieses Recitirens allein schon gegen den jungen Mann so streng verfuhr. Dass er das gerade im Bade getan hatte, das mag als erschwerender Umstand hinzugekommen sein, da man ja glaubte, dass gerade die Bäder Reiblingsaufenthaltsorte auch schlimmer Dämonen waren (v. oben §. 210.

225). Eine Zaubergerinne stellt einen Jüngling dar, wie er die sieben Vocale auf einem Lippus betrachtet (Kopp III 300, siehe Abbildung 13).

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale eine gewisse Bedeutung hat, so ist es natürlich, dass die 7 Vocale auf einem Lippus betrachtet werden. Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale eine gewisse Bedeutung hat, so ist es natürlich, dass die 7 Vocale auf einem Lippus betrachtet werden. Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale eine gewisse Bedeutung hat, so ist es natürlich, dass die 7 Vocale auf einem Lippus betrachtet werden. Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.



Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.

(Im Jahre 371 unter Valentinian und Valens) sah man in einem Bade einen jungen Menschen, der mit den Fingern beider Hände bald den Marmor, bald seine Brust berührte und dabei die 7 griechischen Vocale hersagte, weil er glaubte, das sei für Magenleiden gut: man schleppte ihn vor Gericht, triess ihn auf die Folter bringen und dann mit dem Schwerte hinrichten. „Das beweist hinlänglich, dass gerade in der Zeit unserer Zauberpapyri die 7 Vocale in allen Arten von Zaubern eine bedeutende Rolle gespielt haben müssen, da man auf Grund dieses Recitirens allein schon gegen den jungen Mann so streng verfuhr. Dass er das gerade im Bade getan hatte, das mag als erschwerender Umstand hinzugekommen sein, da man ja glaubte, dass gerade die Bäder Reiblingsaufenthaltsorte auch schlimmer Dämonen waren (v. oben §. 210.

225). Eine Zaubergerinne stellt einen Jüngling dar, wie er die sieben Vocale auf einem Lippus betrachtet (Kopp III 300, siehe Abbildung 13).

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale eine gewisse Bedeutung hat, so ist es natürlich, dass die 7 Vocale auf einem Lippus betrachtet werden. Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.

§. 771. Da nun jeder der 7 Vocale eine gewisse Bedeutung hat, so ist es natürlich, dass die 7 Vocale auf einem Lippus betrachtet werden. Abb. 13. Zaubergerinne, ein Jüngling betrachtet die 7 Vocale auf einem Lippus.

πηλιώτην τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐπὶ τὸ εὐώνυμον καὶ τὴν εὐώνυμον ὁμοίως χεῖρα ἐπὶ τὸ δεξιὸν λέγε α, εἰς τὸν βορρᾶν τὴν μίαν πύξ προτείνας τῆς δεξιᾶς λέγε ε· εἴτα εἰς τὸν λίβα ἀμφοτέρως χεῖρας προτείνας λέγε η, εἰς τὸν νότον ἀμφοτέρως ἐπὶ τοῦ στομάχου ἔχων λέγε ι, εἰς τὴν γῆν ἐπιπύων [so der Papyrus und Diet., der auf Sittl, Sedäden der Zeichen und Römer p. 120 verweist; man sollte aber eher ἐπιπύων erwarten; die niederbeugend und die Fußspitzen berührend, sprich o.] παραπτόμενος τῶν ἀκρῶν ποδῶν λέγε ο, εἰς ἀτρα βλήσαν τὴν χεῖρα ἔχων κατὰ τῆς καρδίας λέγε υ, εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων ἀμφοτέρως τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς λέγε ω

	οὐρανός	1111
ἀπὸ πλάτης	ω ω ω ω ω ω	νότος
ἀπὸ	υ υ υ υ υ υ	
βορρᾶς	ε ε ο ο ο ο ο ο	πύξ
	π γ γ	



Abb. 15. Gnostische Gemma mit den 7 Vocalen.

Dann folgte eine Beschwörung. Hier also werden die Weltgegenden und 3 Dimensionen im Raume mit den 7 Vocalen bezeichnet und damit verschiedene Beschwörungsgesten verbunden. Auch diese Stelle weist deutlich darauf hin, dass die Gesamtheit der 7 Vocale α η ι ο υ ω den ganzen Kosmos und die ganze Schöpfung betrautet; eἴτε ἐννεαμήνους κατὰ τὴν σπορίμην ὥραν ληφθείσας ἕως ἀποκυνήσεως, ἐπικαλούμενον δι' αὐτῶν τοὺς τῶν γονιμῶν ἀγαθῶν αἰτούς. Es handelt sich hier also um göttliche Geheimnamen von Seelensgöttern oder eher Dämonen, doch wird das Verfahren am Schluss der ganzen Stelle als ἀρχὴ ἐναυτοκράτορος λήψεως ὀνόματος bezeichnet. Diese Namen bestanden aus Vocalen und Consonanten, wobei die Vocale die Planeten und die Seelen, die 17 Consonanten aber die 12 Tierkreiszeichen und die Körper bedeuteten; denn die Vocale kann man für sich allein aussprechen wie auch die Seele für sich allein existieren kann, die Consonanten dagegen kann man für sich allein nicht aussprechen, ebenso wenig wie der Körper ohne Seele leben kann. Bei der Zusammensetzung dieser Namen hatte man mit Vocalen zu beginnen und auch mit Vocalen zu schließen, so dass also diese Geheimnamen vocalisch an- und auslauteten. Je nachdem, ob die Vocale gute (ἀγαθοὶ νομοί) oder schlechte (κακονομοί) Planeten bedeuteten, waren sie zu aspirieren oder nicht. Hier spielen, wie man schon hieraus deutlich ersieht, astrologische Vorstellungen und Lehren herein und auch die Art, wie man auf ganz mechanischem Wege mit Hilfe des Alphabets und eines rechtwinkligen Dreiecks, auf dessen Seiten die Buchstaben des Alphabets verteilt waren, diese Namen ermitteln konnte, ist rein astrologisch und stützt sich offensichtlich auf die Stellung des NoetosKos, die unter Beachtung der Zählungswunde zuerst vorgenommen werden musste. Auch der Mystiker und Musiker Nicomachus von Serasa aus dem 1. Jahrhundert nach Chr. kennt das schon; denn er spricht (Mistici scriptores Graeci ed. Jan p. 277: Excerpta ex Nicomacho c. 6 pag. 37of. auch Dieterich, Rit. p. 34) von den φωνήεντα στοιχεῖα συνθιθέμενα μετὰ τῶν ὑλικῶν (οἷδα δὲ τὰ σύμφωνα), ὥστε ἡ ψυχὴ μὲν τῷ σώματι, ἡ δὲ ἀρμονία ταῖς χορδαῖς ἀποτελεῖ ἡ μὲν ζῆλα, ἡ δὲ τόνους καὶ μέλη ἡ δὲ πρακτικὰ δυνάμεις καὶ τελεστικὰς τῶν θεῶν: also auch bei ihm ergibt die Zusammensetzung der Planeten-Vocale und der Stoff-Consonanten Namen, in denen wirkende und weihende Kräfte liegen, wobei wieder die Vocale der Seele, die Consonanten dem Leibe im Menschen entsprechen. Leider schweigen beide Stellen darüber, welche Consonanten den einzelnen ζῆδια, beziehungsweise ὑλαὶ μέρη εἰσιν sind, doch enthält ein cod. Marc. 334 f. 99^v einen Tractat Περὶ τῶν στοιχείων τῶν ζῆδιων καὶ τῶν πλανητῶν, der wohl zur Aufhellung der dunklen Stelle bei Nestorius-Proclus beitragen dürfte.

§. 776. Da allen diesen Namen die Bedeutung von Symbolen zukommt und somit ihre Kraft auf ihrem Klang beruht, so ist es ganz selbstverständlich, dass auch die geringste Veränderung am Namen seine Wirkung aufheben musste. Deshalb hat man, wie wir oben sahen, nach den Namen oft die Zahl ihrer Buchstaben vermerkt, um Verschreibungen zu erschweren. Doch dieses Mittel hat nicht immer seinen Zweck erfüllt. Es stellten sich in den Namen Abweichungen ein, besonders durch die Aussprache jener späten Zeit begünstigt, in der ε, ο, η und ι, α und ε zusammenfloßen. Das musste beim Abschreiben der Vocalnamen zu argen Entstellungen führen und so ist es ganz selbstverständlich, dass mehrere Abschriften desselben Receptes namentlich in den ὀνόματα βαρβαρα καὶ ἄσχημα Varianten aufweisen mussten. Ein ängstlicher Redactor geriet dadurch in arge Verlegenheit; denn eingedenk des Satzes, dass an den Namen auch nicht das Geringste verändert werden dürfte, wenn nicht der Erfolg der Anrufung zweifelhaft werden sollte, sah er sich in die Notwendigkeit versetzt auch alle Varianten in sei-

ne Redaction aufzunehmen, da er ja nicht wissen konnte, welche Variante das αὐθεντικὸν ὄνομα repräsentiere. In die gleiche Zwangslage sah er sich auch versetzt, wenn ein und dasselbe Recept in verschiedenen Abschriften verschiedene voces mysticae aufwies. Darauf gehtes zurück, dass die uns vorliegenden grossen Receptsammlungen so oft Varianten und abweichende ὀνόματα neben einander bieten mit dem Hinweis, dass sich dieser oder jener abweichende Name ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις oder einfach ἐν ἄλλῃ so gefunden habe, oder dass ἄλλοι (oder οἱ δὲ) anders γράφουσιν, dasses ἄλλως so laute u. ä. (Wessely, Wiener Studien 1886, 1755f.)

Manchmal übt dabei der Redactor an seinen Quellen sogar Kritik, so heisst es z. B. im Papyrus London 46 l. 376: (der λόγος, die Formel, lautelei), βακαφιχυχ μενεβίλα αἰαω οὐα βακαφιχυχ αβραβας αἰαω κατὰσρες τὸ δεῖνα πράγμα, ὡς δὲ ἐν τῷ αὐθεντικῷ εὐρέθη τὰ ὀνόματα: „Αρφοὺλ λαίλαμι σεμειλαμ ιαεω. λόγος· βακαφιχυχ αβραβας αἰαω αρχωμιλακ μενεβίλαμ ιαεω οὐα βακαφιχυχ αβραβας αἰαω κατὰσρες τὸ δεῖνα πράγμα. Paris 2427sq. „schreib auf die Schlange, die eine aus Wachs gefertigte Zauberfigur hält τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος, ὃ ἐστίν, ὡς λέγει Ἐπαφρόditος τὸ ὑποκειμενόν· φησὶν αὖ φάρχω φυνυυ (Wessely, Programm Heinalis. Gymnasium 1889 p. 16) ρορφίς οροχασί, ὡς δὲ ἐν τῷ χάρτη, ὃν (Reitzenstein, Papyr. 366 (zu p. 257)) εὐρον μετεβλήθη τὸ πραγματικὸν οὕτως· Ἀποκράτης Χνουφί (so Reitzenstein, Papyr. ἀπορνκνουφί); Paris. 1321 so. τὸ ὄνομα θερμουθεριψιφιφισαλι γράμματα κδ... ἄλλο· Κομφθοκομασιθ κομνουν etc.; Paris. 501; μέτερτα φωθμεθαρθαφ ηρνι, ἐν ἄλλῃ· ιερεβαθ; l. 2665: ιωμι· βουλιν, ἄλλως· νωνυμιλλιν (Wessely Wien. Denkschr. 36, 1888 p. 36). Weitere Belege bringen die unten ausgeschriebenen Textpartieen. *)

§. 777. Wichtiger und interessanter ist, was sich auch aus den Zauberpapyrn über die Aussprache der ὀνόματα und die Recitationsweise der Formeln überhaupt ergibt. Dass nämlich auch diese Vortragsweise genau festgelegt war und sich aus der genauen Beobachtung dieser Vorschriften der Erfolg verbürgte, während ihre Vernachlässigung zum Misserfolg führen musste, melden auch Schriftstellernotizen.

So sagt z. B. Origenes Exhortat. ad Martyr. c. 46: φθόγγοι τινὲς καὶ συλλαβαὶ καὶ μετὰ προσπνεύσεως ἢ φιλόστοιχος ἢ ἐκτάσεως ἢ σωτολῆς ὀνόματα ἀπαγγελῶμεναι ἄνουνι τάχα τινὶ φύσει· ἀθεωρητῶ ἡμῖν τοὺς καλουμένους· εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει καὶ μὴ ἐστὶ θέσει τὰ ὀνόματα, οὐδενὶ (ἄλλῳ) ὀνόματι κλητέος ὁ θεὸς πρῶτος ἢ οἷς ὁ θεράπων (i. e. Moses) καὶ οἱ προφῆται καὶ αὐτὸς ὁ ζῶντη καὶ κύριος ἡμῶν ὀνομάζουσιν αὐτὸν ὡς Ἐβαβώθ, Ἀδωνάι, Σαδδαὶ κτλ. Hier also wird besonders darauf aufmerksam gemacht, dass von der Aspiration und Plosive, von der gedehnten und kurzen Aussprache einzelner Laute und Silben der Effect der Anrufung abhängt. Auch Plotin weiss davon, da er ausdrücklich zwischen einfachen und kunstvoll abgemessenen Zauberformeln unterscheidet (Ennead. IV. 4. 38). Und dass die Formeln, wenn schon nicht immer gerungen, so doch wenigstens rhythmisch vorgetragen wurden, darauf verweist schon ihre Bezeichnung ἱμαχοῖν· incantamentum und ἐκείειν· incantare. Dasselbe galt auch für die national-ägyptischen Zauberformeln, da der magische Papyrus Harris 11 sie als „schöne, singbare Sprüche“ bezeichnet (Eman, Rel. 176, v. Bieder, Arbeit und Rhythmus 1902, 315sq.; K. Groos, Spiele der Menschen 29-30; H. Hirt Die Indogermanen II 479, 518, 728, Abh. Apologie 44, 1.) Das deuten auch die Zauberpapyrn, die uns beschäftigen an; so sagt der Magus im Papyrus Mimaut l. 157sq.: ἐγὼ εἰμι ὁ ὑπηρετήσας· πύλωρῶσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματος (γνώσιν) καὶ ἐκφώνησιν ἱερὰν, ὃς καὶ διακράτεις (τὴν) ὅλην οἰκουμένην (cf. Wessely, Programm Heinalis. Gymnas. 1889 p. 19). Daraus geht deutlich genug die nicht geringe Bedeutung der Aussprache dieser ὀνόματα hervor, die jedenfalls eben so wichtig war, wie die γνώσις, die Kenntniss der Namen selbst. Dass diese ἐκφώνησις aber bisweilen recht complicirt war, beweist der Papyr. London 46, l. 243q. wo das ὄνομα des Setapis durch Ἰοιαεωρηυ/so muss der Name lauten mit Rücksicht auf das Folgende gegeben wird; dann aber folgt eine Anweisung über die Aussprache dieser Laute: τὸ α̅ ἀνεωρμένον τῷ ὀνόματι κυματούμενον, τὸ ο̅ ἐν δυστροπῇ πρὸς πνευματικὴν

*) Ja bisweilen sind derartige Varianten von Namen auch noch durch gar gewichtige Autoritäten gedeckt und dann bleibt dem Abschreiber und Compiler jener magischen Literatur nichts anderes übrig, als die Varianten mit den Notennamen genau zu copieren, wie das der „gewissenhafte“ Ptolemaeus des Papyrus Edinb. W. col. 21 l. 213q. getan hat, hier wird mit ρ. 19 der κύριος mit einer der bekannten Localreihen angerufen, l. 21a aber folgt eine Variante: ὡς δὲ τὸ θεολόγος Ὀρφεὺς παραδεδωκεν διὰ τῆς λαοστειχίδος τῆς ἰδίας (Diehard) ἰαω οὐα κτλ. l. 33sq. Ἐρώτυλος δὲ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς· γοηεωαι κτλ. 22 l. 8 sq. ὡς δὲ ἐν τῇ πρὸς Ὁχρον τὸν βασιλεῖα προσφωνουμένη „Ἄγιον ὄνομα“ ὑπὸ Ὁρῆ ἱερογραμμάτειος· Νεθυμοιαι κτλ. l. 153q. ἐν δὲ τοῖς Εὐνήνιον ἀπομνημονεύμασι· ὁ λέγεις παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις (καὶ) ἔβροισ φωνεῖσθαι· Χρεδωνι· ὡς Ζωροάστρης ὁ Πέρσης· Ε̅ ενισσερ ψυχισσεω· ὡς δὲ ἐν τοῖς Πύρρον ἐπτά· Ἀαα εεε ἄσφιααω· ὡς δὲ Μωϋσῆς ἐν τῇ Ἀραγγιλικῇ· Ἀδαβας βαθαμπαχαμ ἡ δαα· δαμαχωρ κτλ. ὡς δὲ ἐν τῷ Νόμῳ διαλυεταὶ ἔβραστ· Ἄβρααμ· Ἰσάκ· Ἰακὼβ αἰαω ηωαι φαη κτλ. ὡς δὲ ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Πτολεμαϊκῶν· Ἐν καὶ Πᾶν ἱγγραμμένη Παναρέτα βίβλω ἐν περιχει γέννησιν πνύματος πυρὸς καὶ δρότους· Κύριος αἰῶνος κτλ. der Vocalname folget erst col. 23, 3! Welch reiche untergegangene Zauberliteratur liess sich da auf!

ἀπειλῆν, τὸ ἰσὺς γῆ, αἰοί, οὐρανῷ, τὸ ε̅ κυνοκεφαλίστι, τὸ οὐμοίως ὡς πρόκειται, τὸ η̅ μὲν ἡδονῆς δασύνων, τὸ υ̅ ποιμένι καὶ αἰσ(;) μακρόν: das soll jedenfalls heissen, dass der Buchstabe α̅ mit weitgeöffneter Mund zu sprechen ist, dass es dumpf klingen wie eine Woge, die heranrollt, (Kenyon: „tollid like a wave“), das ο̅ dagegen kurz und gepresst in drohendem Tone (Kenyon: „shortly, for spiritual threatening“), in der Vocalverbindung ιαο̅ aber ist das ι̅ gegen die Erde, das α̅ in die Luft und das ο̅ gegen den Himmel zu sprechen (Kenyon meint, dass dadurch Erde, Luft und Wasser symbolisch ausgedrückt über den sollen), das folgende ε̅ wieder hat man so auszusprechen, wie es der Pavian tut (in gereiztem Zustand; Kenyon: „sently aspirated“), das ο̅ aber ist wieder wie das lange ο̅ oben gegen den Himmel zu sprechen (oder ähnlich nach Tavianweise wie das ε̅), das lange ε̅ aber ist aspiriert zu sprechen, also etwa wie Ηε̅. Den letzten Vocal, das γ, soll man, wie Kenyon die Stelle verstanden wissen will, unto the Shepherd (Hermes) „sprechen“, „as if it were long“, was doch wohl heissen soll: „man spreche es zu Hermes-Thot, als wäre es lang.“ Kenyon hält gut daran gelien, diese seine Deutung zu erklären, da sie ohne Erläuterung nicht verständlicher klingen, als die Papyrusstelle selbst. Ich glaube, dass seine Beziehung auf Hermes-Thot, den Hirten gesucht ist und dass die Stelle in τὸ δ̅ ποιμένι καὶ μακρόν verbessert, nichts anderes besagt, als dass das γ̅ lang gedehnt zu sprechen ist, wie die Hirten ihren Tieren, hē zum rufen pflegen. Mag dem nun sein, wie es will, jedenfalls beweist diese Stelle deutlich genug, dass die ἑκπαύνησις, die Aussprache dieser Namen nicht einfach war. Solche genaue Vorschriften gab es sicher auch sonst für diese ὀνόματα, wenn sie sich auch in den Papyri nicht verzeichnet finden. Und da die Beachtung der Aussprache eine Vorbedingung der Wirkung der Namen war, so lag in der Geheimhaltung der Aussprache ein zuverlässiges Mittel, die Recepte vor der Berührung durch Fremde zu schützen: denn die ἀποκρύπτειν werden gut gewusst haben, dass die γνώσις der ὀνόματα und λόγος ohne die Kenntnis der ἑκπαύνησις völlig nutzlos war; denn diese Lehre werden die Zauberer sicher im Volke verbreitet haben, um sich auch mit Rücksicht darauf unentbehrlich zu machen. Zugleich öffnete ihnen auch die Schwierigkeit der Aussprache ein Hintertürchen der Entschuldigung und Rechtfertigung, wenn eine Zauberwirkung nicht eintreten wollte. Denn mit derlei Rechtfertigungen waren die Magoi gleich bei der Hand, wie Philostratus Vita Apollon. 7.39 ausdrücklich berichtet: „Misslingt der Zauber, so fällt die Schuld auf etwas Versäumtes: man hat dieses oder jenes nicht geschmolzen, oder diesen oder jenen Namen oder Laut nicht richtig ausgesprochen“, gerade das aber sei höchst wichtig.“ Die gleiche Auffassung hatte man ja auch bezüglich des offiziellen Kultgottes. Hier sei nur auf Plinius verwiesen (Hist. nat. 28.32). „Wir sehen die höchsten Stabtsbeamten mit bestimmten Gebeten stehen, wobei, damit kein Wort übergegangen oder an unrechter Stelle gesprochen wird, einer (die Gebetsformeln) vorliest und ein anderer wieder als Wächter dient, um Licht zu geben; ein anderer wieder ist angestellt, Stillschweigen zu gebieten, und ein Flötenspieler bläst, damit nichts anderes (als die Gebetsformeln) gehört werden können. Denn man hat die merkwürdige Erfahrung gemacht, dass so oft Verwünschungen schaden oder im Gebete ein Irrtum unterließ, plötzlich, während das Opferfest an seiner Stelle stand, das Herz schulte oder sich verdoppelte oder auch das Leberhaupt (was als böses Omen galt).“

§. 778. Besondere Beachtung verdient auch noch die obige Vorschrift, das ε̅ κυνοκεφαλίστι d. h. nach Pavians Art „auszusprechen, denn diese Vorschrift begegnet uns auch noch anderwärts und nicht für den Pavian allein [Den Sonnengott vom Kynocephalos angebetet zeigt eine Sonnengeme mit εἰς τοῦ Ζεὸς ἑκάστου Abbildung 16, Kopp IV 266]. So heisst es im Papyrus Paris I. 100239. ἐπικαλοῦμαι (σε) ὡς ἐπικαλοῦνται οἱ τοῖς κυνοκέφαλοι, οἱ τίνες συμβολικῶς σχήματι ὀνομάζουσιν σου τὸ ἅγιον ὄνομα Αἰετην ιιιιοοοοοοοοοοοοωωωωωω. ὡς κυνοκέφαλος εἶδε, φάνημί μοι, κύριε ὀνομάζω σου τὰ μέγιστα ὀνόματα βαεβαραι βαεβα- Αἰαγα, Adonai-Helios, Basenun und Iao (Jahweh), begrüsst ihn Adonai-Helios, hieroglyphisch ἱερογλυφιστὶ, Basenun, hebräisch ἄβραϊστὶ und Iao, ägyptisch αἰγυπτιστὶ. Der erste Engel Αἰαγα aber begrüsst ihn in der Vogelbildersprache ὀρνειογλυφιστὶ, was wohl auch nichts anderes sein soll als, hieroglyphisch (so auch Dielerich p. 34 n. 1 im Anschluss an Wiedemann Herodot p. 37; nach v. Sutschmid nennen die Araber



Abb. 16. Gemme. Der Sonnengott auf der Lotosblume angebetet vom Kynocephalos.

ραωδ κτλ. (v. unten II § 214.) Gerichtet ist das Gebet an Harpokrates, also an eine Form des Sonnengottes v. Reitzenstein, Poim. p. 366 zu p. 257. Wichtiger aber sind zwei parallele Abschnitte aus dem Papyrus Leid. W. col. 21. 3639. und col. 41. 1139. (Dielerich Abtaxis 176-7, 182) in denen der auf seiner Barke ausgehende Gott von allerhand höheren Wesen feierlichst begrüsst wird. Von den vier, zuerst erschienenen Engeln

3. 25 erklärt das sogar für eine allen Völkern gemeinsame Anschauung: *fulguras poppy's mis adorare consensus gentium est.* "Tatsächlich ist dieser Brauch auch heute noch bei zahlreichen primitiven Völkern verbreitet (Taylor, Anfänge der Kultur übersetzt von Spengeler und Poche 1. 172, 1953, A. Lang, Custom and Myth. 43). Für die Theurgie dergleichen Zaubermitel auch Nicomachus Serenus, da er im Anschluss an die oben S. 775 aus geschriebenen Worte sagt: *ὅτι δὴ ὅταν μάλιστα οἱ θεοὶ τοῦ τοιούτου συμβῶνται, συμβιγμοῖς (cf. Papij. Leiden. Weierbach. 177) τε καὶ πομπημοῖς καὶ ἀναστροφῶς καὶ ἡρώδους ἐπικαλοῦνται* (Excerpta ex Nicomacho cap. 6 pag. 277 ed. Jan). Auch die *Medicina magica* kennt die apotropaische Bedeutung des πομπημοῖς; so Marcellus 18. 30 - Heim, Incantam. 152, De paronychia parietem contingit etiam sum (Text: *tursum*) *digitum ducens dices ter: „pu pu pu, nunquam ego te videam per parietem repere. Pu pu pu avetuncalis tamquam flatus videtur, ut Buecheler dicit, Mus. Rhenan. 34 p. 345 Heim.* Daher finden wir dieses Abwehrmittel auch in der jungen christlichen Kirche, spöttisch bezeichnet Julian epist. 70 pag. 604, 19 das *εὐπρεπὲς πρὸς τοὺς δαίμονας* als die *ἀρχαὶ θεολογία* der Christen. Es erfreuten und erfreuen sich solche Naturlaute auch bei den Juden und Mohammedanern des Arabiens, Th. Nöldeke verweist auf Koran, Sure 8, 35, auf das Widderhorn *יִבְרִי* und die Trompete der Priester im A. T., F. Schwally auf 1 Könige 19. 27-8 cf. auch Wiedemann Magie p. 25-6. Im Papyr. Leiden Weol. 21. 285 (Diol. p. 202, 1919) heisst es ganz entsprechend: *πνεῦσον ἔξω, ἔσω διαπληρωσὸν ἐπὶ οἱ δαί, ἔσω προσβαλλόμενος μύκηται ὁλοθυμῶς. Δεῦρό μοι, θεῶν θεέ, ἀγαπή ηἰ ἰαω αἰ οἱ εὐτε* "ἐλκεσαι ἔσω, πληροῦ καμμένων, μύκηται, ὅσον δύνασαι ἐλκεται στενέας συμβιγμῶν ὀνταπόδος. Und auch im Papyr. Paris. 2491-3 wird vorgeschrieben ταῦτα εἰπὼν ὅσον καὶ ἀναστροφῶς ἀναποδίσαν καταβῆθαι καὶ παραχρημα ἐλευθεταί (scil. das von Hecate herbeigeleitete Mädchen). Für die Zauberpa-pyrj kommt aber in erster Linie der Papyrus London 121 l. 82339 in Betracht, eine Anrufung der Mondgöttheit als Schöpfungsgöttheit, die ich nach der Emendation von Reitzenstein, Poimandres p. 262-3 cf. Einzel in Lehmanns Beitr. ägen zur Alten Geschichte 1849, folgen lasse: *Ἐπικαλοῦμαι σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεῶν Μηνῆν, ἧς τὴν μορφήν οὐδὲ εἰς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον ἰδῶς, ὁ σχηματίας <σε> εἰς τὰ εἰκόσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃ καὶ πνεῦμα ἐκδῶν ζωῇ καὶ φυτῷ νεύμῃ. Ἰνεσε, ἦ ἔ ἀφανούς εἰς φῶς αὐξανόμενη καὶ ἀπὸ φωτός εἰς σκότος ἀπολήγουσα ὁ πρῶτος σύντροπος (!, so auch Wilcken, Göttin-gen geol. Anzeig. 1894, 9 p. 7289) τοῦ ὀνμάτος <σου> σιγῇ, ὁ δεύτερος πομπημοῖς, ὁ τρίτος στεναγμοῖς, ὁ τέταρτος συμβιγμοῖς, ὁ πέμπτος ὁλοθυμῶς, ὁ ἕκτος μύμηος, ὁ ἕβδομος ὕλαμῶς, ὁ ὀγδοὺς μύκηται, ὁ ἐνάτος χρεμειμῶς, ὁ δέκατος φθόγγος ἐναρμόνιος, ὁ ἐνδέκατος πνεῦμα φωνῶν, ὁ δωδέκατος ἦχος ἀνεμοποῖος, ὁ τρίτος καὶ δέκατος φθόγγος ἀναγκαστικός, ὁ τέταρτος καὶ δέκατος τελεώτητος ἀναγκαστικῇ ἀπόροια.* "Es sind hier bloss 14 solche *συμβολα* angegeben "bemerkt Reitzenstein, da offenbar bloss der zunehmende Mond schafft, nicht aber der abnehmende, der vielmehr mindert! Durch diese 14 Naturlaute schuf einst der Mondgott und schafft auch heute noch: daher kommen auch dem Theurgen, der diese Laute kennt und richtig anzuwenden versteht, demurgische Kräfte zu. Ebenso schafft auch im Papyrus Leiden. W die Göttheit durch den Naturlaut des *ῥαχεν* 7 Götter nach einander, die den Kosmos umfassen, dann schnalzte er und schuf so den Schrecken, dann pfliff er und entstand der pythische Drachen, endlich sprach er das Wort *ἰαο*: da entstand ein grosser Gott, der grösste, der Vergangenheit und Zukunft im Weltall feststellte, und kein Windhauch war mehr ungehorsam." (Col. 11 l. 3039, übersetzt von Preisendanz, Deutsche Literaturzeitung 38 (1917), 483, Sp. 1428-9). Auch bei den Hostiis galten solche Naturlaute, wie besonders Lachen und Weinen als schöpferisch (cf. z. B. Irenaeus 17 p. 21 cf. 10 p. 26), worin sie zweifellos auf ähnliche altägyptische Vorstellungen zurückgehen.

§. 781. Selbstverständlich müssen diese ὀνόματα und λόγος peinlich genau nach Vorschrift recitiert werden; geschieht das nicht, so kann das für den Beschwörenden von sehr üblen Folgen begleitet sein.

So erzählte Q. Piso im 1. Buch seiner Annalen, dass der König Tullus Hostilius nach den Büchern des Numa durch dasselbe Opfer wie jener den Jupiter vom Himmel herabrufen wollte, da er aber dabei einiges in nicht gehöriger Weise vollbracht hatte, wurde er vom Blitze erschlagen (bei Plinius, Hist. nat. 28, 41 cf. zur Sache Plinius 131). Natürlich war auch bei diesem Opfer irgendeine Zauberformel zu sprechen und es ist wahrscheinlich, dass Tullus gerade in diesem Teil der ganzen Zauberhandlung einen Verstoß beging, da er, wie wir oben gesehen haben, jedesmal viel complicierter ist, als das *ἐπιθύμα*, von dem Piso allein spricht. Und wenn man auch nicht immer gerade um's Leben kam, so beraubten einen doch solche Fehler und Verstöße des Erfolgs des Zaubers. Denn der sog. *ἰαμθίχης* sagt: §. 782. "Wenn in der theurgischen Kunst Fehler gemacht werden, so erscheinen nicht diejenigen Wesen, die man rufen wollte, sondern an ihrer Stelle andere, Wesen anderer (niedere) Ordnungen; diese nehmen aber doch die Gestalt der Gerufenen an, geben sich für höhere Wesen aus, als sie sind, und versprechen auch öfter Dinge, die sie nicht halten können, während sie den Gerufenen möglich gewesen wären. Auch kann es in einem solchen Fall vorkommen, dass sie Unwahrheiten offenbaren" (De mystic. II 10 p. 90-95). Eine Art Begründung hierfür gibt er mit folgenden Worten (III. 31 p. 175-80): "Wer untein ist und die theurgischen Regeln und Vorschriften nicht ganz genau beachtet, der kann unmöglich zu den Göttern selbst vordringen: denn die durch diese Mängelschwäche Operation kann nicht die Erscheinung von Göttern zur Folge haben. Dadurch werden vielmehr nur unreine und schlechte Geister angezogen; diese unreinen und lügenhaften Dämonen nennen die Beschwörer *ἀνέμειοι δαίμονες*." §. 783. Ganz conform sagt auch Apobius Noveris. Fentes 4, 12: "Magi, haruspicum fratres, suis in acceptionibus memoraunt antheos saepius obrepere pro accitis." Und auch der Papyrus Lond. 121 l. 70039 kennt das, denn dort betet der Magus: *πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκλη-*

πὺν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος. Der gottbegnadete Theurg freilich wird der Erscheinung sofort ansehn, ob sie in Wahrheit das höhere Wesen ist, als das sie erscheint; das berichtet Eunapius vom göttlichen Iamblichus (Vitae sophist. et Iudaeos, pag. 46 Boissonade): §. 784. Ἄνδρός τινος Λυκτικίου τὸν Ἀπόλλω καλεσάντος, τοῦ δὲ ἐλθόντος καὶ καταπληγνύων τὴν ὄψιν τῶν παρόντων, πανσέθεν, "ἐφ' ὃ ἱάμβλικος, "ἐταῖροι, θαυμάζοντες, μονομαχῆσαντος γὰρ ἀνδρός ἔστιν εἶδαι. οὕτως ἑτερόν ἐστι, φαίει Eunapius fort, τὸ νῦν θεωρεῖν καὶ τοῖς τοῦ σώματος ἀπατηλοῖς ὁμοῖαι. In diesem Falle ist die Beschreibung jedenfalls zwar ritz durchgehelt, aber an sich zu schwach gewesen, sodass sie bloss den νεκροδαίμον eines Gladiators, nicht aber den Gott Apollo zur Erscheinung veranlassen konnte.

§. 785. Warum aber tötele Juppiter den Tuilius Hostilius? Weil er über den magischen Zwang, den der König an ihm ausüben wollte, erbittert war und sich Tuilius als Unberufener jedenfalls nicht hinreichend zuschützen verstand. Auch verriet er sich dem erzürnten Gott eben durch seine Fehler als ἀμνηστίας, wodurch er den Groll des Gottes noch steigern musste. Daraus geht deutlich hervor, dass das Recitieren der ὀνόματα und λόγους unter Umständen sehr gefährlich war; denn gerade diese Scheinnamen und Formeln müssen durch die ihnen innewohnende Kraft die Götter zeigen. Denn diese Formeln zwingen die Götter, sich dem Willen des Magus zu beugen. So ist das Wort, die Sprache und auch der unarticulierte Laut der menschlichen Stimme das stärkste Zauber-mittel überhaupt: die sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Steine ziehen das höhere Wesen herbei, die Sprache aber unterwerft es dem menschlichen Willen.

Dieser auffallende Gehorsam der Götter und höheren Wesen überhaupt dem schwachen sterblichen Menschen gegenüber veranlasst Lucan (Pharsalia 6, 474 sq.) folgenden den Fragen: „Welcher Trieb zieht die Himmelschen hin zu Sesä- gen und Keutern / und was fürchten die Götter: durch welches Bundes Verpflichtung / sind sie zu folgen bereit? ist harter Zwang der Gehorsam? / Oder Vergnügen? / Entsende auch Zauberer fromme Götter! / Oder bedroh'n sie geheim: / durchdringt der Himmelschen einer selbst sie, gezwungen, und zwingt mit gleichen Kräften das Weltall?“ Das sind natürlich nur rhetorische Fragen; denn gerade Lucan vertritt eine so genaue Kenntnis aller magischen Dinge, dass schon Ribbeck's Geschichte der römischen Dichtung 3, 1892, 115 mit Recht die Ansicht aufstellte, dass sich die magischen Partien in seinem Epos auf das Studium von Zauberpapyri stützen, die von den uns beschäfigenden kaum verschieden gewesen sein werden. §. 786. Klipp und Klai spricht das allein Richtige Pythagoras von Rhodus bei Porphyrius aus (Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας bei Eusebius Praep. evang. 78, 1-2 1 p. 224-5): οὐχ ἥδονται οἱ κλησόμενοι ἐπὶ ταῖς θυσίαις θεοί, ἀνάγκη δὲ τινὲς ἀκολουθίας συμμομενοὶ παρ' ἑνὸν καὶ οἱ μὲν μάλλον, οἱ δὲ ἥτερον. τινὲς δὲ καὶ ὥσπερ ἔθος ποιησάμενοι τῆς ἐαυτῶν παρουσίας εὐμαρέστερον ποιεῖν καὶ μάλιστα, ἢ καὶ φύσει ἀγαθοὶ τυγχάνουσιν, οἱ δὲ καὶ ἔθος ἔχουσι τοῦ παραγινέσθαι, βλάβην τινὰ προθυμούνται ποιεῖν καὶ μάλιστα, ἢ καὶ ἀμελέστερον τῆς δοκῆς ἀναστρέφειν ἐν τοῖς πράγμασιν. Deutlich wird hier auch von der Befahren gesprochen, denen man sich indes anders dann aussetzt, wenn man bössartige Götter (wie etwa Kronos oder Seth- Typhon) herbeizwingt. Porphyrius beweist dann die Richtigkeit dieser Sätze des Pythagoras auf Grund folgender λόγια, in denen die Götter selbst von dem magischen Zwang reden (Euseb. l. c. 77, 1 p. 223): so sagt Hecate von sich zum Theogen: θεομοῖον κλήρε' ὅθεν γὰρ ἄντις με τοσσηδε, / ὅσση ψυχῶσαι πανυπέρτατον ἥκεσεν κόσμος, oder (V. 8 f. 1 p. 225): ἥριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροβληνὲς / ἀκρατον πολὺ δῶμα διούλιον ἥδ' ἐπιβαίνω / γαῖης ζωετρόφοιο τῆς ὑπο- νημοσύνης / πειδοῦ τ' ἄρρητων ἐπείων, οἷς δὴ φρένα τέρειναι / ἀθανάτων ἔδαν θνητὸς βροτὸς, oder ἡλὺνον εἰσ- αῖουσα τῆς πολυφράδμονος εὐχῆς, / ἥν θνητῶν φύσει εὖρε θεῶν ὑπονημοσύνην oder noch deutlicher: τίπτε δ' αἰεὶ θείοντος ἀπ' αἰθέρος ὡδε χατίζαν / θεοδάμοις ἐκάτην με / διὴν ἐκάλισσας ἀνάγκαις: und wei- ter: τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἔννευ ἀπ' αἰθέρος / ὀρίδιως ἀκόντας ἐπὶ χθόνα διὰν ὀρεῖσθαι, / τοὺς δὲ μέ- σους μεσάταισιν ἐπεμβεβῶτας ἀήταις / νόσφι πυρὸς θείου, πανομφῆς ὥσπερ ὄντιρους / εἰσπρίνεις μερό- πεσσιν, αἰετὰς δαίμονας ἔδων. (Hier also werden Daemones, die wie Traumbilder den Luftraum bewohnen, in Menschen als Medien heilabgerungen cf. unten 273 sq.) Ferner: ἀλλ' οἱ μὲν καθ' ὑπερθε μετῆροιο οὐρανί- ωντες / σπερχόμενοι κόφαισι μετ' Ἀρνυῖασι φέρονται, / ἔμψα δὲ θεοδάμοισιν ἐλημύσαντες ἀνάγκαις / εἰς χθὸν' ἐπείγμενοι θηῶν ἀδούσουσι, / θνητοῖς ἐσομέναν ὑποφύγορες. (Also auch die Himmelsgötter selbst müssen dem Zwange folgen!) Und in anderer so Vergewaltigter spricht sogar: κλυδί μεν οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδρας ἀνάγκη. Dieselben Orakel dringt zum Teil auch Nikerchoros Sygogos, der auch noch folgende Bemerkungen voranschickt (Scholia Sp. 604): οἱ τὴν βύραν μετιόντες μαντικὴν ἐροφάνται μάγῳ χρώμενοι τέχνη δι' ἐπαδῶν τινῶν κατὰ γούσιν δαίμονας τινὰς κατέχουσιν ἄκοντας τυραννικῶς καὶ πυνθάνονται περὶ ὧν χη- ρισὴν μανθάνειν... αἱ γὰρ τοιαῦτα φύσεις τῶν δαίμονων παχυνθεῖσαι διὰ κακίαν καὶ ἄλογον ἐκτῆσαντο πν- χὴν καὶ διὰ τοῦτο πῶς μὲν ἰκόντες, πῶς δὲ ἄκοντας κατέλκονται τοῖς τοιοῦτοις. Clemens von Alexandria nennt daher diese Dämonen geradezu Sklaven, δούλοι, der Magier (Protrept. 4, 58 1 p. 63 Didot): μάγοι δὲ ἡδη ἀσ- βείας τῆς σφῶν αὐτῶν ὑψηλῆς δαίμονας αὐχοῦσιν, οἷς τὰς αὐτοῦς ἐαυτοῖς καταγράφαντες, τοὺς κατηγα- κασμένους δούλους ταῖς ἐπαιδοῖς πεποιηκότες. Anschaulich schildert das Wesen des magischen Zwangs auch Lucan (Pharsalia 6, 427 sq. 422-4 über die Kraft der thessalischen Zauberpflanzen und-Steine Götter-

okren so oft den Königen taub wie den Völkern/ neigt der unheilvolle Gesang des entsetzlichen Volkes (der Thessaler) / seine Stimme durchschallt allein die aetherischen Räume, / diese bringt das zwingende Wort der sich sträubenden Gottheit, / und nicht Sorge des Himmels und aller Gestirne Bewegung / riefte es ab alsdann / d.h. der Zauberer durchbricht sogar die Schicksalsbestimmung, die in der Sternconstellation zum Ausdruck kommt. Erstört das grause Gemurmel, / mag das perseische Babylon dann, das verschwiegene Memphis / all die Zauber entfesseln, die alte Meister ersannen, / fremdem Altar entführt die Thessalierin singend die Götter. Hier auf schildert er, wie die Zauberin Erichtho durch das bloße Zauberwort sogar auch die Naturgewalten bändigt und die ganze Weltordnung auf den Kopf zu stellen vermag (v. 443 sq.). Auch Apuleius von Madaura, der ja selbst als Zauberer belangt wurde, kennt die Macht der Zauberformeln; das beweist seine Definition des Wortes „Magus“ (Apologie 26): „Magus est, qui communione loquendi cum dis immortalibus ad omnia quae velit, incredibili quadam vi cantaminum polleat“ (Aöt 44). Und Hippolytus definiert den Begriff „magischer Zwang“ mit ἐπωδαῖς ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου (Refutatio 7. 32). Denn der Magus wird durch die Gnosis und ἐκπόνησις der ὀνόματα und λόγοι tatsächlich der Herr der höheren Wesen und ihr Wille kommt gar nicht mehr in Betracht; das bezeugt der Refrain einer Anrufung der Hecate-Selene im Papyrus Paris 2242 sq.: τὸ δεῖνα προῖεαι καὶ θύλης καὶ μὴ θύλης: in dieser Partie finden sich aber auch noch folgende Verse, die deutlich genug beweisen, wie fest die Magus von der Macht des magischen Zwanges überzeugt war: ὁ δὲ γινέσθαι, τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὐγεῖν (i. h. Zählung nach Wessely, Denkschriften d. Wien. Akademie 36, 1880 p. 315q.) oder ὁ δὲ σὲ πᾶσαι τοῦτο δὲ σὲ μὴ οὐγεῖν (l. 37), οὐ γὰρ οὐγεῖν ἔσται μοι πᾶν μου λόγον (l. 50) und οὐκ αὖτις γένηται νῦν, ὁ βούλομαι (l. 63). Und die Götter und Dämonen fürchten daher auch diese Namen und Formeln und Laule und so ist das häufige Epitheton der ὀνόματα und λόγοι, φοικτός „auf die Träger dieser Namen selbst gemünzt, nicht etwa bloss auf den Menschen und die den Citirten untergeordneten Mächte: der Citirte selbst schließt, den eigenen Geheimnamen zu hören, da er dadurch zu allem Möglichen vergewaltigt werden kann! Sehr richtig sagt daher Lucan von der thessalischen Heze Erichtho (Pharsal. 6, 507-8 v. 474-80, 701sq.): „Allen Feuer gewährt der Olympus ihr schon beim ersten Laut des Gebets und fürchtet, die zweite Bitte zu hören.“ Daher ist die Magie den Göttern verhasst, die Lucan geradezu „ein den himmlischen Göttern abscheuwürdiges Geheimnis der grausamen Magier“ nennt (v. 414). Auch in Ägypten natürlich kannte man diesen Götterzwang; so sagt Synesius Lausitiencom. 10 Migne Tom. 66 Sp. 1185: ὁ ἀνὴρ Αἰγύπτου τέχνην ἰνὶ τοῦ θεοῦ ἔχει καὶ τινὰς τυγγας, ὥστ' ὅταν ἐθέλοι, μικρὸν υποβαλβαρίσας [er braucht also bloss einige βαλβαρά ὀνόματα zu murmeln], ἄναν εἰλκυσε, ὅσον ἐστὶ τοῦ θείου τοῦ πεφυκός, ὁλαῖς τισὶν ἐπεσθαι. Damit stimmen die demotischen magischen Papyri überein, die öfter als einmal, nachdem eine Formel mitgeteilt worden ist, besagen: Falls der Gott oder Daemon säumen sollte, so sprich folgendes mit drohender Stimme: Die jetzt folgende 2. Formel ist dann der ἐνάναγκος, die eigentliche Zwangsformel. Ebenso natürlich auch im babylonisch-assyrischen Zauber: οἱ χaldaioi, sagt F. B. Preisli (Bulletin coptes hellén. 1. 1877. 13) κατάγοντι τοὺς παρ' ἐαυτοῖς θεοὺς δακτυλίοις ὡδαῖς καὶ δεσμῶσι καὶ λούουσιν ὡς τὸν Ἐνακτὶν ὁ Ἀπουληῖος ὅρκους καταναγκάσας μὴ προσομιλῆσαι τῷ θεουργῷ. Auch Pseudo-Cyprian sagt von seiner Studienzeit bei den Chaldäern (Confessio 4 p. 111): ἔργων τὰς πρὸς ἀλλήλους (d. h. zwischen Dämonen und Menschen) διαθήκας καὶ ἐπιλάγην ὅτι ὅρκους ἰδίους κεκατέχονται. Auf diese „Kunst“ der Chaldäer beruft sich auch der Magus bei Claudian (in Rufin. 1. 148-9) mit den Worten: (novi) quia gens Chaldaea vocalis imperet arte deis. Dass der Gott oder Daemon über diesen Zwang erbittert ist, sich rächen will, dass der Magus sich durch Amulette decken muss, darüber v. 239.

§. 787. So sucht der Zauberer zunächst durch die ὀνόματα und fest geschriebenen λόγοι auf die höheren Wesen einen Zwang auszuüben; bisweilen aber greift er zu einem Mittel, das geradezu lächerlich anmutet, zu den wildesten und phantastischsten Drohungen, die er in gewöhnlicher Sprache vorbringt. Plutarch bezeichnet ein solches Vorgehen als Characteristicum des δεισιδαιμον überhaupt, indem er vorzüglich sein widerspruchsvolles Verhalten den Göttern gegenüber kennzeichnet (De superst. 6):

Der Abergläubische, sagt er, fürchtet die Götter und nimmt doch seine Zuflucht zu ihnen, er schmeichelt ihnen und schmähst sie, er betet zu ihnen und beschwert sich über sie. Solche Drohungen bieten nun unsere Zauberpapyri in Menge; einiges habe ich in §. 204 ausgeschrieben. Im Papyrus Paris 1. 2095 wird dem Totendämon, wenn er schön folgt, ein Opfer verheissen, folgt er aber nicht, so unerträgliche Strafen: τελευτᾷ δὲ σοι θυσιὰν ἀποδῶσω, βραδύναντι δὲ σοι κολαβῆς ἐπήνηνον, ὅς οὐ δύνασαι ἐνεργεῖν. Gehorchen die Götter nicht, so wird der Magus ihre Orakelstätten und überhaupt ihre Paphie vernichten (cf. Wiederhahn Archiv f. Rel. 9, 1906, 491-2 Fr. Lument Les religions orientales p. 226 f. Földyhegy Oriental. Stud. f. H. Nöldke 1906 I. p. 304 sq. 307, 310, 313, 328), wodurch die Götter natürlich um ihren Einfluss auf die Menschen und ihre Bild- und Dankopfer kommen: Papyr. London 46, 279 sq. οὐ μὴ ἰδῶς οὔτε θεὸν οὔτε θεῶν χρηματίζειν, εἰς ὅτε ἐγὼ δὲ δῖνα μὲν Ἀσπίδι ἐνέριχθαι ἔδωκα; oder Papyr. Beol. II. 1. 523: μετὰ τὴν ἐπικλήσιν λέγει Ἀβρι καὶ Ἀβραῶν ἐξανταβελ. θεὲ θεῶν, βασιλεὺς βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθέτω ἀνὰ κῆρον φίλον δαίμονα χρηματῶν ἵνα μὴ εἰς χεῖρον βασιάνους ἔλθῃς, τὰς κατὰ τῶν πιεακίων, folgt die Mondgöttin nicht, so wird ihr der Zauberer nicht helfen, wenn sie eine Verfinsternung bedroht, und die Pauke nicht einmal anrühren, durch deren Klang die bösen Verfinsterungsdaemonen verschreckt werden: Pap. Paris 1. 2296: κυμβάλων οὐχ ἀντρομα. Bei Apuleius Metam. III 16

wieder droht die Hexe sogar der Sonne mit Verfinstörung, denn ihre Magd erzählt dort: „meis his auribus audiui ipsi soli nudilam caliginem et perpetuas tenebras comminanti.“ §. 788. Auch die magische zu verraten ist eine belästigte Drohung: für den Papyr. Lond. 46 l. 263 sq. v. oben, aber auch Lucan kennt das, da er die Hexe drohen lässt, Pharsal. 6. 730 sq. 736 sq. 1. „Te, Hecate, pallenti labida forma postendam faciemque Erebi mulare velado, eloquar, immenso iactas sub pondere quae te continent... dapes, quo sedere maestum regem noctis ames, quae te contagio passam / noluerit revocare Ceres“ (v. J. Burckhardt d. Griech. Kulturgesch. II 148 sq. Wiedemann Herodot 276). Auch folgende Stelle bei ihm kann noch herangezogen werden, da sie wiederholte Keiner magischen Stelle im Epos angehörend, doch mit den magischen Drohungen nahe verwandt ist (IX. 150 sq.): [Wie Cn. Pompeius von der Ermordung seines Vaters auf Befehl des Königs hört, stösst er folgende Drohungen aus: „Die Träber gesamt dem nackten Magnus zum Opfer bring' ich, erblühtige der Grupp die den Volkervoll so heilige Isis, streu' in den Gassen umher den in Linnen geküllten Osiris und auf Magnus Asche soll Iphis bluten als Opfer, / untergelegt die Götter dem Haupt verbleibn' ich sie sammt ihm! So bestraf' ich die Länder!“

§. 789. Dass im ägyptischen Zauber ganz ähnliche Drohungen ausgestossen wurden, bezeugt Porphyrius, der sich im Brief an Theodo (bei Eusebius Praepar. evang. V 10, 445 I. p. 236 Dind.) sehr abfällig über Drohformeln wie τὸν οὐρανὸν προσάραξας, τὰ κρυπτά τῆς γῆδος ἐκφανῶ, τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπορροπῶν θεῖον, τὴν βαρὺν ἐξησώ und τὰ μέλη τῷ Ὀσίριδος διακοιμάσας τῷ Ἰσίδῳ ausspricht und ausdrücklich sagt, dass χαρὴν ἔσται οἱ εὐνοοῦσιν αὐτῶν ἀναγνώσει ταῦτα ὡς παρ' Αἰγυπτίοις θυλοῦμενα καὶ ταῦτα φαίνεσθαι εἶναι καὶ τοιαῦτα βεβαιωτικὰ τατα. Damit stimmt vorzüglich der Papyr. Leid. V col. 2 l. 76-8 überein, wo der Magus droht: ἐὰν δὲ μου παρακούσῃς, κατακαήσεται ὁ κύκλος καὶ σκότος ἔσται καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην καὶ ὁ κύνδαρος (der Sonnen-Käfer) κατασβήσεται, ἕως ποιήσῃ μοι πάντα ὅσα γράφω ἢ λέγω, ἀπαράβατως ἤδη ἦν ταχὺ ταχὺ). Ähnlich heisst es im Papyr. Lond. 46 l. 259 sq. κατασπείσω τὸ αἷμα τοῦ μέλανος κυνάρου (also des Anubis) εἰς καινὴν χύτραν αἰώνης καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ καινὸν χρυσοπόδα καὶ ὑποκάσω <τὰ ὅσα > τοῦ Ἑσίου (d. h. des Osiris) καὶ κεκράσμαι ἐν τῷ βουσίρῳ ὅμῳ τὸν ἐν ποταμῷ μεῖναντα ἡμέρας τρεῖς, νύκτας τρεῖς, τὸν Ἑῖον (d. h. wieder den Osiris)... ἐπὶ τὰν ἰχθύων σου ἡ κοιλία κατισπύεται καὶ τὸ σῶμα οὐ μὴ παύσῃ τοὺς ἰχθύας τοῖς σπύμασι μασσομένους, ὅδδὲ οἱ κλειδοῦσι οἱ ἰχθύες τὸ σπύμα. Also auch hier wird der Magus die Götter aus ihren Gräbern reissen, deren es in Ägypten ja viele gab — gerade für Osiris werden nicht weniger als 42 Götter gemeldet: § 268 — und ihre Reste vernichten, auch hier wird er ihre Mysterien allgemein bekannt machen, vor allem die Leidensgeschichte des Osiris, und er wird die Feinde dieses Gottes nicht hindern, am Leich des Gottes zu freveln. (Darauf bezieht sich auch eine Bannformel gegen Krokodile von der Mutter nichtstele ? 88 sq., die ich nach Erman, Rel. p. 169 folgen lasse: „Osiris liegt im Wasser und das Flusssauge ist bei ihm; der grasse Käfer breitet sich über ihn... Der im Wasser liegt, kommt heil hervor; wer sich dem im Wasser naht, der naht dem Flusssauge, zurück, ihr Wasseriere!... erhebt euer Gesicht nicht, ihr Wasseriere, wenn Osiris bei euch werde kommt... O ihr Wasserbewohner, euer Mund wird von Rā verschlossen, euer Kehl wird von Sechmet verstopft, euer Junge wird von Thot abgeschnitten, euer Augen werden von dem Zaubergerichte geblendet. Das sind diese vier Götter, die den Osiris schützen, das sind die, die den, der im Wasser liegt, schützen, alle Menschen und alle Tiere, die im Wasser liegen, heute!“) Απελοῦμαι, fährt der Papyrus fort, τὸν ἀνάτορα (i. e. den Horus) ἀπὸ τῆς μητρὸς (von Isis), κατενεχθήσεται ἡ πόλις καὶ τὰ δύο ὄρη (die beiden Hohenjüge, die den Nil im O. und W. begleiten, ἐν ἔσται (so dass der Nil, der auch ein Gott und mit Osiris eins ist, versiegen und völlig verschwinden muss). Letztere Drohung erinnert an die obige τὸν οὐρανὸν προσάραξας καὶ τὴν βαρὺν (i. e. das Sonnenschiff) ὀρθώσω, denn der Zauberer droht ja, die Natur- und Weltordnung umzukehren.

§. 790. Ähnliche Drohungen finden sich in national-ägyptischen Schriften; so gibt sich in einem ägyptischen Papyrus der Zeit um 1100 eine Gedächtnisrede für Isis aus und bittet die Götter um Beistand. Wenn ihr das aber nicht tun wollt, dann sollst du vernichtet werden, Neuheit der Götter! der Himmel soll nicht mehr bestehen. Es soll die Erde soll nicht mehr bestehen, die fünf das Jahr voll machenden Schalttage sollen nicht mehr bestehen. Es soll den Göttern, den Herren von Heliopolis, nicht mehr geopfert werden. Schwachheit soll herrschen im Himmel des Südens, damit Unglück herovergehe vom Himmel des Nordens. [Am nördlichen Teil des Himmels leuchtete der typhonische, grasse Böt, von den Ägyptern als Vorderschenkel des Stiers bezeichnet, der Satr soll also wohl bedeuten: die typhonischen, den guten Göttern feindlichen Mächte des Nordens sollten siegen.] Weheruf soll aus dem Grab erschallen, wohl aus dem Grab des Osiris zu Abydos, wenn sein Sohn, Nachfolger und Rächer Hor dem Seth-Typhon erliegt. Die Mittagssonne soll nicht länger leuchten, der Nil nicht mehr zur gewohnten Zeit sein. Überschwemmungswasser senden. Nicht ich bines, die spricht, nicht ich bines, die die Worte wiederholt: Isis ist es, die spricht, Isis ist es, die die Worte wiederholt den Widerspruch, dass auf diese Weise Isis den Untergang für ihre Familie erlebte und den Sieg ihres Todfeinds, hat der Verfasser dieses Spruchs nicht gemerkt], damit ihr ihr heisst, ihren Sohn Horus, den Rächer seines Vaters, zu gebären (cf. Wiedemann Magie p. 13-4). Hier also identifiziert sich der Beschwörende mit einer mächtigen Göttin und so sollten diese Drohungen wahrscheinlich an Kraft gewinnen, auch für menschliches Denken plausibler werden, wie lamelliches für derartige Verwünschungen aussprechlich hervorhebt. Ähnliches bieten, übrigens auch schon die uralten Pyramidentexte und zwar hinsichtlich der Seelen der verstorbenen Könige, die zu Göttern geworden sind. So wird er, der Sohn des Rā genannt, „der den Himmel trägt, die Erde leitet, die Götter richtet.“ (Pyr. 952). Wenn sich so ein Verkürter, so ein neuer Gott naht, sendet Rā Boten aus: „Seth und Nephthys eilet, verkündet den südlichen Göttern und ihren Verkürtern: Er kommt, ein

vernichtungsloser Verklärter! Wenn er will, dass ihr sterbet, so sterbet ihr; wenn er will, dass ihr lebt, so lebt ihr! (Pyr. 153-160). Mit solcher Macht begabt, kann die Seele des Toten natürlich mit den Göttern ganz nach Belieben umspringen. Am weitesten treibt das der folgende Text, "sagt Erman, Rel. p. 106-7, dessen wilde Phantasie den Verstorbenen als einen Jäger schildert, der die Sterne des Himmels fängt und die Götter und Verklärten aufisst: Der Himmel regnet, die Sterne küssen, die Bogen (Regenbogen) umtelt Erman) irren umher, die Knochen des Meru (eines Erdgottes) zittern, wenn sie ihn gesehen haben, wie er aufsteht und eine Seele hat als Gott, der von seinen Vätern lebt und von seinen Müttern isst... Seine Herrlichkeit ist am Himmel, seine Kraft ist im Horizont, wie die des Atum, seines Vaters, der ihn erzeugte: er erzeugte ihn als einen, der stärker ist als er selbst... Existes, der Menschen isst und von Göttern lebt. Der, Scheitelgasser (nach Erman wahrscheinlich Sternbilder) und der Emi-Kehau sind es, die sie für ihn fangen; der, Raacht-Kopf" hütet sie für ihn und treibt sie ihm zu, der, Heri-Terut "fesselt sie ihm, der, Käufer mit allen Messern" sticht sie ihm ab und nimmt ihren Bauch aus... der, Schesmu "zerlegt sie ihm und kocht davon in seinen Aßen-Kesseln. Er ist es, der ihren fauber isst und ihre Verklärten verschluckt. Die Grossen von ihnen sind seine Morgenspeise, die Mittlere sein Abendbrot und die Kleinen von ihnen sind sein Nachtmahl. Die Feinde und die Feindsinnen von ihnen kommen in seinen Ofen. Die Grossen am nördlichen Himmel werfen Feuer unter die Kessel, die die Schenkel ihrer Mästen enthalten. Die Himmelsbewohner sind sein eigen und, was er schiesst, sind Kessel mit den Beinen ihrer Weiber." Und diese schausstliche Kost - fährt Erman fort - bringt ihm Nutzen, denn, er verzehrt ihre saften Leckereien und geniesst damit Sättigung, er isst ihre Herzen und ihre Knochen und gewinnt damit deren Kräfte, so dass, ihr fauber in seinem Leibe ist; er verschluckt den Verstand jedes Gottes. (Pyr. 393sq.) Wegen der Schlussworte verdient auch folgender Text Beachtung: „Jeder Gott, der dem N.N. (dem Toten) nicht eine Treppe schlägt, wenn er aufsteigt zum Himmel und sich zum Himmel erhebt, dessen pX-Kuchen soll nicht existieren, dessen mnKb soll nicht sein, nicht soll er sich in einem Waschgefäss waschen, nicht soll er einen Schenkel riechen, nicht soll er ein Fleischstück geniessen etc. Nicht ist es der N.N. (der Tote) der dies zueuch, ihr Götter, sagt; der fauberer sagt dies zueuch, ihr Götter...“ (Pyr. 1322, Trapow II. 49, 191, 50). Oder: „Ohne Cockigen Götter, bringt dem Toten die Fährte! Wenn ihr aber dem N.N. die Fährte nicht bringt, so wird er diese Haa-locken(!), die mitten auf euerm Kopf sind, ausreissen wie Knaspen im Garten.“ (Pyr. 1223, Trapow I. c. 49; etwas abweichend Erman, Rel. 472.) Für die Pyramidentexte haben diese Drohungen nichts Auffallendes, da diese Texte überhaupt die Tendenz verraten, die Seele des verstorbenen Königs zu einem Gott zu stampeln, der den Göttern nicht nur ebenbürtig sondern sogar überlegen ist. Doch auch das Totenbuch kennt solche Drohungen, obwohl sich dort die Seele auf dem Wege der Verhalkung, durch die Kenntnis der geheimen Namen und unter dem Schutz der Amulette und demütigen Gebete und Hymnen der Angewiesenen der bösen Dämonen zu erwehren sucht (cf. Trapow p. 55 überhaupt; Erman, Ägypten II. 459. 472. 494, De Jong, De Hiëroïd 91, 94sq. Rohde, Psyche II. 27. 3. Audollet, Defix. tab. p. lxxvi sq. cxviii, Fahr 159sq. Heim, Incantam. 479sq. Wünsch, Def. tab. praef. xxx col. 1, Rhein. Museum 1900, p. 73sq. 76, v. 5; Sethian. Fluchtafeln 84-5). Trotzdem heisst es auch dort im 65. Capitel (bei Naville p. 51, 11sq. Trapow p. 51): „Lass mich herausgehen gegen meinen Feind und mich gerechtfertigt werden im Collegium des grossen Gottes vor der grossen Neunheit.“ „Wenn du mich aber nicht herausgehen lässtest, dass ich gegen ihn gerechtfertigt sei im Collegium der grossen Götter vor der grossen Neunheit, so soll Rā (der Sonnengott) nicht unter der grossen Neunheit Emporstiegen (sondern) es soll der Nil emporstiegen zum Himmel und von der Wahrheit leben und Rā soll ins Wasser hindergehen und von Fischen leben etc.“ Oder: „O Hallus des Rā!... wenn ich nicht fahren werde und wenn ich entführt werde zum Oden... so soll dieser Phallus des Rā den Kopf des Osiris verschlucken. Und falls ich geleitet werde zu den Meru, wo die Götter ihr... zerschneiden, so sollen die Hörner des Chepri (soll er) und es sollen... im Auge des Atum entstehen (ib. Cap. 93. 5 p. 51-2). Oder: „Jeder Gott, jede Göttin, der (die) sich mir widersetzt, der (die) soll dem tpyr npt überwiegen werden, der von den Nehen lebt... den verzehrt Osiris, wenn er aus dem Osten hervorgeht...“ (Cap. 124. 9 p. 52).

§. 791. Aber auch im Mithrasdienst scheinen solche Bedrohungen der Götter und Dämonen üblich gewesen zu sein, da Lampadius Commodus c. 9 ausdrücklich von den fürchterlichen Worten und Handlungen spricht, durch die man Schrecken einzuflössen bemüht war.

§. 792. In auch im offiziellen Culte fehlt es nicht an solchen Drohungen; nur einen Beleg will ich anführen: Als P. Scipio Africanus minor Harb. zeigten sich schlimme Vorzeichen: denn Apollo weinte 3 Tage lang, so dass die Römer auf den Rat der Wahrsager sein Bild zu zerschlagen und ins Meer zu werfen beschlossen (Cassius Dio frag. 216; 69 Reinhard).

Für das faubergebet aber waren diese „minae“ immer charakteristisch; darauf verweisen auch folgende Verse aus dem Carmen contra paganos, Baehrens, Poetae Latini Minores III. 292 v. 17sq. „... mola et manibus canipux altaria supplex... cumulat donis volague in limine templi solvere dis deabusque parat superisque minatur carminibus magicis cupiens Acheronta movere.“ Hier also bezieht sich der Dichter auf eine Totenbeschwörung, nie fehlen anepit.

§. 793. Diese Drohungen, besonders wenn sie gegen die gewaltigsten Gottheiten, wie Sonne und Mond ausgestossen wurden, mussten natürlich bei nüchterner veranlagten Leuten Widerspruch hervorrufen.

So sagt Porphyrius Epist. ad Anthon apud Euseb. Raap. evang. 13sq. p. 129-30 Dind. c. 30-1 Posth. p. xxviii im Anschluss an seine Worte über die βαρβαρα καὶ ἀσχημα ὀνόματα: πολλὰ δὲ τούτων ἀλογώτερον τῇ μη δαίμονι, εἰ τύχει, ἢ ψυχῇ τεθνηκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεὶ ἡλίῳ ἢ ἐλληνῇ ἢ τινὶ τῶν κατ' οὐρανὸν ἀνθρώπων τῷ τυχερῷ υποχείριον ἀπειλάς προσφέροντα ἐκφοβεῖν, ψευδόμενον, ἢ ἐκείνοι ἀληθεύουσι· τὸ γὰρ λῆγειν τροιατάς ἀπειλάς τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπλησίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι, καὶ μήτε οἶδε μήτε δύναται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοκίμοις οὕτως κενὸν ὄψον καὶ πλάσματα αἰς κομῆναι παῖδες ἀνό-

ητοι, Auch auf diesen Angriff hat der sogenannte lamblichus geantwortet, damit aber seine Flöher verständlich wird, muss ich auch seine Ansichten vom Wesen jedes Göttes und der magischen Anrufungen überhaupt dem Sinne nach wiedergeben, Ansichten, die sich von den landläufigen Auffassungen sehr stark unterscheiden, ihnen geradezu entgegen gesetzt sind, aber eine entschieden höhere ethische Werthung des Göttes bezellen, als sie sonst im Alterthum geübt zu haben scheint. lamblichus selbst stellt nämlich als Fundamentalsatz die Behauptung auf, die Götter und die höheren Dämonenklassen seien durch das menschliche Wort völlig unfassbar. Dieser Satz macht scheinbar alle Theurgie und Magie zu nichts. Und doch versteht es lamblichus gerade diesen Satz als Hauptargument für die Stichtichtigkeit der Theurgie, der höchsten Stufe der Magie, in's Treffen zu führen. Seine hochinteressanten Ausführungen besagen inhaltlich Folgendes:

§. 794. Alle Götter und höheren Klassen der κρείττονα γένη sind ἀνάδεις und ἄτενοι, d.h. unregbar und unerschütterlich, jeder Beeinflussung völlig unzugänglich. Geben wir die Richtigkeit dieses Satzes zu, so erhebt sich sofort die Frage: „Wie kommt es, dass trotzdem bei dem Gottesdienst (ἐν ταῖς λειτουργίαις) so viele Handlungen vorgenommen werden, die offenbar direct auf die Götter Bezug haben und auf sie Einfluss nehmen sollen? Alle diese Handlungen, lautet die Antwort, sind entweder bloss als symbolisch aufzufassen oder als bildlich oder werden bloss zur Ehrung der höheren Geschlechter vorgenommen, manche auch bloss zum Zwecke unserer Reinigung und Heiligung. Sie haben demnach bloss auf uns, die sterblichen Menschen, Bezug, nicht aber auf die höheren Geschlechter. Denn der ganze Gottesdienst wird überhaupt nur unserwegen vorgenommen, zu unserem Nutzen und Frommen, nicht aber etwa zu dem der Götter und höheren Geschlechter. Denn diese selbst stehen so unendlich hoch über uns und der ganzen Schöpfung, dass es unsinnig ist anzunehmen, dass der Gottesdienst zu ihrer Förderung geschehe; dann wäre das Geschöpf über dem Schöpfer!

Der Gottesdienst gilt also bloss für uns: wir sollen durch ihn gereinigt und so dem Reinen, Göttlichen näher gebracht werden; wir, die wir mit Leidenschaften behaftet, ἐμπαθεῖς, sind, sollen dadurch dem Leidenschaftslosen ἀνάδεις, dem Göttlichen, ähnlich werden. Diese Reinigung ist auch dann ins Auge gefasst, wenn beim Gottesdienst z.B. in den Mysterien, auch schändliche Dinge und Leidenschaften vorgeführt werden, als hätten sie sich an den Göttern selbst gezeigt: dadurch sollen wir beim Anhören einer Tragödie die Leidenschaften in uns selbst geläutert, gemässigt und nach Möglichkeit ausgelöscht werden (De Myst. II p. 37-40 cf. Aristoteles Poetik c. 6).

Wie steht es aber mit den κληῖσις, den Herbeirufungen, der höheren Geschlechter, besonders der Götter? Denn wenn die Götter auf solche κληῖσις hören und sich durch sie veranlasst sehen herbeizukommen, folgt da nicht daraus, dass sie doch der Beeinflussung, ja sogar dem Zwang ausgesetzt sind? Dieser Einwand ist falsch, unbegründet. Denn auch hier handelt es sich keineswegs um eine Beeinflussung oder gar Nötigung der Götter: denn alle Erscheinungen von Göttern und Dämonen erfolgen ganz freiwillig, nur in folge der unendlichen Liebe und Mitleids der Götter und Dämonen mit den Sterblichen. Trotzdem sind diese κληῖσις eine notwendige Voraussetzung.

Sie haben jedoch nicht den Zweck, Götter und Dämonen zu uns herabzuziehen, sondern im Gegentheil, uns zu ihnen zu erheben, uns für diese Erscheinungen der Göttlichen würdig, überhaupt empfänglich zu machen. Denn durch diese κληῖσις werden wir gereinigt, in gewisserm Grade von der Schöpfung und ihren nöthigen, ihren Beeinflussungen, Leidenschaften und Mängeln befreit und so den höheren Geschlechtern angeglichen. Daher sind die ὀρχήματα und ὀρχήματα, die in diesen κληῖσις genant werden, nicht etwa Zwangsmittel, welche die Götter und Dämonen zu uns herabziehen (καταβύα), sondern im Gegentheil Mittel, die uns zu ihnen emporheben (ἀναβύα 112 p. 40-2). Dasselbe gilt nicht nur bezüglich des Kultgebotes (εὐχὴ) und des sogenannten Litaneien, ἱστειῖας (wohl Hymnen oder Gebete nach Art der orphischen Hymnen), sondern ganz besonders auch bezüglich des sogenannten Götterzwangs, der ἀνάγκαι θεῶν: all das hat nicht den Zweck, Götter und Dämonen irgendwie zu beeinflussen, sondern vielmehr uns für die Beeinflussung von Seiten der Götter und Dämonen empfänglich zu machen, uns zu ihnen emporzuheben und so eine Verbindung zwischen uns und den höheren Geschlechtern herzustellen (114-15 p. 44-9, dieselben Gedanken auch III 18 p. 145-7). Denn alle Götter, welche die Götter der Menschen zukommen lassen, schenken sie den Würdigen nur aus Güte, indem sie sich der Bemühungen der Priester erbarmen und weil sie diejenigen lieben, die sie selbst geschaffen, ernährt und belehrt haben. §. 795. Dasselbe gilt auch bezüglich der höheren Dämonen, die mit Vernunft begabt und ihrem Wesen nach gut sind wie die Götter. Denn diese höheren Dämonen unterscheiden Kraft ihrer Vernunft und Einsicht zwischen Gut und Böse und raten, was man tun und unterlassen müsse; sie helfen auch beim gerechten Handeln und verhindern Unrecht tun. Aber auch bezüglich dieser höheren, vernunftbegabten Dämonen haben die κληῖσις und ἀνάγκαι nicht den Charakter von Zwangsmitteln, denn auch sie stehen über jeder Beeinflussung und zwangsweisen Nötigung von Seiten der Menschen.

§. 796. Anders dagegen steht es um die niederen Dämonen, um jene νεμεῖματα, denen das Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse abgeht, da sie nicht vernunftbegabt sind; denn diese niederen Dämonen können sich immer nur in einer einzigen Richtung betätigen, nämlich immer nur in der Ausübung jener Function, die ihnen vom Schicksal

zugeleilt wurde: sie haben nur die Fähigkeit, entweder zu schaden und zu trennen oder zu nützen und zu vereinigen und zwar hauptsächlich nur hinsichtlich der sichtbaren Schöpfung, das Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse aber geht ihnen ab, damit auch zugleich die Wahl in ihrer Betätigung. Auf diese niedrigen (Stoff-)Dämonen s. oben §. 244 — erstrecken sich allein die Befehle der Menschen (N. I. p. 181 sq.).

§. 797. Wiederholt Kann man nun Drohungen hören, wie etwa: „Ich werde den Himmel verschmettern“ oder „ich werde die Geheimnisse der Isis enthüllen“ oder „ich werde das Geheimnis von Abydos verraten (wo das Mysterium des Todes und der Auferstehung des Osiris mystisch-dramatisch gefeiert wurde, s. Erman, Rel. p. 64-5, Plutarch De Iside 79 deutet die Geheimnisse an) oder, ich werde die Baris (die Sonnenbarke) dem Typhon preisgeben“ oder Ähnliches dieser Art. Bei solchen Drohungen darf man ja nicht annehmen, dass sie gegen Sonne und Mond (Osiris und Isis) oder überhaupt gegen irgend einen der himmlischen Götter gerichtet sind; denn das anzunehmen wäre verrückt. Diese Drohungen richten sich vielmehr gegen jene Mittelwesen (Dämonen, *νεβύμαξα*), die nicht über Verstand und Unterscheidungsgabe verfügen. Deshalb können sie auch nicht Wahres von Falschem, Mögliches von Unmöglichem unterscheiden (s. oben §. 244). Diese *ἀλογότατοι*, vernunftlosen Dämonen lassen sich durch solche Drohungen einschüchtern: denn sie sind so geartet, dass sie sich durch heftige Worte und anderes dieser Art erschrecken lassen, da sie bloß über eine leicht zuerschütternde und wegen ihrer Unelstlosigkeit haltlose Vorstellungskraft verfügen (VI. 5-7 p. 245-9).

§. 798. Dazu kommt, dass der Priester durch die Kraft der geheimen Symbole im Besitze einer Macht ist, die über Menschliches hinausgeht, denn seine Seele wird ja durch diese Symbole emporgehoben über alles Menschliche hinaus und den Göttern genähert; daher vermag er wirklich Befehle auszusprechen, die stärker sind als sie sonst ein Mensch auszusprechen vermag. Auch spricht er diese Drohungen nicht aus, als wollte er sie wirklich ausführen, sondern bloss in der Absicht, jenen Mittelwesen klar zu machen, über welche übermenschliche Macht er jetzt verfügt wegen seiner Anähnlichkeit an die Götter und der Verbindung mit ihnen.

§. 799. Das Wichtigste aber ist Folgendes: Jene Mittelwesen, gegen welche diese Drohungen gerichtet sind, diese sind zwar über die ganze Welt vertheilt, doch ist jedem dieser Dämonen ein bestimmter Bezirk zugeleilt, den er zu verwahren, zu behüten und zu bewahren hat. Solcher Art sind z. B. die Luft- und Erddämonen, welche für die Unerschütterlichkeit und Unveränderlichkeit des Weltgebäudes zu sorgen haben (VI. 6-7 p. 246-9). Diese Unerschütterlichkeit des Weltgebäudes aber beruht gerade auf dem, was der Drohende zu schädigen, zu verändern, zu vernichten oder zu profanieren droht, wenn ihm jene Dämonen nicht willfährig sein sollten: denn vermöge der Sympathie bleibt die Weltordnung so lange ungestört, als die wohlthätige Macht des Osiris rein und unverändert erhalten bleibt und nicht durch Aufruhr, Unruhe und Unordnung durcheinandergebracht wird; ebenso bleibt das Leben des Mils und Aller rein und immer unversehrt, solange die Leben erzeugenden und formen Gebenden Principien, die in der Isis verborgen ruhen, nicht herabsteigen in die sichtbare Körperwelt, ebenso bleibt alles unerschütterlich und sich selbst immer von neuem erzeugend, solange der Lauf des Sonnenschiffs nicht gehemmt wird und ebenso auch endlich alles ungeschädigt und vollkommen, solange die Geheimnisse von Abydos nicht aufgedeckt und profanirt werden. Darauf also, dass was geheim ist, auch geheim bleibe, und vor Allem, dass die geheime Wesenheit der Götter nie verraten werde, darauf beruht das Heil der Welt. Die Erddämonen d. h. die Elementardämonen, die Dämonen der Erde, des Wassers, der Luft, die können es nun nicht einmal hören, dass dieses Verhältnis geändert oder vernichtet werden soll; jedenfalls deshalb, weil ihre eigene Existenz mit der des Weltalls untrennbar verknüpft ist, so dass sich also jene Drohungen direkt gegen ihre eigene Existenz richten). An die Götter aber, ebenso die Engeln und Engel reichen diese Drohungen nicht heran. Deshalb finden sie sich nicht bei den Chaldäern, die genau zwischen Göttern und Dämonen unterscheiden, wohl aber bei den Ägyptern, die infolge ihrer symbolischen Auffassung oft auch Götter und Dämonen mit einander vermischen. Als Ergänzung möge noch die schöne Stelle über die Bedeutung und Wirkung des Gebetes folgen (De myster. V 26 p. 237-40). „Das Gebet stellt zwischen dem Göttlichen und Menschlichen eine Verbindung her; es verschafft dem Menschlichen Föderung und zwar nicht bloss dem einzelnen Menschen sondern auch ganzen Völkern und Staaten; es begründet eine gewisse Freundschaft zwischen Göttern und Menschen, vermittelt uns reiche Gaben von seitens der Götter und bewirkt endlich sogar das selbe Ausströmen in der Gottheit. Die häufige Wiederholung des Gebetes belehrt uns auch über das Wesen der Götter und macht die Seele für die Aufnahme des Göttlichen geeigneter, denn das Gebet gewöhnt uns an den Glanz des Gotteslichtes, vermindert unsere eigene Schwäche und hebt unsere Seele allmählich nach oben; denn es reinigt unsere Seele von allem dem, was der Gottheit wider ist. Daher bildet das Gebet auch die notwendige Ergänzung des Opfers und beides ist für sich allein unwirksam.“

§. 800. Auch Bellus kennt diese Grundsätze, die er kurz folgendermaßen ausspricht: πάντα τὰ δαίμονια φύλα θράσους καὶ δειλίας ἐμύληα εἶναι, πλεον δὲ τῶν ἄλλων τὰ πρόσυλα. τὰ μὲν γὰρ αἶρια περινοῦν κεκτρίμενα πλειστον, ἂν ἐπιτιμᾷ τις, τὸν γούν ἐπιτιμῶντα διακρίνειν οἷδε καὶ τῶν ἐνοχλουμένων (von den Besessenen) οὐκ ἀλλὰ τέταται ἄλλως, εἰ μὴ οὗτος (der Exorcist) οἷός τις εἴη τὰ πρὸς θεόν καὶ ὄνομα τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ φρικτοῦ ἐν ἁδοὶ σὺν θυνάμει θεῶν. ταῦτα δὲ δηλαδὴ τὰ πρόσυλα δεδιότα τὴν εἰς τὰς ἀβύσσους καὶ τὴν εἰς τοὺς ὑποχθονίους τόπους ἀποπομπὴν εἶτε τοὺς ἀγγέλους τοὺς εἰς αὐτοὺς ἀποπεμπόμενους, ὅποτε τις ἀπειλοῖ τούτοις τὴν εἰς ἐκεῖνους τοὺς τόπους παραγωγὴν καὶ τὰς τῶν εἰς τοῦτο τεταγμένων ἀγγέλων ἐπιλήτοις κλήσεις, δὲ διὰ καὶ παρὰ τέταται λαν. ὡς ἄνοις γὰρ οἷδε τὰν ἀπειλοῦντα δύναται διακρίνειν. ἀλλὰ κἂν γραφὴ τις εἴη, κἀνάγεραι χόν τι μερόντιον

ταύτας σχεδιάζον τὰς ἀπειλὰς, δῖος αὐτὰ λαμβάνει καὶ ἀπαλλάττεται πολλάκις ὡς ταῦτα δυναμένων τῶν ἀπειλούντων εἰς τέλος ἐξενεγκεῖν οὕτως ὅτι περιδεῇ καὶ ἀδιάκριτα.

§. 801. Porphyrius dagegen folgte der landläufigen Ansicht, dass diese ὀνόματα, λόγοι und ἀπειλὰι einen unwiderstehlichen Zwang sogar auf die Götter ausübten und diese dann auch nötigten, den Beschwörern Auskünfte über die Zukunft zu erteilen, wenn ihnen dies durch die Constellation und Mysterie einfach unmöglich war. In diesem Falle konnten sich die vorgeweihten Götter nicht anders helfen, als dass sie irgendetwas zusammenlegten und den Befragenden als Orakel mittheilten, nur um von dem scheerlichen Zauberszwang wieder befreit zu werden; doch waren manche von ihnen chlich genug, selbst einzugestehen, dass ihre Mittheilungen Lügen seien; die Stelle (ein Fragment aus, *De laevienda exortaculis philosophia* des Philoponos, *De opificio mundi*

II. 20 cf. Wolff, *Fragmenta* p. 169 nr. 13, 170, 175 sq.) lautet: παρὰ τὴν ἀρχαίαν τῶν καλούντων βιαζόμενοι ὑπ' αὐτῶν οἱ θεοὶ παρὰ μόραν διὰ τῆς βίας τῶν ἐπανάγκων ἀκόντες λέγειν τι τῶν ἡρηγομένων αὐτοῖς συνελαύνονται κἀντεῦθεν ψευδῆ ἢ μαντεῖα γίνεται. πολλάκις δὲ καὶ αὐτοὶ τοῦτο προλέγουσιν, ὅτι ψεύσονται· εἶπεν γοῦν ὁ Ἀπόλλων ποτὲ τῆς περιστάσεως τοῦ περὶ ἐρχοντος πονηρᾶς οὐσῆς... εἰπεῖν τι βιαζόμενος.... Ἄνε βίην κάρτος τε λόγον, ψευδὴ γὰρ λέγω. "καὶ ἄλλος θῆ τις κληθεὶς τῶν θεῶν ἐφ' ἧ: Σήμερον οὐκ ἐπιοικε λίγην ἀστραὶν ὁδὸν ἰσην" ἰδὲ φησι μακροσύνης γὰρ ἐν ἀστραὶν νῦν πεπῆδηται. "ἦτις ἔκαστη κληθεῖσα ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ περὶ ἐρχοντος φησιν". Ὁ δὲ λέγει, κλισίῳ δὲ πύλας δολιχῶ φάργγος· νυκτὸς γὰρ κέντροις ἀχρησιότατοις προσελαύνει· Τετρηὶς κεφθεσσα θεῇ κακὸν ἄρη ἰδοῦσα. καὶ πάλιν φησι τινῶν εἰπόντων, εἰ καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ ὑπὸ τὴν εἰσαρμένην εἰσὶν, ὅτι φυλάττονται ταῦτα, ἐπήγαγε, Ἀνίσθω φύσεως δεσμίᾳ, ἵνα σοῦσι πύθωμαι."

So ist also der Magier gezwungen, zuerst die Schicksalsmacht aufzuheben; aber auch das gewählte ist die heilige Magic.

5. Kapitel.

Die Anwendung der sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale im Zauber in Verbindung mit den immateriellen Zwangsmitteln (den Namen und Formeln): Zaubersalben, -Räucherwerk, -Tinten, -Statuetten, -Zeichnungen (die Weihung der gottbesessenen Statuen in Kult und Zauber), die sogenannten Zauberscharaktere.

§. 802. Alle besprochenen Sympathiemittel, sowohl die materiellen (Tiere, Pflanzen, Steine), als auch die immateriellen (die Namen und Formeln, die Vocale und unarticulierten Laute) werden fast nie für sich allein, sondern immer mit einander combinirt angewendet: zum materiellen συμβολον tritt fast immer das immaterielle, wenn sich auch die höchste Art der magischen Divination, die theurgische (v. II §. 44), möglichst von den materiellen Sympathiemitteln frei zu machen versuchte (I. 396, II. 120).

§. 803. Dazu kommt bezüglich der materiellen συμβολα noch folgendes: nur selten wird das materielle Mittel in der Form verwendet, welche die Natur selbst bietet, nur selten genügt es, ein bestimmtes Tier (oder einen Thiertheil), eine bestimmte Pflanze, einen bestimmten Stein während der πράξις so wie er ist, zu verwenden: gewöhnlich müssen alle diese Dinge erst präparirt werden, vor allem die so wichtigen Sympathiepflanzen und Minerale. Erst dann folgt ihre combinirte Anwendung. Auch werden sie meist verdampft, da man ja die Götter und Dämonen sich als pneumatische, d. h. als luft- oder aetherartige Wesen vorstellte, zu denen bloss der αἰμός der verdampfenden Sympathiemittel emporsteigen und sich mit ihnen verbinden kann; denn das ist die Auffassung der Magier gewesen trotz der Einwendungen des Theophrast (cf. §. 870). Aus diesem Grunde gibt es fast kein Zauberecept, das nicht Bestimmungen bezüglich des ἐπιθύμα, des Rauchopfers, enthielte und meist sind diese Bestimmungen bis ins kleinste Detail geltend; hierfür einige Belege: *Λαμπρ. Iavris* 4308 sq. (Anweisung des "Bären" Jετῆνις, der ἀρκτος (v. II. 337): ἐπιθύμα τῆς πράξεως Ἀβάνου δραχμαὶ τέσσαρες, ξυφῶνης δύο, κασίης, φύλλα πενταγώνου λευκοῦ ἀνὰ οὐγκίας δύο, βδέλλιον δραχμὴ μία, ἀνδριερὺς σπέρματος δραχμὴ μία, ἀμύμου, κρόκου, στύρακος, τε-ρεβίνθης ἀνὰ δραχμίας δύο, κατεμισίας δραχμὴ μία, κατανάγκης βοτάνης, κόφι (v. §. 543), ἱεραικος ἐγκέφαλος κροῦ μέλανος ὅλος· οἶνω Μεθονοῖα καὶ μέλιτι ἀναλέμβανε καὶ ποιεῖ κολλούρια. *Ε.* 1331 sq. (Λοκτικὴ δύναμις πάντα ποιοῦσα) λαβὼν ὄνου μέλανος, στέαρ καὶ αἶγος ποικίλης στέαρ καὶ ταύρου μέλανος στέαρ καὶ κύμινον Ἀθιοπικὸν ἀμφοτέρω μίξον καὶ ἐπίθετο πρὸς ἄρκτον, ἔχων φυλακτήριον τῶν αὐτῶν ἑῶν τριγὰς πλοκίδας [sem. Κερατῆς καὶ Πῦρ. 22, Π. πρῶτον. πλῶν] κίσας] σερῶν, ἡνπερ ἂς διάδημα φορεῖ περὶ τὴν κεφαλὴν κτ. l. 1829: ἔστιν δὲ τὸ ἐπιθύμα τὸ ἐμφυγοῦν (cf. §. 809) τὸν "Εραστα (die Zauberstatuette) καὶ ὅλην τὴν πράξιν μάνης δραχμαὶ δύο, στύρακος δραχμαὶ τέσσαρες, ὅπου δραχμαὶ τέσσαρες, ξυφῶνη, λίβανος, κρόκος, βδέλλα ἀνὰ ἡμίδραχμον, ἰσάς λιπαρὰ μίξας ἀναλέμβανε οἶνω εὐάδει πάντα ἑῶα καὶ χρεῖς εἰς τὴν πράξιν. *L.* 2455-70 = 2683-93 = 2874-77. cf. oben p. 703, *L.* 2674-83 = 2871-4. cf. oben §. 411 f. 2708 sq.:

(Λγωγή): λαβὼν κύμινον Αἰθιοπικὸν καὶ αἶγδος ποικίλης στέαρ καὶ ὄμοι ποιήσας ἐπίθυμα, ἐπίθου πρὸς σελήνην ἡ 58, ἐπὶ γήινου θυμιατηρίου ἐπὶ δάματος ὑψηλοῦ ἐπὶ ἀνθρώπων. L. 289139. Ἀγωγή πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης ἐπίθυμα· περισσότερ᾽ λευκῆς αἵμα καὶ στέαρ ξυμύνη καὶ ὅπτη ἄρτεμισια ὁμοῦ ποιεῖ καλλοῦρια καὶ ἐπίθου πρὸς τὸν ἀστέρα ἐπὶ ἀμπελίνων φυλῶν ἄνθρώπων ἔχει δὲ καὶ ἔγκειθ' αὐλὸν γυμνὸς εἰς τὸν ἐπάναγκον, ἵνα ἐπιθύης (cf. S. 875) L. 3095-6: ἐπίθου δὲ τῷ θεῷ σφράγνον μετὰ αἰλούρου (Dietrich Notaxas p. 79; Ρ. σιλουρου) καρδίας καὶ κόπρου ἵππας. Lond. 462. 297-8 ἐπίθου ξυμύνην καὶ λίβανον καὶ γλῶτταν βατράχου. Lond. 1211. 44139. (eine Bleiplatte wird mit dem Befehle des Magiers an den Dämonen beschrieben, dann ist sie zu weihen d. h. zum Sympathiemittel zu machen) ἐν ἀράμασιν οἷον ξυμύνη (sic), βδέλλα, στύρακι καὶ ἀλόη καὶ μετὰ ἑλβός παρὰ ποταμοῦ. L. 49239. λαβὼν οἷου ἀπὸ τοῦ σανδαλίου καὶ ρητίνης καὶ κόπρου περισσεῆς λευκῆς ἰδὰ ἰσάν ἐπίθου πρὸς τὴν ἀρκτον. I. 547-8 ἐπιθύαν ἐπὶ ἀνθρώπων θουρίαν κύφι ἱερατικόν, ὡς μείχθω κροῖον ὀλομέλανος ἐγκέφαλος καὶ κατανάγκης ἄλευρα. Papyr. Beol. I. 285-6 ἐστὶν δὲ τὸ ἐπίθυμα λύκου οφθαλμός, στύραξ, κιννάμωμον, βδέλλα καὶ ὅτι ἐντιμον ἐν τοῖς ἀράμασιν (cf. Koll. Philol. 54 p. 565). Cf. auch Pap. Leid. W. col. I. L. 1239. = col. xi. l. 2939.

§. 804. Da nun sehr häufig die Namen und Formeln, serner allerlei Zauberfiguren und Zauberzeichen (χαρὰκτῆρες) auf allerhand Material geschrieben und gezeichnet werden müssen, ist es selbstverständlich, dass man auch bei den hierzu verwendeten Tinten μελάνια, auf die Eigenart dessen, auf den man auf diesem Wege gewinnen will, Rücksicht nehmen, d. h. die Gesetze der Sympathie und Antipathie wohl beachten muss. Daher dürfen nur ganz bestimmte, dem Wesen des Besessenen angepasste, ihm sympathische Ingredienzen verwendet werden, hierin geben die Zauberpapyri bis ins Kleinste gehende Anweisungen.

So kennt der Papyr. Heid. V col. 23. 239. ein von einem Ἡμίριος stammendes Rezept für eine Tinte, die dem bösen Typhon-Seth sympathisch ist: τυφανίου μελάνος γράφῃ Ἀνεμώνης, τραγυλίδος (nämlich ξυμύνη), χυλοῦ κινάρας, σπέρματος ἀκάνθου Αἰγυπτίας, μίλτου τυφάνος, ἀσπίστου κονίας, ἀρτεμισίας μονοκλάνου, κόμμεως ὀμβρίου (letzteres als Bindemittel) der wichtigste Bestandteil ist zweifellos die μύλτος, der Mennig, Minimum Pb₃O₂, das feurig gelblichrote Bleioxyd, eine Verbindung von 65, Teilen Bleioxyd mit 34,9 Teilen Bleihyperoxyd, auch im Papyr. Paris 2220 wird eine dort angegebene Tinte erst durch Hinzuschütten von μιλτάριον τυφάνος geeignet, für einen Schadenzauber, einen κάτοχος, zu wirken, der ganz offensichtlich an den bösen Seth-Typhon gerichtet ist, da die als Zauberformel verwendeten Homoioteles auf ein ὄστ' ὅρακον ἀπὸ θαλάσσης zu schreiben sind (s. oben S. 657). Die Zuteilung des Mennigs an Typhon aber erklärt sich ohne weiteres aus seiner, bösen, roten, typhonischen Farbe (s. oben S. 615) und auch aus seiner Gewinnung aus dem Blei, das bloss besätigen Fellen und Dämonen eignet (s. oben S. 60839). Darauf geht es auch zurück, dass man bei Zehn- und Leukanantien, die an die dem Typhon feindlichen Lichtgötter gerichtet sind, immer nur, nicht mit Mennig gefärbte (ὑψύλωτοι) Leuchter und Becken verwenden darf (cf. Wessely's Indices). Aus der Fülle der Tintenrecepte seien folgende herausgehoben: Papyr. Paris 20039. (Totenbeschwörung) τὸ δὲ μελάν· αἷμα θρακόντιον καὶ αἰθάλῃ χρυσοχοικῇ. 209939. (Totenbeschwörung mit Hilfe des Typhon als Heizer der νεκυδαίμονες) ἐστὶν δὲ τὰ μελάνια τῆς πραγματείας τάδε· κατὰ γράφεται δὲ ὁ μὲν ὑμῶν ὄρεως, die Eschshaut] αἷματι ὄνειρ ἀπὸ καρδίας ἰσραμμένω, ὁ συμμίσγεται αἰθάλῃ χρυσοχοικῇ καὶ τὸ δὲ τῆς καλπάδου (= καρπάσου) φύλλον αἷματι ἱερακίῳ ὡς συμμίσγεται αἰθάλῃ χρυσοχοικῇ· τὸ δὲ τοῦ ἱερατικοῦ χάριτος αἷματι (cf. Programm Metaph. Gymnasium 1889. 15) ἐγγέλως ὡς συμμίσγεται ἀκακία (cf. unten II. S. 365). L. 214239. γράφει φύλλον καλπάσου ταῦτα· „Μηλβαλεμαχῶ“ γράμματα δώδεκα μελάν· ξυμύνη καὶ μενένη καὶ αἷμα ξυλλῆς ἀρτεμισίας καὶ αἰεζῶου καὶ καλπάσου γράφον καὶ ἐνστόμοισον. I. 3199-3204: σκευὴ μελάνος ἐν ᾧ δει γράφειν τοὺς καλῶμους καὶ τὸ ἑλλύχων ἀρτεμισία μονοκλάνος κατανάγκη οὐσα, φοινίκων Νικολάων τρεῖς, Καρικαὶ ἰσχαδῆς τρεῖς, αἰθάλῃ χρυσοχοικῇ, θάλλω φοινίκος ἀρσενικοῦ τρεῖς, ἀφρός θαλάσσης. Lond. 1211. 230-4 cf. unten II. S. 145; L. 718-20 (ἀγροπνητικὸν διὰ νυκτερίδος) αἷματι μελαίνης βοδὸς ἢ αἶγδος ἢ τυφανίου (sc. μελάνι), ἑκαρέτως δὲ αἶγδος γράφει ἐπὶ τῆς δεξιᾶς περὺτος. Lond. 122. 7059. cf. unten II. S. 185; Beol. I. 2. 243 a 39: ἐστὶν δὲ καὶ τοῦ μελανίου ἡ σκευή (στοιαιύτη) τραγυλεις ξυμύνης πῶσας, ἰσχαδᾶς Καρικᾶς τρεῖς, φοινίκων Νικολάων ὅστές ἐπτά, στροβίλια ἀβραχᾶ ἐπτά, ἀρτεμισίας μονοκλώνων καρδίας ἐπτά, ἱβέως Ἑρμαϊκῆς (cf. oben S. 435) πτερὰ ἐπτά, ὕδαρ πηγαίων ταῦτα καύσας ποιεῖ καὶ γράφει. Beol. II. 3439. cf. unten II. S. 191. Leiden. W. col. x. 4139.

Die gewöhnlichste, einfachste, unzählige Male vorgeschriebene Zauberlinie aber ist das ξυμνομελάν, die Myrahtinte.

§. 805. Eine wichtige Rolle aber spielten die materiellen σύμβολα, die Sympathiemittel aus allen Naturreichen, bei der Herstellung der so oft erwähnten Zauberstatuetten und Zauberfiguren (Zauberzeichnungen): Es lag sehr nahe auf fall' die Götter, die beschworen werden sollten, schon dadurch einen magischen Zwang auszuüben, dass man bei der πᾶσις den betreffenden Gott entweder plastisch in einer Zauberstatuette oder flächenhaft wenigstens in einer Zauberfigur (Zauberzeichnung) in effigie zwang, die Formeln, Befehle, Wünsche des Magiers anzuhören.

Den gleichen Zweck verfolgte man ja auch bei der Aufstellung der Götterstatuen in den Tempeln. Man war überzeugt, dass sich die so dargestellte Gottheit in ihrem ἄγαλμα niederlasse und so beseele, was allerdings nicht von jeder Götterstatue schlechthin angenommen wurde. Die Beseeelung der Statue war vielmehr an eine Reihe von Bedingungen geknüpft, deren Kenntnis einen wichtigen Teil der ἱερατικῇ ἐπιστήμῃ der Priester und auch der Theurgen bildete. Darüber schreiben Polykratus

und Iamblichus, die beide ein Werk *Περὶ ἀγαλμάτων* verfassten, von denen das erstere, das des Porphyrius, wenigstens teilweise bei Eusebius in der *Προπαρασκευὴ τῆς εὐαγγελικῆς* erhalten ist, er stützte sich darin vielfach auf den Stoiker Chairemon und widmete besondere Aufmerksamkeit den Götterbildern der Ägypter (Bortzler, *Die Schrift des Porphyrius von den Götterbildern*, Diss. Erlangen 1903). Die Schrift des Iamblichus dagegen, die Photios noch las (cod. 215 p. 173 b 45 q.) und gegen die der Christ Ioannes Philoponos unter Iustinian eine Gegenschrift richtete (auch Anonibius bekämpfte diese Lehre cf. z. B. *Wcap.* 17, und schon Cicero *De natura deor.* II 17; *Crouzer Symbolik* 2, 178-9), ist vollständig verloren. Doch kommt Iamblichus auch in seinen erhaltenen Schriften manchmal auf diese Dinge zurück, ebenso auch ganz besonders Proclus, was zur Genüge beweist, wie sehr die Neuplatoniker von der Wichtigkeit und Wichtigkeit dieses Dogmas von den *εὐφυγὰ ἀγάλματα* überzeugt waren. Aber auch die apokryphen orphischen Schriften, die *Oracula Chaldaica* und der Hermes Trismegistus kennen das sehr wohl als einen der Fundamentalsätze der Theurgie. All das reicht natürlich um Jahrhunderte zurück und deckt sich, soweit man die erhaltenen Splitter dieses untergegangenen theosophisch-theurgischen Literatur überblicken kann, genau mit den Zauberpapyri.

§. 806. Die erste und natürlichste Voraussetzung ist, dass man die betreffende Gottheit so darstellt, wie sie der Mythos beschreibt; dadurch aber, dass von derselben Gottheit nicht immer und überall dasselbe erzählt und geglaubt, ihr Wesen nicht gleich vorgestellt wurde, ergaben sich auch oft weitgehende Unterschiede in verschiedenen localen Kultbildern derselben Gottheit.

Ein handgreifliches Beispiel bietet die Kultbilder der grossen Zaubergöttin Hecate in Megina, wo sie am höchsten verehrt wurde und Mysterien besass, die angeblich schon Orpheus gestiftet hatte, stand ein Schnitzbild der Göttin mit nur einem Kopf und einem Leib, das Myron gefertigt haben sollte (Pausanias II 30). Sonst wurde sie aber gewöhnlich mit 3 Köpfen und 3 zusammenhängenden Mädchenleibern dargestellt, nach Pausanias τὰ τέσσαρα στοιχίτια καὶ ἡ μὴν πυρίνου τοῦ Ἰπποκράτους δὴλον ὡς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαίραν ἀναφύεται, ἥ δὲ τοῦ ταύρου μυκαμένη δαιμόνιον τινα μυκηθμόν εἰς τὴν τοῦ ἄερος, ἥ δὲ τοῦ ὕδρου πικρὰ καὶ ἀστατος φύσις εἰς τὴν τοῦ ὕδατος, ἥ δὲ τοῦ κυνὸς καλαστική καὶ τιμωρὸς εἰς τὴν γῆν. Hecate ist hier nach alter Weise als Mondgöttin aufgefasst, vom Monde aber heisst es anschliessend: σελήνη τῶν τεσσάρων στοιχείων κρατοῦσα, wozu ein chaldäisches Orakel (Kiel p. 30, 1) trefflich passt. Natürlich muss auch immer Gesichtsausdruck und Körperhaltung der Statue mit dem vorgestellten Charakter der Gottheit harmonisieren: τῶν ἀγαλμάτων τὰ μὲν οἷον μελῶντα καὶ ἀνείμνα καὶ χορεύοντά πως ποιοῦσι, τὰ δ' αὖστηρά τῶν ὀρώντων καὶ βλοσυρὰ ἀναλῶνται ταῖς



Abb. 19. Die dreigestaltige Hekata. Amulettstein.

τῶν θεῶν λήξει ταῖς ἐγκοσμοῖς (ad *Craty.* 181 pag. 108). — Dazu kommen dann noch die Attribute, die auf das Wesen ihrer Götter hindeuten, auch sie müssen natürlich mit dem Wesen des Dargestellten harmonisieren und man darf einer Hecatefigur nicht statt der Fackeln einen Mercur- oder Aesculapstab in die Hand geben. Ausdrücklich sagt daher Proclus ad *Romprub.* II p. 246 Kroll: ἐν τοῖς ἱεροῖς τοῖς ἀγάλμασιν ἄλλοις ἅλλα περιέκειτο συνθήματα τῶν κρείττονων συνάγοντα τοῖς ἀγάλμασιν, das bezieht sich natürlich auch auf die Art und Weise der Kleider der Götter und ihrer Statuen, von deren symbolischer Bedeutung in den Mythen Proclus im Vorangehenden viel zu sagen weiss. Ja gerade die richtige Anbringung dieser Attribute und vor allem der sonst nicht bekannten, geheimen ermöglicht erst die Beseelung der Bilder: ἡ τελεστική διὰ τῆς τιναν συμβόλων καὶ ἀπορρητῶν συνθημάτων τῆς ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπικαθεῖ καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλαμψεων (Proclus ad *Crat.*

lyl. 51 pag. 19 Pasquali). Dass damit noch nicht eigentliche Sympathiemittel gemeint sind, sondern bloss Attribute, die solchen Wetterstatuen zukamen, beweist eine andere Stelle desselben Ptolemaeus bei Gratzl. p. 28: οἱ τελείωνται (d. h. die Theogen) συμπλαθὴ ποιῶντες τὰ τῆς τοῖς θεοῖς χρώσιναι τοῖς ὄργανοις τοῖς τοῖς (nämlich κεκρίδι, σκῆπτρῳ, κλειδί) αἰς συνθήμασι τῶν θεῶν δυνάμεων. In diese Attribute schon knüpfte man die Besetzung und daher auch die Wirkungsmöglichkeit der Götterbilder; so wird es begreiflich, dass sich die Römer nach der Eroberung Roms durch Mithras, a. 410, und Absetzung des Schmuckes der Götterstatuen als Loskaufpreis darüber bitter beklagten τὰ τελείωνται ἀγίαις καθιδρυμέντα ἐλαττωθείσης τῆς τελείης ἀφύχα εἶναι καὶ ἀνεύρηγτα (Zosimus 5, 41). Das bezog sich natürlich in erster Linie auf jene Attribute, welche die Götter selbst als ihre σύμβολα bezeichnet hatten. Auch hier will ich wieder nur für Hekate ein paar Belege beibringen. So sagt Porphyrius (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Eusebius Praepar. evangel. VI 42 Praep. 234 Vindob.): ἐστὶ δὲ σύμβολα μὲν τῆς ἑκάτης κηρὸς τρίχραμος ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ εὐρουδὸς συνειστίας ἔχων τυπὸν ἑκάτης φερούσης μάστιγα καὶ λαμπάδα καὶ ἔξω, περὶ ἣν εἰλεῖσθαι δράκων οὐρανοῦ δὲ ἄσπερες οἱ θαλάττιοι πρὸ τῶν θυρῶν πεπαταλευμένοι. λέγει δὲ ὁ Πάν· τοῦδε (die φάσματα) αὐτὸ ἐλαύνετε / κηρὸν ἐν πυρὸς μένει / θέντες αἰδίου χροὸς / λευκὸς ἔστω καὶ μέλας / καὶ τὸ πῦρ φασφόρον / ἄνθρακος πεφλεγμένου, / δεῖμα νιγτέραν κυνῶν, / γλύμμα δεινὸν ἑκάτης, / λαμπὰς ἔστω πρὸς χεῖρας / καὶ τὸ ἔξω ποινυμὸν / καὶ δράκων περιστάλης / ἴσμιαν κόρη κρατῶν / δεινὸν ἄμφι κρατὰ θεῖς / αἰδῶν τε κλεῖς οὐοῦ / καὶ τὸ δαιμόνιον κρατὸς / μάστιγος φόρος πολὺς. Aber auch Hekate selbst gab ihre σύμβολα in einem λόγιον an. (Porphyr. bei Euseb. VI 3 Praep. 233): καὶ ἡ ἑκάτη δὲ περὶ αὐτῆς οὕτως φησὶν· Ἥδη μοι σύμε πάντα πολεῖ φάνερ δ' ἄρ' ἐν αὐτῇ μορφή μοι πέλεται θημῆτρος ἀγλαοκάρπου / εἰμασι παλλέουκοις, περὶ ποσὶ δὲ χρυσοπέδιλος, ἄμφι δὲ τοῖς ζώην δολιχοὶ θεῖοισι δράκοντες / ἔχουσιν ἀχράντοις ἐπερπύσσοντες, ἄνωθεν αὐτῆς ἐκ κεφαλῆς ἀστράμειοι ἐς πόδας ἀκροῦς ὀπιτηρῶν περὶ πᾶσαν ἑλισσόμενοι κατὰ κόσμον. ὕλη δὲ φησὶν, ἡ λαρίοιο λίθου ἐνέστου ἐλέφαντος. Doch trat sie auch als ἄλσωνος auf (Psellus pag. 1152) und mit dem Bogen in der Hand als Hecate-Artemis loyēia (Porphyr. III 433 I. p. 137) und als Ζελήνη, die Hezbergsmutter der Totenseelen, mit dem Mohnkopf μῆλικαν, der das σύμβολον darstellte des πλήθος τῶν εἰσοικισμένων εἰς αὐτὴν ψυχῶν ὥσπερ εἰς πόλιν (Porphyr. III 433 v. oben § 322); da aber auch die praesententien und auch die noch nicht dem Zwang der Wiedergeburt entlassenen Seelen von oder wenigstens durch die Monssphäre auf die Erde hinabsteigen (v. oben §. 283), so stellte man sie nach chaldaeischer Lehre wohl auch mit einem Wasser sprudelnden Gefäss in der Rechten dar, welches τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν bedeutete (Psellus, De otac. chald. Sp. 1136). Mit der Kleidung der geweihten Götterbilder befasste sich eine orphische Schrift Ἱεροστολικά und Καταξωτικά (Suidas Ὀρφ. cf. Zöbeck Aglaopharm. 1. 371 sq.) aus der folgendes Fragment mitgeteilt sei, das sich auf die Kleidung des Dionysos-Bakchos bezieht (bei Macrob. Sat. I. 18. 22: pag. 152 bei Noel p. 215 v. Zöbeck, Aglaoph. I 727-8): Ταῦτα τε πάντα τελεῖν ἐρεῖη σκευὴ πυκάσδαντα / σώμα θεοῦ, μίμημα περικλυτοῦ Ἥελίου. / πρῶτα μὲν οὐν φλογέαις ἐναλίγκιον ἀκτίνεσσι / πέπλον φοινίκεον πυρὶ εἰκελὸν ἄμφιβαλέσθαι, / αὐτὰρ ὑπερθε νεβροῖο παναίοιο ἐὺρου καθάψαι / δέρμα πολυστικτὸν θηρὸς κατὰ δειδὺν ἄκρον ἄστρον δαιδαλέων μίμημα / ἐροῦν τὸ πόδιο. / ἔπειτα δ' ὑπερθε νεβροῦς χρυσεὸν ζωστήρα βαλέσθαι / παμφανῶντα πέριφ' ὁστέων φορεῖν μέγα σῆμα / εὐθύς, δὲ ἔκ περὶ τῶν κατὰ κόσμον / ἄκτισι βάλλει ὅσον Δικέλιονοιο, / αἰγὴν δ' ὀσπετος ἦ, ἀνὰ δὲ δρόσῳ ἄμφιμυγεῖσα / μαρμαίρη δίνησιν ἑλισσόμενην κατὰ κύκλον / πρόσθε θεοῦ / ζωστήρ δ' ἄρ' ὑπὸ στέρων ἄμμετρήτων / φαίνεται Δικέλιονοιο κύκλος, μέγα δαῖμα ἰδέσθαι.

Schon in dieser Stelle wird Dionysos-Bakchos mit dem Sonnengott verschmolzen, was sich auch in den σύμβολα seiner Statue ausdrücken muss. Die Zeit aber, die uns besonders beschäftigt, ist die Blütezeit des religiösen Synkretismus und so ist es ganz selbstverständlich, dass auch die Zaubestatuetten und -figuren unserer Zauberpapyri wiederholt durch sehr heterogene Attribute den Zusammenfluss mehrerer Gottheiten in eine, die citierte, erweisen müssen. Auch für diesen Synkretismus, der unaufhaltsam dem Aufgehen aller Gottheiten in den einen Herrn der Schöpfung zudrangte, müssen λόγια die göttliche Grundlage geben, denn Apollon ἐφη ποῦ ἐν χρησμοῖς ἐρωτῆ θεὸς περὶ αὐτοῦ, ὅστις εἶη: Ἥλιος, Ἥρος, Ὀρίρις, ἀναξ, διὸς υἱός, Ἀπόλλων, ὠρῶν καὶ καιρῶν ταμίης ἀνέμων τε καὶ ὀμβρῶν / ἡοῦς καὶ νυκτὸς πολυαστέρου ἡνίασμάων, / βαφλεγῶν ἄστρον βασιλεὺς ἡδ' ἀθάνατον πῦρ. (Eusebius Praepar. evang. III 15, 3 I. p. 151 Vind.) Oder: Πλούτων, Περσεφόνη, Δημήτηρ, Κέρηρις, Ἑρῶτες, / Ῥοίτωνες, Νηρεὺς, Τηθύς καὶ Κυκνοχάτης, / Ἑρμῆς ὁ Ἡρακλῆος τε κλυτὸς Πάν Ζεὺς τε καὶ Ἥρη, / Ἥρτεμις ἡδ' ἑκάτορος Ἀπόλλων εἰς θεὸς ἐστὶ (Natalis compes II 6 pag. 150), oder: Ἀποροχίταν Ἡρακλῆς, ἀναξ πυρός, δοχαμὸς κόσμου, / Βῆλος ἐν' Εὐφράτη, / μῆρς κεκλήμενος ἡμῶν ἡμῶν ἡμῶν Νηλεῖος, Ἀραφ' ἑρῶν, Ἀσούριος Ζεὺς (Nonnus Dionys. 40, 400 sq.). Auch erinnerte man sich, was die πολυκύννητος Isis von sich selbst sagt (v. oben §. 685) und vergleiche dazu ihre Anrufung durch Claudius Ad Lunam 79 q. Bacchens Poëtae latini mih. 3. p. 163: Te spirant terreae, tu vinculis tartara cingis, tu sisto penonas utumam, tu cymbala quassas, / Isis, Luna, Coza esque Ceres, tu Iuno, Cybele! In jenen Zeiten hat man natürlich auch offiziell Statuen solcher Zwitterwesen verehrt, wie das Epigramm beweist: Μυνητίων μὲν Ὀρίρις ἐστὶ, Μουσῶν δὲ Φανάκης, / Βάκχος ἐνὶ ζώοισιν, ἐνὶ φθιμνείοισιν Ἥδωνες, / Πυρογενὴς, Δικεῖρος Τιτανολέτης, Διδνύδος, eine solche Statue hatte Ausonius vor Augen, da er sagt: Μιχοβαίβατον ἔδρεν / αὐτὸς signo matronae in villa nostra omnium deorum argumenta (i. e. σύμβολα) habenti: „Ogygiae me Bacchum vocant, / Usit in Aegypti putant, / Mysi Phanacens nominant, / Dionysus Indi existimant, / Romana sacra Liberum, / Arabica gens Adoneum, / Lucanicius Pantheum (epigr. 49 p. 331, epigr. 48 p. 330 Reitz). Dass man auch schon Jahrhunderte früher solche synkretistische Götterbilder kannte, beweist z. B. eine Goldmünze des Münzmeisters P. Clodius M. f. aus d. vor Chr. die einen Gott mit Strahlenkranz, Heraklestab, Waffen, Flügel, Kugel und Kugel zeigt, begleitet von einem Adler: das sind die Attribute des Zeus, Helios, Hermes, Ares, der Nike und Tyche, diese Figur sollte den Pantheus darstellen, der in sich die Kräfte aller

damals wichtigsten Gottheiten vereinigte (Zeitschrift für Numismatik, N. p. 136 (Sallet) cf. Uerax, Götternamen, p. 345 sq.) Unsere Abbildung 20 bringt den Papyrus des British Museums 1834 Sams. 41. „Ce dieu suprême y est représenté sous la forme d'un Bes avec... huit têtes“. W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts p. 128, vgl. Abbildung 21, Museum von Leiden No. II 311, Pleyte l. c. post pag. 132. Abbildung 22, eine ähnliche pantheistische Gottheit auf einer Amulettafel aus Fayence bei v. Bissing, Kultur d. alt. Äg. 2 T. 22. Ebenso auf der Rückseite einer Münze vom Jahre 132-3 n. Chr., ein bärtiger Kopf mit dem Kalathos des Sarapis, den Hörnern des Zeus-Ammon, den Strahlen des Helios, über die rechte Schulter ragt der Dreizack des Poseidon empor, um den sich ein Delphin windet, vor der Brust ein Füllhorn mit Früchten (Imhof-Blumer, Monnaies grecques Taf. I, 15 cf. p. 453; ferner Catalog. of the grec. Coins in the British Museum Alexandria pag. 130 N. 1-100 sq.) Diese mit allen möglichen Symbolen überladene Figur könnten wir ebenso gut auf einem der sogenannten griechischen Amulette oder für die Gravierung eines Zaubersteins in einem

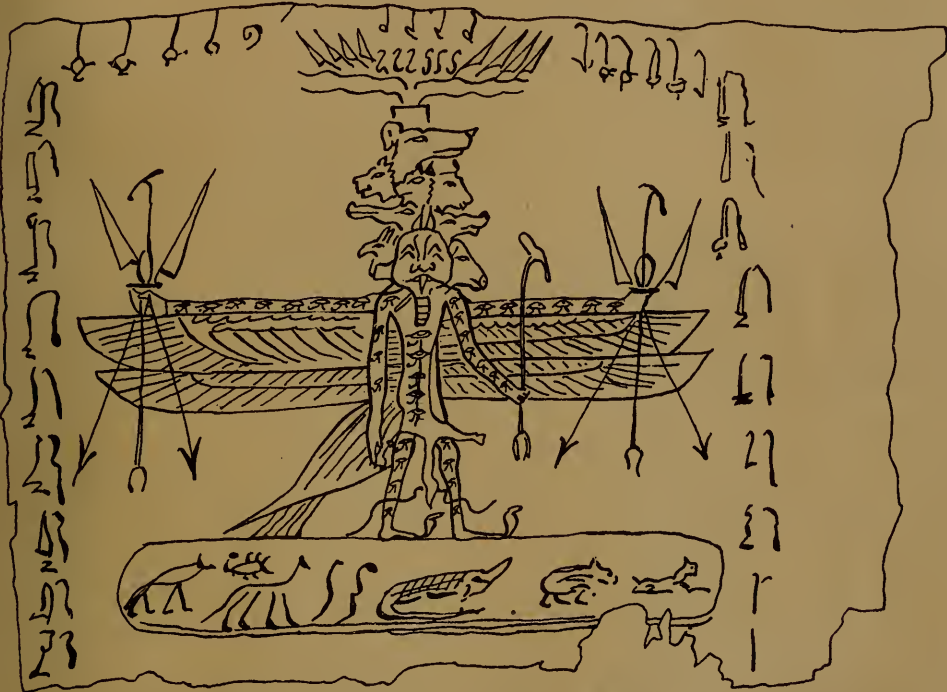


Abb. 20. Pantheistische Gottheit. British Museum Papyrus 1834.

Zauberpapyrus angegeben finden, denn gerade im Zauber suchte man sich auf diese Weise die Kräfte aller möglichen Gottheiten auf einmal dienstbar zu machen. Für unsre in Ägypten entstandenen Zauberpapyri ist es besonders wichtig, dass sich diese Theokrasie auf ägyptischen Zauberamuletten schon während des Neuen Reiches findet, also schon von 1500 vor Chr. an; Erman, Reliq. 2 p. 180 ff sagt dies bezüglich: „Oft mischt man auch des besseren Schutzes wegen mehrere der Götter zusammen: man gibt dem Kleinen Horus den tierischen Kopf des Bes, man setzt aus Annum, Ra, Min und Horus oder sogar aus Chepre, Annum, Thoth, Min, Anubis, Osiris, Mut und Bastet eine Mischgestalt zusammen, die zwar gräßlich aussieht, die aber gewiss desto wunderkräftiger gewesen sein wird.“ V. unsere Abbildung 23: Hor mit dem Kopf des Bes etc. und Abbildung 24: Mischgestalt aus Bes, Isis, Horus, Bastet etc. als Bewinger von Löwen, Krokodilen, Schlangen nach Erman p. 181 N. 97 Berlin 4434 und 98 Berlin 8677. In einem Falle wird ein solches Wesen, das kaum etwas von Ammon enthält, als Amon Ra bezeichnet; man möchte glauben, dass die pantheistische Theologie des Neuen Reichs, die alle Götter zusammenwirft, bei dieser Benennung mitspielt.“

§. 807. All' das, die ganze Gestalt, Haltung, Miene, Kleidung, Attribut, ist natürlich notwendig, um das Ägypter zu seiner Gottheit in Sympathie zu setzen, dass sich diese Gottheit aber in diesem Bilde tatsächlich niederlas-

se, es beseele, ist wesentlich vom Materia der Statue abhängig und von der theurgischen Weihe, τελετή, so dass auch hier zum materiellen σύμβολον das immaterielle, der „Name“, das Wort, die Formel tritt.

Bzüglich der allein zu verwendenden sympathischen „Materie, ὕλη“, sagt der sogenannte Samblichus De myster. 723 p. 253-4 Patrocy: οὐδεὶς δυσχεραίνειν πᾶσαν ὕλην, ἀλλὰ μόνην τὴν ἀλλοτριάν τῶν θεῶν, τὴν δὲ οἰκτίαν (die sympathische) πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν δυναμένην εἰς τὰ θεῶν οἰκδομήσεις καὶ καθιδρύσεις ἀγαμάτων... οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλως τοῖς ἐπὶ γῆς τόποις ἢ τοῖς δεῦρο κατοικοῦσιν ἀνθρώποις μεταυσία ἂν γένοιτο τῆς τῶν κρείττωνων λήψεως εἰ μή τις τοιαύτη καταβολὴ πρώτη καθιδρυεῖν πείθεσθαι δὲ χρὴ τοῖς ἀπορρήτοις λόγοις i. e. der Geheimlehre der Theoz.



Abb. 21. Pantheistische Gottheit. Leidener Museum Ac. D. 311. n. p. 213.

gen), ὡς καὶ διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων (durch göttliche Visionen) ὅλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται αὐτῇ δῆπου συμψηφιστὶν αὐτοῖς ἐκαίνοις τοῖς διδοῦσιν. Dabei handelt es sich meist nicht um eine einheitliche, einzige Materie, aus der das ἄγαλμα herzustellen war, sondern um das Zusammenmischen vieler, oft sehr absonderlicher Dinge. Als Beleg will ich bloss den Bericht des Athenodoros über die Herstellung des hochberühmten Sorapisbildes, eines besessenen Gnadenbildes des καὶ ἔβρη, hersetzen (apud Clem. Alexandr. Protrept. c. 4. 48 Pap. 53-4 Bindsch): ἀρχαῖς τιν' ἐργαστὶν βουλόμεναι, ἐξηγήτην, αἰς Κόσμον ἱεροστασίαν, nach Unterwerfung des grössten Theils des griechischen Volkes, zurückkehrte, habe er auch zahlreiche griechische Künstler nach Ägypten mitgenommen. Er habe ihnen befohlen, seinem Vor-Vater Osiris aufs Kostbarste künstlerisch darzustellen (δαίδαλῃναι πολυτελεῖς) und so habe die Figur Βρύασις ὁ δημιουργός geschaffen, doch nicht der be-

zühmte Bildhauer gleichen Namens aus Athen, ὃς ὕλη κατακίχρηται εἰς δημιουργίαν μικτῇ καὶ ποικίλῃ οἴνημα γὰρ (Feilspäne) χρυσοῦ ἢν αὐτῷ καὶ ἀργύρου χαλκοῦ τε καὶ σιδήρου καὶ μολυβδου, πρὸς δὲ καὶ κασιότερου, λίθων δὲ λίγυπτίων ἐντέδει οὐδὲ εἰς, σαφείρου καὶ αἵματί του θραύσματα σμαράγδου τε ἀλλὰ καὶ τοπάξου. Λεάντας οὖν τὰ πάντα καὶ ἀναμίξας, ἔχρωσε κυάνω, οὗ δὴ χάριν μελάντερον τὸ χρώμα τοῦ ἀγάλματος, καὶ τῷ ἐκ τῆς Ὀσίριδος καὶ τοῦ Ἰπιδος κηδείας ὑπολεγεμμένω φαρμάκῳ φυράσας τὰ πάντα διέπλασεν τὸν Σάραπιν. οὐ καὶ τοῦνομα αἰνιττεται τὴν κοινωνίαν τῆς κηδείας καὶ τὴν ἐκ τῆς ταφῆς δημιουργίαν, σύνθετον ἀπὸ τοῦ Ὀσίριδος καὶ Ἰπιδος γενομένου Ὀσίραπιδος. Athenodoros will auf diese Weise, Sarapis aus Osiris und Isis etymologisch ableiten, doch wird die Zusammensetzung der Statue aus allen Metallen, wodurch sie Sympathie mit den Planeten und dadurch auf den Kosmos gewann, auch sonst noch oft bezeugt und auch die Beimischung der Reste, die von der Balsamierungsmaterie für einen Apisstier übriggeblieben waren (v. meinen Tier-Kult p. 84, 174, 21), gehört keineswegs ins Reich der Unmöglichkeiten, wenn auf diese Weise eine sympathische Verbindung der Statue mit dem zum Osiris gewordenen heiligen Tier des Nils hergestellt. Aber schon Apuleius, der selbst eine sehr verdächtige Laubstatuette mit sich herumführte (v. unten S. 313), sagt Apologos. 62: non ex omni ligno, ut Pythagoras dicebat, debet Mercurius excuipi, was sich mit Plinius Hist. natur. 16, 14 deckt: „quidam supersticiosius excipiunt materiam, unde numen exculpant, et quamquam Pitarus haud parviter sicutus esse non tamen idem liceat in Mercurio.“ Für Ägypten haben wir die gleichen Anschauungen daraus entnehmen, dass in erhaltenen Tempeln in-



Abb. 22. Pantheistische Gottheit auf einer Amulettafel aus Fayence. Nach v. Bissing, Kultur d. alt. Äg.², Tafel 22.



Abb. 23. Kleine Amuletstole. Hier mit dem Kopfe des Bes, neben ihm der falckenköpfige Sonnengott und die Blume des Nofertum v. p. 213.

die letzten die dort aufgezählten Götterskulpturen nicht bloss äusserlich ganz genau beschrieben, sondern auch die Materien (Holzarten), aus denen sie bestanden, ausdrücklich angegeben werden (Dümichen, Resultate, Taf. 34-36, 39-40). Darüber verbreitete sich auch lamblachus in seinem Werke *Περὶ ἀγαλμάτων*, über das Photios folgendes sagt (cod. 213 p. 173 b 419 Bekker): ἔστι μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἱερὰ μὲν εἶδωλα (καὶ τὰ γὰρ ὑποβάλλει τῷ νόματι τοῦ ἀγάλματος) καὶ θείας μεουσίας ἀνάπλεα οὐ μόνον ὅσα χεῖρες ἀνθρώπων κρυφαῖα πράξει τεχνησάμεναι διὰ τὸ ἄδηλον τοῦ τεχνίτου διοπετῆ ἐπ' ἀνόμασαν (καὶ ταῦτα γὰρ οὐρανίας τε φύσεως εἶναι κακεῖθεν ἐπιγῆς πεσεῖν, ἐξ οὗ καὶ τὴν ἐπωνυμίαν φέρειν συνετέθησαντο (das gilt besonders auch von den Meteor-

steinen, βατεῦλια, v. unten S. 315 und 330), ἀλλὰ καὶ ὅσα τέχνη χαλκευτικῇ καὶ λαξευτικῇ καὶ ἡ τῶν τεκτόνων ἐπὶ δήλω μισθῷ καὶ ἐργασίᾳ διεμορφώσατο. τοῦτων οὖν ἀπάντων ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ λαμβλῆχος, πολλὰ μὲν μυθολογῶν, ἀπίθανά πολλα δὲ εἰς ἀδήλους σέβων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὀρμημένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυρόμενος. Auf solche Weise konnte man sogar Profanstatu-

en eine unsichtbar wirkende Kraft verleihen: So soll das Bild einer Statue zu Olympia, dadurch dass ihrem Material das bekannte Hippomane beigegeben worden war, ihr nahe kommende Hengste in Begattungswut versetzt haben v. Plinius 38, 49, 3 cf. Aelian, Tiergesch. 14, 18 u. a.

§. 808. Alles bisher Behandelte bezieht sich bloss auf die unerlässlichen Vorbedingungen für die Besetzung.

Das Hineinwandern des Seelens oder Demons selbst aber, die εἰσβολὴς (Euseb. Praep. ev. 5, 8, sohnst auch das Einfahren der Seele in den menschlichen Körper: Philoponus De mundi creat. 6. 25. 597 A; Philo De Mundo pag. 1151 B; Porphy. De abst. 1. 19)

wurde durch andere Mittel bewirkt und zwar durch immaterielle, durch gewisse „Lebens stiftende (Sympathie-) Namen“ und theurgische Formeln, wozu dann noch gewisse *Charakteres* Namen, mit denen die Figuren zu versehen waren. Darüber sagt

Proclus in Tim. 4. 210: οἱ τελεσταὶ διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζυγικῶν τὰ ἀγάλματα ἰδρύσασθαι καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτηδεύειν εἰς τὸ μετέχειν τοῦ θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προάγειν τὸ μέλλον (p. 287 E), ἥ δὲ τελεστικὴ διακαθάρσας καὶ τινας χαρακτήρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἐμφύχον αὐτὸ ἐποίησεν καὶ ἐλλαμφύειν αὐτὰ παρὰ τοῦ θεοῦ (Theol. 28 pag. 70), ἀγάλματα θεῶν ἰδρύσασθαι ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτηδεύειν αὐτὰ τὰ ἐκ τῆς μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φύκτες εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προάγειν, περιελαβὲν αὐτὰ καὶ συνέδρυσεν, φυλακτήρια δὲ αὐτῷ περιήφεν καὶ ἐν μέσοις ἐδραῖον τοῖς κόλποις τὸν εἰρημένον νοῦς οἷον αὐτῶν, εἰ βούλει, τῶν ὑγῶν συνδήματα τῶν ἀπομῶν καὶ ἐνοειδῶν. Eine durch das bloße Wort

erfolgte εἰσβολὴς schildert Eunapius im Leben des Sophisten Maximus (Vita Sophistae. 89-90 p. 50-1 Boiss.) ὅς τος συνεκάλεσεν ἡμᾶς πρῶν [erzählt der Philosoph Eusebios τὸν παρόντας εἰς τὸ ἑκατησίον· καὶ πολλοὺς ἐδέικνυ τὸν κατ' αὐτοῦ μάρτυρας·] ὡς δὲ ἀντητήσαμεν καὶ τὴν θεὸν προσεκινήσαμεν. Κάθησθε μὲν, ἔπερὸς ἡμᾶς, ὡς φίλτατοι ἑαυτοῦ, καὶ τὸ μέλλον ὁρᾶτε καὶ εἴ τι διαφέρει τῶν πολλῶν ἐγώ. τοῦτο δὲ εἰπὼν καὶ καθ' ἐσθύναν ἡμῶν ἀπάντων χόνδρον καθάρισας λιβανωτοῦ καὶ πρὸς αὐτὸν ὄντα ἴδιον ὕμνον περιείναν· εἰς τὸ σὸνδε παρ' ἡμῶν ἐπιδείξω, ὥστε τὸ μὲν πρῶτον ἐμεῖς τὰ ἀγάλματα, εἴτα καὶ γέλας ἦν τὸ φανόμενον. θορυβουμένων δὲ ἡμῶν ὑπὸ τῆς ὀφείας, ἀλλὰ ταραχθέντες ὑμῶν ὑπὸ τούτων μηδ' ἐπ' αὐτὰ γὰρ καὶ αἱ λαμπρᾶς ἀνέφαινον αἶς ἐν τῶν χειρῶν ἡ θεὰ φέρει, καὶ τοῦ λόγου ἔφρασε τὸ φῶς τῆς λαμπρᾶς περιφλεγόμενον. Der Theurgie bringt also bloss ein gewöhnliches Rauchopfer dar, spricht dann leise die theurgische, beseeelnde Formel und soglich lächelt das Kultbild der Hekate, dann lacht es laut, endlich flammen sogar die Fackeln in ihren Händen auf! Von solchen Kunststücken, die weislos auf Suggestion der Zuschauer zurückgehen, weiss auch Bellus, der als ὄργον der μάγας auch aufsieht, ὅτι κατὰ διαμεῖδ' ἐπ' αὐτῶν ἀγάλματα (Quaenam sint sacror. opinion. de demon. c. 5 Sp. 880).

Unsere Zauberpapyri haben uns sogar eine solche Formel der Besetzung überliefert, sie steht im Papyr. Leid. Vol. 101. 459. Dieterich Pap. mag. 812-3: Soft du dem Tote einen Auftrag (Befehl) erteilen willst, tue es, nachdem du den grössten Öpwar (τὸν μέγιστον Ὀύωρ) genannt hast (eindr), und vollziehe die Weihe, denn <hier> hast du die Weiheformel des grössten und göttlichen Bewählers. Der Öpwar aber ist der, dessen sich auch Verikos bediente. — Das heilige Öpwar, das wahr, wird <dir> aufgegeben in aller Kürze und Wahrheit, durch das alle Bildwerke belebt und alle Fötterbilder geformt werden, denn <hier> dieses (Öύωρ) ist echt, alle andern Öύωρ- Recepte fader, die da in weitschweifiger Weise im Umlauf sind, die sind lügenhaft in ihren Anweisungen, bloss über eine vergebliche (d. h. wirkungslos) Breite (in der Darstellung) verjüngend, τὸ ἰερόν Ὀύωρ, τὸ ἀληθές, διὰ πάσης συντομίας ἀληθοῦς ἀναγγελλεται, δι' οὗ ζωνυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλύφεται πάντα εἴδωρα (also plastische Figuren wie auch bloss eingravierte, gezeichnete, faubedeutzeichnungen), τοῦτο γὰρ εἶστιν τὸ ἀληθές, τὸ δὲ ἄλλα ὅσα φέρεται διαμαρῶν, ἐφ' ὧν ὑπόρηται μήκος εἰκαίον περιέχοντα. Das echte Öύωρ aber ist etwas, was du geheim halten mußt als hohes Mysterium, halt es geheim, halt es geheim! — Der Anfang (der Weiheformel), — Geöffnet wurden die Pforten des Himmels, geöffnet wurden die Pforten der Erde, geöffnet ward die Bahn des Meeres, geöffnet ward die Bahn der Flüsse! — Erhört ward mein Pneuma von allen Göttern und Dämonen, — (denn) gehört ward mein Pneuma vom Himmels-Pneuma, gehört ward mein Pneuma vom Erden-Pneuma, gehört ward mein Pneuma vom Meeres-Pneuma, gehört mein Pneuma vom Fluss-Pneuma! Gewäh also



Abb. 24. Mischgestalt aus Bes, leis, Ho-
tw, Basel etc. v. p. 213.

λέγειν τὸ μέλλον... ὁρῶμεν γὰρ τοῦτο ἐκ τῶν τῆς τελεστικῆς ἔργων (iv. pag. 287 E). Wie man sich nur die Weihung einer solchen Statue zu denken hat, besagt derselbe Proclus an einer Stelle, wo er den Kosmos mit einer solchen besetzt und da her ora kelen den Fötterfigur verleiht (ad Remp. II p. 212-3 Kr.); κατὰ τὸν Τιμαίον (pag. 37c) ἀγάλματα τῶν αἰδίων ἐστὶ θεῶν ὅτι δὲ κόσμος, τελεστικὴ (der die εἰσβολὴς νοητικὴ) μὲν εἶναι τοῦ ἀγάλματος τοῦτου τὸν δημοσιον (der eine Schöpfer von Ikonfäng), ὃς ἐπνευσεν εἰς αὐτὸν ζῶν ἀμύχανον ὄσσην καὶ ἐποίησεν ἀγάλμα ἐννοῦν χρηματίζον διὰ τῆς αὐτοῦ κινήσεως τοῖς ὁρᾶν δυναμένοις καὶ διὰ τῶν ἐν οὐρανῷ σημείων τὰ ἐσόμενα λῶν, τῷ δὲ τῆς ψυχῆς χαρακτήρι καὶ ταῖς περιφοραῖς, αἷς ὀνόματα αὐτοῦ ἐ-

sauch) Pneuma [d. h. eine Beseelung] dem von mir geschaffenen geheimen Bilde (τῷ ἰν' ἐμοὶ κατασκευασμένῳ μυστηρίῳ) < denn: Götter nannte ich mit Namen und rief ich an! > Jedwährl Atem dem von mir geschaffenen geheimen Bilde. „Halt geheim, halt geheim das wahre Öpwap, das in Kürze die Wahrheit in sich schliesst!“ Die Anrufung des Öpwap [- Gottes]!; ἢ ἰου Μαρεῖ. ἢ ἰου Μονθεαθμοῦ γι. ἢ ἰου Χαρεωθμοῦ κρβ etc.“ noch 12 ὀνόματα μυστικά gleichen Kalibers, immer durch ἢ ἰου eingeleitet. „Indem der Myste seine Seele (Pneuma) mit der in allen Regionen und Elementen des Kosmos lebenden göttlichen Weltseele in Verbindung setzt, öffnet er sich die Pforten zu allen Regionen und Elementen, d. h. auch zu allen Göttern und Dämonen, und gewinnt so selbst auch Macht über das ausser- und innerweltliche göttliche Pneuma (der Weltseele) und Götter und Dämonen müssen auf seine Beschwörung hin auch die geheime Zauberstätte beseelen und ihn genau so Atem einhauchen, wie allem, was lebt.“ So war also der Theurg im Stande aus bestimmten Materialien, in bestimmter Form hergestellte und mit bestimmten Attributen versehene Statuen durch bestimmte Formeln und Namen durch die Gottheit, welche die Figuren vorstellten, zu beleben, das Göttliche ins Materielle hineinzubannen. Ganz natürlich bedeutete wohl auch das ungeheuer langatmige Ritual, mit dem der ägyptische Priester jeden Morgen die kleine Kapelle, vados, der Götterstatuen öffnete (v. Abbildung 24 nach Erman, Reliq. p. 58 (Der König öffnet als Priester die Tür der Kapelle, aus dem Tempel von Abydos)), reinigte, räucherle, die Figuren ankieidete, salbte und begünstigte, anbetete und Lobpries, immer wieder eine neue Weihe und all das hatte den Zweck, den Gott tagtäglich in die Bilder herabzubannen, denn nach ägyptischer Lehre scheint der Gott in seinem Naos jede Nacht tot gewesen zu sein, seine Glieder waren von einander losgelöst, sein Bild in Stücke zerbrochen (was natürlich symbolisch gemeint ist); wenn aber der Priester am Morgen sein Weihwasser über das Bild sprangte und die vorgeschriebenen Gebete sprach, schloss sich sich die Glieder des Gottes wieder zu nicht ohne (animalisches) Leiden.“ Das wird deutlich illustriert durch den Leiden der Papyrus Koll. 1479, wo eine Anweisung zur Herstellung eines πάροδος Έως, also „des Eos als Beistandsdaemon“ mitgeteilt wird, der, ὅτε ὀνειρονῇ καὶ ἀγρονύκιαν νοεῖ καὶ ἀναλλάσσει κακοῦ δαίμονος. Aus lyrischem Wachs ist unter Beimengung aller Arten von Räucherwerk eine 8 Finger lange Figur des Eos zu kneten, mit Fackeln in den Händen, auf einem grossen Fussgestell, in der rechten Hand aber muss die Figur auch noch Bogen und Pfeil halten; ebenso ist auch eine Ψυχῇ-Figur herzustellen. Die Eosfigur ist durch 3 Tage zu weihen, was so geschieht: sie wird mit 7 brennenden Luchtern und alter Hand Opfergaben auf einen reinen Tisch gestellt; dann heisst es l. 269g. Dieterich P. mag. 795: ὡς δὲ πείνειν τὸν θαυμαστὸν Έρωτα, πρῶτῃ μὲν ἡμέρᾳ ἐπιθῆναι τοῦ δοῦ αὐτὸν ἐπὶ τὴν τράπεζαν καὶ κοσμεῖσθαι ὡς προέγραπται, ... ποιῶν βαμὸν καὶ ἀπὸ τὸν τοῦ εὐχὰς ἡμέρας δύο λαβὼν ποιῶν κέρατα τέσσαρα, ἐφ' οἷς ἐπιθῇ ξύλα κάρημα· καὶ λαβὼν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀπόνηξον ἑὸν ἑπτά ἕνα ἀλεκτρούνα, ὄρνυμα, βασιλίσσαν, περιστέραν, τρυγὸνα καὶ τὰ ἐνπεσόντα σοι ὄντα δύο, ταῦτα δὲ πάντα μὴ δοῦ, ἀλλὰ κατέχων εἰς τὴν χεῖρα ἀνανήξεις ἅμα προσέφων τῷ Έρωτι, μέχρις ὃ ἕκαστον τῶν ἑσῶν ἀποπνίγῃ, [τὸ δὲ πνεῦμα] (Deimans Dieterich: καὶ τὸ αἶμα) αὐτῶν εἰς αὐτὸν εἰσθῇ· καὶ εἰτα ἐπιτίθει εἰς τὸν βαμὸν τὰ ἀποπνιγέτα σὺν ἀρωμασίν παντοίοις. — τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ νοσάκιον ἀρρενικὸν πρὸς τὸν Έρωτα ἀποπνίγεις καὶ ὀλοκαῦσται. — τῇ δὲ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἕτερον νοσάκιον βίαιον. ποιῶν τὴν τελετὴν κατὰ φασὶν τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συνίστω. Dann werden die λόγος angeführt, die an diesen 3 Tagen zu sprechen sind.



Abb. 24. Der König öffnet als Priester die Tür der Kapelle.

Der Vorgang ist so zu erklären: der völlig unkörperliche pneumatische Eos- Gott oder - Daemon kann sich unmöglich sofort ohne weiteres mit dem materiell-körperlichen Zaubersfigurchen aus Wachs vereinen, dazu ist ein Medium notwendig und dieses bilden die ανύμματα der ersticken Tiere, die sich deshalb ohne weiteres mit der materiellen Eosfigur verbinden können, da sie ja eben erst noch mit ihren materiellen Leibern verbunden gewesen sind und nach der Seelenwanderungslehre sich auch weiterhin noch mit materiellen Leibern verbinden werden müssen. Auf diese Weise erhält aber auch die vorher reine materielle Eosfigur Anteil am Pneumatischen und befähigt sie, das (höhere göttliche oder demonische) Pneuma des Eos selbst in sich aufzunehmen. Dader dürfen die Tiere nicht geopfert, d. h. nicht geschlachtet werden, da sonst ihr Pneuma aus der Schnittwunde mit dem Blute entströmen würde. Den persönlichen Contact mit der jetzt beseelten, pneumatischen Eosfigur aber stellt der Magier dadurch her, dass er die οὐσία des letzten Mediziniers, des am 3. Tage erwürgten Hähnchens isst: so ist sein Pneuma mit dem göttlichen Pneuma in der Figur durch das Tier-Pneuma verbunden! Etwas

sammen: der Gott beseelte wieder sein Bild und lebte in ihm! V. Moret, Culte divin journalier en Egypte, Annales du Musée Guimet xiv, p. 75. 173. Nachspalten Inschriften lässt sich auf diese kleinen Statuetten im Tempel, die Seele des Gottes nieder, wenn sie aus dem Himmel kommt herab auf ihren Ort v. Dimichen Tempelinschriften xiv. Resultate 38-41, Erman Rel. p. 55 cf. auch Budge Magic p. 65 sq. §. 809. Proclus bringt aber noch eine wichtige, interessante Bemerkung (Ad Rempubl. II pag. 241 K): οὐδὲ τὰ τῆς ἀνάγκης ἐλλείποντες ἀνεῖν ζωῆς ἐλλείπονται: „diejenigen, welche die Standbilder hier auf Erden mit dem göttlichen (Lebens-)Lichte erfüllen, tun das

ähnliches werden wir II S. 181 wiederfinden... Ebenso oder ähnlich verfuhrten sicher auch die Theurgen, worauf einerseits obige Stelle aus Proclus, anderseits auch Porphyrius verweist, bei dem Hecate selbst eine Anweisung gab, wie ihr ἄγαλμα zu besetzen.

Und zwar mit folgendem Orakel (Eusebius Praep. ev. VII 2, 1-2 Sp. 232 Dindl.) ἄλλα τέλει ἔσανον πεκαθαμένον ὥς σε διδάξω / Πηγάνου ἑξ ἄρχοιο δεῖτας ποιεῖ ἢ ἐπικόσμευ / ζῶοισιν λεπτοῖσι κατοικηδίοις καταβύταις / σμυγνῆς καὶ στύρακος λιβάνοιο τέμνματα τρέφας / σὺν κείνοις ξύροις καὶ αἰθροῖδας ὑπὸ μύρην / αὐθάνουσαν τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχὴν. "εἴτα ἐξέδωκεν εὐχὴν (s. d. Eusebius fort), ἐδίδαξε τε πόσους ληπτὴν ἀσκαλωβῆτας; ὅσσοι μορφαί μοι, τόσσοι ξύροις σε κελύει; καὶ σφόδρα ταῦτα τελεῖν." Ἰσχυρὴ δέ μοι αὐτογενέλου / οἴκου ἐμοῦ χῶρμα ποιεῖν καὶ ἄγαλμα πολλόν / κέλναι ἐπευχόμενος δι' ὕμνων τοῖαν ἀναδρόσεις (dasselbe auch Nicephorus Gregoras Sp. 539 der Scholia). Auch hier hatte die Tötung von (drei) Sympathiekräften der Hecate, der 3 Seelen (v. oben S. 463), den Zweck, die aus Ruten der wilden Raute hergestellten Fackeln, die hier das fackelttragende ἄγαλμα selbst vertreten, pneu-
matisch zu machen, und so die εἰσπορεύς der Göttin zu ermöglichen, diese τελετή muß natürlich mit Rücksicht auf deru Monacharakter der Ἐκστη- Ζελήνη-Μορμυς bei zunehmendem Monde unter freiem Himmel stattfinden, denn vom Monde steigt das Pneuma der Göttin herab; und dann ist das so besetzte Bild in eine Kapelle aus Lorbeerholz zu stellen (v. S. 516), wenn man zu diesem ἄγαλμα betet, sendet einem die im „Bilde“ incorporierte Göttin offenbarende Träume u. die Zauberecepte.

S. 810. Bemerkenswert ist, dass Proclus oben auch davon spricht, dass der θεῖος ἄγαλμα des II S. 170. Kosmos auch mit φυλακτήρια versah; daraus folgt, dass man auch die irdischen εὐφυγὰ ἄγαλματα durch allerhand Amulette vor übelwollenden, entgegengesetzten Dämonen und Göttern schützen musste, worin auch die Räucherungen gehörten, die sich nach Porphyrius oben erwähnt habe (S. 543). Und wieder finden wir die gleiche Anschauung auch in Ägypten; denn auf einer Stele Ramses IV. (20. Dynastie) heisst es ausdrücklich, dass auch die Götterbilder in den Tempeln durch Zauber und treffliche Worte geschützt, alles Böse aus ihrem Leibe vertrieben wird (Mariette, *Noydos* II 45 r.).

S. 811. Natürlich vermochten bloss die Theurgen jedem besetzten Bild seine Besetzung anzusehen, wie das als χάρισμα des Philosophen Heraias Kas ausdrücklich hervorgehoben wird (s. oben S. 376). Aber auch Proclus ad Tim. II. p. 83 f. bezeugt das: τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς ἰδρυμένων ἄγαλμάτων τὰ μὲν ἐστὶ εὐφαντὰ τὰ δὲ ἐνδὸν ἀποκρύπτουται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας ἃ καὶ μόνοις ἐστὶ γινώσκοντες τοῖς τελεσταῖς. Sicher aber waren es gerade diese κρυπτά σύμβολα, die jene Besetzung verbürgten.

S. 812. Solche mit der göttlichen Individualität ausgestattete ἄγαλματα waren natürlich besonders König-
lich; zu ihnen gehörten sicher alle jene Statuen, die als „Palladien“ die schützende Gottheit beherbergten und durch ihre Anwesenheit allein schon dem Orte (der Stadt), wo sie sich befanden, alles Gedeihen gewährleisteten; ein solches durch Zauberkraft, „geschaffenes“ Palladium, das der Philosoph (d. h. Theurg und Theosoph) Asias schuf, erwähnt das Scholium Xenod. zu *Ilias* VII 1111 (Tzetzes *Ereg.* II, pag. 133). In diesen Bildern gehörten natürlich in erster Linie auch die „vom Himmel gefallen“, die als von den Göttern selbst stammend, natürlich schon eo ipso, besetzt waren und Keiner τελετή bedurften. Da diese Bilder für das ganze Staatswesen eine ungeheure Bedeutung hatten, hielt man sie verborgen, um nicht Übelwollenden, Feinden, Gelegenheit zu geben, sie zu entwenden, wie das schon die *Ἰλιος νέροις* vom Palladium in Troia erzählte (Dionys. Halic. Ant. 169), oder magisch auf sie einzuwirken und ihrer Besetzung zu zaubern (v. oben S. 696). Daher hielten auch die Römer das uralte, angeblich aus Troia stammende Bild der Vesta geheim, erst beim Brande Roms unter Commodus wurde es breiteren Volksschichten sichtbar, als es die Vestalinnen vor der Vernichtung durch das Feuer retteten und über die heilige Strasse in den Kaiserpalast trugen.

V. Herodian Hist. I 14, für das Jahr 511 u. c. bezeugen Ähnliches Livius Epit. XIX., Ovid, *Fasti* VI 437 sq. Valer. Max. I 4, 4. Kaiser Elagabal allerdings, der sich mit der Vesta vermählen wollte, kehrte sich nicht an die Geheimhaltung des Bildes, sondern liess es in sein Gemach bringen (Herodian V 6). In Zeiten grosser Not, besonders bei Belagerungen, fesselte man diese Statuen, um so ein freiwilliges oder erzwungenes Übergehen des Gottes ins feindliche Lager oder, seine Rückkehr in den Himmel unmöglich zu machen; das wird ausdrücklich für die Artemis zu Ephesus (Herodot. I 26), für den Apollo zu Tyrus (Cassius Rufus IV 3, 15), den Dionysus in Chios (Polemo in schol. *Hom.* Ol. 7. 95a FHG. 3, 146), die Artemis zu Erythrai und andere solche besetzte Statuen berichtet; denn Apollodor sagt ausdrücklich, dass solche Statuen oft nicht am Platze blieben, sondern herumwanderten und deshalb sei auch ein Bild des Kronos während des ganzen Jahres mit einer Wollbinde gefesselt und werde bloss an seinem Festtage befreit, ebenso auch die Statuen des Enyalios und der Aphrodite zu Sparta und die des Apollo und Hera Kles (Macrobius Sat. I 8 f. Cobecq. *Aglaoph.* I. 275). Wenn solch eine besetzte Statue in gefährlichen Staatslagen so un-
kling war, durch äussere Zeichen, etwa Tränen, die Bevölkerung zu beunruhigen, konnten sie das Bittere büssen: deshalb warfen ja die Haruspices die Statue des Apollo von Cumae ins Meer (Augustin. de civ. Dei 3, 11).

S. 813. So gewählten die besetzten Götterbilder ihrer Stadt und ihrem Staate Schutz. Daher weihte auch der Theurg Julianos (v. II S. 114) im Kriege des Marc Aurel gegen die Daker einen Menschen (d. h. Götter-)

Kopf aus Lehm, stellte ihn an der Grenze gegen die Barbaren blickend auf, und so oft diese anrückten, wurden sie durch neue Blitze wieder zurückgetrieben (Constant. Bellus ed. Sahas, Bull. corresp. hell. 1, 187, 131.), den Marich behinndert am Übergang nach Sicilien von Rhegion aus eine solche Statue, die die Insel auch vor den Eruptionen des Aetna schützte (Olympiodor. bei Photios cod. Spag. 38a 20sq.); unter Constantius erfolgten die Barbareneinfälle aus dem Norden erst, als man die an der Nordgrenze vergrabene geweihte Statuen ausgegraben und fortgeschafft hatte. (Olympiodor p. 60 a 25sq.) Daher suchte sich auch der Einzelne durch solche geweihte Götterstatuetten zu schützen, die so geradezu Amulette vorstellten; das wird für Apuleius bezeugt, der eine Mercurfigur überall mit sich herumführte (Apologie c. 65sq. Abt p. 222 sq.), für Sulla, der eine Apollonfigur während der Schlachten im Busen trug (Plutarch, Sulla 30), für Nero, der sich unter den Schutz der Dea Syria stellte, deren Figürchen ihm auch die Zukunft enthüllen sollte (Sueton, Nero 56), für den Philosophen Asklepiades mit einer kleinen Silberfigur des Himmelsgötlin (Ammian. Marcell. 22, 13) etc. Solche Figürchen nannte man *πάρεδρου θεοί* und verehrte sie auch zu Hause in kleinen Kapellehen (Zosimus IV. 18). Ebenso enthalten auch die fauberpapyri Anweisungen, wie man solche Fauberstatuetten herstellen könne, die sowohl dem ganzen Hause als auch dem Einzelnen Schutz gegen alles Übel (auch magischer Art durch *ἐνquinaί*) und Glück und Gedeihen gewährleisten sollten.

§. 814. Für uns aber ist der Umland besonders wichtig, dass diese besetzten Statuen auch die Fähigkeit besaßen, die Zukunft vorauszuverkünden, wie das mehrere oben mitgetheilte Stellen aus Kochus bezeugen. So behauptete die Statue des Apollon Dikeors, die ein gewisser Krios zu Hause besass, die Späher der Dorer von der später erfolgten Eroberung von Sparta durch die Dorier (Pausan. II. 13. 2), ebenso besass auch ein gewisser Theagenes eine orakelnde Statue des Hehates (Suidas Θεαίηνς). Besonders interessantes berichtet Eusebius Hist. eccles. 9, 3 17 pag. 422 Vind. cf. Bouché-Leclercq. II 129-30: Unter K. Maximin (235-238) ἰδρύεται Θεοτικὸς, θεῖος καὶ γόης καὶ πονηρὸς ἀνὴρ, εἰδωλὸν τι διὸς Φιλίου μαγανείας τισὶ καὶ γοντείαις (und zwar zu Antiochia) τελετὰς τε ἀνάγνους αὐτῶ καὶ μυστοῖς ἀκαλλίει ῥήτους ἐξαγίστους τε καθαρμούς ἐνιστοῖς, μέγροι καὶ βασιλεὺς τὴν τερατείαν δι' αὐτὸν ἰδοῦντες χορηγοῦντες ἐκτελεῖν ἐνδεκτικῶς. Schliesslich hetzte der Dajauv in der Statue den Kaiser gegen die Christen auf, die ausgewiesen werden sollten. Bezühmt waren die Orakel gebenden Statuen des Neryllinos in der Theas, des Alexanders und Peregrinus-Proteus zu Pazior an der Propontis, was beweist, dass man auch die Besetzung von Statuen durch „Hexen“ annahm (Lucian, Demost. Peregrini, Athenagor. Supplicat. c. 26, cf. Friedlaender, Sittengeschichte 3. 480, M. Croiset Mem. Acad. de Montpellier 1879, Bouché-Leclercq 3 p. 355-6), hierher gehören auch die 50 Statuen der Danaiden und die ihnen gegenüberstehenden 50 Reiterstatuen der Söhne des Aegyptos, „in porticu quodam Apollinis Palatini“, die „postulantibus per somnium“ Orakel erteilten (Aero im Schol. Terentius Sat. II 56). Gerade die Verwendung solcher besetzten Statuen auch in der magischen Hausopferbarung werden wir wieder finden. Doch erteilten solche Statuen ihre Antworten auch im Wachen, und zwar, indem sie die Priester, welche die Statuetten trugen, inspirierten: „Vehitur simulacrum dei Heliopolitani (des Baal-Helios von Heliopolis-Baalbek in Syrien) ferulo, ut vehuntur in pompa ludorum circensium simulacra deorum, et subeunt plerumque procures provinciae raso capite longi temporis castimonia puri (cf. unten II. § 843) ferunturque divino spiritu non suo arbitrio, sed quo deus propellit, vehentes, ut videmus apud Antium promoveri simulacra fortunatum ad danda responsa“ (Macrobius Sat. I. 23. 13) Nun lässt Macrobius jenen syrischen Gott aus dem ägyptischen Heliopolis feierlich durch eine Priestercommission nach Syrien berufen werden (wobei auf die auffallende Parallele in dem Bericht der Benteschestele verwiesen sei, übersetzt von Wiedemann Volksmund p. 363) Servius, Ad Aen. 6. 68 erklärt diese Art der Divination geradezu als ägyptischen und ägyptisch-Karthagischen Ursprungs. Dazu passt es vorzüglich, dass auch der ursprünglich phoeniciische, später ägyptisierte Steinsetzwerk des Amon-Rä in der berühmten Amonsoase (Siwah) genau ebenso Orakel gab, nach Diodor 17. 50 wurde nämlich, „das Bild des Gottes von 30 Priestern auf einem goldenen Schiff, das die Sonnenbarke des Rā vorstellte (Curtius Rufus 4, 7, mein „Tierkult“ p. 174 (35), herumgetragen, dabei giengen die Priester aufs Geratewohl dorthin, wohin sie eben der Wink (die Inspiration) des Gottes lenkte. Unmittelbar darauf erwähnt er die Befragung des Gottes durch Alexander den Grossen in etwas abweichender Weise (c. 57): „Als die Männer, die den Gott in die Höhe hoben, durch gewisse bestimmte Bewegungen die Antwort erhalten hatten, tat der Priester den Ausspruch, dass ihm der Gott seine Bitte gewähre. Hier also scheint sich der Stein selbst bewegt zu haben, was zu den ἀνα- und κατακλίσεις passt, die andere Schriftsteller vermerken (Eudocia Violar. 75 cf. Pseudo-Euclithes p. 31. 36 ed. Müller; Silius Ital. 3. 700sq. Servius Ad Aen. 6. 68) Ähnlich michte nach der Benteschestele die Statue des Gottes, Chnusu, des schön Ruhenden in Theben an zwei Stellen, zweimal eifrig mit dem Kopfe Gewährung“ (□ [A]) ⊙ Lemm, Lesestücke 80 l. 7. s. A — m m m m p. 91. 15) auf eine Bitte König Ramses II. Solche sei bezeugen — II diese Bewegungen „bezeugen“ So solltene einmal nach einer politischen Ermahnung Verbannte zurückzuführen werden; da führte man an einem Festtage, die Majestät dieses herrlichen Gottes, des Götterherrn, Amon-Rä, des Götterkönigs hervor; er kommt in die grossen Höfe des Ammontempels und lässt sich nieder... Dann opfert man ihm und, begrüsst ihn und der Hohepriester trägt ihm vor, dass jene Armen in die Oase verbannt sind, dass der Gott weitere Verbannungen in die Oase verbielen möge, dass dieser Beschluss auf einen Denksteil geschieden werden möge und bei jeder Bitte, michte der grosse Gott sehr, sehr“ (Brugsch, Reise nach der grossen Oase Taf. 22, Erman, Rel. 2 187-9) Ja auffällige Weise hat sich wohl derselbe Gott seines Priesters Thutmosis angenommen, der beschuldigt wurde, bei den Scheunen des Gottes Unterschliffe begangen zu haben, und brachte seine Entschuldung den Tag (Naville, Inscr. histor. de Phodjeh II, Erman p. 184) Auch die Isis von Koptos blieb einst während einer Procession vor einem „Fassenden der Maloi“ d. h. der Politisten stehen, michte ihm zu, wodurch sie ihm noch viel höhere Ehren weissagte: und der Mann wurde wirklich ein hoher Offizier und Gesandter K. Ramses II. er liess das Wunder in das Isisdenkmal einmeisseln, das er aus Dankbarkeit zu Koptos errichtete (Petrie, Koptos Taf. 20 Erman p. 187). Diese „Wunder“ wirkten natürlich die Priester mit Hilfe irgendwelcher

Vorrichtungen, in dem etwa solche Figuren, wie die nicht selten erwähnten *νυρόπαστα* (Gliedergruppen) eingerichtet waren. Doch bediente man sich hierzu auch gewisser Naturkräfte wie z. B. des *Magnetismus*. Das besagt Rufinus in seiner Schilderung der Serapismysterien (Hist. eccles. II. 23 Migne T. 21 Sp. 529 sq.): In der gewaltigen Halle des Serapistempels zu Alexandria „erat simulacrum Serapis ita vastum, ut dextra unum pericetum, album laeva perstringeret, quod monstrum ex omnibus generibus metallorum signorumque compositum ferebatur (v. oben § 807), interiores delubri parietes laminis primo aureis vestiti, super has argenteis, adpostremum aereis habebantur, quae munimento protissimioribus metallis forent. — erant etiam quaedam ad stuporem admirationemque videntium solis et aëre composita: fenestra perexigua ab oculo solis ita erat aptata, ut die, qua fuerat institutum simulacrum solis ad Serapin salutandum introfetti, diligenter temporibus observatis ingrediente simulacro radius solis per eandem fenestram directus os et labra Serapis illustraret ita, ut inspectante populo osculo salutatus Serapis videretur a Sole. — erat et aliud fraudis genus huiusmodi: natura lapidis Magnetis huius virtutis esse perhibetur, ut ad se rapiat et attrahat ferrum. signum solis ad hoc ipsum ex ferro subtilissimo manu artificis fuerat fabricatum, ut lapis, cuius naturam ferrum ad se trahere diximus, desuper in laquearibus fixus, cum temperate sub ipso radio ad libram fissus positum simulacrum [solis] et vi naturali ad se raperet ferrum, assurgere populo simulacrum et in aëre pendere videretur, et ne hoc lapsu proptero prodiceretur, ministri falacia, „Venerit,“ aiebant, „Sol, ut valeat dicere Serapi discedat ad propria.“ sed et multa alia decipiendi causa a veteribus in loco fuerant constructa. — Senau obenso hatte auch der Baumeister Timochares zu Alexandria angefangen, den Tempel der Arsinoë, der Gattin und Schwester des Ptolemäus II. Philadelphus, aus Magnetstein zu wölben, um darin ihr eiserne Bild in der Luft schweben zu lassen, da unterbrach die Arbeit sein Tod und der des Königs a. 247 vor Ch. (Plinius N. H. 34. 42).

§. 815. Für die Beseelung von an sich toten Materien bei den Phoeniciern, kommen wieder ganz besonders die nach speciell semitischem Keinfetischkult hochverehrten *Meteorsteine*, die *Βαυύλια*, in Betracht. Für diese Bezeichnung ist auf die phoenicische Kosmogonie des sog. Sanchuniathon (nach Philo von Byblos bei Euseb. Praep. evang. I. 10. 16 l. p. 45 Dind.) zu verweisen, der als Söhne des Uranos und der Se anführt den *Ήλος* (d. h. El, Sol) *ὁ καὶ Κρονος*, den *Βαυύλος*, den *Δαγών* *ὁ καὶ Ξεῖων* und den *Ἄτλας*, Uranos selbst *ἐνενοήσε βαυύλια λίθους ἐμφύχους μηχανησάμενος* (l. c. I. 10, 23 l. p. 46 Dind.), so dass also diese beseelten Steine auf göttliche Institution des Unvaters zurückgehen.

Einen solchen Wunderstein verwendete der Arzt Eusebios um die Zukunft zu erforschen, unten II. § 303, hier sei aus dem Bericht der Damascius, Vita Isid. 203-4, bloss das mitgeteilt, was sich auf die wunderbare Herkunft dieses Steines und sein Nützens bezieht: Eusebios fühlte plötzlich einmal zu Emesa (in Syrien am Oontes) gegen Mitternacht das Verlangen, so weit als möglich zum Berge hinzuwandern, auf dessen Gipfel ein uralter Tempel der Athena stand. Als er am Fuss des Berges angelangt war, habe er dort ausgehult und plötzlich eine Feuerkugel herabstürzen sehen und in ihnen einen grünen Löwen; dieser sei sogleich wieder unsichtbar geworden. Als das Feuer erloschen war, sei Eusebios zu dem Steine hingelaufen, habe ihn aufgehoben und gefragt, welchem Gott er gehöre: da habe er geantwortet, dem *Σενναῖος* (als diesen aber verehren die Bewohner des benachbarten Heliopolis-Baalbek *ἔνδρος ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος*). Darauf hin sei Eusebios mit dem Stein wieder heimgekehrt und habe in dieser Nacht 210 Stadien (c. 39 Km) zurückgelegt. Dieser *βαυύλος* sei eine vollkommene Kugel gewesen von weisslicher Farbe, im Durchmesser eine Spanne gross, doch überschien er auch manchmal grösser oder auch kleiner, hier und da auch purpurn.

§. 816. Auch unsere Zauberpapyri schreiben nicht selten solche *Zauberstatuetten* vor, doch äussert sich nur in folgenden 2 Fällen die Beseelung an dem *αἰγλμα* selbst: Papyr. Lond. 122 l. 930 sq.: Hier ist eine Zauberstatuette der Mondgöttin so herzustellen (l. 934 sq.):

Nimm Lehm von einer Töpferscheibe, vermisch ihn mit einer Schwefelmischung, schütte das Blut einer bunten Ziege hinzu (v. oben §. 423) und forme eine ägyptische Herrin Setene in der Gestalt (?) wie sie unten im Rezept gezeichnet vorliegt. Dann folgt die umständliche Weihe durch Formeln und Salben mit der Monddalbe. Hast du dann die Göttin angerufen, die eben ihrer Engel zur Verfügung zu stellen, dass er eine gewünschte Person herbeischaffe und du siehst dann die Göttin Feuerrot werden, so erkennst du an, dass er der Engel, die betreffende Person schon herbeischafft; ähnlich im Pap. Paris I. 1877 sq.: hier ist für eine *ἀναιή* einer Spröden ein Hündchen, 8 Finger lang, aus Wachs und allerhand Ingredienzen zu kneten, das die *Hecate-Bauō* vorstellt; sein Maul muss geöffnet sein, hinein legt man den Schädelknochen einer *βλαῖος* [dessen *κεφάλαιον* das Mädchen herbeizwingen soll auf Befehl seiner Herrin Hecate]. An den Weichen wird die Statuette mit *zaubercharakteren* beschriftet, auf einen Dreifuss gestellt, doch ist ihm noch ein *πτεράκιον* zu unterlegen, auf das *zauberworte* und der *Befehl* zu schreiben sind; dann heisst es l. 1900 sq.: λέγε ταῦτα πολλάκις τὰ ὀνόματα καὶ ἐνδύτος σοῦ τὸν λόγον ὁ κύων σὺρψει καὶ ἰὰν σὺρρίσειεν οὐκ ἔρχεται. ἐπὶ λέγε ὅν πάλιν τὸν λόγον· κἂν ὑλακῇσθ, ἄγει. εἴτα ἀνοίξας τὴν ὕδραν, εὐρήσεις παρὰ ταῖς ὕδρας ἣν θέλεις. Sonst dienen die Zauberstatuetten bloss als Medium und die in ihnen incorporierte Gottheit äussert sich nicht durch irgendwelche Erscheinungen an den Statuetten selbst, sondern wirkt teils unsichtbar aus der Statuette heraus oder wird (im Traum) ausserhalb ihrer sichtbar; v. P. Paris I. 1840. 2378. 3130; Lond. 46 l. 384 sq. Lond. 122 l. 54 sq.

Leid. Vcol. 9 l. 22 sq. Leid. W. col. 3. l. 17 sq.; 7 l. 45 sq.; 8 l. 9 sq.

§. 817. Viel häufiger als Zauberstatuetten erwähnen die Zauberpapyri Zauberzeichnungen. Dabei werden die Götterfiguren zumeist in Steine oder Metallgegenstände eingraviert, die schon an sich Sympathiemittel sind:

Papyr. Paris l. 1722 sq. (Liebeszauber) Aphrodite, Psyche, Eros in einen Magnetstein; l. 2130 sq. (Bindezauber) Kopfloser Löwe mit dem Isisdiadem, der ein Skelett zu Boden tritt, miteiner Katze in ein Eisen von einer Fessel (v. unten II. §. 249); l. 2630 sq. (Amulet) HeKate in einem Magnetstein; l. 2877 sq. (Amulet) dreiköpfige HeKate in einem Siderit; l. 3114 sq. cf. unten II. §. 139; Lond. 46 l. 232 sq. (Glück bringender Zauberzettel des Hermes) Käfer und Isis in einen Smaragd; Lond. 121 l. 693 (Traumoffenbarung) der Asklepios von Memphis in einen Ring, gemacht aus einer eisernen Fessel; Leid. V. col. 6 l. 283 sq. (Glückbringend) Isis mit 2 Hörnern und 2 Sternen darauf; darüber die Sonnenscheibe (sic), rund herum eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt in einen Jaspis; col. 8 l. 265 sq. (Glückbringend) der Sonnengott als strahlender Kränzler Käfer, umgeben von einem $\Theta\epsilon\alpha\kappa\omega\nu$ $\epsilon\nu\chi\epsilon\mu\omega\nu$, der sich in den Schwanz beißt, in einen Heliotrop; Berlin 3 67 = l. 143 sq. cf. unten II. §. 135.

§. 818. Noch häufiger wird die Zauberfigur mit den oben charakterisierten Tinten auf allerlei Schreibstoff geschrieben, der auch den Fesseln der Sympathie unterliegt; der gewöhnlichste ist der vegetabilische, daher keine sonst aber anscheinend indifferente Papyrus, der $\chi\alpha\rho\tau\epsilon\varsigma$.

Pap. Paris l. 2014-6 = 2111-7 (Totenbefragung): Löwenköpfige Figur, die Feuer haucht, mit einem Stab in der Rechten, um die sich ein $\Theta\epsilon\alpha\kappa\omega\nu$ ringelt, um seine Linke windet sich eine $\alpha\delta\alpha\nu\iota\varsigma$ auf eine enthaarte und getrocknete Eselshaut; l. 2045 sq = 2117 sq. (Totenbefragung): Dreiköpfige, sechshändige HeKate mit Packkörn auf ein Karpasblatt; l. 2068 = 2124-5 (Totenbefragung): Osiris im ägyptischen Aufzuge auf ein Blatt feinsten Papyrus; diese 3 Zauberfiguren gehören demselben Recept an v. unten II. §. 367; Pap. Mimaüt l. 68 sq. (Zwangszauber): Seth-Typhon als eselsköpfiger Mann mit Schutz und Mantel, in der Rechten eine erhobene Peitsche, in der Linken einen Stab, zwei nackte, auf ihn zueilende Weiber, die eine mit

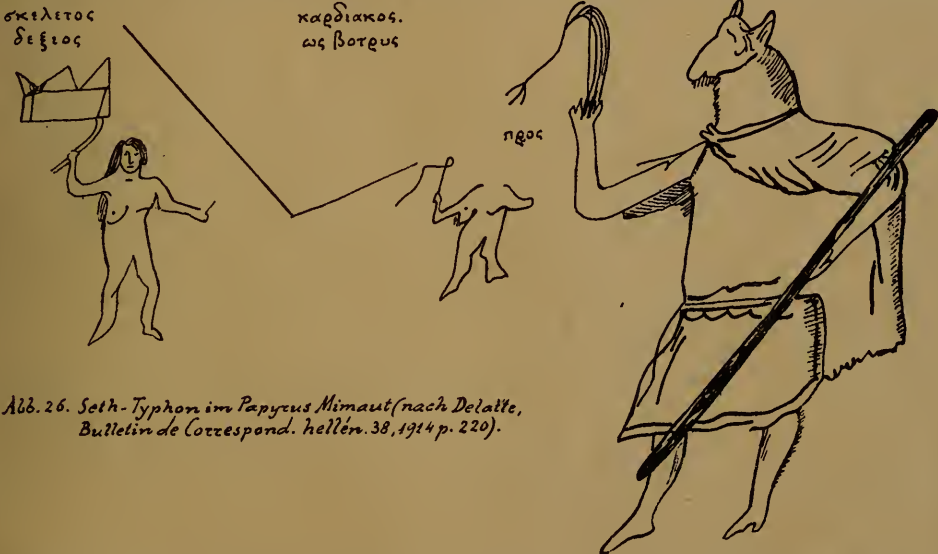


Abb. 26. Seth-Typhon im Papyrus Mimaüt (nach Delatte, Bulletin de la Correspond. hellén. 38, 1914 p. 220).

einer Geißel, die andere mit einer Art gestielten Krone in der erhobenen Rechten (v. Abbildung 26). Papyrus London 121 l. 237 = Pap. London 122 l. 65 sq. (Traumoffenbarung) Gott Bes mit Krummschwert ist in die eine Handfläche des Anfragenden zu zeichnen (v. unten II. §. 185); l. 476 (Liebeszauber) ein $\xi\phi\delta\rho\nu$ Pappaviakov auf ein Seeschaltier (v. oben §. 592); l. 1010 sq. (Unterjochungszauber) zwei Eisels- oder Okapi- oder Ameisenbärenköpfe (kurz zwei Köpfe des Seththieres v. PierKult p. 101 sq. 165), die aus einem Rechteck mit Diagonalen oben herausschauen auf „reinen“ Papyrus; Leid. Vcol. 4 l. 16 sq. (Traumoffenbarung): Mischfigur aus allen möglichen Gottheiten auf einen „reinen“ Leinwappen; col. 5 l. 55 sq. (Traumoffenbarung): Ibis Köpfiger Hermes Thot auf ein Stück Byssosleinwand (cf. unten II. §. 190); col. 11 l. 27 (Schadenzauber) langhaarige weibliche Gestalt, die sitzt und etwas vor sich hin hält, auf den rechten Flügel einer Fledermaus; Berlin II l. 139-60 (Offenbarungszauber): Skarabaeus auf die untere Türschwelle zum Zauber gemacht; l. 166 sq. (derselbe Offenbarungszauber): nackte, geschlechtslose, oder als männlich gedachte Figur, ohne Kopf; aus dem Hals umfingern fünf ähnliche Zeichen in beiden Händen Zweige (?) auf einen Felsen von der Umhüllung eines $\beta\iota\alpha\upsilon\sigma$ (v. II. §. 190).

§. 810. Zu allermeist sind zu diesen Zauberzeichnungen natürlich auch noch „Namen“ und Zauberworte hinzuzuschreiben, eben solche werden auch oft in die Zauberstatuetten, - oft nach Hiedern genau bestimmt, - eingegraben oder aufgeschrieben; hierzu kommen dann auch noch die sogenannten Zauberzeichen, χαρακτῆρες.

Diese treten auch oft für sich allein auf, unzählige Male besonders auf den Zaubersteinen und -plättchen. Darüber sagt Roth, *Mythologische Dactylisiotheik* p. 80.: „Im Grunde bedeuteten sie wohl nichts, jedenfalls aber sollten sie von niemand anderem verstanden werden als von den Anhängern der Sekte.“ Das ist ganz selbstverständlich, da es sich ebenfalls um ἄρρητα σύμβολα handelt, die bloss dem μύστικ in ihrer wahren Bedeutung bekannt waren. Es sind jedenfalls Symbole im wahrsten Sinne des Wortes und gehen vielleicht auf abgekürzte bildliche Darstellungen der Götter und ihrer Attribute zurück, wobei viele von den Magiern einfach erfunden wurden. sie selbst freilich werden behauptet haben, sie hätten diese Zeichen in beseelenden Visionen während der Ekstase geschaut, indem sie ihnen die Götter selbst zeigten. Gewisse χαρακτῆρες kehren immer wieder, was schliessen lässt, dass gewissen Zauberzeichen eine in jenen Kreisen allgemein anerkannte Bedeutung zukam. Da in ihrer Gestalt ihre sympathische Kraft begründet ist, darf man sie ebenso wenig verändern wie die ὀνόματα βλάβαρα (v. oben S. 724). Bisweilen haben diese χαρακτῆρες eine starke Ähnlichkeit mit den ägyptischen Hieroglyphen. Wunsch stellte folgende χαρακτῆρες des antiken Zaubergeräts aus Pergamon Hieroglyphen (nach Champollions Diction, p. 92) gegen-

Κα (p. 92)	Σ Σ (p. 394)	ο ο (geben p. 86)	Υ Υ (Fürst p. 286)
Δ Δ Pyramide (p. 266)	Ⲕ Ⲕ (Ort p. 411)	Ⲛ Ⲛ (p. 100)	Ω Ω 10 p. 442
Υ Υ m (p. 301)	Χ Χ α (p. 441)	Ⲙ Ⲙ sch (p. 210)	ⲛ ⲛ n (Wasser)
ⲡ ⲡ p. 304 Horapollo 144.	Ⲕ Ⲕ t (p. 443)	Ⲕ Ⲕ (Tempel p. 247)	ⲟⲟⲟⲟ ⲟⲟⲟⲟⲟ (Sott Besa)
Ⲕ Ⲕ (Wohnung p. 311)	Ⲕ Ⲕ (Erde Stall p. 209)	Ⲕ Ⲕ (Schiff p. 272)	ⲟⲟ cf. Horapollo 144.

Wunsch's Gedanke ist um so plausibler, als die Hieroglyphen Scepter, Kronen, Stäbe, Geisseln, überhaupt Gegenstände darstellen, die auch als Attribute verschiedener Gottheiten für diese oder als Deutezeichen hinter ihre anders geschriebenen Götternamen gesetzt wurden und überhaupt die im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. zu einem Mysterium gewordene Bilderschrift der alten Ägypter bei Romern als Zauberschrift geradezu praedestiniert war, denn welche Geheimnisse hinter jenen Zeichen damals und bis auf Champollion gesucht und auch gefunden wurden, ist allbekannt, von Horapollo angefangen bis zu Kircher's „Sphinx mystagogica“ (v. Erman, Die Hieroglyphen, Fischen N° 608).

§. 820. Als Sympathie mittelst Kommt auch den χαρακτῆρες natürlich die Kraft zu, das Göttliche ins Irdische-Materielle herabzuziehen und darin festzuhalten, ausdrücklich sagt Proclus In Euclid. p. 129, 6: τὰ λόγια τὰς γωνιακὰς συμβολὰς τῶν σχημάτων συνοχητὸς ἀποκαλεῖ· diese, winkligen Symbole sind aber jedenfalls unsere χαρακτῆρες v. Kroll, De oracul. Chald. 58. Deshalb ihre Verwendung bei der Beseelung von Statuen (v. S. 808), auch in der Nekromantie, zum Herauf- und Festbannen der νεκυδαίμονες (v. II. S. 356). Doch dienten sie bisweilen auch bloss als Mittel, das die εἰσρκσις in eine Statue oder eine εὐτοφάνεια, eine persönliche Erscheinung des Göttlichen hier auf unserer un reinen Erde erst ermöglichte, durch ihre „zeinigenden“ Kräfte, denn Porphyrius sagt: οἱ δὲ φιλοῦσιν οἱ θεοὶ τὰ σύμβολα τῶν χαρακτῆρων ἢ ἑκάστη παρὰ βάλλουσιν πρὸς ἃ φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι μεμνηνκε διὰ τούτων „Tis βροτὸς οὐ πεπὸνθηκε χαρακτῆρος ὁπασσθῆναι χαλκοῦ καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἀγλῆεντος; τίς δὲ τὰ δ' οὐ φιλεῖ, τὰν δὲ καθύπερθεν φερετῶς; εἰς ἐν ἀγειομένου εἰς πολυμορφία φωτῶν. Ἰὼ μόνον δ' οὐ φιλοῖ οἱ χαρακτῆρες δεδῆλακεν, ἀλλὰ καὶ οἱ αὐτοὶ περὶ γράφονται καὶ εἰσιν οἷον ἐν ἑαυτῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένη εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀρεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἑαυτῶν ἐδυνήθησαν. ἑρὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἥς ἀρετὴς λήλυται τοῦ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τοῦ θεοῦ (Περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφ. bei Euseb. Caes. ev. 5, 15 1-2 l. p. 235).

§. 821. Der Theurg Iamblichus bekämpft nun eine Art der Divination, die sich auf diese Eigenschaft der χαρακτῆρες stützt, indem er sich gegen alle diejenigen wendet, die nach Porphyrius Offenbarungen erhalten ἐπὶ χαρακτῆρων στάντες ὡς οἱ πληροῦμενοι ἀπὸ εἰσρκσιων also auf Charakteren stehend Kenntnis des Künftigen gewinnen, wie die vom göttlichen Geist Beseelten (de Myster. 3. 13 p. 129-32). Diese Methode sei zwar wegen ihrer leichten Durchführbarkeit sehr bekannt und beliebt, dabei aber voll von unentzäglichem Lug und Trug und hat mit der Anwesenheit des Göttlichen nichts zu tun, denn sie ruft in der Seele ohne Eingreifen der Götter bloss eine leichte Erregung hervor, ganz verschie-

den ist von der ekstatischen Verückung, deren der wahre Theurg mit großer Mühe nur im Anschauen des wahrhaft Göttlichen teilhaftig werden kann (v. unten II §. 109 sq.) und vermag infolge ihrer Schwäche bloss ein dunkles (undeutliches) Teugbild hervorzurufen, da die Seele des Schauenden bei dieser Methode bisweilen durch die schlechten daemonischen Pneumata erregt wird (nicht aber durch das Pneuma der hehren, lichten Götter). Denn hier fehleneben die Vorbedingungen für das Schauen des wahrhaft Göttlichen, die τάξις τῆς θεωρίας, die οὐσιωτάτη ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν νόων ὑμνοῦν, die θεωμοί, die εὐταΐαι und die andern ἀγιστήρια, also alles, was den ἐεργατικός βίος des Theurgen ausmacht, nur etwas ganz Ausserliches wird beachtet und noch dazu für eine einzige Stunde: das blosse Stehen auf den Charakteren!

Unsere Zauberpapyri erwähnen sehr oft diese χαρακτήρες, oft einfach als ἀνοήματα auf den Amuleten, und bieten eine Fülle dieser Krausen Zeichen; v. Papyr. Paris I. 2705-6, Lond. 461.315-358 sq. Lond. 121, I. 196.202 206 209 217 sq. 400 407 sq. 423-4 429-30 597-8 607-8 888 sq. 926-8 991 995 sq. Lond. 124 I. 29-30; Berol. I 268, II 41-2 153, 154-6, 158. Leid. W. col. 13 I. 215 sq.

6. Kapitel.

Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers: Beachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit“; besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Schutzmittel (Amulet).

§. 822. Wer Kenntnis vom Wesen der Götter und der Zwischenreichbewohner besitzt, wer weiss, welche Tiere, Pflanzen, Steine, Minerale, Metalle und Farben den verschiedenen höheren Geschlechtern sympathisch und antipathisch sind, wer endlich die wahren Namen kennt und die zwingenden Formeln, der kann auf Götter, Erzengel, Engel, Dämonen, Heroen und Körperfreie Menschenseelen einen so gewaltigen Einfluss ausüben, dass ihm alle diese höheren Wesen dienstbar sind.

Und doch reicht all dieses Wissen noch nicht aus für sich allein den Kundigen, γῶσις, auch zum Magier zu machen: um auf Grund dieser Erkenntnis, dieser γῶσις, Zauberwirkungen zu erzielen, muss der Eingeweihte noch eine Menge Dinge beobachten, die das Gelingen des Zaubers bedingen und ihn erst in Stand setzen, die Kräfte der Unsichtbaren seinem Vorteil dienstbar zu machen, seine Gnosis in die Praxis umzusetzen. So genügt es noch keineswegs, wenn ich z. B. weiss, welcher Gott einem bestimmten Dämon als Herr übergeordnet ist, welche Pflanze, welcher Stein diesem Gott und diesem Dämon sympathisch oder antipathisch ist, wenn ich die ἀληθινὰ ὀνόματα dieser höheren Wesen kenne und die ἐνάργικοι λόγοι, auf Grund dieses Wissens allein, wie wertvoll es auch an sich sein mag, kann ich den Gott oder Dämon nicht sichtbar machen, ich vermag es nicht, ihn zum Anhören, zum Erfüllen meiner Bitten, beziehungsweise Befehle zu zwingen; denn all das ist eben nichts als „Wissenschaft“, als Theorie.

Erst wenn ich weiss, wann und wo und wie ich diese Erkenntnisse zu verwerthen habe, in welcher Verfassung ich mich selbst dabei befinden muss, erst dann kann ich das höhere Wesen nach meinem Willen beeinflussen und „zaubern“, d. h. Dinge wirken, die sonst dem Menschen völlig unmöglich sind; denn gerade vom „wann“, „wo“ und „wie“ ist die Sympathie und Antipathie abhängig, jenes eigentümliche Verhältnis zwischen dem sichtbaren, wahrnehmbaren Irdischen und dem unsichtbaren Überirdischen, auf Grund dessen eine Beeinflussung dieses durch jenes möglich ist. Denn eine Materie, ein „Name“, eine Formel, die heute und an diesem Orte unfehlbar eine ganz bestimmte, von mir beabsichtigte Zauberwirkung auslösen muss, wird morgen oder an einem andern Orte weder gar keine Wirkung tun oder in anderer Weise, als ich es beabsichtige.

Gerade bezüglich dessen, wann, wo und wie der Kundige der Eingeweihte seine γῶσις anzuwenden und in die Praxis umzusetzen hat, bestehen zahllose ins Kleinste Detail gehende Vorschriften, wie nicht erst die Zauberpapyri leh-

ren, sondern auch schon die wenigen Stellen bei Schriftstellern beweisen, die ausführliche Beschreibungen magischer Operationen bieten. Sieht man sich diese Stellen näher an, so macht man die Erfahrung, dass hier fast nur jene Anweisungen über das „wann“, „wo“ und „wie“ gegeben werden, also bloss die Voraussetzungen für das Gelingen des Zaubers, während das „worum“ hier gumeist ganz unbeantwortet bleibt.

Man lese z. B. was Ovid vom Medea berichtet, da sie den Verjüngungszauber an dem greisen Aeson vornimmt, eine Beschreibung, die in allen Einzelheiten so sachkundig anmutet, dass sie einem Zauberpapyrus entnommen sein könnte; ich setze die in Betracht kommenden Stellen daraus her (Metam. 7. 179 sq.): §. 823. Drei noch fehlender der Nächte, die ganz sich vereinigen die Hörner / zum vollständigen Kreis. Sobald im vollsten Flanze / als eingediegene Rund auf die Erd' / erschauete Luna, / geht sie hervor aus dem Haus, in entgürtete Kleider gehüllt, / nackt den Fuss und nackt den Haar um die Schulter gegossen. / Und sie erhebt den Schritt durch mittenächtliche Stille, / ohne Felleit' umschweifend. Der Mensch, das Gewild und das Vogel / atmeten ruhigen Schlaf, rings schweigt die Hecke geräuschlos, / rings das schlummernde Laub, es schweigt der lauge Himmel, / regt nur blind das Festiv. Empor nun hebend die Arme, / dreht sie sich dreimal herum, mit dreimal geschöpftem Wasser, / sprengt sie sich dreimal das Haar und stimmt dreifaches Geheul an; / dann auf die harte Erde das Knie gebeugt, beginnt sie: / Nacht, Vertrauteste du den Geheimnissen, und ihre Festivne, / die ihr der tragenden Stut nachfolgt mit der goldnen Luna, / du Dreihauptige auch, Mitkündige unsres Beginns / und Mithelferin stets, und die du der Zauberein Bannspruch / und sie selbst, o Erde, versorgst mit mächtigen Kräutern, / auch ihr, Winde und Räfte, ihr Berge und Ströme und Teiche, / Söller der Haine gesamt und Söller der Nacht, o erschein mir! ... (Nun sind Säfte mir not, durch die erneuert das Alter / jugendlich wieder erblüht und frisch anfangs das Leben.) Und ihr gewährt sie mir, nicht blinken umsonst die Festivne, / nicht umsonst, von dem Nacken geflügelter Drachen gezogen / kommt der Wagen daher! Und es kam der Wagen vom Aether! ... Medea besteigt ihn und sammelt in Thessalien, am Ossa, Pelion, Othrys, Pindus, am Olymp u. s. w. die nötigen Zauberkräuter, und kehrt nach 9 Tagen und 9 Nächten nach Kolchis zurück (v. oben §. 464):

„Komme! bleibt sie stehn diesseits der Schwelle und Pforte, / nur vom Himmel bedeckt und mei det geschlechtlichen Umgang. / Hier auf stellt sie her zwei gehaltigte Rasenaltäre, / einen der Hecate rechts und links den andern der Jugend, / flücht dann umher Weinkraut und Wildgrobische des Waldes, / Unfern gräbt sie dann auch in die Erd' zwei Fruben zur Sühnung, / opfert sodann und stösst schwarzwolligem Vieh in die Kehlen / schneidendes Erz und beströmt die tiefen Fruben mit Blut. / Setzt da rüber genügt das Geschier voll lauteren Honigs / und auch lauliche Milch in ehernen Opfergeschirre, / ruft sie zugleich mit Gebet die unterirdischen Mächte, / laut zu dem Schattenbe herrscher und laut zur Proserpina fahend, / dass sie dem Kreis nicht eilen den Lebens hauch zu entwerden. / Als sie jene gesühnt mit Gebet und langem Jamurmel, / heisst sie, des Aeson's Leib, den welkenden, zu den Altären / bringen und zaubert ihm Schlaf, / den eingeschläferten streckt sie lie nem Entsecken gleich, auf unterge breitete Kräuter. / Fern den Aeson nunmehr, fern heisst sie die Diener hinweggehn, / und sie ermahnt, vom Geheimnis die weltlichen Blicke zu wenden. / Schleunig gehorcht man dem Wort. Medea mit fliegendem Haupt haar / geht nach Bakchanten art um die brennenden Opferaltäre / und Kleinspaltigen Kien, in das Blut in der Grube getaucht, / zündet sie auf den Altären und heiligt dreimal mit Hammer, / dreimal mit Wasser den Kreis und dreimal mit dampfendem Schwefel. / Aber das Zaubergemisch im gestellten Kessel aus Erz / brodelt indes aufbrausend und schwillt mit weisslichem Schaume. / Murzeln siedet sie dort, im haemonischen Tale geграben, / Samen zugleich und Blumen, zugleich scharf reizende Säfte. / Dazu fügte sie Steine, gesucht im äussersten Osten, / auch gesammelte Feuchte des übernachtenden Mondes, / und die veruften Flügel mitsamt dem Fleische der Eule, / auch perschnitt' nes Se Kröso des Her wolfs, der aus dem Untier / schnell in Menschengestalt sich verwandelt, / nicht auch ermangeln liess sie den schrumpigen Balg der afrikanischen Schlange, / nicht die Leber Lappern des lang hinlebenden Hirsches / und von der Krähe das Haupt, die ge lebt neun Menschengeschlechter (v. oben §. 25). / Als sie mit solcherlei Dingen und tausend unnennbaren andern / fertig gestellt ihr Geschenk, das Todeslos zu verschieben, / rührt sie alsbald mit dem dorrenden Hol der edlen Olive / alles zusammen im Erz und mischt das Unte zum Oben. ... (238-78, 285-93). — Dann öffnet sie dem Aeson die Halsschlagadern, lässt das Blut ausströmen, füllt ihm die Zauberbühne ein, worauf Aeson, zu einem Dreissigjährigen verjüngt, wieder erwacht!

Hier lesen wir eine Unmasse Vorschriften, die sich alle auf das „wann“, „wo“ und „wie“ beziehen, von deren genauen Beobachtung das Gelingen des Zaubers abhängt. Warum aber Medea den Drachenwagen gerade drei Tage vor Vollmond erzwingt, warum sie die Zauberkräuter gerade durch 3 Nächte und Tage sammelt, so dass der eigentliche Zaubers am 7. Monatslage, bei dem dritten Viertel, vorgenommen wird, warum sie dabei stets unter freiem Himmel bleibt, in entgürtetem Gewand, mit gelöstem Haar, warum sie kniet und das nackte Knie bei der Enaidon an die Erdgöttin und chthonische Hecate auf den nackten Boden stützt, warum sie während dieser Zeit geschlechtlichen Umgang meidet, endlich warum sie gerade schwarzwollige Schafe opfert, das wird nicht gesagt; denn dies fällt in das Gebiet des Zaubers theorie, und mit der Theorie gibt sich diese plastische Schilderung des rein ausserlichen Vorgangs nicht ab. Dasselbe gilt aber auch von allen andern bei Schriftstellern erzählten Zaubers handlungen und grösstenteils auch für die Zauberpapyri selbst; denn auch diese sind im allgemeinen nichts anderes als Anweisungen, wie man einen Zaubers vorzunehmen hat, berücksichtigen also fast nur das „wie“, wo und, wann“, während sie das „worum“ meist ganz ausser acht lassen. So unterscheiden sich die Zauberpapyri von den bei Schriftstellern geschilderten Zaubers handlungen nur darin, dass sie in der Darstellung des „wie“ vollständiger und systematischer sind als jene.

Über das „worum“ dagegen unterrichten uns besonders die gelegentlichen Bemerkungen bei Philosophen

und Theosophen, die es auf die Theoria des Zaubers abgesehen haben, und in der pseudo-jamälichischen Schrift $\pi\epsilon\gamma\iota\mu\omega\tau\epsilon\iota\omega\varsigma$ hat sich sogar ein ganzes Handbuch über die Theoria der Theurgie und Magie bis auf unsere Zeit erhalten.

Von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis des, warum, das dem, wie zu Grunde liegt, ist die anlıko Auffassung vom Verhältnis des Unsichtbar-Überirdischen zum Sichtbar-Irdischen und von der Wechselwirkung des einen auf das andere; unter diesem Gesichtspunkt lässt sich die fast unüberschaubare, unendlich mannigfaltige Masse der auf das, wie sich beziehenden Bestimmungen in den meisten Fällen unschwer erklären. Dabei zeigt es sich, dass selbst ganz widersinnig klingenden, als baaer Humbug erscheinenden Bestimmungen doch stets eine, wissenschaftlich "theoretische Grundlage zu Kommt, an der selbst hochgebildete Geister des 4. und 5. Jahrhunderts ebenso überzeugungstreu festhielten, wie etwa ein Tycho de Brahe im 16. Jahrhundert an der, Wissenschaft der Astrologie. Uns freilich kann eine solche auf Hirnspinnsteln aufgebaute und in Trugschlüssen verankerte Theorie von den Göttern, dem zwischenreich, dem Kosmos und ihren Wechselwirkungen zueinander nur ein Lächer abnügen, ihre Bedeutung in völkerysychologischer Hinsicht aber rechtfertigt doch ein Eingehen auch auf diese Krausen Pfade, die hochbegabte, hochentwickelte Völker mit hervorragenden Geistern an der Spitze vor grauen Zeiten gewandelt sind.

§. 8.24. Eine ganze Reihe der im obigen Verjüngungszauber Medea's genannten Bestimmungen finden sich auch sonst wieder, sowohl in Beschreibungen magischer $\pi\rho\alpha\phi\epsilon\iota\varsigma$ bei Schriftstellern wie auch in den Receptensammlungen der Zauberpapyri; denn wie mannigfaltig die Bestimmungen für die Ausführung welches Zaubers auch immer sein mögen, fast regelmäßig finden sich genaue Vorschriften hinsichtlich der Zeit, des Ortes und der Vorfassung, in der sich die am Zauber direkt beteiligten Personen befinden müssen. Dazu treten dann noch genaue Bestimmungen hinsichtlich des Opfers, der Anrufung, der Entlassung und des Schutzmittels (des Amulets) für den Magus, da jede vollständige Zaubehandlung daraus bestehen muss.

An dieser Stelle kann natürlich nur das hiefür allgemein in Betracht kommende behandelt werden und zwar ohne Beschränkung auf die bestimmte Art des Offenbarungszaubers; die speziellen Bestimmungen für diesen werden bei Behandlung der von Schriftstellern und in den Zauberpapyri überlieferten Offenbarungszaubehandlungen berücksichtigt und auch nach dem Gesichtspunkt des, warum besprochen werden.

§. 8.25. Ich wende mich daher hier der Darstellung jener Bestimmungen zu, die wir hinsichtlich der Zeit der Zaubehandlungen in den verschiedensten Beschreibungen und Recepten vorfinden.

Zunächst lässt sich feststellen, dass jede Art von Zauber zumeist bei Nacht vorgenommen werden muss. Darüber bemerkt Abt (Apologie p. 194-6) im Anschluss an Apuleius Apol. c. 47 p. 54. 17. Helm „Magia plerumque noctibus vigila et tenebris abstrusa“: Wir haben oben gesehen, dass die Gottheiten der Nacht und der Tiefe Schutzherren des Zaubers sind (cf. Abt p. 1203); für beider Verehrung und Beeinflussung ist die Nacht, das Dunkel, die geeignetste Zeit (Abt verweist auf U. Kehr, Quaest. magic. specim. 10, 9; 11, 1. Dedo p. 42; f. Samter, Familienfeste p. 112; Stengel, Griech. Kultusalterth. 2 133, Roscher, Selene, p. 86, 87 Anm. 343). Darum rufen die Nacht direkt an Medea und Canidia (Ovid, Metam. 7. 192: nox, ait, arcanis fidissima, quaeque diurnis aurea cum Luna succeditis ignibus, astra! Horaz, Epod. 5. 51. Nox et Diana, quae silentium regis, arcana cum sunt sacra/nunc, nunc adeste!). Bei Nachtarbeiten die Zauberer bei Tibull 15, 151. „Ipse ego velatus filo tunicisque solutus/vola novem Triviae nocte sitente dedi! cf. 1. 8. 18. Num te carminibus, nunc te pollentibus herbis/deovit tacito tempore noctis anus! cf. auch Horaz, Sat. 1. 8. 205, Apuleius Metam. II 22 s. III 21; III 169. und Lucian Philopseud. 14, Menippus (Mithrobarzanes), ebenso Simaitha Theokrit II, 2. 10-11 ἀλλὰ Ζελάνα/παῖνε καλόν· τιν γὰρ νοταίσεσθαι ἄσχυε δαίμον und v. 165-6: χαῖρε Ζελάνα ἀναπόχοε, χαῖρετε καλλοί/ἀστέρες, εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτός ἐνάδοι und - wenn man mit Riess, Studies in superstition, American Journ. of Philol. 24, 1903, 42539. die Szene in Pindars I. Olympischer Ode einen magischen Götterzwang nennen kann - auch Ptolemaeus (v. 739: ἔγγυς ἐλάνη πολιάς ἄλος οἶος ἐν ὄρεσσι ἀνεν βαρύκτυπον Εὐερίαναν II 549 (von dem Seher Iamos): Ἀλφειὺς μὲν ὡς καταβάς ἐκάλεσε Ποσειδάων εὐρυβίαν, ὃν προγονόν... νυκτός ὑπαίθερος; dazu das Schol. 104a, Brachmann, S. 176: οἰκετός δὲ καὶ οἰκός πρὸς νεῖαν ἐνίχλησιν.) In der Zeit des Apuleius kann ein Christ in dem Verdacht kommen, ein Zauberer zu sein, weil er auch einmal nachts zum Gebete sich erhebt: Tertullian, Ad uxorem II 5: cum etiam per noctem exurgis oratum. Analog ist die palästinische Sitte, denen zuzuschauen, die ihre Gebete in der Dämmerung verrichten, Blau p. 150 vermutet mit Recht, dass dies geschehen sei, weil die Zaubersformeln meist in der Dämmerung oder nachts gesprochen worden seien (Abt). Die Papyri enthalten diesbezügliche Bestimmungen in Menge; v. Pap. Berol. 120. ἡβὴν ἀνατολῆς ἡλίου, Paris. 286 ἡβὴ πρὸ ἡλίου (die Botaneasis); v. auch l. 60 (Berlin. I); Paris. 26. 156 νυκτὶ ἀναβάς v. l. 69 Paris. 333 4349; I. 318: δαίμονα νυκτός ἐλαυνόμενον, II 4. παντεῶς νυκτός ἐν ὥρῃ v. l. 8. 20. 79; Deubener Leincub. 33 v. Lond. 121 2. 943 (Traumdivinationen): καὶ ὅτε ὡρὰ πέμυ, τῇ νυκτός. London 46 l. 49 W: ποιεῖ σελήνης οὐσῆς; Lond. 121 l. 370 W: ἐσπέρας οὖν, μέλλων κοιμᾶσθαι, 443 W:

ὅπῃ ἡ μέσος νυκτός, Lond. 125, l. 3K.: ἐλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον παρὰ ποταμὸν ἢ θάλασσαν ἢ τρίοδον νυκτός, μέσης ὕψος τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ [πλησίον τῷ σ]ῶ (ergänzt von Abt. p. 195 n. 14) ἀρσιτερεῶ ποδὶ; Paris 3089: πρῶτος νυκτός; 3151: ἐλθὼν δι' ὅλης νυκτός v. sonst noch papyr. Lond. 121 l. 426, Paris 1328, 1700, 2090, 2092; Indicos der Papyri unter ἀνατολή, ἐσπέρα, νύξ, ὅπῃ, σελήνῃ. Wenn der Magier irgend etwas am Tage vorzunehmen wünscht, so braucht er dazu besondere Riten: Papyr. Paris 73: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέρας ἐν τῇ ἀγνείᾳ ἐσθίειν καὶ κοιμᾶσθαι, εἴνε τὸν λόγον... dieser λόγος ist dann anders als der, welcher im Anfang der πρῶτης angegeben wird (Abt.). Unter Umständen kann das Dunkel der Nacht durch künstliches Dunkel ersetzt werden, ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ χωρὶς φωτός werden die Zauberhandlungen des papyr. Lond. 121 l. 793 W. vollzogen. Abt. weist auf Headlam, Classical review 1902 l. 54, Artemidor Oneirocrit. II 36; Heim Incantament. 25, 32, 165; Hubert bei Darcmberg-Saglio III 2. 1516, De Jong, De Apuleio p. 61 etc. Soweit Abt.

In vielen Fällen ist die Nacht schon durch die Art des vorzunehmenden Zaubers als Zeit für die πράξις bestimmt, so bei der Traumdivination, ganz besonders bei der Nekromantie, bei der officiellen sowohl wie bei der magischen; denn die νεκρδαίμονες können das Sonnenlicht nicht aushalten.

So sagt z. B. Aeneas von Gaza: ἅμα γοῦν ἀνέσχεον ὁ ἥλιος καὶ τὸ φῶς διαλύεται (Theophrast. p. 20 ed. Boiss.) Die Bevorzugung der Nacht ist für den Zauber aller Völker und Zeiten charakteristisch (für den assyrisch-babylonischen Zauber v. z. B. Fossey, Magic, l. 484). Der wahre Grund hierfür ist der von Abt. oben namhaft gemachte: die Gottheiten der Nacht und der Tiefe stehen natürlich in schroffem und auch feindlichem Gegensatz zum Licht der Sonne und daher zum Tage. Sehr richtig sagt daher Gregor von Nazianz, Contra Julianum 155 Sp. 577 sq.: κατ' ἡμέρας οὐρανὸς μὲν εἰς τι τῶν ἀδύτων τῶν τοῖς πολλοῖς ἀβυστῶν καὶ φοβερῶν... ὅτι γὰρ διὰ καὶ τοῦτο εἶδος μαντείας αὐτοῖς, ὅπως τινὶ καὶ ὑποχθονίοις δαίμοσι περὶ τῶν μελλόντων συμβῆναι, εἴτε ὡς σκοτὸν χαίρουσι μάλλον, εἴτε καὶ εἰς σκοτὸν καὶ σκοτὸν δημιουργοὶ τῆς κακίας, εἴτε ὡς φύγουσι τὰς ἐπιμειρίας τῶν εὐσεβῶν ὑπὲρ γῆς καὶ διὰ ταύτας ἀσθενεστεροί.

Auch hier also sucht Julian künstliches Dunkel auf. — Dazu kommt auch noch der Umstand, dass der Zauber profane Zeugen zu scheuen hat, worüber II S. 32 sq. Auch sind die Magier ja vielfach bewusste Betrüger gewesen, so dass auch die Bemerkung des Apollonios von Tyana aus seiner Verteidigungsrede vor K. Domitian nicht unbegründet ist (Philostrat. Vita Apoll. 8. 6 (2)): Die Zauberer fliehen die Tempel der Götter, die ihren Künsten Feind sind, und hüllen sich in Nacht und Verborgenheit, indem sie den Torern, die ihnen glauben, weder Augen noch Ohren zu haben gestatten. So konnten sie sich zugleich auch den Augen der Obrigkeit leichter entziehen, enthielten doch schon die Zwölftafelgesetze Bestimmungen gegen Schadenzauber (Apuleius, Apologie c. 47 p. 54. 145q. Heim.: *magia ista, quantum ego audio res est legibus delegata; iam inde antiquitus xi tabulis propter incredulas fenum incelebras interdicta*; v. Abt. p. 182 p. 95q. und unten II S. 51). — Am längsten hat sich naturgemäss die Beobachtung der Nacht als Zeit für das Handeln in der *Medicina magica* erhalten und bis auf unsere Zeiten fortgeerbt, darüber interessante Berichte besonders bei Heim Incantamenta z. B. N^o 9. 25. 32. 96. 124. 165. 203.

§ 826. Da nun die griechische Zauber Göttin κατ' ἑσχέρην Hehete mit der Mondgöttin identisch ist, so ist es ganz selbstverständlich, dass man bei dem Zauber die Mondphasen besonders berücksichtigte.

Denn es lag auf der Hand anzunehmen, dass dem Vollmond eine ganz andere Kraft und Bedeutung zukomme als dem Neumonde, dem zunehmenden Mond eine ganz andere Wirkung als dem abnehmenden, zumal da man ja auch in der Landwirtschaft den verschiedenen Mondphasen verschiedene Einwirkungen auf das Wohl und Wehe der Pflanzen- und Tierwelt seit gewisser uralten Zeiten zuschrieb, zum Teil nicht ohne Grund (v. Hirt über z. B. Plinius, Hist. nat. 18, 75 (32)). Daher finden wir in den Zauberpapyri sehr viele Zeitbestimmungen für die πράξις, die sich auf die Mondphasen beziehen; z. B.: Papyrus Paris 267: προαγνέουδας ἐπὶ τῇ μέσῃ... ἡμέρᾳ τῆς σελήνης d. h. 7 Tage vor dem Vollmond halte dich rein. In der Vollmondsnacht wird dann der Zauber vorbereitet und bei Sonnenanfang vorgenommen; v. l. 525q, wo es für einen andern Zauber deutlicher heisst: προαγνέουδας ἐπὶ τῇ μέσῃ τῶν τῆν σελήνῃ πανσληνον γενέσθαι ἐναγνέων καὶ ἀνεστῶν ἀνερχόμενος... σελήνης δὲ πληρωθείσης ἐν dies und jenae, womit die πράξις beginnt; London 47, 2 wird vorgeschrieben, dass die κλήσις vorgenommen wird σελήνης πληρουμένης ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ; Paris l. 2221 ist bei einem κάτοχος die Defixions-tafel σελήνης οὐσῶς <ε> διαμείρον ἡλίῳ bei dem Tage eines ἀσώπου zu vergraben; ebenso auch in den demotischen Zauberpapyri z. B. col. 23, 22/3 (für eine Lechanomantie mit Hilfe des Mondgottes): Tuesday, „wenn der Mond das Uzat (= Vollmonds-) Auge füllt, am 15. Tage (des Monats), während du für drei Tage rein bist, col. x. 21-22 (wieder für eine Lechanomantie): Tuesday vom 4. Tag des Mondmonats an bis zum 15. Tage, welcher der Halbmonats-tag ist, wenn der Mond das Uzatauge füllt. „Oder andere Phasen: Pp. Leid. V. 11, 29: τριταῖας οὐσῶς τῆς θεοῦ, Paris 3146: hier ist die Zauberfigur, die den Ἄγαθος Δαίμων vorstellt, ἐν ἀνατολῇ τριταῖας οὐσῶς τῆς θεοῦ also am 3. Tag des zunehmenden Mondes aufzustellen; im Leid. V. col. 11 l. 28-9 ist ein Puch-

zauber, der unheilbare Schlaflosigkeit verursacht τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ in Scene zu setzen καὶ ἄνυος τελευτῇσει μὴ διαμκινάσασθαι ἡμέρας ἐπτά; im Papyr. Paris 162 sg. wird bezüglich eines Offenbarungszaubers gesagt: σκέψη διὰ λεκάνης αὐτοπτον (τὸν θεόν) ἐν ἡ βούλει ἡμέρας ἢ νυκτὶ ἐν ᾧ βούλει τότῳ, θεωρᾶν τὸν θεόν ἐν ὕδατι... die Weihung der Schale aber, durch die sie ihre Zauberkraft erhält, muss erfolgen οἷα βούλει ἀνατολῇ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης, also am 3. Tage jedes beliebigen Mondmonats; an diesem Tage aber muss man noch ἡλίον μεσουρανόντος ὥρα πῆμπε eine Beschwörung des Typhon. Sehr vornehmen, der hier als jenes Wesen erscheint, dem die in die Schale zu bannenden κρεῖττοβα νύχθι unterworfen sind; Berol. I. 235: hier wird ein Mittel, unerhörte Seelächtniskraft zu erlangen, angegeben; „dieses Mittel nie ἐνὶ ἡμέρας ἐπτά νήστης ἐξ ἀνατολῆς οὔσης τῆς σελήνης;“ ein Offenbarungszauber des Papyrus Berol. II, 2. 43 ist vorzunehmen ἀπὸ ἐβδόμης τῆς σελήνης μέχρις ὅταν ὕπακουσθῇ καὶ συσταθῇ αὐτῷ [Kroll's Änderung im Philol. 54 sg. ist unnötig]; mit I. 45 sg. werden die Zwangsoffer genau auf die des ersten erfolglos gebliebenen Anrufung folgenden 7 Tage verteilt (v. l. 141 wo eine andere Version angegeben ist); im Pap. Lond. 46 I. 344 heisst es für einen Possessionszauber: κρεῖττον δὲ ποιεῖς σελήνης μειομένης (das ist deshalb besser, weil bei abnehmendem Mond alles Leben stockt und auch in Abnahme begriffen und geschwächt ist); Paris I. 2389 ist eine Zauberfigur des Hermes κατὰ θεοῦ νοσηνίαν zu verfertigen und zu weihen. — Papyr. Paris I. 2711: hier ist das ἐνιδύμαθι bei einer ἀγῶνῃ mit Hilfe der Hecate-Selene der Zwillingen πρὸς σελήνην (v. l. d. h. am 13. und 14. Tag des Mondmonats, ähnlich im Pap. Lond. 46. 236 für die Weihung eines Zauberrings des Hermes: ἡμέραι ἐν αἷς ποιεῖ ἀπὸ ἀνατολῆς 9 ἢ 13 ἢ 15 καὶ κδ κε ταῖς δὲ ἄλλαις ἔθηκε. Ebenso auch in den demotischen Zauberpapyri; so col. III. 16-17 die Formel bei einer Traumdivination ist gegen die „Schutter constellation“ am 3. Tag des Monats zu sprechen.

§. 8 2 7. Nun leuchten aber beim nächtlichen Zauber neben dem Festirn der Hecate-Selene-Artemis, der grossen Zaubergöttin, auch die Planeten, die Dekane und die in die Tierkreiszeichen zusammengefassten Fixsterne herab und der Mond und bei Tage die Sonne wandelt durch alle diese Festirne und Sterne hin und steht bald in diesem, bald in jenem, Haus, bald in Beziehung zu diesem, bald zu jenem Festirn. Auch hievon muss seine Einwirkung auf den Kosmos und die φύσις beeinflusst werden. Daher ist es bei der hohen Entwicklung der Astrologie ganz selbstverständlich, dass das „für die Zauberhandlung sehr häufig von diesem astrologischen Standpunkt aus fixiert wird,

Auch hiefür seien ein paar Belege aus den Zauberpapyri angeführt: Evid. V. col. IX. l. 2759: τὸν λόγον τοῦτον τῆς ἐκάστης ἡμέρας μὲν λέγε τρεῖς, ὥρα τρίτη, ἔκτη, ἐνάτη. τοῦτο δὲ ἐπὶ ἡμέρας τέσσαρας καὶ δέκα, ἀρχόμενος ἀπὸ τῆς σελήνης τριταίας (οὔσης). περὶ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἢ ἐν ταύρῳ ἢ κρῶνῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδροχόῳ ἢ ἐν ἰχθύσι. Dann ist ein weisser oder ein gelber Hahn lebend zu zerreißen, der Zauberring, der dadurch geweiht werden soll, in den Vogel hineinzulegen und, nachdem er dort einen Tag und 9 Stunden der Nacht gelegen ist herauszunehmen, womit die τέλεσις beendet ist. Ein Offenbarungszauber des Papyr. Lond. 46 I. 393 hat statt zu finden σελήνης οὔσης (ἐν) ἀνατολῇ ἐν κριῷ ἢ ἡλόντι ἢ παρθένῳ ἢ τοξότῃ; eine Traumdivination des Berol. II. 80 σελήνης οὔσης ἐν διδυμοῖς, ein anderer Zauber im Papyr. London 121 I. 319 ἐν ταύρῳ ἢ κριῷ. Im Papyr. Paris I. 753 ist ein heiliger Käfer, ein Scarabaeus, ἐν ἀγῶνῃ τῆς σελήνης zu töten. Er wird dann in Rosenöl gewaschen und dieses mit dem Käfer ἐπὶ ἡμέρας ἐπτά ἡλίου μεσουρανοῦντος — denn der Käfer ist ein Sonnen tier — mit dem ὄνομα besprochen, dadurch gewinnt der Magus die notwendige οὐσία. Am 7. Tage ist der Käfer in einem seine Auferstehung verbürgenden Bohnenfelde zu vergraben. Das Öl aber, das offenbar das πνεῦμα des Sonnentiers in sich aufnahm, dient jetzt als Augensalbe bei der persönlichen Erscheinung des Toten, diesen zu sehen; diese σύστασις aber erfolgt τῇ συνόμῃ τῇ γινομένη ἡλόντι (I. 780). ἀρχου δὲ... τῇ ἐν ἡλόντι κατὰ θεὸν νοσηνίαν, d. h. an jenem Vollmonde, da die Sonne im Zeichen des Löwen steht. Im Papyr. Leiden W. col. 21. 3-4 hat die Weihung, der sich der Magus vor dem eigentlichen Zauber unterziehen muss, bei der συνόδος des Mondes mit dem κριῷ zu beginnen (bei Dieterich, Abtexas p. 170, 6); die zweite Fassung, col. 185 besagt: ἐν ἡμέραις καὶ ὥραις μέλλει ἡ σελήνη ἐκλείπειν ἐν κριῷ (I. c. p. 170, 15-16); hier wird auch I. 6-7 gesagt, dass das Opfer 21 Tage vorher stattzufinden hat (I. c. p. 171. l. 14-5), ebenso bei der ersten Fassung (I. c. p. 172, 2-3 = col. 2 24-5). Der eigentliche Zauber ist erst am 8. Tage darauf um Mitternacht vorzunehmen (col. 3, 36-7 = col. 15, 33-4, I. c. p. 180, 13-4). Besonders lehrreich ist folgende Stelle aus demselben Papyr. Leiden W. col. 24, 14 sg.: Der Zauber ist zu tun οὔσης τῆς σελήνης ἐν ἀνατολῇ καὶ συναποτύσης ἀγαθοποιῶ ἀστέρι ἢ διτῇ ἡφροδίτῃ καὶ μηδένος ἐπιμαυροῦντος κακοποιῶ, Κρόνου ἢ Ἄρεως. βέλτερον δὲ ποιεῖν, ἔαν ἐνός τῶν τριῶν ἀστέρων τῶν ἀγαθοποιῶν ὦνται ἐν ἰδίῳ οἴκῳ τὴν συναφὴν ἐπιλαμβανομένης τῆς σελήνης ἢ διαμαρτυρούσης ἢ κατὰ διάμετρον ἐν ἀνατολῇ ὄντος καὶ τοῦ ἀστέρος, ἔσται γὰρ σοι πρακτικὴ πρᾶξις. Im Papyr. Lond. 46, 48-53 ist wieder, dass an Serapis gerichtete Offenbarungszauber vorzunehmen σελήνης οὔσης ἐν στερεῷ ξυδίῳ μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὁρίοις ἀγαθοῦς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. ἔσται γὰρ αἰμίονον καὶ οὕτως ἡμαντελα εὐτακτος ἀπεργάζεται. ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγραφείοις ἐγγράφοις ὅτι πληθούσης.

§. 8 2 8. Ja man hat sogar die einzelnen Arten des Zaubers unter Berücksichtigung des Mondes in seiner Stellung zu den 12 Tierkreiszeichen während seiner monatlichen Bahn auf die einzelnen Monatstage fixiert:

Papyr. Lond. 121 I. 292-307 Wessely, Denkschriften d. Wiener Acad. 42, 1893, 29 ff. Kenyon I. c. l. 284-299 col. III: Κύκλος [σ]ελήνης = σελήνης (P. C) οὔσης ἐν παρθένῳ (παρθένῳ Kenyon) πανάλκις μρον <τὸ> πεποιημένον. Συμφ:

νεκυομαντεία. σκορπίω: πανκακώσω(ον, P: πανκακώσω, Kenyon πανκακώσις) < τὸ πεποιημένον>. τοῖς ὅτι: πρὸς ἥλιον καὶ σελήνην (P: πρὸς Ὁ καὶ (1) ἐπικλήσεις ἥτοι ἐπιλαλήματα (P: ἐπικλήσιν ἥτοι ἐπιλαλήματ-). αὐτοκέρω: ὅσα θέλεις, λέγεις (P: ὅσα λέγεις βέβαια) ἐπὶ κάλλιστον (P: ἐπικαλλέιστον/μὴ καλλέιστον) < τὸ πεποιημένον>. ὑδροχόω: εἰς φίλτρον. ἰχθύοι (P: ἰχθύος): εἰς προγόνασιν. κριεῖ (P: κρεῖα): ἐμύριον ἥτοι ἀγώνιον (P: ἀγώνι). ταύρω: εἰς λυχνον ἐπιλαλήμα (P: εἰς λυχν' ἐπιλαλήμ). διδυμοῖς (P: διδυμοί): χαριετήσον. καρκινω: φυλακτῆρια. λέοντι (P: λεων): κίρκα ἥτοι κατάδεσματα = (P: κίρκητοι κατάδεσμάτ-), = der Umlauf des Mondes. — Wenn sich der Mond (im Tierkreiszeichen) befindet der Jungfrau, (so ist) der Zauber überaus kräftig; in der Waage: Totenbefragung; im Skorpion: (so ist) der Zauber überaus verderblich; im Schützen: Anrufungen oder Ansprachen(?) an Sonne und Mond; im Steinbock: Sprich, was du willst; denn der Zauber ist vom besten Erfolg begleitet (?); im Wassermann: (geeignet) für Liebeszauber; in den Fischen: (geeignet) für die Zukunftsbescheidung, im Widder: Brandopfer (Opferdivination!) oder Zwangszauber; im Stier: Ansprache (Anrufung) des Leuchters (Lychno-mantie!); in den Zwillingen: Zauber, um Kunst zu gewinnen(?); im Krebs: (Anfertigung von) Schutzmitteln (Amuleten), im Löwen: (Anfertigung von) Zauberringen oder Bindezauber. — Auch die *Medicina magica* natürlich legt besonderes Gewicht auf die Beobachtung der Mondphasen und auf die Stellung des Mondes zu den Tierkreiszeichen (cf. Hehn, Incantament. 41, 109. 120. 125. 152. 167. 180. 190. 197. 204).

§. 8 2 9. Auffallend selten wird, wie obige Übersicht darlegt, in den Zauberpapyri des Einflusses gedacht, den die Planeten auf die Zeit der πράξεις ausüben.

Dagegen bietet der Papyr. Lond. 1211. 280-291 Denkschriften der Wiener Akademie. 42, 1893, 29 = Kenyon 2. 272-283 col. VII. folgende Liste von Tagen innerhalb der 12 ägyptischen Monate zu je 30 Tagen, die wohl als ungünstig für den Zauber auszuscheiden waren: Θάθ: α, δ (Wessely: β) ιβ, ιγ, κβ. Φαωπί: β, δ, ι, ιδ, κ. Αἰθύρ: ξ, η, θ, ι, ιγ, ιη, κγ, κς. Χοιράκ: ε, ζ, ιγ, ιε, ις (Wess: κ), κδ, κε. Τυβί: γ, δ, ιβ, κδ, κς. Μεχρί: α, β, ι, ιδ, ιθ. Φαμενώδ: ξ (Kenyon), η, θ. Φαμουβί: ε, ζ, ιδ, ιε, κ. Παχών: γ, δ, ιβ, ιγ, κα, κς, κη. Παυί: α, β, ι, ια, ιε, κ. Ἐπιφί (P: ἐπειφ): ξ, η, θ, ιδ, ιη, ιθ, κβ. Μεσορῆ: ι, ιδ, κ (Kenyon), κγ, κδ, κε. (Im Monat) Thoth: der 4. 4. 12. 13. und 22; im Phaophi: der 2. 4. 10. 19 und 20., im Athyr: der 7. 8. 9. 17. 18. 23. und 24., im Choiak: der 5. 6. 13. 15. 24. und 25.; im Tybi: der 3. 4. 12. 24. und 26.; im Mechir: der 1. 2. 10. 14. und 19.; im Phamenoth: der 7. 8. und 9., im Pharmuthi: der 5. 6. 14. 15. und 20.; im Pachon: der 3. 4. 12. 13. 21. 26. und 28.; im Payni: der 1. 2. 10. 11. 15. und 20.; im Epiphi: der 7. 8. 9. 14. 18. 19. und 22.; im Mesore: der 19. 20. 23. 24. und 25. Diesen ägyptischen Monatsagen entsprechen, wenn der 1. Thoth gleich ist dem 29. August, im gemeinen Jahre folgende Kalendertage:

I. 1. Thoth = 29. August			II. 2. Phaophi = 29. Sept.			III. 7. Athyr = 3. November			IV. 5. Choiak = 1. December			V. 3. Tybi = 29. Decemb.			VI. 1. Mechir = 26. Jan.		
4.	1. September	4.	1. October	8.	4.	6.	2.	13.	2.	11.	4.	30.	2.	27.	1.	3.	
12.	9. "	10.	7. October	9.	5.	13.	9.	15.	9.	18.	12. Jänner	10.	10.	14.	2.	4.	
13.	10. "	19.	16. "	17.	13.	14.	15.	16.	12.	24.	19.	19.	14.	13.	1.	1.	
22.	19. "	20.	17. "	23.	21.	23.	25.	24.	20.	26.	21.	26.	21.	19.	13.	1.	
VII. 7. Phamenoth = 3. März			VIII. 5. Pharmuthi = 1. März			IX. 3. Pachon = 28. April			X. 1. Payni = 26. Mai			XI. 7. Epiphi = 1. Juli			XII. 1. Mesore = 12. Juli		
8.	4. "	6.	1. April	4.	29.	12.	7. Mai	10.	3.	9.	8.	2.	20.	10/8	10/8	10/8	
9.	5. "	14.	9. "	13.	8.	11.	10.	11.	4. Juni	14.	8.	23.	16/8	16/8	16/8	16/8	
		15.	10. "	21.	16.	15.	9.	15.	5.	18.	12.	24.	17/8	17/8	17/8	17/8	
		20.	15. "	26.	21.	20.	14.	20.	19.	23.	13.	25.	18/8	18/8	18/8	18/8	

Die sich an den Mesore anschließenden 5 Epagomenentage, die dem 24. bis 28. August entsprechen, sind nicht berücksichtigt; wir werden bald sehen, warum. Demnach entfallen also auf den 1. Thoth: 5 Tage II. Phaophi: 5 III. Athyr: 7 IV. Choiak: 7 V. Tybi: 5 VI. Mechir: 5 VII. Phamenoth: 3 VIII. Pharmuthi: 5 IX. Pachon: 7 X. Payni: 6 XI. Epiphi: 7 XII. Mesore: 5. also auf das Jahr 66 Tage (wobei die 5 Epagomenen nicht berücksichtigt sind) die hier gekennzeichnet werden. Jedenfalls sind damit Tage gemeint, die für die Vornahme irgendwelcher magischer πράξεις ungünstig waren.

Damit verwandt ist eine zweite Liste des Papyrus London 1211. 153-166 Denkschriften d. Wien. Acad. 42, 1893, 24-5, Kenyon 2. 153-167, welche für den 30-tägigen Monat schlechthin den 3. 6. 9. 16. 17. und 25. Tag mit der Bemerkung μετ' ἡμέρας versieht. Die Überschrift dieser Partie, ἡμερομαντεία καὶ κλῆσις ἀεραί, besagt, dass hier eine Liste jener Tage und Stunden vorliegt, die für den Offenbarungszauber günstig, beziehungsweise ungünstig, sind, und als ungünstig werden jene oben genannten 6 Tage durch die Bemerkung μετ' ἡμέρας namhaft gemacht. So ist also wohl der Schluss gerechtfertigt, dass auch die Tage der ersten Liste jene sind, an denen man keinen Zauber vornehmen durfte.

§. 8 3 0. Dass man aber in Ägypten, der Heimat unserer Zauberpapyri, die Tageswahlerei sehr gut kannte, beweist ein Papyrus des British Museum (N^o 10. 474), er bietet die 360 Tage des Jahres — denn auch hier sind die Epagomenentage nicht miteinbezogen — und merkt bei jedem Tage an, ob er gut oder schlecht sei. Jeder Tag hat 3 Abschnitte.

Jeder dieser 3 Abschnitte wird, wenn er günstig ist, mit dem Zeichen ☉ d. h. „nfr“ = gut, günstig, wenn er ungünstig, mit dem Zeichen ☿ versehen. Nach Budge Magic p. 223, verteilt sich günstig und ungünstig auf die 30 Tage des Thoth 1. Tag: ☉ ☉ ☉ 2. ☉ ☉ ☉ 3. ☉ ☉ ☉ 4. ☉ ☉ ☉ 5. ☉ ☉ ☉ 6. ☉ ☉ ☉ 7. ☉ ☉ ☉ 8. ☉ ☉ ☉ 9. ☉ ☉ ☉ 10. ☉ ☉ ☉ 11. ☉ ☉ ☉ 12. ☉ ☉ ☉

13. Tag: ☉☉☉ sic 14. ☉☉☉ 15. ☉☉☉ 16. ☉☉☉ 17. ☉☉☉ 18. ☉☉☉ 19. ☉☉☉ 20. ☉☉☉ 21. ☉☉☉ 22. ☉☉☉ 23. ☉☉☉
 23: ☉☉☉ 24: ☉☉☉ 25: ☉☉☉ 26 ☉☉☉ 27☉☉☉ 28. ☉☉☉ 29 ☉☉☉ 30. ☉☉☉. Sehen wir vom 13. Tage ab, wo offenbar ein Fehler in der Handschrift vorliegt, so erhalten wir: 14 durchaus günstige Tage: 1. 2. 5. 9. 10. 17. 18. 19. 24. 25. 27. 28. 29. 30. 9 durchaus ungünstige Tage: 3. 4. 11. 12. 16. 20. 22. 23. 26. — 3 zu zwei Dritteln günstige Tage: 7. 8. 21. — 3 zu einem Drittel günstige Tage: 14. 15. (☉☉☉) und 6 (☉☉☉). Diese Dreiteilung jedes Tags bezieht sich offenbar auf Morgen, Mittag und Abend, so dass also 7. 8. beim 7. Tage der Morgen und Mittag günstig, der Abend aber ungünstig ist, oder beim 14. und 15. Tag der Morgen günstig, Mittag und Abend aber ungünstig, und beim 6. Tag Morgen und Mittag ungünstig, der Abend aber günstig. Hierzu ist nun die zweite griechische Liste ημερομαντεία και ἀπαρά zu vergleichen:

α ἔωθεν	ς μήχρῶ	ια δέλλης	15 μήχρῶ	κα δέλλης	κς δέλλης
β μεσημβρίας	ς μεσημβρίας	ιβ δι' ἄλης ημέρας	15 μήχρῶ	[κβ] δέλλης	κς δι' ἄλης ημέρας
γ μήχρῶ	η δι' ἄλης ημέρας	ιγ δι' ἄλης ημέρας	ιη ἔωθεν καὶ [δέλλης] [κγ]	ἔωθεν	κη δι' ἄλης ημέρας
δ ἔωθεν	ς μήχρῶ	ιδ ἔωθεν	ιδ ἔωθεν	κδ ἔωθεν	κθ δι' ἄλης ημέρας
ε ἔωθεν	ι δι' ἄλης ημέρας	ιε δι' ἄλης ημέρας	κ εἰωθεν	κε μήχρῶ	λ δέλλης

Auch hier also haben wir die Dreiteilung des Tages in Morgen, ἔωθεν, Mittag (μεσημβρία) und Abend (δέλλη) und in durchaus günstige Tage (δι' ἄλης ημέρας), durchaus ungünstige (μήχρῶ) und zu einem Drittel günstige Tage (ἔωθεν, μεσημβρίας δέλλης). In der Darstellungsweise der ägyptischen Liste müssten unsere ημερομαντεία και ἀπαρά also so aussehen:

1. Tag: ☉☉☉	6. Tag: ☉☉☉	11. Tag: ☉☉☉	16. Tag: ☉☉☉	21. Tag: ☉☉☉	26. Tag: ☉☉☉
2. " ☉☉☉	7. " ☉☉☉	12. " ☉☉☉	17. " ☉☉☉	22. " ☉☉☉	27. " ☉☉☉
3. " ☉☉☉	8. " ☉☉☉	13. " ☉☉☉	18. " ☉☉☉	23. " ☉☉☉	28. " ☉☉☉
4. " ☉☉☉	9. " ☉☉☉	14. " ☉☉☉	19. " ☉☉☉	24. " ☉☉☉	29. " ☉☉☉
5. " ☉☉☉	10. " ☉☉☉	15. " ☉☉☉	20. " ☉☉☉	25. " ☉☉☉	30. " ☉☉☉

Wir haben hier also: 8 durchaus günstige Tage: 8. 10. 12. 13. 15. 27. 28. 29. — 6 durchaus ungünstige Tage: 3. 6. 9. 16. 17. 25. — 15 zu einem Drittel günstige Tage: 1. 2. 4. 5. 7. 11. 14. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 26. 30. — 1 zu $\frac{2}{3}$ günstiger Tag: 18 (☉☉☉). Die Verwandtschaft der ägyptischen und dieser zweiten griechischen Liste ist in die Augen springend. Der ägyptische Kahunpapyrus (pl. 25, Text p. 62), aus dem mittleren Reich bezeichnet 18 Tage eines Monats als gut, 9 als schlecht, 3 als halb gut (Eman, Religion² 182).

§. 831. Welche Gesichtspunkte aber waren maßgebend, bestimmte Monattage für ganz oder teilweise günstig, beziehungsweise ungünstig zu erklären? — Darüber unterrichtet uns der ägyptische Papyrus Sallier IV., der aus der Zeit um 1300 vor Chr. stammt (Chabas, Le Calandrier p. 24 und Budge, Magic, p. 226-8). Auch hier ist die Dreiteilung.

Daraus folgende Proben nach Budge, Wiedemann, Magic 9-10 Religion 141-2 und Eman, Religion² 183:

19. Thoth = 16. August: „Günstig, günstig, günstig (also wie im Pap. British Mus. ☉☉☉), er ist ein Festtag im Himmel und auf Erden vor Rā. Es ist der Tag, da die Plathme geschleudert ward auf die, welche die Barken verfolgen, welche den Schrein der Götter enthielt, und diesen Tag preisen die Götter, da sie zu Frieden sind etc.“

20. Thoth = 17. August: „Günstig, günstig, günstig (aber der Papyrus ☉☉☉). An diesem Tage schlugen die Götter, die sich im Gefolge des Rā befanden, die Kodelle. Obwohler der Tag als günstig bezeichnet wird, befiehlt der Papyrus doch, kein Werk vorzunehmen und keinen Ochsen zu schlachten, was sich also im Effect mit dem Londoner Papyrus deckt.“

26. Thoth = 23. August: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (ebenso auch im Papyr. des Brit. Mus. ☉☉☉), das war der Tag der Schlacht zwischen Hor und Seth. Dann wird erzählt, dass sie zuerst in Menschengestalt fochten, dann aber in Tiergestalt, und dass der Kampf in dieser Gestalt 3 Tage und 3 Nächte dauerte. Isis besaßte den Seth, als er in der Schlacht unterlegen war und Horus schlug ihr deshalb den Kopf ab. Thot aber verwandelte den Kopf durch seinen Zauber in einen Kuhkopf und setzte ihn auf ihren Leib (cf. Plutarch, De Iside 19). An diesem Tag soll man dem Osiris und Thoth Opfer darbringen, jede Tätigkeit aber sonst ist verboten.“

4. Phaophi = 1. October: „Ungünstig, günstig, günstig (also ☉☉☉). Geh auf Keinerlei Weise aus deinem Hause an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren wird, stirbt an diesem Tage durch schwere Krankheit.“

5. Phaophi = 2. October: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ☉☉☉). Geh auf Keinerlei Weise an diesem Tage aus deinem Hause, nähere dich Keiner weiblichen Person. An diesem Tage bringt man vor dem Gotte Opfergaben der Befriedigt war an diesem Tage die Majestät des Gottes Month (des Kriegsgottes, der sich an Blut vergiessen erfreut). Wer an diesem Tage geboren wird, wird durch Liebe sterben.“

6. Phaophi = 3. October: „Günstig, günstig, günstig (Freudentag des Rā im Himmel. Die Götter sind in Frieden vor dem Gotte Rā, die Neunheit der Götter vollzieht die Ceremonien vor [Rā]. Wer an diesem Tage geboren ward, stirbt im Rauche.“

9. Phaophi = 6. October: „Günstig, günstig, günstig (also ☉☉☉). In Freude ist das Herz der Götter und Menschen, gefällt ist der Feind des Sonnengottes Rā. Wer an diesem Tag geboren wird, stirbt an Altersschwäche.“

15. Phaophi = 12. October: „Günstig, günstig, ungünstig (also ☉☉☉). Verlass deinen Aufenthaltort nicht in der Abendzeit, denn die Schlange Uatch, der Sohn des Gottes, geht aus um diese Zeit und Unglück folgt ihr: wer immer sie sieht, der wird seine Augen sofort verlieren.“

22. Phaophi = 19. October: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ☉☉☉). Bade in Keinem Wasser an diesem Tage. Wer im Schiffe fährt auf dem Fluss an diesen Tagen, wird in Stücke gerissen durch die Zunge des Krokodils.“

26. Phaophi = 23. October: ein Glückstag für die Fertigstellung eines Planes für den Hausbau, seinen Mitbürgern.
 29. Phaophi = 26. October: „Günstig, günstig, günstig (also ☩ ☩ ☩). Wer an diesem Tag geboren wird, stirbt geehrt von
 5. Athyr = 1. November: Kein Feuer darf im Hause angezündet werden.
 12. Athyr = 8. November: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ☩ ☩ ☩): An diesem Tage muss man vermeiden, eine
 Maus zu sehen, denn es war der Tag, da er Sechmet den Befehl gab, „d. h. wohl, da Ra die Menschen töten liess (Eman, Rel. 367).
 16. Athyr = 12. November: An diesem Tag war es verboten, fröhlichen Gesang anzuhören, weil an diesem Tag Isis und Neph-
 thys um Osiris in Abydos klagten.

17. Athyr = 13. November: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ☩ ☩ ☩), Ankunft des oberen und unteren Fressers
 in Abydos, wobei sie laut weinen. Grosse Werktag der Isis und Nephthys um „Das gute Westen“ d. i. Osiris-Unnofer, ehren Bru-
 der zu Sais, eine Klage, die man bis nach Abydos hört cf. Plutarch De Iside et Osiride c. 13, der erzählt, Osiris sei am 17. Athyr
 ermordet worden, an welchem die Sonne den Skorpion durchläuft, es war das 28. Regierungsjahr des Osiris, doch behaupten
 einige, er habe nur so lange gelebt, nicht regiert cf. auch c. 14.

23. Athyr = 19. November: Wer an diesem Tag geboren war, musste durch Ertrinken den Tod finden.

10. Choiak = 6. December: „Günstig, günstig, günstig (also ☩ ☩ ☩). Wer an diesem Tag geboren ward, stirbt das Brot in
 der Hand, Bier im Munde, das Auge auf dasessen gerichtet.“

1. Mechir = 26. Jänner: „Günstig, günstig, günstig (also ☩ ☩ ☩): „Ein grosses Fest im Himmel und auf Erden,“ denn
 die Feinde des Sobk sind an diesem Tage auf ihrem Wege gefallen.“

13. Mechir = 7. Feber: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig (also ☩ ☩ ☩). „Seh auf Keine Weise an diesem Tage heraus.
 An diesem Tag war das Auge der Göttin Sechmet entsechmet, erfüllte die Felder mit Verwüstung; an diesem Tage, Seh an
 ihm nicht bei Sonnenaufgang heraus“ (cf. oben den 12. Athyr: die Menschen hatten sich gegen Ra empört und dieser straf-
 te sie, indem er die würgende Sechmet gegen sie aussandte.



Als Unglückstag galt auch der 3. der 5 Epagomenen (Schalttage), die nach dem 30. Mesore eingeschaltet wurden
 und dem 24-28. August entsprachen; denn an diesem Tage wurde dereinst der böse Seth, Typhon geboren, der Mörder des
 Osiris und Todfeind der Isis und des Hor (Pap.-Leid. I 346 cf. Chabas l. c. p. 104 sq.). Davon weiss auch Plutarch, der folgen-
 des erzählt (de Iside c. 12): „Rhea begatle sich heimlich mit Kronos; Helios (Ra) aber bemerkte es und sprach eine Ver-
 wünschung über sie aus, dass sie in Keinem Jahr noch Monat gebären könne. Auch Hermes (Thot) aber wohnte der Göttin
 bei und liebte sie; darauf gewann er der Selen im Brettspiel den 70. Teil eines jeden Tages ab, bildete aus allen diesen Teil-
 en 5 ganze Tage und schaltete sie hinter die 360 Tage des Jahres ein. Diese Tage heissen auch heute noch bei den Ägypt-
 tern „Schalttage“ ἐπαγόμενα { ☩ ☩ ☩ } rnpT 5 hrjw = die 5 auf dem Jahr befindlichen (Tage), und werden, –
 gebären konnte – als Geburtstage der Götter gefeiert: am 1. Tag wur-
 de Osiris geboren ..., am 2. Ankeris, deneinige Apollo, andere den älteren Horus nennen (Hr- wr, der grosse Hor,
 Leironne, Inscr. gr. I. pag. 40. 50, wo auch dem Ἀνδραγ gleichgesetzt wird), am 3. Tag Typhon (Seth), aber nicht
 der Zeit und dem Ort gemäss, sondern die Weiche durchbrechen & sprang er seitwärts heraus, am 4. Tage wurde Isis
 im ganz Feuchten geboren und am 5. Nephthys. (sie war die Sattin des Seth) daher galt der 3. Schalttag den Königen für
 einen Unglückstag ἀνοφεός, und sie taten an ihm weder etwas für ihre Geschäfte noch für ihre Körperpflege bis zur Nacht-
 zeit. Aber auch der 1. und 5. Schalttag galt als Unglückstag und kein Werk, das man an einem dieser Tage vornahm, konnte
 gelingen. Die Kenntnis der Namen dieser Tage aber hatte grosse Bedeutung; wer sie kannte, wurde nicht von Dürst und
 Krankheit heimgesucht und Sechmet hatte keine Gewalt über ihn. Daher wurden diese Namen mit Öl und anti-Essenz
 auf feines Pinnen geschrieben und als Amulet verwendet (Chabas l. c. 104. 78).

Von besonderer Bedeutung war die Unterscheidung von Glück- und Unglückstagen natürlich für die Geburt, wes-
 halb auch Nekanebos bei Pseudo-Ellisthenes die Geburt Alexanders des Grossen verzögerte (I. 12. v. Budge Magie p. 224),
 und so spielt diese Unterscheidung, diese Tagewählerei im Horos Kopstellern eine grosse Rolle (v. Budge p. 228-9).




Der sahidische Text N^o 132 des Führers durch die Ausstellung d. Papyrus br herzog Rascher p. 45 ist ein Doppel-
 blatt eines Bauernkalenders mit ausführlicher Darlegung der Glücks- und Unglückstage, wovon wir eine Probe geben: Der
 zweite des Monats ist gut. Es ist vorzüglich, an demselben vor der Obrigkeit zu erscheinen, Geld auf Zinsen zu leihen, einen Wein-
 garten zu pflanzen, ein Feld zu besäen, Knechte und Vieh zu acquiritieren, ein Weib zu nehmen, eine Frau dem Manne zu geben,
 auf dem Meere zu fahren, einen Turm zu bauen. Ebenso war der 1. ein guter Tag. Ein Kind, das an diesem Tage geboren, wurde
 ein Weiser. Überhaupt werden die ersten 15 Tage des Monats vorwiegend als gut bezeichnet, sei es ganz oder wenigstens zum
 Teil. So war am 5. der Abend, dagegen am 7. und 9. der Morgen glücklich. Bis war z. B. der 23.: ein Knabe, der an diesem Tag
 geboren war, wurde unglücklich. Es war an diesem Tag nicht angezeigt, eine Reise anzutreten, oder für jemand zu bü-
 teln. Besonders schlecht war der letzte: „geh nicht (an diesem Tag) zu deiner Frau. Ein Kind, das sie die gebären würde, wür-
 de ein Basilisk sein und seinen Eltern Kummer bereiten.“

§. 832. Wie man sieht, beruht diese Scheidung der Tage in glückliche und unglückliche auf mythologischer Grundlage,
 auf den Mythen, die man sich vom Leben und Treiben, von den Schicksalen der Götter erzählte, als sie dereinst in Ä-
 gypten lebten. Bei der engen Abhängigkeit des Aberglaubens von Religion und Mythologie können wir
 annehmen, dass auch die oben geschilderte Tagewählerei im Aberg, wie sie in den beiden griechischen Listen
 zum Ausdruck kommt, auf mythologischer Grundlage aufgebaut ist: wendet sich doch auch der Aberg

an die Götter der officiellen Kulte und auch der Zauber muss durch die Freuden und Leiden, die Kämpfe, Siege und Niederlagen des Osiris, der Isis, des Hor und Seth beeinflusst werden. Auch ist es bezeichnend, dass gerade von dem Theurgen Proclus berichtet wird, *ὅτι τὰς παρ' Ἀγυοντίους ἀπορράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκείνοι* (καὶ ἰ-δικάστερον δὲ τινὰς ἐνῆσενεν ἡμέρας ἐξ ἐπιφανείας, also auf Grund von Erscheinungen v. Marinus, Vita Procli c. 19) Damit sind zweifellos die sogenannten „Dies Aegyptiaci“ gemeint, die auch in den officiellen römischen Kalen-der Aufnahme fanden.

Sonnent. z. B. das *Kalendarium Romanum Constantini Magni* temporibus ipso anno Christi 325 quo syno-dus prima Nicaena celebrata confectum (Le Museo Ioannis Georgii Herwart ab Hohenbourg ed. Migne, Patrologia Graeca I. 19 p. 927 sq.) neben den ägyptischen Götterfesten „Isis“ am 28.-31. October, dem Isidis Navigium am 5. März und dem Serapisfest am 25. April auch, Dies Aegyptiaci und zwar für den 2. 6. 16. Jänner, 7. 25. Februar, 3. 24. März, 2. 19. 21. April, 3. 21. Mai, 7. 20. Juni, 6. 18. Juli, 6. 21. August, 2. 19. September, 3. 20. October, 2. 24. November, 4. und 14. December und auch das Gedicht eines Anonymus, „De diebus Aegyptiacis“ hat sich erhalten (ed. Aemil. Baehrens in Poetae Latini minores Vp. 334-5), dass der Verfasser darunter Unglückstage versteht nach Art der, dies religiosi „die weisen, folgende seiner Verse: (1-6, 19-22): Dis deni binique dies scribuntur in annis in quibus una solet mortalibus hora timeri. / Mensis quisque duos cap-tivos possidet horum / nec simul hosuinclos, homines ne peste trucidet. / Si tenebrae Aegyptus haec sermone vocantur. / (cf. KHM 2)  Kmt „Aegyptus“ und καμει  Kmt „schwarz“ inde dies mortis tenebras iure vocamus. / his caveas, ne quid proprio de sanguine demas / nullum opus incipias, nisi forte ad gaudia iure vocamus. / et caput et sinem men-sis in corde teneo, / ne in media ita tuas, sed clara per aethera vivas.

§. 833. Natürlich Kannten auch andere Völker des Altertums diese Tagewählerei: für die Assyrier-Babylonier v. Fossey, Magie p. 67-8 Jastrow Rel. II p. 204, es dürfen an solchen Unglückstagen keine Orakel erteilt werden. Über die, Unglückstage der Grie-chen handelte Stengel unter dem Schlagwort *Ἀπορράδες ἡμέραι*, Pauly. Wissowa Realencycl. II. 176-5.

An ihnen fanden weder Ratsversammlungen (Pollux 8. 93 ἄφοροι ἡμέραι), noch Gerichtssitzungen (Demosthen. 24. 26) noch Volksversammlungen statt (Aristophan. Thesmophor. 79 v. Schoemann, De comit. Athen. 56) und was beson-ders bemerkenswert ist, auch Orakel durften nicht erteilt werden (Plutarch, Alex. 14, um den Apollo wegen seines Feldzugs gegen die Perser zu fragen, begab sich Alexander nach Delphi, es traf sich zufällig, dass gerade Unglückstage waren, an denen keine Orakel erteilt werden durften. v. auch De Ei Delph. 20). Alles, was man sonst unter Anrufung der Götter im öffentlichen Leben vorzunehmen pflegte, unterblieb (Lucian, Philopseudes 12 Plato Leges 7. 383 D. Bekker Anecd. I. 5, Plutarch, Alcibiades 34). Auch im Privatleben verriet man es an solchen Tagen etwas Wichtiges zu unter-nehmen z. B. eine Reise anzutreten. Sie galten für οὐ κατὰ καιρὸν (Plato Leges 7. 800 D) und waren ἀνέστητοι, ἀπαρ-τοι (Hesych. Photius s. μαράδα ἡμέρα; Plutarch, Alcib. 34) πρὸς πεδύεις ἀνέντητοι (v. Ruhnken ad Tim. p. 47; v. auch Philostrat. Vita Apollon. 8. 19; da der Priester des Sophonias zu Lebzeiten des Apollonius von Tyana als Zauberer nicht hinabsteigen lassen wollte, sagte er, es seien jetzt gerade verbotene, von der Befragung des Orakels ausgenommene Tage. Vn Athen wurden namentlich die Festtage der Anthesterien für ἡμέραι ἀνέντητοι oder μαράδα angesehen (Hesych. Phot. 16) Man glaubte, dass dann die Seelen der Verstorbenen umgingen (Hesych. 1. c. v. Eustath. ad Il. 4. 44 p. 456, 6 Ruhnken 2. c. Rohde Psyche 216 sq., oben s. 529; II §. 48), die Tempel blieben geschlossen (Phanodem. apud Athen. X. 473 (v. Pollux 8. 11), Abergläubische trafen allehand Vorkehrungen gegen die Heimsuchungen (Hesych. Suid. Phot. s. μαράδα ἡμέρα; Phot. s. ὁδυμος, oben s. 521 II §. 48), am Schluss des Festes suchte man die unheimlichen Geister zu verjagen, ὄψασθε κήρες, ὀβ-κέρ' Ἀνδρῶν ἑσθ' ἰα (Rohde S. 218 sq.). Für gleich bedenklich galt in Athen auch der 25. Thargelion (Plutarch, Alcib. 34 cf. Dio-gen. Laërt. II. 44, Stengel, Griech. Kultealt. 169, 12. 14. v. Rott, Fasti Graeci sacri I Dissertat. Bonn 1893. 8), an dem die Plynterien gefeiert wurden: das Bild der Göttin wurde an diesem Tage ans Meer gebracht, um dort gereinigt zu werden, in der Stadt aber, die die Schutzgöttin verlassen hatte, durfte kein öffentliches Geschäft vorgenommen werden, bis die Sta-tue am Abend wieder zurückgekehrt war (Plut. Alcib. 34 Xenophon Hell. I 4. 12 v. Pollux 8. 11 A. Mommsen Herodot. 430 sq.). Erwähnt werden mag noch, dass auch andere Tage für ungünstig angesehen wurden (Schoemann Griech. Altertümer 31 442) wie das τετράδι γηγόνον, das Segen ist vom, Sonntagshind sein (Ameipsias fr. 28, Aristonym. fr. 4. Sannysio fr. 5 Plato com. fr. 100 Koch). Auch folgende Stelle des Proclus ist zu beachten (ad Hesiodi. Eklog. 763): αἱ περὶ τῆς τῶν πε-ρώων ἐκλογῆς αἱ ἀνεκλογῆς παρανοήσεις ἔχουσιν μὲν τὰς ἀρχὰς ἐκ τῶν παρὰ τῆς ἡρώων, ἀλλὰ δὲ παρ' ἄλλοις ἐκράτησαν, ἐπεὶ καὶ παρ' ὅποιε αὐτῶν διακρίσεις καὶ ἐν τοῖς Ἀθηναίων πατρίοις διαρρίσθησαν καὶ αἱ μὲν ἀγαθαὶ τῆς, αἱ δὲ φαῦλαι, μὲν δὲ τῆς εἶναι (das bezieht sich auf die orphischen ἔργα καὶ ἡμέραι, woraus interessante Fragmente bei Abel, Orphica p. 154-5 fr. 24-9); man denke an obige   und  Bezeichnend aber ist, dass auch gerade der Zauber-er Cyrtian in seiner Beichte die ἡμερῶν διαφόρων ἡμέρα ὑπὸ τινὰν ἐνεργεῖν ἐναντίον συνισταμένην erwähnt (p. 109). Wie populär aber dieser Aberglaube im 1. Jahrhundert nach Chr. war, beweist die Stelle bei Petronius, wo vom Tri-clinium Trimalchio's berichtet wird, dass an die Wand gemalt war, „lunae cursus stellarumque septem imagines, et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur (Sat. c. 30, das Reichthum natürlich auch in der Me-dicina magica v. Heim, Inocantamenta N° 83. 105. 190. 70. 95 etc.)

§. 834. Unsere Zauberpapyri fordern aber nicht bloss die genaue Beachtung gewisser Tage, sie verlangen viel-

nicht eingegangen werden, für den Zauber aber mögen folgende signifikante Stellen aus zwei Theoretikern der magisch-theurgischen Disciplin die Darstellung dieses Theils der Voraussetzungen für das Gelingen jedes Zaubers eröffnen:

Der „göttliche“ Iamblichus, gewiss die erste Autorität auf diesem Gebiete, sagt in der Schrift über die Mysterien: „Die Götter verkörpern nach der Lehre der chaldäischen Propheten nur milden, die durch heilige Handlungen ordnungsgemäß gereinigt worden sind und von diesen nehmen sie auch jeden Makel und jede böse Beeinflussung: Soft sie im Lichtstrahl erscheinen, flieht alles Schlechte oder Dämonische von den Theurgen, Unreinheit aber macht sogar die Erscheinung der Götter unmöglich und kann höchstens bewirken, dass Dämonen an Stelle der gereinigten Götter erscheinen (de Mysteriis III. 31 p. 175-80). Ganz entsprechend auch Proclus: αἱ τελεσταὶ καὶ καθάρσεις αἱ πρὸ τῶν ἔργων ἱερῶν (d. h. vor der πράξις) ἀπολούουσιν ἡμᾶς τῶν μισμάτων πάντων (In Alcib. p. 12), diese Reinigungen aber sind eine notwendige Vorbedingung. Daher sagt derselbe Proclus an anderer Stelle (Ad Cratyl. 176 p. 100 Pasquali): οἱ μάντιες... διὰ τῶν περιόρανσεων καὶ τῶν περιθεύσεων ἄγνους ἑαυτοὺς καὶ τοὺς συνόντας ἀποτελοῦσιν. καὶ γὰρ ὡς φησὶν Τίμαιος καὶ τὸ πᾶν οἱ θεοὶ καθαίρουσιν ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι (also durch Blut und Regen), ἀ καὶ οἱ μάντιες μιμνῶνται. καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεωεργαὶ (also der zauberische Götterzwang) τοὺς μὲν κλητόρας (d. h. die Magier selbst) καὶ τοὺς δοχέας (d. h. die dabei fungierenden Medien) τούτοις τοῖς ῥήσοις προκαθαίρειν κελεύονται καὶ οὐ τοῖς μάντεσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς τελεσταῖς οἱ καθαρῶν πρὸ τῶν τελετῶν (also vor der Weihung und πράξις) παραλαμβάνονται, πᾶν τὸ ἀλλότριον τῆς προκειμένης τελετῆς ἀποσκεινάζομενοι.... αὐτοὶ δ' ἐν πρώτοις ἱερεῦς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν/κύματι θανέσθαι παρὰ τὸ βαρυνήσιος ἄλμης, ὡς φησὶ τὸ λόγιον. Proclus bezieht sich hier also sogar auf die Gottheit selbst, denn sein Citat ist eines der sogenannten chaldäischen Orakel (Orac. chald. p. 55). Iamblichus und Proclus bemerken dies hier allerdings, dass bezüglich der höchsten Stufe aller Zauberei, der Theurgie, die Zauberpapyri und Schriftsteller notigen aber beweisen, dass auch die oft sehr zweifelhaften μάγοι es für ihre Kunst, die μαγία und γοητεία, im Punkte der ἀγνεία sehr streng nahmen, vielfach wohl nur in der Absicht, ihrem Zauberfeldspiel und Blendwerk eine höhere religiöse Bedeutung zu geben.

§. 839. Denn hierin geht, wie oben gesagt, der Zauber mit dem Lichte Hand in Hand, man vergleiche z. B. was Diogenes Laërtius über die kultische Reinheitsvorschriften der Pythagoreer (VIII. 1, 33) und was Platon bei Macrobius Sat. I 9. Para doxogr. Gr. 181, 13 ebenso zusammenfassend über die zauberische ἀγνεία bemerkt, der erstere sagt: τὴν ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιόραντρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρῶν ἀπὸ τε κήδους καὶ λήχους καὶ μίσματος παντός καὶ ἀπεχεσθαι βρωτῶν ἐνησειδιῶν τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ῥῶν καὶ τῶν ῥωτοκῶν ξύων καὶ κυμῶν καὶ τῶν ἄλλων ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀποτελοῦντες, und Platon: ἀγνιστεύοντες ἀπὸ παντός ἄγους καὶ συνουσίας, ἐπὶ δὲ καὶ τινῶν ἐδεσμάτων, also mit wenigen Worten dasselbe! Mit ihm stimmt auch der Theosoph und Theurg Porphyrius überein, wenn er sagt (De abst. II 50 sc. 40): „Priester und Opferdeuter der geringeren Art schon enthalten sich der Begierden, unreiner Menschen, der Blutflüssigen, des Beischlafs, schlechter und trauriger Schauspiele und des Anhörens alles dessen, was Leidenschaft erregt, denn dadurch werden die bösen Dämonen angelockt und zum Erscheinen genötigt.“ Dass er die Theurgie besonders im Auge hat, beweist eine zweite Stelle:

οἶκος πᾶς μετὰ τῶν πονηρῶν δαιμόνων (und ebenso auch die Göttertempel) καὶ διὰ τοῦτο προκαθαίρουσι καὶ ἐκβάλλουσι τοὺτους, ὅταν θεὸν κατακαλῶσι. καὶ τὰ σώματα τούτων μετὰ ἀπὸ τούτων καὶ γὰρ μάλιστα ταῖς ποταῖς τροφαῖς χεῖρουσι. διτομμένων γὰρ ἡμῶν προσίσιν καὶ προσίσιν τῷ σώματι καὶ διὰ τοῦτο αἱ ἀγνείαι οὐ διὰ τοὺς θεοὺς προσηγομένως, ἀλλ' ἐν οὗτοις ἀποτῶσι μάλιστα τὰ αἵματι χεῖρουσι καὶ ταῖς ἀκαθάρσιαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένους (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας δι' Εὐσεβ. Παερ. evang. IV 23, 3 Jp. 206/7 Windisch). Schließlich sei auch noch auf Origenes hingewiesen, der solche Reinheitsvorschriften auch für die offizielle Tempelmantik in Ägypten bezeugt (contra Cel. III 36 Sp. 365): ἡγύπτιοι καὶ οἱ τὰ ταῦτα δεινοὶ... ἐν ταῖς τόποις ἱδρύνουσιν δαίμονας (d. h. Götterstandbilder) μαντικῶς καὶ ἱατρικῶς, πολλὰκις δὲ καὶ βασανίζοντας τοὺς δοκοῦντας τι παραβέβηκεν καὶ περὶ τῶν τυχόντων βραμμάτων ἢ περὶ τοῦ θυεῖν νεκροῦ σώματος ἀνθρώπινου, ἵνα δοκοῖεν δεδότεσθαι τὸν πᾶν λαὸν καὶ ἀπαιθεύον. τοιοῦτος δὲ ἐστὶ καὶ ἐν Ἀντιόχου πόλει τῆς ἡγύπτου νομισθεὶς εἰναίθεος (v. II § 186).

§. 840. Aus alldem geht deutlich hervor, dass auch im officiellen Lichte die Reinigung unbedingt nötig war, um der Wirkungen des Sebetes und Opfers teilhaftig zu werden, noch viel mehr natürlich im Zauber, wo man von den Göttern und höheren Wesen überhaupt noch viel mehr verlangte. Besonders deutlich besagen das die demotischen Zauberpapyri, wo es col. 17, 26 heißt: „Wenn du dabei (bei einer Ekhnomanie) nicht Reinheit beobachtest, wird es nicht erfolgreich sein, denn Reinheit ist die Hauptsache!“ und ebenso col. 29, 30: „Hauptsache dabei aber ist die Reinheit.“ Ähnlich übrigen auch im Papyr. Leid. V. col. 6, 23 ἄγνους ὧν καὶ πάντων ἐπιτελεῖ ὅταν προσηγῇ; col. 1, 16-7 (Zaubervorschrift sich den Eos als πάρεδρος δαίμων zu gewinnen): „Der Eos tut dir diese und jene Dienste an ὁρθεὺς αὐτῷ χρησῇ καὶ ἄγνως und I. 37-8 heißt es wieder, nachdem die genaue Anweisung für die τελετὴν des Zaubers gegeben worden ist: ταῦτα οὖν ποιήσας ἀγνὸς καὶ καθαρὸς πάντων ἐπιτελεῖ. Denn der Zweck der ἀγνεία ist ja die Befähigung alles dessen, was dem höheren Wesen wider ist, ὅπως ἂν εἰς μερίστην ἐπιθυμίαν ἀγάγῃς τὸν θεὸν εἰς σέ, wie der Papyr. Berlin I 291 prägnant genug ausdrückt.

§. 841 Daher wird eine ganze Reihe von Zauberrezepten mit allgemein gehaltenen Reinheitsforderungen eingeleitet und zumest auch die Zeit für die Reinheit genau angegeben.

Beispiele: Papyr. Lond. 46 l. 219: προαγνέουσας ἀπὸ πάντων. Paris. 783-4 πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἀγνέουσας. 1099-1100: προαγνέουσαι δὲ πρὸ ἡμερῶν τριῶν ἀπὸ παντός. 1268-9 καθαρὸς γενόμενος ἐπὶ ἡμέρας τρεῖς. 2968-70 ὁ ζήτομος καθαίρει πρῶτον τὸ ἴδιον σῶμα. 3209-10 ἀγνέουσας ἡμέρας ἐπτά (v. l. 3246 καθαρεύσας ὡς ἑκαδὲς). 26: προαγνέουσας ἐπτά ἡμέρας. Lond. 121 l. 342: ἀγνέουσας ἡμέρας τρεῖς. Lond. 121 l. 371 καθαρὸς ἀπὸ παντός l. 814-5 κοιμῶ... ἀγνέουσας ἡμέρας τρεῖς l. 733 und 910: κοιμῶ ἀγνός. l. 791 ἀγνός ὡν κοιμῶ; l. 913: λέγει ἀγνέουσας. Leid. V. col. 12 l. 14-5 ἐπιγράφει τὸ ὄνομα τοῦτο ἀγνός καὶ φέρει καὶ ἔσση καὶ ἐπιγράφει καὶ προσφίλης καὶ ὑκαμιάτος τοῖς ὁρώσι σε. Leid. W. col. xxv l. 25 (Dielerich, Abz. 203 l. 25) in eine Gold- oder Silberplatte sind Zauberschakale zu zeichnen) ὁ δὲ χαρασσὼν αὐτὰ ἔστω καθαρὸς ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας. Demot. mag. Papyr. col. xv. 10-11 (Rexanomantie): „Sage das, während du rein bist!“ col. xvii. „Während du rein bist von jedem Aschen (d. h. von allem, was den höheren Wesen Abscheu erregt).“ Leid. W. col. m l. 7: col. xv l. 2 (Dielerich p. 179 l. 6): καθαρὸς ἀπὸ πάντων, ibid. col. I l. 3-4 = col. ix. l. 23 (Dielerich p. 169, 5-6: ἀγνός μείων ἡμέρας μὲν (d. h. 41 Tage), ehe du den eigentlichen Zauber vornimmst!“

Solche allgemein gehaltenen Reinheitsvorschriften werden natürlich auch für die als Medien am Zauber beteiligten Personen gegeben z. B.: Demot. mag. Papyr. col. vi. 4 (Rexnomantie): Tue dies, während du selbst rein bist und ebenso auch der Knabe!“ ebenso col. xxx. 11, Nimm einen Knaben, der rein ist!“ ebenso auch col. x l. 14 für eine Rexnomantie; hier bezieht sich die Vorschrift wohl in erster Linie auf die geschlechtliche Reinheit.

§. 842. Neben diesen allgemein gehaltenen Reinheitsvorschriften lesen wir aber auch specielle, aus denen hervorgeht, dass sich diese Vorschriften 1) auf die geschlechtliche Reinheit, beziehungsweise Enthaltsamkeit bezog, 2) auf die Reinheit hinsichtlich von Speise und Trank, 3) hinsichtlich der Kleidung und 4) der Fernhaltung von allem, was mit Tod und Sterben zusammenhängt, die gleichen Gesichtspunkte berücksichtigen übrigens auch die oben mitgetheilten Stellen aus Dio- genes Laërtius, Plutarch, Porphyrius und Origenes.

§. 843. Was zunächst die

geschlechtliche Reinheit

angeht, so ist es bekannt, dass geschlechtlicher Verkehr auch in der Religion im allgemeinen als unreinlich und daher als hindernd galt (abgesehen natürlich von gewissen orientalischen Culten befruchtender Naturgottheiten, in denen wieder das Gegentheil gefordert ward: Tempelprostitution, orgiastische Mysterienculte!)

Darüber gibt es viele Bemerkungen bei den Schriftstellern, von Herodot angefangen, der sagt: „Dass Keiner ein Weib erkennen darf im Heiligtum und dass Keiner ungewaschen von einem Weib ins Heiligtum gehen darf, auch der Satyr zuerst bei den Ägyptern aufkommen (II 64).“ Auf all die Stellen, welche beweisen, welche außerordentliche Bedeutung diesem Satze zu allen Zeiten zu kam, kann natürlich hier nicht eingegangen werden (v. z. B. Porphyr., De abst. II 59, epist. ad Anod. bei Iamblichus, De Myst. ed. Parthey xxviii, 28, Iosephus bei Eusebius, Praepar. evang. viii 8 p. 366 a. b. v. 19 p. 197 d, 1425, 3 und 1229. 23 D. Lindorf, Cicero De leg. II 19 [zwölft. Tafelgesetz], Tibull II 4, 11, Moses Exod. 19, 15). Nur hinsichtlich des officiellen Mantik, die ja mit der Zauberdivination aufs engste verwandt ist, sei beispielsweise auf Pausanias hingewiesen, der ausdrücklich erwähnt, dass der Apollo Delphischer in Argos seine Orakel nur durch ein Weib erteilt, das noch keines Mannes Lager berührt hat (II. 24), daher schreiben sich wohl auch ursprünglich die Keuschkeitsproben, die hier und da erwähnt werden (cf. z. B. Pausanias x. 19, Pollux, Paradoxa p. 147. 2 sq. Westermann). Unbedingte Voraussetzung war die Keuschheit, beziehungsweise geschlechtliche Enthaltsamkeit auch für die officiellen Traumdivination, worüber Deubner, De incubatione p. 17 (Saturnus bei Ovid Fasti IV 657) einzusehen ist, und endlich auch vielfach für das Mysterienwesen, das ja mit dem Zauber ebenfalls enge verwandt ist (v. z. B. Spartian, Pescennius c. 6). Natürlich muss auch das Opfer bei all diesen Anlässen rein sein und das Menschenopfer in erster Linie in geschlechtlicher Hinsicht (Heliodor, Aeth. x. 739). Denn nur am Reinen hat die Gottheit Gefallen und nur dem Reinen zeigt sie sich willfährig und offenbart durch ihn ihre Wunderkraft, indem sie den Reinen zu ihrem Gefasse macht, diesbezüglich ist der folgende Bericht aus den Acta apocrypha ed. Lipsius et Bonnet I. p. 270 sq. besonders interessant: Den Ägypten zu Selucia war es un bequem, dass die hl. Thecla in ihrer Höhle nahe der Stadt Kranke unentgeltlich heilte, daher wurden Jünglinge abgesandt, die sie schänden sollten. Sie hielten nämlich die Eremitin für eine Priesterin der Artemis und meinten, so werde sie ihre Wunderkraft verlieren, die Heilige wurde aber durch ein Wunder Gottes gerettet, indem sich die Felswand aufthut und sie lebend aufnahm, v. Deubner p. 102.

§. 844. Warum aber der Beischlaf unreinlich und für den Verkehr mit der Gottheit unfähig macht, besagt deutlich Porphyrius De abst. II 20: „Reinheit und Unvermischung gilt heiligen Männern für gleichbedeutend... daher entweicht auch der Beischlaf, denn er ist eine Vermischung von Mann und Weib und diese macht die Seele unrein, im Falle der Empfängnis eben durch diese Gemeinschaft, im andern Falle durch den Tod des gepflanzten Keims. Doppelt aber entweicht der geschlechtliche Umgang des Mannes mit dem Manne: denn er macht dem Tode tributär und ist wider das Naturgesetz. Überhaupt aber entweicht jede Sechschelust, weil sie die Seele mit dem Körper vermischt und sie zur blossen Wollust herabzieht.“ Heilige flücht jedes Menschen aber, und unbedingte Voraussetzung für den Priester, den Theologen und auch den Magier ist die Befreiung der Seele von den Banden des Körpers (s. oben §. 284 sq. 299 sq.): denn καθάρῳ μὴ ὄντι ἐξ ἀποδοτίων οὐκ ἂν καλοῦνται ὑπακούειν οἱ θεοὶ (Porphyr. Epist. ad Anabon. apud Euseb. Praepar. evang. vii. 1, 1p. 229 Lind.)

§. 845. Daher muss der Magier selbst geschlechtlich enthaltam sein, wenigstens unmittelbar vor, während und

unmittelbar nach der $\rho\alpha\iota\varsigma$. Daher wird dem Magus am Schluss einer Zauberanweisung im Papyr. Berlin. I. 2. 41-2 durch die er sich einen $\rho\alpha\iota\delta\epsilon\omega\varsigma$ $\delta\alpha\lambda\mu\alpha\nu$ gewinnen soll, eingeschärft: [$\alpha\gamma\nu\acute{o}\nu$ τηρήσας] $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ἐν ἡμέραις τρισὶν ἀπὸ συνουσίας καὶ γυναικὸς (der Papyrus bietet nach Parthez: $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ἐν ἡμέραις συνουσίας γυναικός, was Keil Philologus 54, 56 so ergänzte: $\alpha\gamma\nu\acute{o}\nu$ τηρήσας αὐτὸν ἐν ἡμέραις ᾧ ἀνὸ] α. κ. γ., es muss aber τηρήσας $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ heißen, da am Zauberwort der Magus und keine andere Person beteiligt ist). Ebendort I. 289-92 bei einem Offenbarungsauber, gewidmet an Apollo: ἀπερχόμενος ἀπὸ πάντων γυναικῶν καὶ παίδων ἰχθυόσας καὶ πάσης συνουσίας, ὅπως αὐτὸς μενέσθην ἐπιθυμῶν ἀγάπης τὸν θεὸν εἰς σέ. Die gleiche Vorschrift galt natürlich auch für das weibliche Geschlecht, wie die §. 823 behandelte Rolle von $\theta\epsilon\alpha$ besagt, wo es heisst: *refugitque virilis contactus* (Ovid, Metamorph. III 239).

§. 846. Abtrel der Magus mit einem Jenseits, so gilt dieses Reinheitsgebot natürlich für beide: Papyr. Paris. 397: τὸν δὲ να ἄνδρα ποινὴ δ. h. eben diesem Jenseits $\alpha\gamma\nu\acute{o}\varsigma$ ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμερῶν τριῶν καὶ οὐ αὐτῷ εἰσελθε κτλ. (soist zu lesen: εἰσβάσις [Papyr. εἰσβάσις] $\epsilon\iota\varsigma$) αὐτὸν τὸν ἄνδρα ποινὴν etc.). Auch hier handelt es sich eigentlich um ein Medium, in das dann die εἰσβάσις, das Einfahren des Gottes zum Zweck des Verkaufs erfolgt: die Medien aber müssen immer geschlechtlich rein, am besten unberührt, Keusch sein. Dieser Forderung aber kommt man am sichersten nach, wenn man sich zu solchen „Gefässen“ der Götter und höheren Wesen überhaupt Kinder und natürlich unverdorrene, Keusche Kinder aussucht, denn die geschlechtliche Unreife bot hier schon Gewähr für die geschlechtliche Reinheit. Daher die Kindermedien im Zauber aller Kel und Zeiten. Cf. Abt. Apologie p. 112 n. 2. 4, der auf folgende Literatur verweist: P. Deubner De incubat. p. 17, J. G. Frazer, The golden bough 2¹ 29, 210 sq., 214; Hillebrandt, Ved. Opfer u. Zauber, Grundriss der arischen Philol. II 2, § 89, p. 173; W. Keil, Ant. Noctiglaude 28-9; K. Th. Preuss, Ursprung der Religion und Kunst, Stöbus 86, 1904, p. 358 col. 2 und 87, 1905, p. 339; R. Reitzenstein Wundererz. p. 66 sq. 142 sq. H. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister 1899 p. 145 sq. 224 sq. Wiedemann, Herodot. p. 169; Kohler, Archiv für Religionswiss. 4, 1901, 347. 3. Abtrel, De magia veterum p. 39, Claviculae Salomonis p. 13. 4; Semiphoras und Schemhamphoras p. 4 (alle bei Wesel, Duisburg, Frankfurt bei Andr. Ruppius 1686). W. Caland, Altindisch. Zauber ritual, Abt. Akad. Amsterdam II 2, 1900, p. 13. — Foster, What of Moses? Journal of the royal asiatic Society 1896 p. 149 sq.) p. 174.

In unseren Zauberpapyr wird diese Vorbedingung an folgenden Stellen ausdrücklich betont: im Papyr. Berl. II. 55-6 ist das Medium ein $\rho\alpha\iota\varsigma$ $\alpha\phi\theta\omega\varsigma$, der bei dem $\epsilon\lambda\alpha\nu\gamma\kappa\acute{o}\varsigma$, wenn der Terzese nicht erscheinen will, mit $\epsilon\lambda\alpha\nu\kappa\alpha\lambda\omicron\nu\kappa\alpha\delta\alpha\upsilon\delta\omicron\nu$ $\epsilon\alpha\phi\theta\omega\nu$ vor zu übergeben ist; Lond. 121. 553 (Zychnomantie): \acute{o} δὲ $\rho\alpha\iota\varsigma$ $\epsilon\delta\omega\varsigma$ $\alpha\phi\theta\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\theta\alpha\gamma\omicron\varsigma$, demot. mag. Papyr. col. 25: „der Knabe sei noch mit keinem Weibe gegangen.“ col. 27, (Zychnomantie): „Lass den Knaben vor der aufgehängten Lampe stehen, während er rein und noch mit keinem Weibe gegangen ist.“ col. 31: „Nimm einen reinen Knaben, bevor er noch mit einem Weibe gegangen ist.“ (Exanomantie); hier auch col. 59 für den Magier selbst die Weissung (Zychnomantie combinirt mit Traumdivination): „Du musst auf grünem Rohr liegen, rein vom Weibe.“

§. 847. Das Reinheitsgebot erstreckt sich aber auch auf Personen, die dem Magier nicht als Medien dienen, ihm aber beim Zauber sonstwie durch Handreichungen behilflich sind.

So erscheint im Papyrus Berl. I. 86 $\tau\epsilon\iota\alpha$ $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ persönlich und wird vom Magus bewirtet; der Knabe, der dabei auf wartet, muss $\alpha\phi\theta\omega\varsigma$ sein. Im Papyr. Lond. 461. 389-90 sind für einen Offenbarungsauber Ölbaumblätter notwendig, die se aber müssen von einem $\rho\alpha\iota\varsigma$ $\alpha\phi\theta\omega\varsigma$ geholt werden. Ebenso spielen auch in der Medicina magica die unschuldigen Kinder eine grosse Rolle: so ist ein gutes Mittel gegen fressende Geschwür und gegen Podagra der Harn eines unschuldigen Kindes mit Wein und Honig gemischt (Alexander Trallianus II. 89 ed. Puschmann, cf. ibid. II. p. 583). Natürlich müssen auch die Kräutersammler rein und Keusch sein (v. z. B. Plinius, Hist. natur. 22, 12/19).

§. 848. Für die Zaubererinnen gilt ferner auch das Gebot, bei der magischen $\rho\alpha\iota\varsigma$ sich nicht im Zustand der Menstruation zu befinden, denn das menstruierende Weib galt für im höchsten Grade unrein, vom Menstruationsblut hegte man die ableiterlichsten Meinungen (Plinius N. H. VII 13/15) 2 sq. = Solinus I, 54-58, Mommsen, Isidorus, Origin. II, 1, 140. 141; Plin. N. H. 28. 23 Aelian VI. 36. Columella, De re rust. X. 357-66, Geoponica XII. 8, 5 pag. 858; Alexander Trallianus I. 581; Josephus Bell. lud. IV. 8, 4 a. a.). Das menstruierende Weib war nicht bloss selbst unrein, sondern verunreinigte auch alles, womit es in Berührung kam, daher mussten Theurgern und Magier solche Berührung meiden: eine theurgische Leuchte wie der neuplatonische Philosoph Hieronymus reagiert auf einen solchen μολυσμὸς schon von weitem. Damascius, Vita Isidori 107 erzählt nämlich: ἐνὶ τῇ τοῦ $\theta\epsilon\alpha$ $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon$ τοῦ φιλοσόφου φησὶ καὶ τι τοῖς μολυσμοῦς τῆς γενέσεως ἀναγόμενον: εἰ γοῦν αἰσδοῖτο $\phi\upsilon\epsilon\gamma\gamma\omega\mu\epsilon\eta\varsigma$ $\theta\eta\alpha\varsigma$ δὴ καὶ $\acute{o}\delta\epsilon\upsilon$ γυναικὸς ἀπατάτου τινὸς, ἤλπει παραχρῆμα τὴν κεφαλὴν. Das Gleiche galt sicher auch für die Männer, sofern sie an Samenfluss oder Pollutionen litten. Die gleiche Vorschrift galt auch für die Medicina magica, wofür ein Beleg ausgeschrieben sei: „Basilisca. Sic loqi oportet, ut qui eam legat, prius consideret salubrem suam et vadat mundus ab omnibus, vestis habeat intactas murales, ne cum vadat, mulier menstruata eum contingat, aut ne a viro, qui inquinatus est, contingatur...“ (aus cod. Lindb. A. 93 saeculi XI. fol. 113^v bei Heim, Incantam. A. 127).

§. 849. Nicht weniger wichtig war die Beachtung der Reinheit hinsichtlich Speise und Trank.

Speisen, Getränke und Zubereitungsarten, die den Göttern oder den citierten höheren Wesen zuwider sind, müs-

sen gemieden werden und wieder wird für gewöhnlich die *ἀγρεία* zeitlich genau fixiert.

Auch hier sind die Speise- und auch Opfergebote der Pythagoreer und Orphiker, die überhaupt verwandt sind (v. Rohde, *Psyche* II. 164, 1) nicht bloss für das Mysterienwesen, sondern auch für die offizielle Traumdivination (*Incubation*) für *Asklepios*, *Serapis*, *Amphiaraos* etc. v. bes. Deubner *l.* 14-17) und endlich auch für die private Theurgie und Magia von weitreichendem Einfluss gewesen. Denn sowohl die absolute Enthaltung von Fleischnahrung wie auch die Abstinenz von gewissen Tieren und Gewächsen wie besonders Hülsenfrüchten ist für die pythagoreisch-orphischen Kreise charakteristisch und beides spiegelt sich in den Zauberritualen wieder.

Für die Pythagoreer v. bes. Iamblichus, *De vita Pythag.* 24 (106), 107 (109) auch 18 (95) und 21 (99); Diogenes Laërtius VII. 1, 22; Gellius IV. 11, 14-13, VIII 8; Philostrat. *Vita Apollon.* I 8 Iamblichus XII. 16; Porphyry, *Vita Pythag.* 24; für die Doktrinen auch Iamblichus I. c. xxxi. 189-194, auch in chthonischen Kulte und Mysterien verpönt; cf. orph. Fragm. 262-3 Menander, *Deioudaimon* fragm. 6; Usener, *Ital. Mythen*, Rhein. Mus. 30. 204.

Aber auch orientalische Speisegebote drangen natürlich mit der Aufnahme ägyptischer, syrischer, persischer Kulte und Mysterien in Griechenland ein und fanden ihren Eingang auch in das „griechische Zaubrewesen“. Dass in unseren Zauberpapyri besonders das ägyptische Element stark hervortritt, habe ich in §. 426 bei Behandlung der sympathischen und antipathischen Tiere und Pflanzen wiederholt betont.

§. 850. Hier sei nur an einen Grund erinnert, den Porphyrius gegen das Fleischessen überhaupt ins Treffen führt (*De abstin.* II 47 v. auch II 44): „Gewalttame Tötungen seitens der Lebenden zwingen die Seelen (der getöteten Tiere) sich an den Körpern, die sie vor der Feil verlassen mussten, zu erheben (v. das oben über die *ἀσποί* Gesagte, §. 349) ... da man diese Lust kennt, die auch die bösen Seelen an ihren Leichnamen haben, muss man sich hüten, Fleisch zu essen, um nicht von fremden (tierischen) Seelen und solchen, die infolge unreiner Wahrverwandschaft in Tiere über den durch die Seelenwanderung v. oben §. 323 sq.) festgehalten waren, belästigt und durch die Gegenwart solcher Dämonen behindert zu werden, sich der Gottheit zu nähern.“ Auch in seinem Brief an Anebo sagt er dasselbe kurz mit folgenden Worten (apud Euseb. *Præpar. evangel.* V 10. 2 1 p. 229 Lindorff): ἀνὸ ἐμψύχων ἀνοχῆς κτελεύουσιν δὲ τὸ εἶναι τοὺς ὑποφύτας, ἵνα μὴ τοῖς ἀνὸ τῶν σαρκῶν ἀτιμῶς χραίνωνται.

§. 851. Aus den Zauberpapyri seien folgende Stellen ausgeschrieben: Papyr. Berlin I 23: bei einem Opfer an einen zu Zaubertzwecken getöteten Fischen dürfen bloss *ἀνψυχα φαγήματα* verwendet werden; I 54-6 (Gewinnung eines *πάρεδρος*): προαγνέσας καὶ ἀνεχόμενος ἐμψύχων καὶ πάσης ἀκαθαρσίας, Paris 52 sq.: προαγνέσας ἔπειτ' ἡμέρας τοῦ τὴν οὐλήνῃ πανσέληνον γενέσθαι, ἐναιμαίναν καὶ ἀνεψέτων ἀνεχόμενος...; Lond. *tbl.* 449-50: ἀφ' ἧς τροφῆς χραίνμενος; diese Bestimmungen gelten natürlich auch für den Schiffen bei der *νοῆσις*, für den synnυστῆς, so ist in einem *Apathanatismos*, der zu einem ekstatischen Offenbarungszauber umgemodelt ist, die Mahnung zu lesen (Paris. 734-5): συναγνέσας οἱ ἡμέρας καὶ ἀποστρέφας ἐμψύχων.

§. 852. Speziell der Genuss von Schweinefleisch wird in einer stark jüdisch gefärbten Dämonenaustreibung des Papyr. Paris. 3077-79 verboten, wo es heisst: ὁρξίξω δὲ σε, τὸν παραλύμβοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον χοίρειον μὴ φαγεῖν καὶ ὑποταγήσεται σοὶ πᾶν πνεῦμα καὶ δαίμονιον, ὅποῖον ἂν ᾖ... In einem offenbar ägyptisch beeinflussten Zauber, einen *πάρεδρος* zu gewinnen, wird im Papyr. Berlin I 104-5 gesagt, dass dieser *ἄγγελος* dem *Magus* alle möglichen Nahrungsmittel herbeischafft *χρῶσις ἰχθύων* und dass der Zauber von ihm alles verlangen kann, aber *κοῦας χοίρειον*, τοῦτο ἄλλως μὴ λέξης ποτὲ ἐνεργεῖν. Über den Abscheu der Ägypter vor Fisch und Schwein v. oben §§. 442, 458. Vorzüglich passt dazu die *Diabolus* auf einer *Defixions*tafel, wo dem beschworenen Fischdämon befohlen wird: *παράλαβε Νεικομήτην... τὸνδε τὸν ἄνομον καὶ ἀσέβητην*, ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ καύσας τὸν πανυῶνα (Papyrusnachen) τοῦ Ὀσίρεως (v. unten II. 224 I 6-) κατὰ φαγῶν τὰ κρεῖα τῶν ἰχθύων.

§. 853. Hier und da bezieht sich das Speisegebot auch auf die Enthaltung vom Wein, denn er beschwert die Denkkraft, trübt das Sensorium und wird deshalb von der Theurgie zurückgewiesen, jedenfalls um der echten ekstatischen Erhebung der Seele nicht entgegenzuwirken. Auch in diesem Punkte deckt sich die *ἀγρεία* der Theagen und Magier mit der der ägyptischen Priester (v. die begeisterte Schilderung des Porphyrius, *De abstin.* IV 6-8 nach dem Stöiker Chairemon) und der pythagoreisch-orphischen Asketen, und auch mit *ἀγρεία* derer, die in gewisse Mysterienverbände aufgenommen werden wollten.

So sagt v. B. Apuleius von sich, dass ihm der einführende Priester vor der Aufnahme in die Isis- und Osiris-mysterien befahl, „decem continuis diebus cibariam voluptatem coercerem neque ullum animal essem et invinius essem“ (*Metam.* XI. 23. 30; cf. Porphyry, *Epist. ad Anebo.* apud Iamblich. ed. Parthey 38, 29, de abstin. II 44. 45. Cy.

prian, Confessio 1.). In den Zauberpapyri wird dieses Verbotes allerdings bloss einmal gedacht: Papyr. Paris 52 sq.: $\rho\sigma\alpha\gamma\upsilon\upsilon\sigma\alpha\varsigma \epsilon\iota\tau\alpha \eta\mu\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \tau\eta\upsilon \sigma\epsilon\lambda\eta\eta\eta\upsilon \nu\alpha\sigma\epsilon\lambda\eta\eta\upsilon \nu\epsilon\tau\omicron\delta\alpha\iota, \epsilon\upsilon\lambda\upsilon\mu\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\epsilon\tau\epsilon\upsilon\varsigma \dots \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\upsilon\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\varsigma$; aber auch Mithobartjanas, der Totenbeschwörer bei Lucian, achtet dieses Tabot (Menippus 7 cf. auch Philopseudes 8) und in den theozotischen Ausführungen der Theurgien über das Wesen der Ekstase werden wir es wiederfinden.

S. 854. Alle die genannten verpönten Speisen und Getränke darf der Magier nicht nur nicht genießen, er darf sie natürlich nicht einmal berühren; ja auch der von ihnen aufsteigende Duft musste verunreinigend wirken, da er ja diejenigen Götter und höheren Wesen, denen diese Dinge antipathisch waren, verschuchte, ihren Widerpart aber anlockte. Die Unreinheit der Aussenwelt aber überträgt sich schon durch bloße, auch unbeabsichtigte Berührung v. z. B. Herodot. II 41: „Das Schwein halten sie für ein unreines Tier, und wenn einer auch nur im Vorübergehen ein Schwein berührt hat, so steigt er mit dem Kleide in den Fluss und badet sich.“ Daher muss alles um den Magier rein und den citierten höheren Wesen sympathisch sein. Das gilt natürlich zunächst von dem Orte, wo der Zauber vorgenommen wird.

L. B. Papyr. Berl. II. 148-9: $\epsilon\iota\tau\omega \delta\epsilon \sigma\omicron\iota \delta\epsilon \tau\omicron\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma \alpha\pi\omicron \nu\alpha\tau\omicron\varsigma \mu\alpha\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\sigma\alpha\varsigma \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\iota\omega\varsigma$ tue das und das, Leiden. V col. VI. 1. 36: die Weihung eines Zauberrings hat $\epsilon\upsilon \omicron\iota\kappa\eta\mu\alpha\tau\iota \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma \eta\gamma\eta\iota\sigma\mu\epsilon\upsilon\alpha$ zu erfolgen; Lond. 121 l. 911 (Traumdivination): $\sigma\chi\epsilon\delta\omicron\nu \delta\epsilon \tau\omicron \delta\epsilon \tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$, $\omicron\upsilon \nu\omicron\iota\epsilon\iota\varsigma, \eta\tau\alpha\varsigma \nu\alpha\upsilon\alpha\gamma\mu\omicron\varsigma$. 550/1 (Lychnomantie): $\epsilon\upsilon \omicron\iota\kappa\omega \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma$, Leiden. V col. VI. 1. 36-7: $\nu\omicron\iota\eta\tau\omicron\varsigma \beta\omicron\delta\epsilon\theta\omicron\upsilon \epsilon\pi\iota \eta\gamma\eta\iota\sigma\mu\epsilon\upsilon\alpha \tau\omicron\lambda\omega \nu\alpha\upsilon\alpha\gamma\epsilon\theta\omega\iota \epsilon\upsilon \omicron\iota\kappa\eta\mu\alpha\tau\iota \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma \eta\gamma\eta\iota\sigma\mu\epsilon\upsilon\alpha$ βένοντι $\pi\omicron\delta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha\lambda\eta\upsilon$, demotic magic. Papyr. col. III. 3. VI. 1; London. 121 l. 943: eine Zaubersfigur der Selene $\Lambda\upsilon\gamma\eta\upsilon\tau\iota\alpha$ ist zunächst $\epsilon\upsilon \omicron\iota\kappa\omega \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma$ aufzuwahren; Leiden. V col. XI. 3: der geweihte Zauberring ist nicht zu legen an einem $\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma \epsilon\pi\omicron\delta\omicron\varsigma$; Berlin II 22-3: bei einer $\acute{\alpha}\nu\epsilon\chi\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\delta\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ des Gottes im Traum muss die $\sigma\tau\epsilon\pi\alpha\mu\eta\eta$ auf der man zu schlafen hat, $\chi\alpha\mu\alpha\iota$ sein $\eta \epsilon\pi\iota \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma \nu\epsilon\upsilon\lambda\alpha\upsilon\eta \eta \epsilon\pi\iota \psi\iota\delta\iota\omicron\upsilon\upsilon$; und auch im Totenbuch wird von einem Orte, den Schweine oder Kleinvieh betrat, gesagt, dass er nicht mehr rein genug sei, um die Stätte eines Zaubers zu bilden (ed. Naville 125, Nachschz. in Pb-Erman, Reliq. 2^p 70). — Auch der Papyrus, der $\eta\gamma\iota\alpha \tau\eta\varsigma$, auf den die Zaubersymbole, Zauberkaraktere oder die Zaubersfiguren zu schreiben oder zu zeichnen sind, muss $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma$ sein, v. Papyr. Lond. 121 l. 225; 1769, 1008, ebenso auch das $\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\lambda\iota\upsilon\omicron\upsilon\upsilon$ oder $\omicron\delta\delta\iota\omicron\upsilon\alpha$ Lond. 121 l. 567, Leiden V col. IV l. 16; auch der $\epsilon\chi\eta\mu$, $\tau\eta\lambda\omicron\varsigma$, mit dem im Papyr. Berl. II 150-1 die Türpfosten bestrichen werden, damit man Zaubersymbole einritzten könne, muss $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma$ sein. — Ebenso auch das $\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\omega$, das Öl, und andere Brennstoffe für die Zauberkampen; v. Lond. 121 l. 369, im demotic. Papyr. col. XVI. 23 ist bei einer Lychnomantie die Lampe mit reinem Öl zu füllen und mit einem reinen Docht zu versehen, „an einen Ort zu stellen, der mit Natronwasser gereinigt wurde“, col. XVII. 21-2: „Steck einen Docht in die Lampe von reinem Linnen und fülle sie mit echtem, reinem Öl.“ Ebenso col. IV. 172, III 10 (reines Oasenöl); VI. 8, XVI 23; VI. 8 ist die Lampe unter Umständen auch mit reiner Butter zu füllen. — Auch die 7 Brotlaibe, die bei einer $\epsilon\chi\eta\alpha\mu\alpha\tau\iota\epsilon$ der col. XI 4 um die Schüssel zu legen sind, müssen rein sein; col. VI. 5 ist bei einer Lychnomantie reiner Weihrauch auf die Platte zu werfen; col. XXV. 10-11 ist ein reiner Fiegel zu verwenden, auf den noch kein Mensch getreten ist; col. III. 5-7: bei einer $\epsilon\chi\eta\alpha\mu\alpha\tau\iota\epsilon$ heisst es: „Nimm 7 neue Fiegel, bevor sie noch so bewegt wurden, dass sie auf die andere Seite zu liegen kamen, nimm sie, während du rein bist, ohne mit ihnen irgend etwas aus Erde zu berühren und lege sie wieder so nieder, wie sie gelegen waren; auch der Sand, mit dem der Fiegeboden des Zaubergemaches zu bestreuen ist, muss rein sein und aus dem Nil stammen (col. XI 10), ebenso auch der Tisch, der bei einer Traumoffenbarung verwendet wird und kein Mensch darf noch an ihm gegessen haben (col. IV 2), ebenso auch der $\omicron\delta\delta\iota\omicron\upsilon\alpha$, der für den erscheinenden Gott bereitgestellt wird (Berlin. II 161), das Gleiche gilt auch von dem $\mu\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\kappa\omicron\mu\omicron\upsilon$, in das die mit den Zaubersymbolen beschriebene Platte gelegt wird, dabei muss das $\mu\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\kappa\omicron\mu\omicron\upsilon$ auf einem reinen $\tau\epsilon\iota\mu\omicron\upsilon\varsigma$ liegen, der mit einem (reinen) $\omicron\delta\delta\iota\omicron\upsilon\alpha$ bedeckt ist (Leiden. W. col. XIII. 29-30). Der geweihte Zauberring ist $\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma \omicron\upsilon\alpha$ oder $\kappa\alpha\tau\alpha\gamma\iota\omega\varsigma$ zu tragen (Leiden. V col. VII. 1. 29, col. VI. 1. 33), ebenso die Zauberscheibe (Lond. 121 l. 217), ebenso Paris. 2230; Lond. 124 l. 27-8. Das beweist, dass die $\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha$ bisweilen auch noch nach der $\nu\omicron\delta\epsilon\tau\epsilon\iota\varsigma$ zu beobachten war, v. auch Papyr. Paris. 3083-5, wo bezüglich eines stark jüdisch gefärbten Zauberspruchs, der $\delta\alpha\sigma\mu\omicron\eta\iota\varsigma$ aus $\delta\alpha\sigma\alpha\sigma\eta\iota\varsigma$ austreibt, gesagt wird: $\phi\upsilon\lambda\alpha\sigma\sigma\epsilon \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma, \delta\epsilon \gamma\alpha\rho \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota\nu \epsilon\beta\beta\alpha\iota\kappa\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \phi\upsilon\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\mu\epsilon\upsilon\varsigma \nu\alpha\rho\alpha \kappa\alpha\tau\alpha\gamma\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\sigma\tau\iota\upsilon$! Auch für die $\mathcal{M}\mathcal{a}\mathcal{g}\mathcal{i}\mathcal{c}\mathcal{a}$ gilt das Gesetz, dass die Zaubersymbole, in $\chi\alpha\rho\tau\alpha \mu\alpha\gamma\iota\kappa\alpha$ oder $\nu\iota\rho\gamma\iota\kappa\alpha$ zu schreiben sind v. Heim, Incantam. N. 56, 83, 97, 105, 115, 179, 189, 195, 223 sq.

S. 855. In erster Linie muss dieses Reinheitsgebot natürlich von dem gelten, was die am Zaubers unmittelbar beteiligten Personen am Leibe haben, also von der Kleidung. Hier ist besonders zu beachten, dass nach Pythagoreisch-orphischer (für die Pythagoreer cf. z. B. Iamblichus, Vita Pythag. XXI 100-XXVIII 149) und auch ägyptischer Lehre (v. besonders Chairemon apud Porphyr., De abst. IV. 6-8) Kleidungsstücke aus Schafwolle und Schuhe, Leibriemen und Bänder aus Leder für unrein galten; stammt doch all das von getötenen Tieren und ist ausserdem schon als tierisches Produkt eo ipso unrein (v. oben S. 519). Demnach bleiben bloss aus Pflanzen hergestellte Bekleidungsstoffe übrig, also zunächst Linnen, dann Baumwolle (indischer Byssus für die ägyptischen Tempel ausgeführt nach Philostratus Vita Apol-

(Ion II 20.), denn schon Herodot sagt ausdrücklich: „Nichts Schafwollenes wird in die Tempel hineingenommen und mit solchen Kleidern wird auch niemand begraben, denn das wäre Sünde und das haben die Ägypter mit den orphisch-bakchischen Mysterien gemein.“ (v. ad. den Snomon des Dios Logos, Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin, Griechische Urkunden V. Band, 1. Heft p. 30) $\tau\epsilon\epsilon\epsilon\upsilon\alpha\ldots\kappa\alpha\tau\epsilon\kappa\lambda\epsilon\theta\eta\iota\epsilon\iota\alpha\ \delta\omicron\upsilon\delta\eta\iota\ \chi\rho\eta\sigma\alpha\mu\epsilon\upsilon\sigma\ (\delta\epsilon\rho\chi\mu\omega\upsilon\sigma)$ Wer nämlich an diesen Teil hat, wird auch nicht mit einem wollenen Mantel begraben. Auch hierüber wird (in Ägypten) eine heilige Sage erzählt. (II 81), für die ägyptischen Priester berichten das ausserdem noch sehr viele Stellen, das Innenkleid und die Papyrusbastische sind so geradezu zum Charakteristicum des ägyptischen Priesters geworden.

Und auch hierin folgt der Zauber genau dem officiellen Kult (v. Abt. Apologie p. 189-90), wie folgende Belege aus den Zauberpapyri beweisen: Papyr. Paris 3094-5 (Offenbarungszauber) $\iota\sigma\iota\delta\iota\ \delta\epsilon\ \sigma\upsilon\delta\omega\alpha\ \kappa\alpha\delta\alpha\rho\alpha\upsilon\ \nu\epsilon\pi\iota\ \beta\epsilon\beta\lambda\eta\mu\epsilon\upsilon\sigma\ \iota\sigma\iota\alpha\kappa\epsilon\delta\ \delta\chi\eta\mu\alpha\tau\iota$ (v. Abbildung 27: Isisstatue vom Capitol mit Isis-Knoten und Sistrum, Dämonoberg-Sagho, Dictionn. III. 1 p. 379 fig. 4093).

Papyrus Leiden W. col. III 16 = col. XV 5: $\delta\upsilon\ \delta\epsilon\ \epsilon\upsilon\ \lambda\iota\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \iota\sigma\upsilon\iota\ \kappa\alpha\delta\alpha\rho\iota\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\mu\mu\epsilon\upsilon\sigma$ (bei Dieterich $\lambda\omicron\delta\alpha\chi\alpha\varsigma$ p. 179 g); im demot. mag. Papyr. col. III 13 muss auch das Medium mit einem reinen Linnenhemd bekleidet sein, ebenso im Papyr. Paris 88-90: $\sigma\upsilon\gamma\delta\omicron\upsilon\lambda\iota\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\varsigma\ \mu\epsilon\chi\upsilon\iota\ \rho\omicron\delta\omega\iota\ \gamma\upsilon\mu\eta\eta\kappa\omicron\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\kappa\alpha\delta\omega\iota\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\alpha\ \sigma\tau\eta\sigma\omega\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \nu\iota\kappa\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \eta\lambda\iota\omega$, davon wissen auch die Schriftsteller, so Apuleius, der den „puer etiam“, „quem (magus) puto pallio amicti, a quo responsum speret“ (Apologie c. 44, p. 52, sq. Helmh. Abt. p. 262 sq.). Dann verschleucht das Flockengefäß Gespenster und Dämonen, v. Abt. p. 190 n. 2, L. Blaup. 156. 160. 164; K. Geos, Spiele d. Menschen 1899 p. 56, O. Jahn, Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. VII 79, C. Meyer, Aberglaube d. Mittelalters 185 sq. 242; L. Samter, Hochzeitgebräuche, Neue Jahrb. f. klass. Altertum und Paedag. 10, 1907, 1. Abt. p. 140, P. Sartori, Flockensagen u.



Abbildung 27. Isisstatue von Capitol.

mevos nach dem Papyrus Leiden W. col. III 12 = XV 7. Dieses Bekleidungsgebot gilt aber auch für die unbekannten Medien: so heisst es im demot. mag. Papyr. col. 28, 6 bei einer Lokanomantie: „Verhülle dich selbst und auch die Schlüssel mit einem reinen Linnengewand.“ Analog ist auch die als Medium fungierende Zauberstatuette eines Nilpferds im ovi: $\rho\omicron\pi\omicron\mu\omicron\delta\ \sigma\iota\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \eta\lambda\iota\omega\ \kappa\alpha\delta\alpha\rho\alpha\ \tau\upsilon\ \beta\epsilon\kappa\kappa\iota\delta\epsilon\iota\omega\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\epsilon\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\upsilon\pi\iota\varsigma\ \kappa\alpha\delta\alpha\rho\alpha\ \tau\upsilon\ \sigma\epsilon\tau\epsilon\iota\omega$.

§ 8 5 6. Ferner darf im allgemeinen sich an der Kleidung der Zaubernden kein Knoten befinden, denn jeder Knoten am Gewand, aber auch am Schuh oder der Sandale hindert, unterbindet die Zauberwirkung; auch durften solche Leute keine Gürtel tragen und bei Weibern musste natürlich das Haar offen, gelöst sein, wie der im Anschluss an den officiellen Kult (v. z. B. Servius zur Aen. IV 518, Tellus x. 15, 9 bezüglich des Flamen Dialis). Daher die § 823 erwähnten Verse über Medea beim Verjüngungszauber (cf. auch Ovid Fasti IV 650 Vergil Aen. IV 517; Apuleius Metam. III 18, Ciris 369 sq. Frazer Rameau d'or 1319 sq. P. Walters Archiv f. Religionswiss. 8. Suppl. p. 1-2 Kropatsche X p. 25.) Sogar das in sich geschlossene Rund des Fingerringes konnte unter Umständen hindern.

§ 8 5 7. Unter diesen Verhältnissen empfahl es sich bisweilen, den Zauber ganz nackt vorzunehmen; dann gab es, vorausgesetzt, dass der Magus an sich „rein“ war, gar nichts, was die Zauberwirkung stören konnte.

Das hat der Zauber wieder besonders mit der officiellen Incubation gemein; so berichtet das Scholion zu Aristophanes Wolken 508: $\epsilon\chi\epsilon\iota\ \text{in der Höhle des Trophonios} \omicron\upsilon\delta\iota\ \omicron\iota\ \mu\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \nu\omicron\iota\ \kappa\alpha\delta\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\upsilon\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \gamma\upsilon\mu\iota\omega\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\rho\eta\lambda\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ (Weinhold Abh. Akad. Berlin 1896. 1-50 p. 6, 46 sq. Riess bei Pauly-Wiss. Realencyclop., Aberglaube p. 35). Ebenso hat auch im Papyr. Paris 27 der Magus das Opfer, das ihm die $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$ für die $\nu\epsilon\alpha\tau\iota\varsigma$ verleiht, $\alpha\pi\omicron\gamma\upsilon\mu\omega\upsilon\delta\iota\varsigma$ darzubringen und dann in den Nil zu springen.

§ 8 5 8. Beim Zauber mit Hilfe chthonischer Mächte haben oft die Füße nackt zu sein, das so der Contact mit den Gewalten der Erde und Tiefe am besten erzielt wird und der Zauberer wie Antaeus wunderbare, daemonische

Flockenaberglaube Zeitschrift d. Vereins f. Volksh. 7, 1897, S. 360, 2; Wuttke Meyer³ §. 723 v. oben unserer §. 207. Im Schlangenzauber der orphischen Lithica müssen die $\tau\omicron\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\omicron\upsilon\delta\omega\iota\ \lambda\iota\upsilon\omega\ \nu\epsilon\phi\lambda\upsilon\tau\alpha\ \phi\alpha\tau\epsilon\alpha\ \epsilon\delta\omicron\sigma\alpha\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota$ sein (v. 708 Abel); ebenso sind die Zauberer, die den Namen des kaiserlichen Nachfolgers durch einen mechanischen Offenbarungszauber erfahren wollen, mit „lintea indumenta“ und „lintei socci“ bekleidet (Ammian. Marcellin. 29, 1, 29-31; v. unten II §. 305). — Für diese reinen Kleider hat man natürlich die Farbe der Reinheit, weiss, bevorzugt, ausdrücklich besagt das z. B. Plutarch: „Die Magier (in Persien) tragen weisse Kleider, weil sie sich dadurch der Unterwelt und dem Dunkelen entgegenstellen und den Hellen und Glänzenden ähnlich machen wollen“ (fragen über röm. u. griech. Gebräuche 26). — Dieser reine Gewand tritt wohl auch die $\kappa\alpha\lambda\upsilon\beta\eta\alpha$ aus (v. 365).

§ 8 5 9. Sittern beschrieben, $\upsilon\phi\prime\ \eta\upsilon\ \iota\delta\iota\ \tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota$ (v. 365). Sittern beschrieben, $\upsilon\phi\prime\ \eta\upsilon\ \iota\delta\iota\ \tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota$ (v. 365). Sittern beschrieben, $\upsilon\phi\prime\ \eta\upsilon\ \iota\delta\iota\ \tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota$ (v. 365).

Kraft aus dem Boden saugt v. Ovid, Metam. 7. 182 sq. für Antaeus: Roscher, Lex. 1 p. 362; Dieterich, Mutter Erde p. 81. 2. Hier gehört auch eine Stille, die einen Knaben mit nur einer Sandale vorstellt. Offenbar soll dieser *naïs ap' eis las* in die geheimen Mysterien eingeweiht werden und bringt ein Opfer dar (so Anelung bei Penguitt, De Didonis Vergilianae exitu Dissertat. p. 33. Hof. Rademacher verwies mich auf Kibel Epigr. 233, *ὅστις οὐ τοι κεραιῶνδον γόνυ*, woraus man wohl auf ein Aufsteigen des jedenfalls nackten Rovers bei der Totenbeschwörung als Zwangsmittel schliessen darf. Auch in der *Medicina magica* spielt die Nacktheit deshalb keine geringe Rolle v. z. B. Heim, Inenlam. 41. 136.)

§. 859. Nimmt dagegen der Magus den fauber bekleidet vor, so ist es gewiss sehr vorteilhaft, in einem durch den offiziellen Cult geheiligten Priestergewand zu erscheinen, denn das muss die guten Götter mit Wohlgefallen und *ἐνδύμια* erfüllen, die feindlichen Gottheiten und Dämonen aber mit Furcht und Schrecken.

Daher soll im Papyr. Berol. I 278-9 der Magus einen an Apollo gerichteten Offenbarungsauber vornehmen *ὁ ὁλίσσας σκαυτὸν προφητικῶς σχήματι* d. h. im Aufzug eines ägyptischen Priesters vom Rang eines Propheten (v. Zimmermann Relig. p. 137 sq.) denn Apollo ist gleich Hor. Ebenso auch bei einer Rechnomantie mit Hilfe des Sonnengottes Balsamos im Papyr. Paris. 933-4: *ἡμεῖς μὲν οὖν προφητικῶς σχήματι καὶ κούκινα ὑπόδεσμεύμεν* (Strabo 17. 2. „Die Kúkina sind ägyptische Gesslechte aus einer Pflanze, ähnlich den Binsen- oder Palmmatten.“)

Noch besser aber muss es sein, wenn der Magier sich nicht bloss durch die beständig wiederkehrende Formel *ἐγὼ εἰμὶ αὐτὸς* und jener Gott „Reitzenstein, Pimandres p. 17. 21. 28. 142, 237; Bousset, Fötling, gel. Anzeig. 1905 p. 695; Wiedemann, Fauberz p. 13-4; Dieterich Pap. mag. 773-9 Liturgie III, 112 194 195; Abtexas 136, Wunsch Berlin philol. Wochenschr. 1905. 1078) sondern auch durch sein Ausserees geradezu für einen Gott ausgibt.

Dass das allgemein wenigstens in der Theurgie üblich war, besagt der Theurg Porphyrius mit dem Satze: *τὸ σχήμα τῆς ἐνδύσεως περὶ εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν* (Nepi τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφ. bei Euseb. Praep. evang. V. 9. 9 1 p. 228 Dind.) Noch deutlicher aber Proclus Ad compubl. II p. 246 Kr. v. auch p. 247: *οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλητοὶ* (die Theurgen und Magier) καὶ οἱ δοχεῖς (die Gefässe, „die Medien“) πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσι καὶ καταβάσειν, μμυόμενοι τὰς θέας τῶας, εἰς δὲ ἀνῆγον τὴν ταυτῶν πραγματείαν. Daher die Anweisung im Offenbarungsauber des Papyr. Paris 3094-5: *ἰσθὶ δὲ σινδύνα καθαράν περιβεβλημένος Ἰσακῶ σχήματι* = sei mit einem reinen Baumwollengewande angehan in der Art der Kleidung der Isis, also jedenfalls so, wie sich Isis einst selbst trug und ihr nachher auch die Isispriesterinnen mit dem berühmten IsisKnoten v. Roscher Lexic. Artikel Isis.

Die gleiche Vermummung war auch den Mysterien nicht unbekannt, denn Pausanias 8. 15 erzählt; Neben dem Heiligtum der Demeter Eleusinia zu Pheneas (in Arkadien) liegt das sog. Petroma, eine Grotte aus zwei mächtigen auf einander passenden Steinplatten. Bei der jährlichen grösseren Mysterienfeier werden diese Steinplatten geöffnet, die in ihnen eingeschlossenen Urkunden über jene Mysterien herausgenommen, den Eingeweihten vorgelesen und dann in der Nacht wieder in die Grotte eingeschlossen... oben darauf aber steht ein runder Aufsatz, der eine Maske der Demeter Kidaria in sich schliesst; diese Maske nun legt der Priester am grösseren Mysterienfeste an und schlägt so, gemäss irgendwelchen Vorstellungen, mit Stöcken nach den unterirdischen Göttern. Denn nach pheneatischer Localsage ist Demeter auf ihrer Fahrt auch nach Pheneos gekommen und hat dort den Einwohnern, die sie freundlich in ihr Haus aufnahmen, Hülsenfrüchte aller Art geschenkt, nur keine Bohnen. Warum aber die Bohnen für unrein gelten, ist Geheimlehre (v. oben §. 529 sq.). Unter diesem Gesichtspunkte kam es uns nicht mehr als blosser Verrücktheit anmuten, wenn wir lesen, dass sich auch K. Caracalla bisweilen als Gott oder Heros kleidete und benahm! Die gleiche Auffassung liegt jedenfalls auch folgender Fauberanweisung des Papyr. Paris. I. 172s. zu Grunde, wo dem Magier befohlen wird: *ὅν δὲ αὐτὸς στεφόμενος χιτῶσιν ὑλάνι... κατακλιθῆτι ἀνὰ βλέπων ἐν τῇ σινδύνα* (mit der das Dach des Hauses, auf dem sich der Magus niederkügelte hat, bedeckt werden muss) *πυκνὸς καὶ κέλευθον περικαλόντεσθαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι ὑλάνι καὶ περιστρεφάσθαι σκαυτὸν περικῶς σχήματι καμυβάν τοὺς ὀφθαλμοὺς τὸ νύμφα ἔχων πρὸς τὸν ἥλιον κατάρχον λόγον τῶνδε*. Jetzt folgte eine Anrufung des Iphion-Seth, in der sich der Fauberer für seinen von den Lichtgöttern (Hor) besiegten Anhänger ausgibt und Rettung heisst. Hierauf fliegt ein *ἑβραῖος πέλαιος* herab als Zeichen der Erhöhrung, der ihm veranlassen soll aufzustehen, *ὅν δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθῃτι λευκοῖς ἱμάσι καὶ ἐνθῶν*. Dadurch erwidert sich der Magier die Fauberkraft der Rechnomantie. Auch hier also nimmt der Magus das Ausserees eines Gottes oder Dämons an, der einst im grossen Götterkampf auf Seiten des bösen Principes gegen die Trias Isis-Osiris-Hor kämpfte.

§. 860. Für gewöhnlich befindet sich der Mensch natürlich nicht im Zustande jener unbedingt notwendigen „Reinheit“, denn der Alltag, der Verkehr mit der Mitwelt befleckt bald durch dies bald jenes und selbst die so ängstlichen und vom gewöhnlichen Volk und Alltagsgetriebe so streng abgeschlossenen Priester in Ägypten mussten sich vor wichtigeren Gütthandlungen regelmässig einer Reinigung unterziehen (Chairemon bei Porphyr. De abst. IV. 6-8) Noch viel mehr war der Theurg und gar der gewöhnliche Hexenmeister allen möglichen Befleckungen aus-

gesetzt, denn er ist ja überhaupt keine Cult-, sondern eine Privatperson gewesen.

Am ängstlichsten hatte man sich vor der Befleckung durch Totes zu hüten, denn Leichen machten ja auch die offizielle Divination unmöglich, deshalb das Verbot, dass jemand auf Delos sterbe oder dort begraben werde, ebenso in Delphi.

Daher musste Delos nicht bloss durch die Athenen unter Pisistratus (Herodot. I 66) und im 6. Jahr des peloponnesischen Krieges (Thucydides III, 104 Diodor. XII 58) gereinigt werden, sondern auch Julian der Apostat liess die rings um das Heiligtum in Delphi Begrabenen unter den gleichen Ceremonien wegschaffen, um die Wunderkraft der allerbewundernswürdigen Stätte neu zu wecken (Ammian 12, 12 im Jahre 362). Die gleiche Fürsorge liess der nämliche Julian auch dem Apollonortakel zu Daphne-Antiochia angedeihen; denn als er sich dort vor dem Tode gegen die Perser einen Bescheid holen wollte, wurde ihm die Antwort zu Teil, der Gott könne wegen der in der Nachbarschaft bestatteten Leichen nicht weissagen. Daraufhin liess Julian's Bruder Gallus in seiner Kirche dem Apollontempel gegenüber beigesezten Märtyrer Babylas Julian ontfornen (Socrates, Hist. eccles. III, 18 S. 425. Sozomenus Hist. eccles. VII, 8 S. 1273 sq.). Daher die Forderung im Pap. Leid. W. I. 1. 4-5: Nimm den Zauber in einem Hause vor $\sigma\mu\nu\nu\mu\sigma\iota$ $\epsilon\pi\alpha\nu\tau\omicron\upsilon$ $\omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma$ $\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\gamma\mu\sigma\epsilon$.

§. 861. Ein scheinbarer Widerspruch ergibt sich aber, da auch beim Zauberopfer hier und da in den Papyri allerdings seltene, Blüthen (Schlachten) vorgenommen und mit Totem hantiert werden muss. Darauf verwies schon Porphyrius in seinem Brief an Ambo und der sog. Iamblichus replizierte darauf folgendermaassen (de Myst. v. 1 p. 241-2): Dieser Widerspruch löst sich sehr einfach, wenn man zwischen Getöletem und Totetotem zu unterscheiden weiss, denn das Gebot, Getöletes oder Totes nicht zu berühren, gilt bloss bezüglich des Menschen, nicht aber bezüglich der Tiere. Denn nur die Tötung eines Menschen und die Berührung eines menschlichen Leichnams befleckt, weil nämlich nur beim Töten eines Menschen die Spur oder das Abbild oder die Erscheinung des göttlichen Lebens in der belebten Natur zerstört wird und wie durch eine solche Tat der Gottheit zuwider werden. Tiere zu töten dagegen und tierische Cadaver zu berühren, ist nicht verboten: denn im Tiere lebt nie etwas Göttliches (ausgenommen natürlich die Gotttiere der Ägypter). Ferner richtet sich dieses Gebot auch nach der Wesenart der Götter, denen wir dienen: für die völlig unmaterielleren, nur durch das reine Denken fassbaren Götter, für die $\nu\omicron\mu\tau\omicron\iota$ $\theta\epsilon\omicron\iota$, gilt dieses Gebot allerdings auch bezüglich der Tiere; denn ihnen, die mit der Materie überhaupt in keiner Beziehung stehen, darf man keine Tiere schlachten und opfern. Dagegen gilt für jene Gottheiten, die der sichtbaren Schöpfung und daher auch den Tieren selbst vorstehen, das gerade Gegenteil: ihnen Tiere zu opfern ist nicht bloss erlaubt, sondern sogar Pflicht. Diese Replik wird aber dem Porphyrius nach all dem, was er in seinem Buch $\pi\epsilon\pi\iota$ $\alpha\nu\omicron\chi\eta\varsigma$ $\epsilon\mu\phi\upsilon\lambda\alpha\upsilon$ lehrte, gewiss nicht genügt haben, ebenso wenig auch den pythagoreisch-orphischen Kreisen.

Auch ist wohl zu beachten, dass sich Iamblichus' Schüler hier vollständig über das greuliche Menschenopfer im Zauber (v. oben §. 635) ausschweigt, vielleicht weil er bloss die Theurgie in Schutz nehmen wollte, die nach der von ihm vertretenen hohen Auffassung dieser Zauberdisciplin über solche Verirrungen natürlich erhaben war.

Im gleichen Zusammenhang hatte übrigens Porphyrius auch noch auf eine zweite $\alpha\nu\omicron\pi\iota\alpha$ hingewiesen, „wieso man nämlich durch eine befleckende Tötung und Darbringung eines befleckenden Cadavers die reine Gottheit ehren könne?“

Darauf antwortete der Theurg ganz kurz: Die Tötung selbst und die Berührung eines getöteten Tieres, ja selbst eines getöteten Menschen, kann bloss den beflecken, der das Getötete wirklich berührt, also bloss den schlachtenden und opfernden Menschen, nicht aber die Gottheit, die das Opfer, auch noch durch das reine, heilige Feuer geläutert empfängt; denn durch einen toten Körper kann wieder nur etwas Körperliches befleckt werden, nicht aber die völlig körperlose Gottheit, die überhaupt viel zu hoch steht, als dass sie einer Befleckung durch irgendeine Materie ausgesetzt sein könnte. Die Ehrung für die Gottheit liegt nämlich nach dem sog. Iamblichus nicht in der dargebrachten Materie, sondern in der frommen, reinen und gottgefälligen Gesinnung des Opfernden (v. unten §. 870).

§. 862. Ist man nun durch das unvermeidliche Alltagsleben „verunreinigt“ worden, so ist eine Reinigung notwendig, ehe man an die $\nu\epsilon\kappa\alpha\iota\varsigma$ gehen kann. Auch über die verschiedenen Arten dieser Reinigung liegen viele einzelne Nachrichten vor und auch hierin steht der Zauber in enger Verbindung mit dem offiziellen Kult besonders der chthonischen Mächte und dem Mysterienwesen.

§. 863. Die einfachste Reinigungsart ist naturgemäss die durch Wasser und zwar wird, wenn es sich um Süswasser handelt, stets fließendes, lebendiges Wasser verlangt.

Dazu kommt noch gewöhnlich die Bestimmung aus einer, meist aber 3, 5, 7 bestimmten Quellen oder Flüssen, so erwähnt Empedocles die Reinigung $\kappa\epsilon\pi\alpha\iota\alpha\varsigma$ $\alpha\pi\omicron$ $\pi\epsilon\upsilon\epsilon$ (452 Mullach F. Ph. G.), Menander in seinem Aberglaubischen $\alpha\pi\omicron$ $\kappa\alpha\pi\tau\omega\alpha\upsilon$ $\tau\epsilon\iota\omega\alpha\upsilon$ (fragm. I, 6 Meineke) und schon Orestes soll sich vom Muttermord, $\alpha\pi\omicron\upsilon$ $\tau\epsilon\iota\alpha$ $\sigma\tau\upsilon\mu\iota\alpha$ $\kappa\iota\tau\alpha$ circa Hedrum ex responso (Campid. Elagabal 7.7), nach Varro bei Propertius ad Vergil. p. 3. 4 Kt., aber bei Rhegion sogar aus 7 Quellen, die zu einem einzigen Fluss zusammenströmten (v. Schol. ad Theocrit. p. 1. 35. Dübn.) und

nach Suidas ἀνὸ δὲ ἐπὶ κυμάτων! Aber auch der δεισιδαιμόν bei Theophrast ist τοιοῦτός τις τις ἀνὸ τοῖων κρουῶν (so liest Diels Hermes xv. 175) ἀνομιόμενος τὰς χεῖρας καὶ παρρηγνόμενος (Charact. 16). Juvenal sagt Ähnliches von dem abergläubischen Weibe, dem die dreimalige Waschung allein natürlich nicht genügt (Sat. vi. 522 ff.): Mitten im Winter gehaut sie das Eis am Fluß und badet/taucht dreimal in den Fluß am Morgen und wäscht sich im Studel/rein das ängstliche Haupt! Unmittelbar vor der magischen Anrufung selbst dreht sich Medea dreimal herum, betaut sich dreimal das Haar mit Flusswasser und heult dreimal (Ovid, Metam. vii. 89-90, das Heulen soll die Hecate, die ja selbst auch wie ein Hund heult, herbeilocken v. oben § 823 und II. § 349). Für die officielle Incubation bringt ähnliche Belege Deubner p. 23. Für gewöhnlich genügte es wohl auch im Zauber wie im offiziellen Culte, sich mit dem lebenden Wasser zu besprengen, für den Cult führt Macrobius eine interessante Unterscheidung an, wenn er sagt (Saturnalia i. 6): „constat de supernis sacra facturum corporis ablutione purgari, cum vero inferis oblatandum est, salis actum videtur, si asperio sola contingat.“ Der Zauber aber wendet sich mit Vorliebe an die „inferi“! Auch für den offiziellen Cult in Ägypten war das Besprengen, also die symbolische Waschung die Regel und für das Betreten der Tempel geradezu Voraussetzung, oft steht an dem Tempel Eingang „Ein jeder, der hier eintritt, sei rein!“ und es haben sich auch Weihwasserbecken gefunden, die von frommen Leuten für die Tempel gestiftet wurden, so z. B. N^o 28 im British Museum der Nephthysgöttin Thetis geweiht. Bei der feierlichen Einführung eines neuen Priesters in den Tempel aber musste dieser im heiligen See baden, der sich bei jedem Tempel befand (Erman, Relig. 386). Das Gleiche melden mehrere Schriftsteller aber auch für die strengen ἀγνείαι der Priester zu bestimmten Zeiten. Plutarch setzt noch hinzu, dass gewissenhafte Priester ihr Weihwasser (καθάρσιον ὕδωρ) nur da schöpften, wo ein Πῖς, der h. Vogel des Gottes der Medicin Thoth, getrunken; denn dieser Vogel trinke nie von ungesundem oder gar vergiftetem Wasser. (De Iside 75 cf. Tierkult p. 118). In solchen Fällen genügt also die Reinigung aus dem Weihwasser-Kessel und durch Berührung der schon erwähnten Bronzeringe nicht (v. oben § 602). Und auch bei den Babyloniern-Assyriern lebten ähnliche Bräuche: bei ihnen wurde das Wasser des Euphrat und Tigris oder aus dem Zusammenfluss beider bevorzugt oder auch aus einem Brunnen (also stehendes Wasser) dessen Wasserspiegel noch von keiner Hand berührt worden war (da er zu tief lag). Besonders wichtig aber war das Wasser von Erida, dem Hauptcullorie der zaubergöttin Ea. Gewöhnlich genügte das Wasser an sich, manchmal aber wurde es auch mit gewissen Kräutern vermischt, oder es wurden auch Zauberformeln darüber gesprochen, auch im Feuertempel war die glatte Besprengung zuweilen hinreichend, gewöhnlich einmal, manchmal auch sieben- oder sogar zweimal siebenmal (Fossey, Magie 705, auch 17; Jastrow, Relig. i. 324-5, 378-379). Auch die Juden kannten natürlich diese symbolischen Waschungen in Cult und Zauber (Foster, Story of Moses 183, 46, 184, 33, 196) doch brach fließendes Wasser auch allen Zaubern v. Blau p. 158-9. In besonderen Fällen aber musste ein Vollbad genommen werden, gewöhnlich auch noch mit völligen Untertauchen, so besonders am Morgen nach bösen Träumen mit dreimaligem Tauchen (Tersius Sat. II 19; Iulius Theb. IX. 370 sq. 602). Die offizielle Incubation nennt das auch sehr wohl und verbot für den Trophonios ausdrücklich die warmen Bäder (Deubner de incub. 20-2, 17). Hierzu ist nun auch der Papyr. Paris 113 zu vergleichen, wo der Magus die Weissung erhält: ἐν ἁλλοῦ τῷ ποταμῷ (d. h. in den Nil) καὶ βαπτισόμενος ἀναοδίσαν (d. h. rückwärts gehend) ἀνελθε καὶ ἀπαρτισόμενος bring das Opfer dar! Lond. 121. 448-50: nachdem die Defensionsformel nach der Vorchrift hergestellt und verwendet worden ist, folgt die Verpflichtung λουσάμενος καὶ βαπτισόμενος ἀναβαῖναι αὐτὸν καὶ ἡβύρατον ἀνύρατον προπαῖς προμύεος. Denn einerseits hat sich der Magus durch die Anrufung des bösen Fluchdemons bei der Niederschrift der Defensionsformel verunreinigt und andererseits muss er jetzt auch Vorkehrungen treffen, dass sich jener unreine und tödliche Geist nicht gar an ihm selbst vergeiße. So vertritt das Bad und die ἀγνεία hier das so gewöhnliche Amulett und hat erst nach der ἡπαῖς zu erfolgen.

§. 864. Neben dem Süßwasser spielt im griechischen Cult eine besondere Rolle als „Reinigungsmittel“ das Meerwasser, während es in Ägypten geradezu verpönt war, darüber ist oben p. 517 sq. zu vergleichen, wozu über den Unterschied zwischen Meer- und Steinsalz (Nitron) handelte. Bei den Babyloniern-Assyriern aber wird gelegentlich auch die Reinigung mit Meerwasser gefordert (Fossey, Magie 705). In Griechenland aber hat man sogar die Reinigungs-Kraft des „lebendigen“ Süßwassers durch Zusetzen von Salz noch zu steigern gesucht, wie folgendes Fragment aus Menanders δεισιδαιμόν beweist, wo der Abergläubische die Anweisung erhält (Clemens Alex. Strom. vi. c. 4. 27 II. p. 272 Lind.) „... περιπατῶσαν ὁ αἰ γυναικες ἐν κόκκῳ καὶ περὶ δεσφάτωσαν ἀνὸ κρουῶν τριῶν, ὕδατι περίπατον ἐμβαδὼν ἄλας, παρούς...“ Ähnlich aber hat man auch in Ägypten Salzlösungen verwendet, doch dürfte hierzu nicht Meersalz, sondern bloss Natron genommen werden, die demotischen magischen Papyri erwähnen nämlich öfter „Natronwasser“, mw n hsm, so col. vi. 23: in einer Pychnomanie ist die Lampe mit reinem Öl und reinem Docht, an einen Ort zu stellen, der mit Natronwasser gereinigt wurde und der verborgen ist. Ebenso col. xxviii. 4 (LeNanomantie): „Geh an einen reinen Ort, nimm eine Schüssel von Bronze und wasche sie mit Natronwasser.“ nte-K' ny' e n hmt nte-K' y' f n mw n hsm Eine Natronlösung ist jedenfalls auch für den Papyr. Paris. l. 2967 sq. anzunehmen, wo speciell für eine ägyptische βοτάνη αἰσῆς gesagt wird, dass der Rhizotomos πρότερον τὸ ἴδιον σῶμα νίπτω καὶ αἰσῆι.

§. 865. Während also in den bisher behandelten Stellen Waschungen und Bäder zur Reinigung vorgeschrieben werden (v. Wundt, Völkerpsychol. II. 321a, Kröll, Aberglauben 33, Rohde, Psycho II. 405-6, Abt 40-1) bieten unsere Zauberpa-

pyri auch das Segenteil, nämlich das Verbot der Waschung, beziehungsweise des Badens; so der Papyr. Paris. I. 734-5: συν-
αγνεύετω σοι (ὁ συνμύστης) ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμφύχων καὶ βαλανείου (bei Dieterich Lit. p. 16-10; Deubner, de incub.
p. 17) Jedenfalls liegt hier die Anschauung zu Grunde, durch das Bad könnte dem Magus seine Zauberkräfte wieder abgewa-
schen werden; denn besonders nach jüdischem Glauben bricht ja fließendes Wasser jeden Zauber! (Blau p. 153-9).

Abt verweist mit Recht auf die Orakelpriester des dodonäischen Zeus, auf die ἑλλοὶ (Ilias 16, 234-5 ἀμύρῃ δὲ ἑλλοὶ
| σοὶ ναῖον· ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαὶ εὐναί) bei Homer. Und in dieser Vernachlässigung der Körperpflege gehört der
Zauber wieder mit den Mysterienbräuchen Hand in Hand; man vergleiche z. B. was Clemens, Alexandrinus von den Prie-
stern und μύσταις der phrygischen Hebele sagt (Protrept. c. x. 91 p. 95 Dind.): ἰδέτω τις ὑμῶν τοὺς παρὰ τοῖς εἰδύλοις
λατρεύοντας, κόμη οὐκ ἀντάς, ἰσθητὶ πικρὰ καὶ κατεργωνία καδυβρισμένους, λουτρῶν μὲν παντάπασιν ἀ-
πειράτους, ταῖς δὲ τῶν ὀνύχων ἀσμάϊς ἐκτεθηρωμένους, mag sich diese Stelle auch bloss auf die zaubernden Diener
der Göttin beziehen.

§. 866. Neben dem Wasser werden hier und da im Zauber auch andere Flüssigkeiten zur „Reinigung“ erwähnt, so
im babylonisch assyrischen Zauber Milch und Dutter (Jossely Magie p. 74), hiefür bietet die uns beschäftigenden Zauber-
papyri keine Belege.

§. 867. Wohl aber kennt der „griechische“ Zauber die „Reinigung“ durch Schwefel- und Pechdämpfe, die auch im
officiellen Cult gebräuchlich war, v. z. B. Servius ad Vergil. Aen. VI. 744: „in sacris omnibusque sunt purgationes unam
aut taeda purgant aut sulphure aut aqua abluunt aut dere ventilant, quod erat in sacris Liberi“, Pechus fragm. Περὶ
ἀγνῶνς l. c. p. 11: πρὸς κἀδαρὸν δὲ ὡν... καὶ κἀκεῖ γὰρ θεῶν δι' ὀδῶνς ὄνεται. Endlich noch Medea bei Ovid
Metam. 7. 26 ff. oben §. 823): terque senem flammā, ter aquā, ter sulphure lustrat. „Auch sei daran erinnert, dass das
ἐπίθυμα, das Rauchopfer mannigfaltigster Art, das der eigentlichen πρᾶξι regelmässig vorangeht, auch lustrativen
Charakter hat, insofern als es alle Dämonen wegscheuchen soll, die dem Liederer zuwider oder feindlich sind.“
§. 868. Auch die nicht selten im officiellen Cult erwähnte Reinigung durch Eier (Lomerier, De lustrat. p. 258,
Rohde, Psyche II. 407) ist in unsern Papyri wenigstens einmal belegt: im Papyr. Lond. 121 l. 530 sq. ist das zauberkräftige
ὄνομα auf zwei Eier zuschreiben: τῶ μὲν ἐνὶ περικυλίσσει θεατὸν καὶ ἐκκίεας τὸ ὄνομα ἐκβαλε κατὰς, τὸ δ' ἑτε-
ρον κρατεῖ τῇ δεξιᾷ χειρὶ παρανεύμενη, δεικνύων τῷ ἡλίῳ πρὸς ἀνατολὰς καὶ ἑλίας κλάδους, ἐπαίρει δὲ σουτήρ
χεῖρα (l. -α) τὴν δεξιὰν τῇ εὐανύμῳ, ὑποβάσταξας τὸν ἀγκῶνα καὶ εἰπὼν τὸν λόγον ἐπτάκις καὶ ἀπολέψας (so
Kroll, Philologus 54. 364, Papyr. ἀπολέψας) ὁδοῖσθον... Jedenfalls hat sich der Magier hier mit dem zur Reinigung bestimm-
ten Ei abzuweisen und dabei nicht das durch den daraufgeschriebenen Namen geheiligte Ei allein, „Unreinheit aus dem
Körper des Magiers in sich, dieses letztes jetzt das ἡ ὄνομα ab, denn dieses darf nicht zugleich mit dem Ei mit dem „un-
reinen“ Erdboden in Berührung kommen, vielmehr nimmt dadurch der Magier den Träger dieses ὄνομα selbst in
seinen jetzt „reinen und heiligen Körper auf“ (v. oben §. 694). Das jetzt „unreine“ Ei aber muss er wegwerfen, so dass es
zerbricht und als unrein zum Unreinen kommt! Dass man aber auf den Gedanken kam, Eier könnten jede ἀκα-
ταρσία, einschließen, geht wohl auf die Beobachtung zurück, dass Eier tatsächlich viele Gerüche leicht, anziehen, oder
auch die rituelle Unreinheit, dieselbe gewöhnlich durch die menschlichen Sinneswerkzeuge nicht wahrnehmbar ist, hat
man sich wohl nach Art eines unsichtbaren Fluidums gedacht, das die Unreinheiten so belästigt, wie etwa uns starke Gerüche.

§. 869. Eine Unmasse Sonderbestimmungen, von deren genauer Befolgung das Gelingen des Zaubers abhängt, bezie-
hen sich ferner auf die vier Teile, woraus nach Abts Beobachtung jede regelrechte Zauberanweisung bestehen muss, diese
vier regelmässig wiederkehrenden Teile sind: 1) der λόγος (die ἐναοιδή, das „carmen“), die Zauberformel, das Zauberge-
bet, 2) das ἐπίθυμα, das Opfer, 3) die πρᾶξι (im engeren Sinne), die Vornahme bestimmter, meist symbolischer Handlun-
gen und 4. das φυλακτήριον, amuletum, das Schutzmittel für den, arbeitenden „Zauberer“ (v. Abt, Apologie p. 240).

Abbildung 28 nach F. Jéquier, Recueil
de Peaux 34 p. 124, Tombeau de Sonno-
fre, ist ein Halsband mit Amuletten, Schlan-
gen- oder eher Froschköpf, das gefülltes Blut
der Isis. — Als Beispiel aus der Literatur
verweist Abt auf Theokrit, Idyll II, wo der λό-
γος mit v. 10 beginnt, das ἐπίθυμα im Rauch-
opfer, v. 33, und Spende v. 43, der füllte, die
eingeweihten Teile der πρᾶξι v. 16 sq. 23 sq.
28 sq. 48 sq. 53 sq. und 59 sq. aufgezählt wer-
den und das φυλακτήριον v. 36 genannt
wird. In der Praxis ist die Aufeinander-
folge dieser vier Teile gewöhnlich folgende:
„Opfer“ (ἐπίθυμα oben N° 2), spricht die
natürlich nur das besprochen werden, was wenigstens einigermaßen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt.



Abb. 28. Halsband mit Amuletten.

Formel (λόγος oben N° 1), tue das und je-
nes (πρᾶξι im engerem Sinn, oben N° 3)
und inzwischen muss du durch das φυ-
λακτήριον geschützt sein, das so herzu-
stellen ist (oben N° 4). „Oft aber geht dem
ἐπίθυμα auch ein λόγος voraus, dessen
Citieren zunächst aufmerksam machen,
herbeilocken, beziehungsweise herbeizwin-
gen soll, die Bitte oder der Befehl, zu des-
sen Erreichung der Zauber vorgenommen
wird, folgt dann erst im 2. λόγος nach
dem ἐπίθυμα, oft noch begleitet von einer
Zwangsformel und einem Zwangsoffer.“
Auch übrighen dieser vier Teile kann hier

anbelangt, sei die Auffassung des sogenannten lamblichus mitgeteilt, die in vielfacher Hinsicht verdient, wenigstens dem Inhalte nach ausgeschrieben zu werden; in der Schrift „Über die Mysterien“ v. 45 p. 201 sq. sagt er ungefähr folgendes:

Der Opferdampf kann nicht zu den Göttern emporsteigen, denn keine Körperausdehnung kann zu ihnen gelangen. Und selbst wenn er zu ihnen gelangte, wäre es doch ganz unmöglich, dass sich das Himmlische mit der Materie vereinige, aus der ja jedes Opfer besteht. Übrigens kann ein irdischer Dampf bloss höchstens 5 Stadien (etwa 925 m) in die Höhe steigen, um dann wieder zur Erde herabzusinken, unter diesen Umständen kann der Opferdampf nicht einmal die sichtbaren Götter, die Festirne erreichen (er kann demnach nicht einmal den Gipfel des Olymp erreichen, wo Homer die Götter hausen lässt, denn der Olymp ist 2973^{1/2} hoch!), viel weniger noch die im Aether wohnenden, oder gar die bloss intellectuell wahrnehmbaren Götter. Schon durch diese eine Überlegung fällt die Annahme, dass sich die Götter von den Opfern nähren. Dagegen spricht aber zweitens auch die Beschaffenheit der Körper der höheren Geschlechter, denn schon die Dämonen, die doch keineswegs die höchste Stufe der höheren Geschlechter bilden, verfügen über einen Körper, der unveränderlich und unbeeinflusst ist, glanzartig und keiner Sache bedürftig, von diesem Körper geht nichts aus und nichts fließt ihm zu (v. oben § 48. 224) und muss ihm etwa zufließen, damit er erhalten bleibe etwa wie beim menschlichen Körper. Aber selbst wenn wir annehmen wollten, dass auch die Körper der Dämonen irgendwelchen Zuflusses (d. h. irgendwelcher Nahrung) bedürften, dann müsste doch dieser Zufluss ganz anders geartet sein als etwa Opferdampf, denn diese Zuflüsse müssten doch dem Körper der Dämonen homogen sein, nicht aber etwas irdisches, was doch jeder Opferdampf ist: denn da ja die Körper der Dämonen nicht irdisch sind, können sie auch keine irdischen Zuflüsse aufnehmen, und wenn die Dämonen etwas ausscheiden sollten, könnte doch der dadurch entstehende Abgang unmöglich durch etwas irdisches ersetzt werden. — Ferner ist es ganz undenkbar, dass der Schöpfer allen Menschen und allen Tieren auf Erden die Möglichkeit gab, sich selbst auf eigene Faust die nötige Nahrung zu verschaffen, die Dämonen aber und auch die Götter, die doch viel höhere Wesen sind, auf die Ernährung von unserer Seite angewiesen hätte. Wäre es so, dann könnten wir es dahin bringen, dass die Dämonen Hunger blieben und dadurch sogar krank werden. Dann aber wäre die Rangordnung der Menschen und Dämonen geradezu umgekehrt, dann wären wir die Höheren, sie die Niedrigeren und Schwächeren. Ferner nimmt auch jedes Wesen seine Nahrung aus dem, woraus es entstanden ist: wenn daher die Dämonen durch uns ernährt würden, müssten sie notwendig auch ihren Ursprung aus dem Menschengeschlechte genommen haben, etwa so wie unsere Seele aus dem schöpferischen Geiste nicht bloss entstanden ist, sondern auch durch ihn und aus ihm ernährt und erhalten wird und auch wieder unsere Seele unsern Körper belebt und auch lebend erhält. — Hierzu kommt ferner noch folgender Umstand: Beim Opfer wird doch der Nahrungsstoff durch das Feuer vollständig zerstört und dem Feuer selbst angeglichen, nicht aber umgekehrt das Feuer dem Nahrungsstoff; daher können sich beim Brandopfer die Dämonen gar nicht mehr an der Materie erfreuen und jeder Genuss muss für sie wegfallen, da ja doch die Materie und das Genussbringende in ihr durch das Feuer gänzlich zerstört oder eigentlich verwandelt wird. Ja aber trotzdem die Vorschrift besteht, das Opfer im Feuer zu verbrennen, so folgt gerade daraus, dass die höheren Wesen an der Materie sich nicht ergötzen können, so wie sie ist, sondern dass sie erst durch das Feuer ihrer subtileren Natur zum Genuss angeglichen werden muss. Aber auch diese Annahme ist unsichtig, dass nämlich die höheren Wesen an der einem Elementarstoff, dem Feuer, assimilieren, Materie Genuss finden; denn auch dann wäre diese assimilierte Materie noch nicht dem Körper der Dämonen homogen, da dieser ja auch nicht einmal aus einem Elementarstoff besteht (v. oben § 36 sq. 71 sq. 74 sq.). Nun spricht man aber doch von den *δαίμονες* und *δαίμονες* *θεοί* den Stoffdämonen und Stoffgöttern und unterscheidet sie von den *αἰθέρι*. Aber auch durch diese Scheidung und Bezeichnung wird obiger Satz nicht umgestossen: denn diese Namen besagen ja keineswegs, dass etwa bestimmte Dämonen- oder Götterklassen aus einem Körper aus Stoff (Materie, *ἔλν*) bestehen; im Gegenteil, diese Namen besagen bloss, dass jene Götter- und Dämonenklassen die Materie (*ἔλν*) verwalten und beschützen, während auch ihr Körper natürlich völlig immateriell ist (l. c. v. 10-14 p. 212-7). Als Vorsteher der sichtbaren Schöpfung, also auch der Tiere, können wir ihnen aber unsere Verehrung nicht besser beweisen, als dass wir ihnen eben Tiere opfern, und nur unter diesem Gesichtspunkte ist das Opfer von Tieren und materiellen Dingen überhaupt berechtigt; denn durch das Opfer soll nichts anderes als das freundschaftliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfer zum Ausdruck kommen und so auch eine Verbindung zwischen Geschöpf und Schöpfer hergestellt werden. Letzteres ist aber nur durch die Mittelglieder (d. h. die verschiedenen Dämonenklassen) möglich: Durch das Tieropfer stellen wir also zunächst eine Verbindung zwischen uns und den niedrigeren Dämonen, den die *ἔλν* besorgenden Stoffdämonen her; durch diese aber auch mit den höheren Dämonenklassen, mit den *αἰθέρι*, *αἰθερίοι* *δαίμονες*, durch diese wieder mit den Engeln und Engeln und durch diese endlich mit den Göttern selbst: je reiner und vollkommener daher ein Opfer ist und dargebracht wird, desto höher dringt es hinauf. Die Kräfte eines unvollkommenen Opfers aber kann nicht weit dringen; daher ist die oft geäußerte Ansicht, das Opfer kann bloss auf gute Dämonen wirken und von den Göttern bloss auf die niedrigsten Klassen derselben, nicht so ganz unrichtig (v. 9 p. 209-10).

§. 871. Der sogenannte lamblichus bekämpft hier vom Standpunkt der theoretischen Theurgie aus vollständig alle Auffassungen vom Wesen der Götter und Dämonen und auch vom Opfer, offenbar unter Berücksichtigung verschiedener Angriffe, die Porphyrius im verlorenen Brief an Anecd gegen die Theurgie als göttliche Wissenschaft vorgebracht

hatte, wie wir gerade diesem Porphyrius viel Volkstümliches auf dem Gebiet des Götter- und Dämonenglaubens verdanken. Iamblichus nimmt, wie obige Inhaltsangabe zeigt, in der Opferfrage einen relativ hohen Standpunkt ein, den gewiss nur philosophisch durchgebildete Geister mit ihm teilen konnten und wollten. In den breiten Schichten der Volksdagegen, das die Zauberer und Zauberer (μαγοί, ποῆται) lieferte und zugleich auch das Publicum für sie abgab, herrschte jedenfalls eine viel niedrigere und rohere Auffassung: in diesen Kreisen war man sicherlich überzeugt, dass der aufsteigende Opferdampf eine Nahrung bilde und nicht bloss der Opferdampf, die durch das Feuer gewissermaßen vergeisterte Materie, sondern die Materie auch ansich, das Fleisch, Fett und Blut, aber auch Brot und Früchte wird doch nicht selten berichtet, dass Götter und Dämonen genau wie wir Menschen Blut, Wasser, Wein, Milch trinkten und Fleisch, Brot und Früchte essen (s. unten S. 264 in Band II). Diesen Standpunkt nehmen auch die Zauberpapyri durchwegs ein.

S. 872. Dabei aber ist der Geschmack der Götter und Dämonen verschieden: was dem einen lieb ist, ist dem andern zuwider, worüber sich der eine freut, wenn man es ihm darbringt, darüber gerät der andere in Wut.

Dieser Grundsatz gilt auch für den officiellen Cult. So musste man, um nirgends Anstoss zu erregen, nach einem langen Apollonorkal bei Porphyrius περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφ. bei Euseb. Καπατ. evangel. IV 9. 2-7 (I. p. 171³ Dind.) den ὑποχθόνιοι (χέροντες) und den ἐνυχθόνιοι (χθόνιοι) zwei vierfüssige schwarze Tiere opfern und zwar den ὑποχθόνιοι an Gruben (ἐν βόθρῳ), den ἐνυχθόνιοι dagegen auf Mästen. Beim Opfern an die ὑποχθόνιοι mussten die Cadaver der Tiere nicht verbrannt, sondern begraben werden. Den ἀέριοι wieder opferle man als ὀλοκαυστὰ Vögel, πτηνὰ, wobei man das Blut um den Altar herum ausgoss. Den θαλάσσιον endlich beachte man auch Vögel dar, aber nur schwarze und liess sie lebend εἰς τὰ κύματα d. h. man ertränkte sie. Auch verbrannte man beim Opfer an die αἰθεροῖι und οὐρανῳι (ἀσπεραῖοι) dass τὰ ἀκρα, das andere aber wurde gegessen. Diese Vorschriften sind natürlich alle auf dem Grundsatz τοῦ οὐκ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ aufgebaut: so opferle man den θαλάσσιον schwarze Vögel, weil das Meer dunkel und beständig unruhig ist wie die Vögel. (V. auch Constant. Pselus: καὶ καὶ θαλάσσιον τοὺς καταχθονίους θεοὺς ἐσθλάσθησαν καὶ τοῖς δὲ ἡ τοῖς αἰθέρι τοῖς οὐρανῳι καὶ ἀσπεραῖοι, ed. C. N. Sathas aus dem MS. bibl. nat. Paris B 1182 im Bulletin corr. hellén. 1, 1877, p. 131.) Ferner hat man auch in bestimmten Eigenschaften und Eigenheiten bestimmter Tiere die Vorliebe bestimmter Gottheiten erblickt. Auch gegen diese und verwandte volkstümliche Anschauungen wendet sich der sog. Iamblichus De myster. V 8. p. 208-9, indem er sagt: „Die besondere Kraft bestimmter Opfertiere liegt nicht in irgendwelcher Eigenschaften und Eigentümlichkeiten der betreffenden Tiere, die sie etwa zu ganz bestimmten Gottheiten in Beziehung setzen, wie man das vom Krokodil und Sonnengott mit Rücksicht auf die Zahl 60 behauptet (v. oben S. 438 und meinen „Tiercult“ p. 125-6), oder bezüglich des Hundes, Pavians und der Spitzmaus und des Mondgotts (v. Tiercult p. 49, 52, 263^q; 323^q), diese besondere Kraft liegt ferner auch nicht in bestimmten körperlichen Merkmalen einzelner Exemplare, wie man solche auch bei den heiligen Tieren der Ägypter unterscheidet (v. „Tiercult“ Index sub Kennzeichen der heiligen Tempeltiere“), ebenso wenig endlich auch in bestimmten Körperteilen, wie etwa hinsichtlich des Herzens der Hähne. Alle diese Beziehungen beruhen ja nur auf Natureigentümlichkeiten materieller Geschöpfe und haben daher mit dem völlig immateriellen Göttlichen nichts zu tun, auch sind diese Eigentümlichkeiten, Merkmale und Beziehungen an die Körper jener Tiere gefesselt, die gerade beim Opfer durch das Feuer zerstört werden.“ Dass man aber gerade daran im Zaubere festhielt, werden einige Stellen lehren, die unten zu behandeln sind.

S. 873. Da ferner die verschiedenen Arten des Zaubers sich an verschiedene Arten von Göttern und Dämonen wenden, wird durch die Verschiedenheit der citierten höheren Wesen auch eine Verschiedenheit im Zauberopfer bewirkt.

Darüber sagt Nikophoros Gregoras Scholia. Sp. 616: „Die δαμόνια sind gefallene Engel und verfügen nach ihrem Sturz über Körper von verschiedenem ἵκκος, sie werden danach eingeteilt in ἀβρα, ἑσπρία und ἐνυχθόνια, χθόνια und ὑποχθόνια δαμόνια (v. oben S. 181 sq.), die freuen sich nun an verschiedenen Dingen, die einen an Felddampf, die andern an Blut, wieder andere an μοιχοῖς, noch andere an anderem. διὰ τοῦτο καὶ ὁ χορημαῖος ἀπὸ πολλῶν ἄλλαις μὲν χορησθαι δυοῖς τοὺς νεκυομαντεῖαν μετιόντας, ἄλλαις δὲ τοὺς ἐνδομαντεῖαν, ἄλλαις δὲ τοὺς ἀερομαντεῖαν καὶ ἄλλαις ἄλλους ἐκτελεσοῦν.“

S. 874. Was endlich die Objecte der Zauberopfer anbelangt, muss hier noch darauf hingewiesen werden, dass man hier häufig auch Dinge opferle, die vom officiellen Opferritual ausgeschlossen waren. Sehr richtig bemerkt daher Spartianus (Didius Iulianus c. 7) für den Spiegelzauber, den Kaiser Didius Iulianus vornahm, dass dabei ein Opfer dargebracht wurde, das den „Religionsbegriffen der Römer zuwiderliefe“, auch die damals angewendete Zaubersformel nennt er „gottlos“.

Auch sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, dass die Zauberpapyri blutige Opfer nur höchst selten erwähnen, zumeist sind Opfer von Specereien vorgeschrieben, deren Eigenart sich natürlich genau wie in den orphischen Hymnen nach der Eigenart der Gerufenen richtet (v. oben S. 549). Daher kommen auch hier ausdrückliche Verbote vor: z. B. Papyr. Leiden V col. IX. l. 29-30

derndie Entlassung, ἀπολύσις, muss durch den Magus selbst erfolgen, der ihn herbeizwang. Aber auch die „Entlassung“ ist an ganz bestimmte Vorschriften gebunden und Kennt diese der Beschwörer nicht, so wird das oft citierte Wort: „Die Geister, die du riefst, wirst du nicht los!“ zur Wahrheit.



Trefflich schildert uns das Lucian in seinem Epitaphium (Philop. 8.), wo ein Vorwitziger zwar die Formel erlauscht, ausser dem Kirzgegel einen Bedienten zu machen, nicht aber die Entlassungsformel, so dass das Wassertragen kein Ende findet, bis der Herr und Meister das erlösende Wort spricht, wodurch der magische Zwang gelöst und der Türriegel wieder zum Kirzgegel wird. All das hat bekanntlich Goethe in seinem „Zauberlehrling“ den weitesten Kreisen bekannt gemacht. Unter diesen Umständen bittet sogar der Citirte um die Befreiung von dem lästigen Zwang; das besagt ausdrücklich Porphyrius Στοιχ. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας bei Euseb. Kaep. ev. v. 9, 1-3. 1. p. 227 Lind. ἰδοὺ δὲ καὶ αὐτοὺς ἀπαλυῖνται οἱ καλούμενοι θεοὶ αἰσὺς οὐκ ἐν αὐτοῖς τῆς ἀναχωρήσεως κειμένης, μάλλον ἀνέχ. τούτων, ὅτι δεσπεύουσιν ἀναχωρεῖν οἱ κληθέντες θεοὶ δηλώσει τὰ τοιαῦτα λεγόντων, λυτέε λοιπὸν ἀνακτα, βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ, καὶ πάλιν, τίπτε ἐπιδεόμενοι δηρὸν βροτὸν αἰκίζεσθε; καὶ πάλιν, ἔρπε καὶ ὀτραλέως ἐπιέρχοο τόνδε σαώσας. „Derselbe Porphyrius giebt auch auf Grund von „λόγια“ verschiedene Arten der Apolytikon, denen sagt (v. 9, 4-6. 1. p. 227 Lind.): καὶ αἱς ἀπολυεῖν αὐτοὺς χρή αὐτοῖς (ὁ κληθεὶς) διδάξει λέγων, πᾶσι δὲ προφραν δάσαν, ἀνάλαυε δὲ σῶτα, ῥάμναν ἐκλύων πολλὸν τύπον ἢ δὲ ἡνίκα/Νεὶλῶν ὁ θόνην χερσὶν στιβαρὰς ἀπαείρας. „καὶ τὴν ἀπολύσιν (die Entlassungsformel) εἶπεν, ὑψίπρωρον αἶρε τὰρσόν, ἵσχε βάβιν ἐκ μυχῶν καὶ τὰ τοῖσιν ἐπιλεγόμενα, οἷς ἐπιφέρει, καὶ βραδυνόντων ἀπολύσαι φησί συνδύνας ἀμύετασον, νεφέλην λυόν τε δοχῆα.“ Im folgenden spricht dann der Gott aus dem menschlichen Medium, woein er zum Zweck der Offenbarung eingefahren war und das er nun nicht verlassen kann, bevor nicht die ἀπολύσις folgendermaassen bewirkt wird (l. c. v. 9, 8-9. 1. p. 227-8): „λύσατέ μοι σφετέρους καὶ μὲν πόδας ὕδατι λευκῷ/ῥάνατε καὶ γραμμάς ἀπαλείψατε καὶ κε μόλοιμι/χειρὸς δεξιερὸς δάφνης κλάδον ἄρατε χεῖρα/ψήρετέ τ' ὀφθαλμοὺς διδύμους ῥένας τε προσώπου/ἄρατε πῦτα γένυν ἀναστήσαντες ἐταῖροι, οἷς ἐπιλέγει οὐγγραφεὺς, τὰς γραμμάς τοῖνυν (die Zaubercharactere) παρακλἐύετα ἀπαλείψεν, ἵνα ἀπέλθῃ.“ Solange das Medium also mit den Zaubercharacteren beschrieben ist und die „Götterkleidung“ trägt, kann es der Gott nicht verlassen (v. oben § 819). Damit sind nun die ἀπολύσεις unserer Zauberpapyri zu vergleichen: für gewöhnlich erfolgt sie auch hier durch eine genau vorgeschriebene Formel, worin der Beschwörer aufgeführt wird, sich an seinen gewöhnlichen Sitz zurückzubeegeben, oder es wird auch bloss der Name jenes höheren Wesens recitirt, dem der Citirte untergeordnet ist; hierfür sind keine Belege notwendig. Im Papyr. Leiden. V. col. v. 9, 20, einem Offenbarungszauber, gerichtet an einen Gott, der „Schlangeköpfig“ ὄφιοκεφάλως, erscheint, erfolgt die Entlassung durch Opferung, also Verbrennung einer Schlangehaut; wenn im Papyr. Paris. 917 sq. der Gott trotz der Entlassungsformel das Medium nicht verlassen will, dann ist Schamöl auf Rebholzstöhlen zu verbrennen und dabei die gewöhnliche Entlassungsformel zu sprechen; im demot. mag. i. Papyrus col. 3, 27-8 heisst es, damit die Götter oder Dämonen oder Totenseelen, die in die Schlüssel gebannt worden sind, sich wieder entfernen: „Legt Asenmist auf die Räucherpfanne, dann gehen sie alle fort an ihren Platz, und spricht auch die Entlassungsformel!“ dieser Spruch aber, „den du ausspricht, wenn du sie entlässt an ihren Ort,“ folgt mit l. 29-30 und lautet: „Gute Entlassung, treuvolle Entlassung!“ Gerade Asenmist muss verbrannt werden, weil einer der vier Horussöhne  Duamutef, der auch ein Schufgeist der Totenseelen ist, mit Pavians Kopf erscheint. Auch der fertigte in der Regel  seiner Obhut anvertraute Eingeweidekrug trägt einen travians Kopf, nimm derselben aus Labaster an und gib einem jeden den Kopf eines der 4 Horussöhne, so dass sich ein Mensch, ein Affe, ein Schakal und ein Falke in die Obhut des Toten teilen v. Abbildung 29 nach Erman, Relig. 2165.) Im Papyr. Paris 71-2 geschieht das selbe, indem das Sympathietier des Gottes, ein Käfer, der an ein Rohr angebunden war und Oldämpfen ausgesetzt wurde, losgebunden wird, wobei natürlich noch eine Formel zu sprechen ist (l. 83), bei seinem Erscheinen will der Citirte das durch Drohungen erreichen! „Im demot. mag. i. Papyr. col. xiv. 27-30: „Die Entschlüssel, die das Wasser enthält (und; nimm das Tuch von ihm weg!“ Im Papyr. London 122 l. 109-10 ist die heilige Zauberzeichnung, die man sich in die eine Handfläche zu malen hatte und die den beschworenen Gott Bes vorstellt, nach dem Offenbarungsschlaf mit einem χάκος ὄρακόν wieder wegzuwischen! l. 1052 sq. wird der Citirte frei, indem man den Fuss von der grossen Zehe des andern Fusses wieder abhebt, auf die man ihn bei der Recitierung der Zwangsformel gesetzt hatte, und dabei auch den durch den Zahlenwert ausgedrückten Namen des Gottes, den man auf der Brust trägt, loslässt. Derselbe Gedanke liegt zu Grunde, wenn die ἀγύοται, μάγοι und καδύοται bei Krankenheilun-



Abbildung 29. Eingeweidekrüge.

lassung: die Formel (Text: pe-f ist, z-mt. i.): „Geh mit gutem Glück, geh mit gutem Glück, Anubis, guter Hirt, Anubis, Anubis, John eines Schakals (und!) eines Hundes ...!“ eine andere Papyroszelle aber besagt: „Du Kind der... Isis (!) (und!) eines Hundes, Nubrysoth (!) du Herzuber Amenle, König derer von...!“ sag das siebenmal. Nimm die Lampe von (!) dem Kinde (dem Medium), nimm die

gen, d. h. aber Exorcismen den Kranken befohlen μηδὲ ποδὰ ἐνὶ ποδὶ ἔχειν μηδὲ χεῖρα ἐνὶ χερσὶ ταῦτα γὰρ πάντα κωλύματα εἶναι, dass nämlich die Krankheitsdämonen ausfahren und die Kranken gesunden! (Hippocrates De morbo sacro, pag. 589; cf. Weicker, Kleine Schriften II. 191, Sittl, Festeiden der Griechen p. 126) Im Papyr. Berlin 1335 sq. endlich besteht die ἀνάλυσις darin, dass man den Ebenholzstab, den man während der πράξις in der linken Hand hielt, in die rechte nimmt, den Kranz vom Kopfe nimmt, den brennenden Leuchter auslöscht und die gewöhnliche Entlassungsformel spricht. Damit lässt sich das Verfahren der Circe bei Ovid vergleichen (Metam. xiv. 300), da sie die Verwandlung der Gefährten des Odysseus rückgängig macht: da rührte sie sanft uns das Haupt mit dem Schlag des gewendeten Stabes und sprach Wolle dabei, den gesprochenen Worten entgegen.

§. 879. Schliesslich sind noch einige Worte über die Schutzmittel (Amulette, φυλακτήρια) zu sagen, die bei jedem Zauber notwendig sind; denn der Dämon oder Gott ist über den Zauberschwang erbittert, will sich rächen und zugleich durch Vernichtung des Zaubers der Vergewaltigung ein Ende machen. Das besagt deutlich genug der Papyr. Paris. 2506 sq.

πρὸς τὸ μὴ σε καταπεσεῖν εἰσὶν γὰρ ἡ θεὸς (d. i. Hekate) τοὺς ἀφυλακτῆριόσους τοῦτο πρόσοντας ἀεριοποιεῖ ποιεῖν καὶ ἀπο τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν διβαίει διὸ οὐν ἀναγκασθὲν ἠνέσχετο καὶ τοῦ φυλακτῆριον τὴν πρόνοιαν ποιήσασθαι ὅπως ἀδίστατος πρόσας, London 122 l. 239: τὸ δὲ ἄρκος περιδουλεῖ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πληγῇ. Das Amulet aber besänftigt den Zorn: Papyr. Paris. l. 268: ἵσθι δὲ πεφυλακτῆριος μὲνος πρὸ πάντων καὶ μὴ ἀτάκτως τὴν παραμαρτεῖα προσερχόμενος· εἰ δὲ μὴ γέ, μνηστὴ ἡ θεὸς. Denn der Kraft des φυλακτῆριον muss sich der Dämon beugen: Papyr. Berol. I 246: τοῦτο γὰρ μέγιστον σάματος φυλακτῆριον, ἐν ᾧ πικνὸς ὑποκρίσονται καὶ ὕλασσα καὶ πέτρα φρίσσοι καὶ δαίμονες φυλακτῆριον τὴν θείαν ἐνέργειαν, ἥνπερ μέλλεις εἶναι. Wer daher ein Amulet besitzt, braucht sich bei der πράξις nicht zu fürchten (v. Kropatschek, Dissertat. 12 sq.). Das sagt auch Clemens von Alexandria Protrept. xi. 115 l. pag. 115 Dind.: οἱ μὲν τοῖς νόμοις πεπιστευκότες τὰ περὶ λατὰ καὶ τὰ σαχαιοῦς ὡς σωτηρίους δῖον ἀποδείκνυνται. Und die Götter selbst verwendeten solche Amulette, denn Plutarch erzählt (De Iside c. 65): „Als Isis merkte, dass sie schwanger sei, hängte sie sich am Ὁ. Phaphi ein φυλακτῆριον um, dieses Amulet bedeutete: Stimme der Wahrheit (φρὼνῃ ἀληθείᾳ l. c. c. 68). Dementsprechend ist auch die Zahl und Mannigfaltigkeit gerade der ägyptischen Amulette im offiziellen Tempel- und ganz besonders im Totencult ausserordentlich gross. V. Abbildung 30 nach Esmann, Reliq. 166. Budgetbehandelt in seiner „Magie“ p. 25 sq. folgende: (Herz), (Scharabaeus), (Blut der Isis), (Tot, Aufsteigender), (Kopfstütze), (Feier), (Goldhals-schmuck), (Papyruszepter), (Seelenvogel), (Leiter), (Finger), (Auge des Horus), (Leben), (nfr, gut günstig), (Schlange), (Menat), (Sam), (Scheren), (Name), (Treppe), (Frosch). Alle diese Dinge haben sich in unendlicher wechselnder Ausstattung bei den Toten gefunden die Schutz gegen überwältigende Götter und Dämonen.



Abbildung 30. Amulette von Mumien. a. aufgehende Sonne. b. Auge e. d. Kronen e. Federn f. Papyrusstängel der Göttinnen g. Herz h. Kopfstütze i. Winkelmass k. Setzwaage l. Treppe.

Nicht minder verbreitet war der Gebrauch der Amulette bei den Babyloniern und Assyriern (v. Fossey, Magie p. 104 sq.) bei den Juden (v. B. Genesis 35. 4. Ohr-ringe — wahl auch die Schellen am Gewand des Hohenpriesters: Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte p. 126 v. oben §. 207. Blau 61. 86 sq.) und auch bei den Griechen (Hermann, Gottesdienstl. Altert. II² n. 18 Schoemann, Griech. Altert. II² 359; Arpe, De prodigiosis operibus, latismanes et amuleta dictis Hamburg 1717 und bes. Kropatschek, Dissert. Zweifswald 1907), im gewöhnlichen Leben in erster Reihe dazu bestimmt, die bösen Dämonen der Krankheiten abzuwehren.

§. 880. So kommt dem Amulet eine abwehrende, apotropäische Bedeutung zu; Clemens von Alexandria, Protrept. I 10. 1 p. 12 Dind. fasst die wichtigsten Erscheinungsformen der Amulette zusammen, wenn er aufzählt: δάφνη, πέταλα, ταῦναι, τινὲς ἐοῖσι καὶ πορφύρα νεοκίμυδι, also Lorbeer, Plättchen, gewisse Bänder mit Schafwolle und Purpur durchflochten. Die gebräuchlichsten Amulette bestehen ja tatsächlich aus antipathischen Pflanzen (v. oben §. 464 sq.). Steinen (v. §. 552 sq.) und Tier- (v. §. 496) aus Plättchen aus bestimmten Metallen (auch Leinen-Papirus, später Bergamendstücken v. §. 596) mit Zauberworten, - Formeln, - Charakteren und - Figuren beschrieben, aus Bändern und Fäden (oft mit Knoten und Anhängseln) in bestimmten Farben (v. §. 613 sq.), endlich blitzenden, glitzernden, spitzen und scharfen Metallgegenständen (Waffen v. §. 204) aus bestimmten Metallen (v. §. 596 sq.) Zu der Kategorie „Band und Faden“ gehört auch der Kranz aus natürlichen oder künstlichen Blumen, Gewächsen und Früchten (v. §. 516), da der Kranz schon als ein apotropäisches, kharitische Bedeutung gehabt zu haben scheint. Die „Reinheit“ und „Reinigung“ aber bildet eine Hauptvoraussetzung jedes

Zaubers und auch jeder Divination (v. S. 838 sq.), soist der Bericht des Eupapius bemerkenswert, der jüngere Chrysanthios, ein Philosoph aus der Zeit Julians des Apostaten, habe sofort geweissagt, sobald er nur den Kranz aufs Haupt gesetzt hatte und in die Sonne blickte! (Vitae sophistar. 205, Chrysanthios p. 117 Boisson.) Daher auch seine grosse Bedeutung für die officielle Traumdivination (v. Deubner p. 26, Diels, Stöb. Blätter 120; dagegen Wilamowitz, Herakles II 156 zu v. 637: Die Bedeutung ist für den Hellenen eigentlich immer ein Zeichen der Weisheit... Eine reinigende Bedeutung, wie Diels p. c. will, wohnt dem Kranz nicht inne, er ist vielmehr ein Zeichen der Reinheit seiner Träger, insofern als der Geweihte rein ist. Cf. Dieterich, Abg. 158 A., Rohde, Psyche 2 220. 2.) In diese Kategorie gehört endlich auch der Ring.

§ 881. Über die bisweilen höchst absonderlichen Amulette, die in den Zauberpapyri beschrieben werden, unten von Fall zu Fall, hier nur eine Liste der wichtigsten Stellen: Pap. Reid. Ucol. I 13, Paris. 78 sq. 256, 789, 813 sq. 1071 sq. 1316 sq. 1335 sq. 2358 sq. 2505 sq. 2630 sq. = 2877 sq. 2705-6, 2897-2900, 3014 sq., 3114 sq. Lond. 121 1.494 sq. 311-2, 914 v. 924; Berlin. I 272-4; Mimant 93 sq.; Demot. mag. Pap. col. III. 33 sq.

Ende des ersten Bandes.

Verzeichnis der Abkürzungen.

- Abt. Apol. = A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten VII. 3. Festschr. 1909.
 Babick, Dissert. = C. I. Babick, De dis daemonia veterum quaestiones. Dissertation, Leipzig 1891.
 Bandissir, Stud. = W. Fraef von Bandissir, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I. 2. Leipzig 1876-78.
 Blau, Zaub. = L. Blau, Das altjüdische Zauberen. Berlin 1914.
 Böckler, Porphyrius = Fr. Böckler, Porphyrius Schrift von den Götterbildern, Dissertation, Erlangen 1903.
 Bouché-Lédereq, Hist. = A. Bouché-Lédereq, Histoire de la divination dans l'antiquité. 4 vol. Paris 1879. Liacarum 6 Bde, L. 1883-91.
 Brugsch, Rel. = H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1880. — Brugsch, Thes. = Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. 6 Bde, L. 1883-91.
 Budge, Magic = E. A. Wallis Budge, Egyptian Magic Books on Egypt and Chaldea, London 1899. — The Gods of the Egyptians, 2 vol. Lond. 1894.
 Campbell Thompson, Magic = Campbell Thompson R., Semitic Magic, its origins and development. Lugd. Oriental. Religions Series vol. 3 (1908).
 Carolidis, Anubis = P. Carolidis, Anubis, Hermes, Michael. Ein Beitrag zur Gesch. des religiös-philosoph. Synkretismus im griech. Orient. Strassburg. Cal. cod. astrol. = Catalogus codicum astrologorum Saeculorum vol. I-V. ed. ab Fr. Boll, Fr. Cumont, F. Kroll, A. Olivieri. Brüssel 1898 sq. [Buzg 1913].
 Creuzer, Symbolik = Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker des. der Griechen 2 Bde, Leipzig 1819.
 Darnberg-Saglio = D.-S. Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et les monuments. Paris 1873 sq.
 Dedo = R. Dedo, De antiquorum superstitione amatorica. Dissert. Greifswald 1904.
 Deissmann, Licht = D. Licht vom Osten, Tübingen 1908. — Stud. = Bibelstudien Marburg 1895. Neue Bibelstudien, ibid. 1897.
 Deubner, Incubal. = L. Deubner, De incubatione capita quatuor, Leipzig 1900.
 Dieterich, Pap. mag. = A. Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi... in Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. xv. 1888. p. 749 sq. — Oraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums L. 1891. — Liturgie = eine Mithrasliturgie 2 L. 1910. — Nekyria. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse 2 L. 1915. — Kleine Schriften.
 Erman, Rel. = A. Erman, Die ägyptische Religion. Handbücher der Königlichen Museen zu Berlin 2 1909. Zaubersprüche für Mutter u. Kind, Abhandlungen Akademie Berlin 1901. [p. 251 sq.]
 Ettig, Acher. = F. Ettig, Acheruntica sive descensus apud veteres enarratio, Leipziger Studien zur Klassischen Philologie 13 (1891).
 Fahr, Doctr. mag. = L. Fahr, De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae, Relig. Vers. u. Vorarb. 3 Festschr. 1904.
 Fossey, Magic = C. Fossey, La Magic Assyrienne. Etude suivie de textes magiques... Bibliothèque des Hautes Etudes xv. Paris 1902.
 Friedländer, Gnost. = M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus. Göttingen 1898. [u. C. Schmidt 3. Reihe IX 2-39. Leipzig 1913].
 Ganschinsky, Hippolyt. = R. G. Hippolytus Kapitel gegen die Magier (Ref. Haer. IV. 28-42): Texte u. Untersuchungen... von A. Harnack.
 Griffith-Thompson = F. Griffith and Sir H. Thompson, The demotic magical Papyrus of London and Leiden, London 1904, 3 Teile.
 Hopfner, Tierkult. = Th. H. Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech. u. lat. Berichten u. d. wichtig. Denkmälern, Wiener Akad. Hungar. = J. H. Becherwahrung bei den Babyloniern. Leipziger Semitische Studien I 1903, 1. Abh. [Denkschr. 37, 1913, 2. Abh.]
 Jastrow, Rel. = Morris Jastrow jun., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Vom Verfasser revidierte... Übersetzung 3 Bde L. 1905.
 Kenyon = F. K. Greek Papyri in the British Museum, London 1893.
 Kopp = U. Fr. Kopp, Palaeographia critica, Pars III et IV. Mannheim 1829. [Vorlesungsverzeichnis Greifswald, Ostern 1901].
 Kroll, Orac. = W. Kroll, De oraculis Chaldaicis. Breslauer philolog. Abhandlungen 7, 1894, 1. Heft. — Amuleta Graeca. Wissenschaft. Beilage zum Leemans = C. Leemans, Papyri Graeci Musei Antiquarii Lugdunensis Batavi, Leiden 1885 vol. 2. [Dissertation, Leipzig 1884].
 Ledoff = K. L. De temperata, necyomanteia, inferorum descriptionibus quae apud poetas Romanos primum. Ch. saeculi inveniuntur.
 Lobeck, Agl. = Chr. Aug. Lobeck, Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri II. Königsberg 1829.
 Lucken, Mich. = W. Lucken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen u. morgenländisch-christl. Tradition vom Erzengel.
 Mesk II. Nican. = J. Mesk, Ein wiederholter Traktat Nican. Wiener Studien 20, 1898, 309-21. [Michael. Göttingen 1898].
 Mau, Religionsphilosoph. = F. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios u. die Göttermutter, Leipzig 1908.
 Maury, Magic = A. Maury, La Magic et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge 3 Paris 1864.
 Parthey = F. P. Zwei griechische Zauberpapyri aus Ägypten. Abhandlungen Akademie Berlin 1865 p. 120 sq.
 Preller = Robert, Griechische Mythologie Berlin 1894. Römische Mythologie 2 Berlin 1868.
 Rademacher, Jenseitsvorstellungen = L. R., Das Jenseits im Mythos der Hellenen. Bonn 1903.
 Reitzenstein, Wunder = R. R. Hellenistische Wundererzählungen. 1906. Poimandres L. 1904.
 Rohde, Psyche = E. R., Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen 2 Bde 5-6 Tübingen 1910.
 Roscher, Selene = W. H. Roscher, Über Selene u. Verwandtes. Studien zur griech. Mythologie u. Kulturgeschichte 4. Heft 1890.

- Tambornino, Daemon. = J. Tambornino, De antiquorum daemonismo. Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten 4, 1908, 2. Sitten.
 VKert. = Fr. Aug. V. Über Dämonen, Heroen u. Genien. Abhandl. süchs. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Classe 1, 1850, 139-219.
 Weiss = Joh. W. Daemones u. Daemonisches = Realencyclopädie für protestantische Theologie u. Kirche 24 (1898) p. 403-19.
 Westely DAW 36 = C. Westely, Denkschriften Akademie Wien, philos.-h. histor. Klasse 36, 1888 p. 159. = Griechische Zauberpapyri von
 Paris und London (= Papyr. Paris, Lond. 46, Mimaud-Louvre N° 2391 Lond. 47 u. Horos Kapo) — DAW 42 = Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist.
 Klasse 42, 1893, 2. Abh.: Neue griechische Zauberpapyri (= Pap. Lond. 121-24 Rainer 1-12) — Programm des K.K. Staatsgymnasiums
 in Hernals 1894 = Ephesia Frammata, 12. Jahresbericht des K.K. Franz-Josefs-Gymnasiums in Wien 1886.
 Wiedemann, Rel. = A.W. Die Religion der alten Ägypter = Darstellungen aus dem Siedeleben der nichtchristl. Religionsgesch. M. Münster 1890.
 Ägyptische Sagen und Märchen. Deutsch von A.W. „Der Volksmund“ Band 6 1906, Leipzig. — Magie und Zauberei im alten Ägypten:
 „Der alte Orient“ Bd. 6 Heft 4, 1905. Amulette der alten Ägypter ibid. Bd. 12 Heft 1, 1910. — Die Toten und ihre Reiche im Jenseitigen
 der alten Ägypter ibid. Bd. 2 Heft 2, 1900. — Der lebende Leichnam im Glauben der alten Ägypter: Zeitschrift d. Vereins f. Rhein.
 u. westfälische Volkskunde 1-2. Heft 1917. Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen, Leipzig 1890.
 Wundt Völk. N. V. = W. Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos u. Sitte 4. Bd.:
 Mythos und Religion. 1. Teil L. 1910, 5. Band: Mythen und Religion. 2. Teil (Leipzig 1914).
 Wünsch, Fluchtafeln = R.W. Antike Fl. ausgewählt u. erklärt. Kleine Texte für theologische Vorlesungen u. Übungen herausgegeben
 von H. Lietzmann N° 20 Bonn 1907. Antikes Zaubergezüt aus Pergamon, Jahrbuch d. Kais. deutschen arch. Inst. Leipzig, 6, 1905.
 Zimmermann, Rel. = F. Zimmermann, Die äg. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. der ägyptischen Denkmäler =
 Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums Bd. 5 Heft 5-6 Paderborn 1912.

Inhaltsübersicht. (Die Ziffern bedeuten die Paragraphen).

I. Teil: Das Zwischenreich: Seine Bewohner und ihr Verhältnis zu den Göttern und Menschen: 1-377. 1) Die echten Dämonen 1-248:
 a) nach der Lehre der Philosophen und philosophierenden Schriftsteller: 1-162. Kurzer Überblick über die Entwicklung des Dämonen-
 glaubens bei den Griechen 1-10; Anteil der Philosophen an der Ausgestaltung der griechischen Dämonologie 6-9; besonders der
 Neuplatoniker 10, orientalische Einflüsse 8. — Die Dämonen bei Homer 11, Hesiod 12, Thales 13, Pythagoras und seiner Schule 15, Hera-
 klit 16, Empedokles 17, Democrit 18, Sokrates 19, Plato 20, Xenokrates 21, Euclid 22, Christippus 22, Plutarch 23-25, Maximus Tyrius 26,
 Apuleius 27 bei den Neuplatonikern 35-116; Plotin 35-42, Porphyrius 43-56, (Ergengel u. Engel 54-56), Iamblichus u. seiner Schu-
 le 57-76; Kaiser Julian 77, Proclus 78-109, Olympiodor 110-116. — Der persönliche Schutzdämon Begnadeter (idios daimon) 117-
 134: des Sokrates 117, bei Pindar und Menander 118-9, Plato 120-2, Epiklet, Posidonius, der Stoiker überhaupt 123-4, Plotin 125, Pro-
 clus 126-9; der idios daimon des Octavian und M. Antonius, des K. Constantin 129-31, bei Ammian 131; Schutzgeist der ganzer
 Staaten 131, Beschreibung des idios daimon 132; der idios daimon im Zauberglauben 133-134. Die Ergengel und Engel 135-162:
 fremden semitisch-jüdischen Ursprungs 135-138, bei Proclus 135-126, Porphyrius 136, bei den Juden 137-149. Naturengel 139,
 Planetenengel 140, Engel-Stern-Dienst 140-142, Engel-Planeten-Wochenlage 142, Völkengel 145, Engelskult 146-7, auch bei den
 Inkultoren 148; Engel-Planeten-Vocale 149-153; Engel als Gestirnsdämonen in den Zauberpapyri 154-156, als Diener und
 Boten der Götter 157-162. b) die echten Dämonen nach volkstümlicher Auffassung 163-247: Fluctuieren der Begriffe
 „Gott und Dämon“ 166, der Planetengötter und Dämonen 167, der Ergengel (Engel) und Dämonen 168, der praecellenden
 Seelen und Totenseelen und Dämonen 124-5. Festlegung der Reihe: Götter, Dämonen, Heroen, Menschenseelen
 nach den Wohnorten 169-172, Dämonen = gefallene Engel 174, = Kinder von Engeln mit sterblichen Weibern 175; Un-
 terordnung der Dämonen unter die Ergengel und Engel 176; Dämonen-Deingeister 177, Hölzer-, Luft-, Feuer-, Wasser- und Erd-
 dämonen 178-188; Scheidung in gute und böse Dämonen 182; die guten Dämonen leben auf oder um den Mond 188, 189;
 die bösen Stoffdämonen im Luftraum um die Erde, auf und ihr und ihren Produkten (Pflanzen, Tieren, Steinen) unter
 der Erde 189-94; Krankheitsdämonen 190-191; D. wohnen im Westen 194, lieben Feuchtigkeit und Wärme (Dämonen in
 Bädern und Feuden) 195; sind an bestimmte Länder gefesselt 196; Tages- und Stunden dämonen 197. — Sind selbst
 unsichtbar, äußern sich aber in sichtbaren Wirkungen ihres Wesens 198-200; der pneumatische Leib der Dämonen
 201-204; ist unsichtbar, aber bisweilen tastbar und stets verwundbar (Schwerter, Spitzen im Zauber); die Dämonen sind
 unsichtbar, zeigen sich aber durch Töne und Stimmen an 201-204, 206; der pneumatische Leib der Seelen 205; sind ge-
 gegen gewisse Geräusche (Erzklänge) sehr empfindlich 207; werden durch Geräusche angelockt oder vertrieben (Brand-
 Rauchopfer 208; nehmen allerlei Gestalten an, um sich sichtbar zu machen 209; sind von Haus aus geschlechtslos
 210, doch sind auch von Haus aus weibliche Dämonen bekannt: die Empusa, Cerbera, Aphiato, AKKO, Bado 211-215 cf. 27-
 33. Ähnliche Dämonen bei den Juden, Babyloniern und Ägyptern und in den Zauberpapyri 216-217; meist hat man sich
 die D. männlich vorgestellt; auch nehmen sie meist männliche Gestalten an 218-222 Werwölfsage 223. — Nahrung der Dämo-
 nen 224-227; ergießen Samen und gehen Geschlechtsverbindungen mit Menschen ein 228-233; sind leidenschaftlich, zuch-
 sichtig 234-238; geraten über den magischen Zwang in Wut, weshalb Amulette notwendig sind 239-241; ihre Divinationsgabe
 nach ihren Klassen abgestuft 242-247. 2) Die Herden und Seelen 248-377. Echte Herden treten im Zauber fast gar nicht auf
 249; Heros = vero daimon = Menschenseele nach dem Tode des irdischen Leibes bei Homer u. Hesiod 253-4; das „Höllischen“ Be-
 wönder 256; Divinationsgabe der Totengeister 255-258; Seele und Körper sind ganz verschieden; daher kann die Seele auch
 ein vom Körper getrenntes Sonderleben führen, selbst dann schon, wenn sie sich von ihm im Schlaf trennt 259; die Sagen von
 Hermetismus und Aristoteles 260; hypnotischer Schlaf als Trennung der Seele vom Körper 261. — Auch nach dem Tode des irdi-
 schen Leibes führt die Seele ein Sonderleben und kann auch den toten Körper wieder beleben 262-4. Abwehrmassregeln (das
 sepulcrum incantatum des Quintilian) 265. — Die Divinationsgabe der Körperfreien Menschenseelen 266-7; Toten erwecken
 gen 268; Seelen (Ahnen) Ku 269 — Aufenthaltsorte der Seelen nach dem Verlassen des irdischen Leibes 270-374:

bei Homer im finstern Hades unter der Erde 270-273. Aufstieg der Seele nach oben 273-279; bei den Tragi-Kern 274; bei Pythagoras u. den Pythagoreern 275-278; bei Plato (auch die Lehre von der Präexistenz der Seele u. den beiden Seelen-
leiden), Seelenwanderung 279-280; bei den Stoi-Kern 281-3; der Aufstieg der Seele durch die 7 Planetensphären (des Trank-
Seipio's) 282; ebenso bei Heraclitus des Ponticus und vielen andern 283; bei Hermetes Trismegistus 284; in den chaldaischen Ora-
keln 285; der Abstieg der präexistenten Seele durch die 7 Planetensphären in den irdischen Leib in den chaldaischen O-
rakeln 286-7; bei Servius 288-90; bei Macrobius 291-8. Die Körper, mit denen sich die Seele bei diesem Abstieg bekleidet 295-8;
die Seele muss sich im irdischen Leibe möglichst von der Materie ihres Körpers und seinen Affekten, πάθη, loszumachen
suchen, denn nur so kann sie sich beim natürlichen Tode ganz vom Körper lösen und in die ewige Ruhe eingehen 299
-302; diese Lehren bei Porphyrius, Iamblichus 303-4; Julian, Proclus 309-10; Olympiodor 310; Rückkehr der Seele auf ih-
ren Stern; auch nach volkstümlicher Anschauung 315-6; die Seelengeleiter (Hermes, Mithras, der Dios Daisiav, im Jau-
der napéδoos δατύων) 317-9; die Magie verleiht die Vereinigung mit der Gottheit auch nach einem lasterhaften Leben 320;
nach philosophischer Ansicht ist das bloss der, zeinen d.h. vom Materiell-Irischen abgewendeten Seele möglich 321; die
„schlechte“ Seele willt unsichtbar bei ihrem Leichnam u. seinen Teilen u. kann sich nicht erheben 322-3; muss auch wieder neue
Körper besetzen (Seelenwanderung) 324-5; der Zwang der Wiedergeburten und die Avaykē besonders nach orphischer Lehre 325;
auch der Selbstmord befreit nicht sondern vergrößert den κύκλος ἀνάγκης nach neuplatonischer Lehre der Plotin 326-331; entge-
gengesetzte Ansicht der jüngeren Stoa 337. Volktümliche Anschauungen vom Selbstmord und Sonderstellung der Leichen der Selbst-
mörder 332. Auch die Seelen aller andern gewaltsam Umgekommenen (der βίαιοθνήσκοντες) werden nicht frei 333; sie sind daher bö-
sartig und gefährlich, selbst viele echte Hérois (Heros von Temesa, Aias, Achilles, Orestes, Heros von Anagros) 335-343; überhaupt
alle umgehenden, nicht frei gewordenen, Totenseelen sind bössartig, weil tachsüchtig und neidisch 344-347; besonders die βί-
αιοθνήσκοντες 348; die zu früh Gestorbenen (άσπορ, άναίδες, άνύμπευτοι) 349-56; ihre besondere Bedeutung für den Jau-
der, speziell den Schadenzauber 351-2; ihr unheilvolles Wirken nach Apuleius 353-5; seltene Ausnahmen (des Heros Drimakas)
356; ruhelos sind auch die άίτιατορ und daher ebenfalls für den Jau-der von besonderer Bedeutung 357-361. Die sichtbaren
Erscheinungen der Toteneister 361-3; werfen keinen Schatten, da dieser zur όβία des Körpers gehört 364-5. Erscheinun-
gen der Toten im hellenischen Kult 367. Der pneumatische Leib der Seelen 368-72; Sitz dieses pneumatischen Leibes im irdischen
Körper 373-4; der erstellte Körper ist den Lichtgöttern verhasst 375; doch gilt das nicht vom reinen Leichnam des Theurgien
376; die Himmelfahrt des verkörperten Leibes nach chaldaischer Lehre 377-.

II. Teil. Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreiches und der Götter durch den Menschen 378-881:

1. Kapitel: Auf Grund der sog. Sympathie und Antipathie: der Götter und echten Dämonen durch die sympathisch-symbo-
lischen Tiere, Pflanzen und Steine (Minerale) 378-618: Allgemeine Bemerkungen über das Wesen der Sympathie und
Antipathie. 378-425: Die Beeinflussung der Götter und Dämonen durch den Menschen 378-382. Die Sympathiemittel als
όψύβολα der Götter und Dämonen 383-4. Antike Autoritäten auf dem Gebiete der Sympathie und Antipathie 385. Grund der
Kräfte dieser όψύβολα nach Iamblichus und andern 386-8. Sätze des Proclus hierüber 390; die Kräfte (δυνάμεις), die der
Göttliche mit dem Sterblich-Irischen verbinden und das Göttliche im Irischen 390-394; die Kräfte und Verwendungs-
arten dieser όψύβολα nach Proclus 395-6; das Wohlgelalten der höheren Geschlechter an ihren irdischen Symbolen 397-8;
die zwingende Kraft dieser όψύβολα 397; die sekundäre, etymologische Sympathie bei Griechen und Ägyptern 409;
die όψύβολα in den Jau-derpapyri 401-410. Polemik des Porphyrius gegen die Lehre von den όψύβολα und die symbolische
Ausdrucksweise der Ägypter in den Enchiridion 410; Entgegnung des Iamblichus 411-412; da diese όψύβολα oft schwer
zu beschaffen sind genügt auch die bloße Nennung ihrer Namen wegen der Sympathie der Namen mit dem, was sie be-
zeichnen 413; die Bedeutung der όψύβολα im jau-derischen Herbeizwingen und Wiedererlangen der höheren Ge-
schlechter 414-417; die Bedeutung der antipathischen Symbole im Schadenzauber (Form der όψύβολων) 418-425.
Die sympathisch-symbolischen Tiere 426-463: Die heiligen Tiere der Ägypter sind auch in den Jau-derpapyri und stehen
zu den gleichen Gottheiten in gleicher Beziehung 426-8. Grund der Huldigung bestimmter Tiere und Tiergestaltungen im of-
ficiellen Tempelcult: Favian und Meerkatze 429. Esel 430. Fälsche 431. Seefische 432. Frösche 433. Geier 434. Libis 435. Scarabäus
436. Krokodil 438. Katze 437. Löwe 439. Schlange 441. Nilpferd 440. Schwein 442. Skorpion 443. Spitzmaus 444; man-
liche Symboltiere und Anwendung von Teilen ihres Körpers 445-6; die Kennzeichen der Symbol-Incorporationstiere
447-448; die Tiere im Jau-derglauben; Esel 450-56. Fälsche als mantisches Tier 457; Seefische und Fische überhaupt chthon-
isch und den Lichtgöttern verhasst 458; Hahn den Lichtgöttern zugeeignet; der Dämonen feindlich 459. Hund
chthonisch; Tier der Hecate und der Toten 460. Löwe Sonnenlifer; Verhältnis zum Hahn nach Proclus 461; Schlange chthon-
isch; Totentier 462. Geckkö (όσκαδάβωτον) und Eidechsen überhaupt chthonisch 463-.

Die sympathisch-symbolischen Pflanzen 464-551: Ausserordentliche Bedeutung der sympathisch-symboli-
schen Pflanzen im Jau-der 464; schon bei Homer 464; Medea arbeitet mit Jau-derpflanzen 464. Thessalien 465.
Pontus 466. der Caucasus 466. Etrurien 467. Mesopotamien und Ägypten als Heimat der kräftigsten Jau-der-
Kräuter 468-470; antike Autoritäten auf dem Gebiete der Jau-derpflanzen: Pythagoras; Democrit; Zoroaster; Osta-
nes 471. Galen's und Plinius Kampf gegen diese Schwindelliteratur 472. Sympathie der Pflanzen mit den sicht-
baren Göttern, den Gestirnen und Sternen 473-4; der Tractat des Hermetes Trismegistus über die 12 Pflanzen
der Tierkreiszeichen 475-6. Pflanzen und Planeten 477-8; das Werk des Hermetes Trismegistus über die 36 De-
kampflanzen und das Pflanzenbuch des Pamphilus; Polemik Galens gegen die dort angegebenen gewesenen An-
zufluten, Opfer und Versöhnungen der in den Pflanzen selbst wohnenden Dämonen und gegen die dort ebenfalls
angeführten Decknamen der Jau-derpflanzen 479-481; die gleichen Anschauungen auch in den Jau-derpapyri;
Rezepte für die Kräuter der Jau-derpflanzen 482-3-4; gleiche Volschriften auch in der Medicina magica 485. Die Prä-

caliones herbarum und der Magna Mater Tellus 486-8; die sympathisch-symbolischen Decknamen der Zauberpflanzen und ihr Zweck; Schlüssel aus dem Papyr. Heid. V 489-493; Decknamen bei Dioscorides 494; Ptolemäus 495 und Artemidor gegen diese Namen 496. Diese stammen als wahre Namen ab von den Göttern und Dämonen selbst 497-8; genaue Beschreibungen und Prüfungen der Zauberpflanzen nach der Anweisung der Zauberpapyri 499-501. Die zwingende Kraft solcher Pflanzen 502-505; Zauber Vorschriften für das Pflanzen graben 506; Schutzmaßnahmen der Kräuter gegen den über das Graben seiner Pflanzen erbosten Dämon (die Mithropotis pflanze) 507-8. Der Pflanzendämon sucht dem Kräutler zu entfliehen; Vorkehrungen dagegen und sonstige Vorschriften für das Pflanzen graben 509-513. Zuteilung der Pflanzen an die verschiedenen Götterklassen 514. Die wichtigsten Zauberpflanzen der Papyri: Lorbeer 516, Rötis 517, mystische und symbolische Deutung dieser Pflanze als Sonnenpflanze bei Lamblichos 518, Lein (Nachs) und Leinen Kleides 519, Wachholder 520, Dornstrauch (δάρυκος) 521. Chthonische Pflanzen, Allgemeines 527; Mohn 528; Bohne 529-31; Parallele zwischen Porphyrius und einem demotischen magischen Papyrus 530, Blühungen 531; Zwiebel und Knoblauch 532; Meerzwiebel 533; Malve 534; Zypresse 535. Das Moly 536, das homerische vnpv-ches 537; der Mondscham 538. Die Specereien für die Rauchopfer 539; genaue Vorschriften hierüber in den orphischen Hymnen 540. Bedeutung der Specereien für den Zauber auf Grund der Zauberpapyri 541; die Specereien der 7 Planeten 542; die täglichen Räucherungen in Ägypten 543; Zweck des magischen Enneboia 544; das Kyphi-griechische und originalägyptische Recepte 545-551. Die sympathisch-symbolischen Steine und Metalle 552-618. Antike Etymologien über Zaubersteine 554-5; das Procemium der orphischen Lithica 556; die Zauberwirkungen der in den Lithica behandelten Steine 557-8; der Damigeron Latinus und mittelalterliche Tractate 559. Sympathie der Steine mit den sichtbaren Göttern, den Planeten und Sternen nach Proclus, Damascius und anderen 560-563. Sonderbare Eigenschaften, die den Steinen angeliehet wurden: Scheidung in Geschlechter, Schwängerung 564. Magnetstein 565; der Stein Navtobon und Navtobon 566; die Donnerkeile (prae-historische Steinboile) im Zauber (antikes Zaubergerät) 567; magische Prüfung von Zaubersteinen 568; Praeparation von Zaubersteinen 569-72. Decknamen-Sympathienamen 573. Weihe von Zaubersteinen in den orphischen Lithica 574 bei Mesk Neta Neta 576; bei Damigeron Latinus 577; Vorschriften für die Behandlung der geweihten Steine 578-9. Zauberzinge 580-1. Amulettzinge gegen Dämonen- und Hexenangriffe (Krankheiten) 582-3; Zauberstein, der Krankheit (Epilepsie) erzeugt oder vertilgt 584-5. Zauberzinge im Machtzauber 586. Liebeszauber 587; die unsichtbar machenden, Ring des Gyges 588; der Zauberzinge Salomos; Zaubersteine bei den Juden, in der Apokalypse Iohannis 589. Das Salz im Zauber: Strenge Unterscheidung von Meer- und Steinsalz in Ägypten 590-2. Beziehung des Meerwassers zu Kronos und Aphrodite 593. Das Nitron als Reinigungsmittel in Ägypten und den Papyri 594-5. Die Metalle im Zauber 596-603; Eisen und Bronze 596-7; Gold, Silber, Eisen; Verteilung auf die drei Reiche 598-602; Kupfer und Bronze 602; die vnpv, der δάρυκος und der Εκατοχρος στροφαλος 603-4. Zuteilung der Metalle an die 7 Planeten 605-6; Bedeutung der Metalle im Zauber 607; des Bleis im Schadenzauber 608-9. 611; die bronzenen Grabstichel 610; Defixionslafeln aus Blei 611; der demonische Klang der Metalle 611; Zuteilung der Metalle an die Menschenalter (vexati) nach Proclus 612. Planeten-Metalle und Farben (rot, weiß, schwarz, blauviolett) überhaupt 613. 2. Kapitel: Der menschliche Körper als Mikrokosmos in seiner Sympathie mit dem Makrokosmos. Die magischen Menschenopfer 619-642: Einfluss der Planeten auf die Bildung des irdischen Leibes der Menschen 619. Stückerdämonen 620-622. Zuteilung der Finger an die Planetengötter, Parallele aus dem demot. mag. Papyrus der Ring-, Herz-, Sonnenfinger 623-625; Körpertheile und Tierkreiszeichen 626; Körpertheile und Decansterne nach ägyptischer Lehre 627-8 und bei den Juden (Testament Salomos) 629. Der Mensch als μικρός κόσμος 630-1. Die Stückerdämonen und ihre Bedeutung im Zauber 632. Die Sympathie der Festirne mit den inneren Organen (Herz, Leber, Milz, Lunge) des Menschen und die darauf zurückgehenden Menschen-(Kinder-)Opfer (Apollonios von Rhana 637, K. Elagabal 638, Julian u.a. 633-8. Verwendung von Embryonen (Frühgeburt) im divinatorischen Menschenopfer 639; die griechisch-ägyptischen Zauberpapyri kennen dieses Opfer nicht 640-1. Bildliche Darstellungen solcher Zauberopfer 642. 3. Kapitel: Beeinflussung der unechten, der Totendämonen durch die σοφία, die σοφία der Lebenden u. Götter 643-79. Begriffsinhalt des Terminus σοφία; die σοφία der ruhelosen Toten, der βίαιοι, άσποροι und άταφοι 643-8. Ausserordentliche Wichtigkeit dieser σοφία für den Zauber und in der Medicina magica 649-58. Das Streben der σοφοι und Hoxen nach der σοφία, Mittel ihrer Beschaffung und Abwehr (Apuleius) 659-660. Die σοφία der Lebenden, Hexen in Eulengestalt stellen zu ihrer Beschaffung Kleinen Kindern nach 661-4. Mordum zur σοφία zu gelangen 665-6. Horaz Epode 5; die σοφία Lebender gegen Lebende angewendet: Haare und Nägel 667-675, diese σοφία im Schadenzauber 676, Stücke der Kleidung und Ähnliches als σοφία 677. Die σοφία der Götter in Ägypten 678; die Götterkleidung der Magier 679. 4. Kapitel: Beeinflussung der Götter und Dämonen durch die menschliche Stimme und Sprache; durch die „authentischen“ Götternamen, die Voces mysticae (Επίθρα προμυστα) durch Vocale und durch Vocal- und überhaupt Lautcombinationen und durch Naturlaute. Die Drohungen (ἀπειλαι): 680-801; Bedeutung der Sprache, besonders der Namen im Zauber 680-1; die authentischen Götternamen sind nur den Eingeweihten bekannt 682; Bedeutung der Götterbe-namen (Epitheta) im Zauber glauben 683-5; der unbekannte, Menschen unerträglich, wahre Name des höchsten Gottes, des Δημιουργός, 686; die Kraft der „authentischen“, wahren, echten Namen 687; der zwingende Sympathienamen 688-92; der wahre Name als Hypostase seines Trägers 693-4. Diese Namen sind Geheimnamen 695. Die Geheimnamen der πολιοίχοι θεός 696; die Geheimnamen Roms 697; lateinische Formeln, die πολιοίχοι aus feindlichen Städten herauszulocken, beziehungsweise herauszuzwingen 698. Der „wahre“ Name bei den Gnostikern 700; der wahre Name des Δημιουργός tötet denjenigen, der ihn hört (Experiment), er wird daher bloss angedeutet oder umschrieben 701-4; solche

Umschreibungen auch anderer wahrer Namen entweder aus Furcht oder Ehrfurcht; die Umschreibung solcher Namen durch ihre $\psi\psi\iota$ oder d. h. durch die Ziffernwerte ihrer Buchstaben 705. Die $\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\alpha$ und besonders die $\beta\alpha\varsigma\beta\alpha\rho\iota\kappa\alpha$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha$ im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 706-7. Die heiligen „Zaubersprachen“ der Barbaren: die Koptisch-demotischen Partien in den griechischen und die griechischen in den demotischen $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\psi\alpha\rho\iota$ 708-12. Der zauberkräftige Name Iahweh's (das Tetragramm) 713-5. Polemik des Porphyrius gegen solche $\alpha\omicron\omicron\mu\mu\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\beta\alpha\varsigma\beta\alpha\rho\iota\kappa\alpha$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha$ und „Entgegnung des Iamblichus 716-721. Auffassung des $\rho\omicron\upsilon\kappa\lambda\omicron\varsigma$ von den geheimen wahren Namen 722-3, des Hermet Trismegistus 724, der $\sigma\rho\alpha\kappa\upsilon\lambda\alpha$ $\chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\kappa\alpha$ 725, des Origenes 726. Die Götter und Dämonen selbst lehrten die Menschen diese geheimen Sympathienamen: nach ägyptischer Tradition 727-8, nach $\rho\omicron\upsilon\kappa\lambda\omicron\varsigma$ 729-30, nach den Kirchenvätern und Eusebius 730. Beispiele für die $\beta\alpha\varsigma\beta\alpha\rho\iota\kappa\alpha$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha$ aus den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\psi\alpha\rho\iota$ und den „gnostischen“ Gemmen; Deutungsversuche 731-56. Wörter der „Göttersprache“ 757-8. Die $\epsilon\pi\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$ $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\alpha$ 759-66. Magade der Zahl der Buchstaben solcher Namen zur Kontrolle in den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\psi\alpha\rho\iota$ 767: die hundertbuchstabigen Namen 767, die vielbuchstabigen Namen Iahweh's im Talmud 768-9. Die Vocalnamen 770-774; über Bedeutung der Vocale und Consonanten nach Nestorius- $\rho\omicron\upsilon\kappa\lambda\omicron\varsigma$ 775. Diese Namen dürfen nicht im geringsten verändert, auch nicht übersetzt oder durch griechische äquivalente Götternamen ersetzt werden 776. Vorschrift für die Aussprache und Recitation solcher Namen 777. Unarticulierte Laute und „Tiersprachen“ im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 778-780. Die üblen Folgen von Verstößen gegen die genaue Aussprache und Recitationsweise solcher Namen und auch des Formels 781-5. Der magische Zwang der Namen und Formeln 785-6: die Bedrohung der Götter und Dämonen durch den Zaubere 787-792; Polemik des Porphyrius gegen diese Anekdote, Entgegnung des Iamblichus 793-800. Götter und Dämonen liegen wegen dieses Zwanges 801.

5. Kapitel: Die Anwendung der sympathisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ in Verbindung mit den immateriellen Zwangsmitteln (den Namen, Lauten und Formeln): $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\sigma\alpha\lambda\beta\epsilon\iota$ = Räucherwerk; -Tinten; -Stäbchen; -Zeichnungen (die Weihung der goldbesetzten Statuen im Kult und $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$); die sog. $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\epsilon\rho$ 802-821. Reapariierung der materiellen $\sigma\upsilon\psi\sigma\phi\alpha$ für den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 802-3, besonders für das Opfer $\epsilon\kappa\tau\upsilon\beta\alpha\mu\alpha$ 803 und die $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\tau\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ die typhonischen mit Menig versetzten Tinten und $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\tau\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ überhaupt 804. Die $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ statuetten und die Mittel und Vorbedingungen ihrer Besetzung 805: 818: genaue Beobachtung ihrer durch den Mythos vorgeschriebenen Gestalt, Haltung und Miene 805-6, ihrer $\sigma\upsilon\psi\sigma\phi\alpha$ und Attribute, ihrer Kleidung, Einfluss des religiösen Syncretismus hierauf (die Mischfiguren) 806. Vorschriften bezüglich des Materials dieser Statuetten 807, die besetzende theurgische oder magische Formel 808, die unumgängliche Verwendung von tierischem $\rho\ne\upsilon\mu\alpha$ hierbei 809, die Amulette dieser besetzten Statuetten 810-1; ihre Wirksamkeit und Kräfte 812, die Fesselung dieser lebenden Bilder. Solche Statuetten als Schutz einzelner Personen 813; solche Statuetten weissagen, auch durch selbständige Bewegungen, Betrugsmethoden der Priester hierbei 814; die orakelnden $\beta\alpha\upsilon\tau\iota\lambda\alpha$ 815; Verwundung solcher besetzter Statuetten in den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\psi\alpha\rho\iota$ 816-7, die verwandten $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\epsilon\rho$ 818, die $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\epsilon\rho$ 819; Polemik des Iamblichus über eine Art der Divination mit Hilfe dieser $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\epsilon\rho$ 820-1.

6. Kapitel: Vorbedingungen für das Gelingen des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\varsigma$ 822-831: Beobachtung von Zeit und Ort 822-835; 836-7. die Reinheit 838-868; besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ handlung: für das Opfer 870-5; die Anrufung 876. die $\eta\epsilon\pi\alpha\iota\varsigma$ im engeren Sinne 877, die Entlassung 878 und das Schutzmittel 879-881.

Unterschied zwischen $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ theorie ($\gamma\rho\alpha\upsilon\sigma$) und $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ praxis ($\lambda\alpha\upsilon\varsigma$, $\tau\epsilon\chi\eta$): die $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ theorie allein genügt nicht zum $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 822-4. Bestimmungen über die Zeit der $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ handlung: 825-35: die Nacht als Zeit des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 825; Beobachtung der Mondphasen 826 und der Stellung des Mondes zu den Planeten, Tierkreiszeichen und Decanen 827; die bezügliche Aufstellung verschiedener Fassungen des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ auf den Mondmonat 828. Liste von Tagen, die für den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ ungünstig sind 829; Tagewählerei in Ägypten 830; griechische Liste von Tagen und Tagesteilen, die für den $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ günstig, beziehungsweise ungünstig waren 830; Liste für jedwede mythologische Gesichtspunkte maßgebend wie für die ägyptischen Glücks- und Unglückstage des Papyr. Salter. II. die fünf ägyptischen Schalttage 831, die, dies Ägyptiari im römischen Kalender 832 und die $\alpha\eta\omicron\omicron\phi\omicron\delta\omicron\delta\omicron\varsigma$ der Griechen 833. Beobachtung bestimmter Stunden im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 834; Vergöttlichung aller Arten von Zeitbegriffen bei den Ägyptern 835. Beachtung des Ortes im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ (besonders hinsichtlich seiner „Reinheit“) 836; Orientierung nach den Weltgegenden 837. Beachtung der „Reinheit“ ($\alpha\gamma\eta\upsilon\tau\iota\alpha$) im $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 838-68: Parallelismus mit dem offiziellen Kult und den Mysterien 838-9; die „Reinheit“ als wichtigste Vorbedingung für das Gelingen des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 840. Allgemein gehaltene Reinheitsvorschriften der $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho\psi\alpha\rho\iota$ 841. Besondere Reinheitsvorschriften: die geschlechtliche Reinheit (Grund der Uneinigkeit des Beischlafs und sexuellen Verkehrs überhaupt nach Porphyrius 843-8; diese Forderung gilt auch für die Medien (deshalb meist Kinder als solche verwendet 845-6 auch für die Genossen und Gehilfen des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ ers 847; Menstruation, Samenfluss und Pollution entweichen 848. Die „Reinheit“ bezüglich Speise und Trank (speziell Schweine- und Fischefleisch ist verpönt 849-852. Enthaltung vom Wein 853. Überhaupt alles, was mit dem $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ er in Beziehung kommt, muss „rein“ sein 854. „Reinheit“ der Kleidung des $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ ers und der Medien 855; Keine Knälen, keine Fürtel, goldene Haare, keine Ringe 856; Nacktheit beim $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ 857-8; der $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ er als Priester oder Gott gekleidet, Parallelismus mit dem Mysterien 859. Besondere Scheu vor der Befleckung durch Tote 860. Controverse des Porphyrius und Iamblichus bezüglich des Tieropfers und der daraus resultierenden Berührung mit Totem und Getötetem 861. Methoden der „Reinigung“ 862-8. Die Reinigung durch Süß- und Meerwasser (Besprengung und Vollbad), durch Natronlösungen in Ägypten, Analoges bei Babylonern, Assyriern und Juden 863-4. Verbot der Waschung und des Bades 865-6. Reinigung durch Schwefel- und Bichlamps 867, durch Eier 868. Sonderbestimmungen für die 4 Teile jeder $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ handlung, das $\epsilon\kappa\tau\upsilon\beta\alpha\mu\alpha$, den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, (die $\eta\epsilon\pi\alpha\iota\varsigma$ im engeren Sinn), die $\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und das $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu$ 869-881: für das $\epsilon\kappa\tau\upsilon\beta\alpha\mu\alpha$ 870-5: Controverse zwischen Porphyrius und Iamblichus über die Bedeutung und den Zweck des Tieropfers 870-1. Verschiedenheit des Darbringens 875 durch die Verschiedenheit der Götter bestimmt 872-4, das $\tau\alpha\upsilon\beta\epsilon\rho$ opfer 875. Sonderbestimmungen für den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, die „Zwangformel“ 876, für die $\eta\epsilon\pi\alpha\iota\varsigma$ im engeren Sinne, die $\eta\epsilon\pi\alpha\iota\varsigma$ $\epsilon\kappa\tau\upsilon\beta\alpha\mu\alpha$ 877, für die $\alpha\upsilon\tau\omicron\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 878 und für das $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu$ 879-81.

Berichtigungen.

o. = von oben; u. = von unten; die Ziffern in Klammern; (5) geben an, das wievielte Wort in der betreffenden Zeile zu berichtigen ist; l. W. = letztes Wort (der Zeile).

- Pag. 3, l. 110. (26): lies: „vor allem“ p. 60, l. 9 a. (4) l. „Könnten.“ sterbenden Antike gefährlichsten p. 170, l. 9 σ. (6): l. „Ammie.“
 „l. 190. (8): l. „Religion der Griechen.“ „l. 17 u. (8): l. „Böses.“ Concurrenten d. Chr.“ p. 172, l. 1 u. (hinter 14) adde. „man.“
 p. 5, l. 20. (3): l. „der Menschen.“ p. 61, l. 170. (l. W.): l. „S. 457.“ p. 116, l. 12 σ. (1) und l. 23 a. (11): l. „A“ p. 175, l. 25 u. (9): l. „entsprechen.“
 p. 7, l. 17 u. (l. W.): l. „Geschlecht.“ „l. 180. (l. W.): l. „Seele.“ p. 119, l. 20 u. (8): l. „Koiranides.“ p. 177, l. 17 σ. (13): in Τραs kann es
 p. 10, l. 9 u. (7) l. „Ähnlichem.“ p. 62, l. 150. (12) l. „De Aristea.“ p. 119, l. 20 u. (8): l. „Koiranides.“ sich nicht um eine Beschreibung
 p. 11, l. 11 u. (6): l. „Geschlechter.“ p. 65, l. 6 u. (4) l. „primitive.“ p. 118 u. (8): l. „ἑδράσσοι.“ aus Ιαas handeln, wie Τανσchiniet
 „l. 56 u. (l. W.): l. „Da-raus.“ p. 70, l. 18 u. (9): l. „auf diesen.“ p. 125, l. 8 σ. (4): l. „ἄνδραρχη“ (bei Pauly: Μισσα RE 11. S. 710, 33) an-
 „l. 1 u. (15): l. „von Natur aus.“ p. 71, l. 29 u. (4): l. „dich“ l. 8 σ. (11): l. „κόνυζαν.“ nahm, da der Name Ιαas um mittel-
 p. 13, l. 30 u. (l. W.): l. „zurückzu-ziehen.“ p. 73, l. 1 σ. (hinter 9) adde. mit“ l. 19 u. (3): l. „ebenso.“ bar darauf als davon verschiedenes
 p. 14, l. 9 a. (6): l. „Reinigungen.“ p. 77, l. 2 u. (8) l. „ἀναγνώσ“ l. 10 u. (8): l. „Phorumb“ δνοια ἱνακαυδοτερον και Ιαου-
 p. 16, l. 26 u. (3): l. „hindern.“ p. 79, l. 10 σ. (7-13) l. „soll das aus“ p. 129, l. 11 u. (7): l. „in solche“ st. rότερον genannt wird.
 „l. 1 u. am Ende tilge: „doch immer.“ Agypten mitgebracht haben, p. 130, l. 30 σ. (11): l. „χρημαδογοι.“ p. 178, l. 18 u. (12) und l. 1 u. (6): l. „Städten.“
 p. 21, l. 19 u. (7): l. „durch sich selbst.“ doch Kanalen die Agypter ei- p. 131, l. 8 σ. (4): l. „hing“ p. 179, l. 2 σ. (8): l. „vor“ (Profanen).
 p. 22, l. 26 u. (10): l. „Widerspruch.“ ne S.“ p. 132, l. 24 σ. (hinter 15) adde: p. 180, l. 2 u. (l. W.): l. „Aussprache.“
 p. 23, l. 25 u. (14): l. „formlos.“ „l. 6 u. (l. W.): l. „Gedächtnis-“ „auf einem Schiffe dar.“ p. 181, l. 18 u. (4): l. „ἑς ἀπομαυος.“
 p. 24, l. 15 u. (2): l. „von den Mitglie- l. 5 u. (16): l. „behalten.“ p. 133, l. 26 σ. (5): l. „melitischen“ p. 182, l. 5 u. (1): l. „ye-yau-mévs.“
 „der Schule“ (statt: „von ihnen“). p. 80, l. 23 u. (hinter 10) adde. und p. 134, l. 16 σ. (7): l. „lässt.“ p. 185, l. 21 σ. (hinter 12) ad. „ihnen.“
 p. 26, l. 23 u. (6): l. „wird“ lt. „und.“ p. 83, l. 15 u. (5): l. „Skedaisos.“ l. 15 u. (9): l. „spielen.“ l. 23 u. (l. W.): l. „wird“ (für „sind“).
 p. 30, l. 17 u. (2) l. „ihnen“ p. 87, l. 18 σ. (hinter 2) adde. Klasse.“ p. 135, l. 19 σ.: l. „mit den Zähnen“ p. 189, unten: l. § 732-739.
 p. 31, l. 4 σ. (14): l. „Lue Ken.“ p. 89, l. 6 u. (hinter d. l. W.) adde: „diese“ p. 190, l. 16 (hinter 4) adde: „ver-
 p. 34, l. 21 σ. (3): l. „Excerpta ex Theodoto.“ „diese“ p. 90, l. 20 σ. (10) und l. 22 σ. (l. W.): l. „ewig“ st. unsichtbar.“ zermalmt und an einer war -
 p. 35, l. 5 σ. (3): l. „in einem Hymnus.“ p. 90, l. 20 σ. (10) und l. 22 σ. (l. W.): l. „ewig“ st. unsichtbar.“ für kurze Zeit aussetzt, wogent
 p. 36, l. 18 σ. (11): l. „für.“ W.) l. „ewig“ st. unsichtbar.“ und nach kurzer Zeit wieder
 „l. 28 u. (11): l. „so wie Iohowah selbst“ p. 93, l. 9 u. (2): l. „das“ zurückK hat, so findet man, dass“ hinter lies „Diethrich stellte.“
 „Fotter“ [sehen. p. 95, l. 8 u. (10 u. 14) l. „jenäher“ p. 138, l. 18 σ. (hinter 3) adde. und p. 191, l. 1 u. (l. W.): l. „tilge“ des.“
 „l. 4 u. (4): l. „zu den Tierkreiszei- sie dem führenden Gotte λαβαυδαυα.“ p. 192, l. 24 σ. (5): l. „Zauberformeln.“
 p. 37, l. 22 σ. (2): l. „dieses.“ „stehen.“ „[„gibt.““ p. 139, l. 16 σ. (l. W.): l. „zu-teilern.“ p. 195, l. 15 σ. (8): l. „w.“
 p. 40, l. 1 u. (hinter 2) ergänze: „bei“ p. 96, l. 4 σ. (hinter 8) adde: p. 143, l. 12 u. (16): l. „gestirnt“ p. 201, l. 19 σ. (hinter 6 „Sonnengott“)
 „(wie bei Proclus)“ l. 10 α. (2): l. „hieran.“ p. 97, l. 13 u. (8): l. „sind.“ p. 146, l. 16 u. (7): l. „einen Schöpfungs- schliesse die Klammer.
 p. 45, l. 12 u. (12): l. „jedenfalls.“ p. 97, l. 13 u. (8): l. „sind.“ p. 146, l. 16 u. (7): l. „einen Schöpfungs- schliesse die Klammer.
 p. 46, l. 120. tilge d. l. W. d. Zeile. p. 98, l. 9 a. (hinter 8) adde: p. 148, l. 8 u. (hinter d. l. W.) adde: p. 202, l. 13 σ. (8) l. „1 Könige 18. 27 ff.“
 „l. 23 u. (hinter 14) l. „zu besprengen.“ „gerufen wurden.“ p. 149, l. 25 σ. die richtige Reart ist p. 204, l. 18 u. (14) l. „vorgeschrieben.“
 p. 48, l. 150. (13): l. „Wahrnehm-baren.“ p. 101, l. 15 σ. (hinter 9) ad. ist“ δακτυλον (nicht δακτυλιον), so p. 205, l. 26 σ. (18) l. „früher“ (st. „Fotter“).
 p. 49, l. 1 a. (8) l. „zuwider.“ p. 105, l. 21 σ. (l. W.): l. „Turn-Rä.“ dass es sich also um einen Bron- l. 24 u. (5): l. „ὁ πᾶλος“ (st. η πᾶλις),
 p. 50, l. 20. (2): l. „nut“ (statt „bald“). p. 106, l. 20 σ. (1) l. „vorstelle.“ gefinger handelt, den der „Eile“ denn der Magier droht, das Welt-
 p. 51, l. 10. (13): l. „KocK.“ l. 18 u. (5) l. „sehen.“ als Votivgabe für die Heilung eines all mit seinem Angelpunkt zu ver-
 „l. 18 u. (11): l. „o der.“ p. 107, l. 170 (hinter 7) ad. „vor.“ Fingerleidens im Heklepiostempel nichten. [de: „an“
 p. 53 (Ende): l. „Zauberpapyri; so“ p. 110, l. 7 σ. (8): l. „weisagende.“ wählte, solche Votivgaben haben p. 208, l. 19 u. (hinter 7 „Ἀνὰν“) ad-
 „lesen wir.“ p. 111, l. 12 u. (10) l. „ἀγέροντες.“ sich gefunden. p. 209, l. 5 σ. (hinter 9 „Ἀνὰν“) ad-
 p. 54, l. 7 u. (9) l. „Helden“ st. „Hellenen.“ p. 112, l. 39 σ. (13) l. „denn“ p. 158, l. 10 a. (3): l. „des Buchstaben.“ de „nicht.“ [ge den Beistrich.
 p. 55, l. 9 σ. (19): l. „concupitu.“ statt „doch.“ l. 25 σ. (10): l. „παλῶν.“ l. 10 u. (hinter 15 „καλας“) til-
 p. 57, l. 13 σ. (hinter 10): l. „sehen.“ „l. 9 u. (5): l. „Hundegebell“ l. 3 u. (14): l. „Recitiere.“ l. 1 u. (14) l. „p. 103-104.“
 p. 58, l. 11 u. (3): l. „dieses.“ p. 113, l. 19 u. (hinter 10) l. „des“ p. 160, l. 25 u. (10): l. „seiner Körpers.“ p. 210, l. 15 σ. (hinter 13 „Wege“) adde: „Einfluss.“ [όνου).
 „7 u. (10): l. „Körperfreie.“ ein in seiner weiten Ausbrei- p. 164, l. 17 u. (10): l. „Menschenschlächta-“ l. 22 u. (13): l. „ἑσθ' ἀμύλων“ (sc.
 p. 59, l. 7 u. (7): l. „suar-val.“ lung über die Welt der ab- l. 15 u. (hinter d. l. W.) adde: „das“ p. 217, l. 27 σ.: l. „Abb. 25.“

- p. 218, l. 2 α. (hinter dem l. W) p. 224, l. 14 α. (13): l. „lagen der.“
 adde: „sei.“ p. 228, l. 16 α. (7): l. „22 = 16“ p. 233, l. 10 α. (15): l. „dessen.“
 p. 219, l. 26 α. (13): l. „quadam.“ Juli „st.“ „23 = 17. Juli.“ „l. 16 α. (4): l. „ὑψηλότερον.“
 p. 221, l. 6 α. (4) und (13): l. „in p. 229, l. 10. (am Ende) tilgo: p. 235, l. 18 α. (13): l. „bezogen“
 einen.“ „23: φ φ φ.“ p. 237, l. 5 α. (hinter 10, mit)
 p. 225, l. 1 α. (hinter dem 1. „l. 80. (8): l. „ἡμερομαντεῖαι.“ adde: „der ἀγνεῖα.“
 Wort „verschie-den“) tilgo „l. 23 α. (26): l. „zu 3 günsti-
 „ist.“ gen Tag.“

Register.

Die Zahlen bedeuten die §§., Zauberwörter sind mit griechischen Buchstaben geschrieben, D. = Dämon, Dämonen; E. = Engel; Erz. = Erzengel; G. = Gott, Göttin; H. = Heros, Heroen; S. = Seele, L. = Zauber, OZ. = Offenbarungszauber.

- Ἀβελβελ 731
 Ἀβλαναβαναβλα 154. 708.
 731. 732.
 Ἀβραάμ 709. 725. 726.
 Ἀβραωδ 733.
 Ἀβρασαξ (Abrahas) 154.
 460. 494. 608. 692. 705. 733.
 767. 776.
 Absingen der Zauberformeln und -Namen 777
 Ab- und Aufstieg der S. zur Beseelung des Leibes und Geburt, beziehungsweise nach dem Tode des Leibes 287 sq.
 Abstufung der Sympathiemittel nach dem Grade ihrer theurgischen Wirksamkeit 392. 552. 553, der Leiber, die nach der Seelenwanderungslehre beseelt werden müssen 461.
 Abydos, Grabstätte des Osiris 795.
 Achat-Merkur (Planet) 562
 Achilles 335. 336. 362.
 Adler (ἀετός) Name einer Z.-Pflanze 480, = δόσελ-
 λεβει-Pflanze 493.
 Adlerstein (ἀετιτης) 564
 Ἀδωναι 484. 485. 657. 692.
 707. 715. 726. 773. 777. 778.
 Adonis 22. 24.
 Ägypten als Heimat von Z.-Kräutern 468, Hei-
 mat der Lehre von den Paeonia = Fichtrose 494.
 Z.-Steinen 559, das „Herz“ der Welt 631, das „Schwarze Land“ 500.
 Ägypter als Begründer der Lehre von den D. 24, als Lehrer der Sympathie und Antipathie 385. 388. 397.
 474, besonders zwischen Tierkreiszeichen und Dämonen einerseits und bestimmten Körperteilen anderer-
 seits 626. 691.
 Ätherdämonen 54
 Aetherleiber der Erz. u. E. 159, der sichtbaren G. (Gestirne) 303, der Seele 297, 300 sq.
 Affekte der auf die Erde herabsteigenden S. durch die Planeten mitgeteilt 288 sq. 297.
 Affektionslosigkeit und Unaffizierbarkeit der G. 36, aller höheren Wesen nach lamdlichos 793 sq.
 Agamemnon's Totenseele 338. 339.
 Ἀγαμαι im Z. 250. 349. 643.
 Agathodämon (Ἀγαθὸς Δαίμων) 158. 483. 693.
 Ἀγλαα 715
 Aglaophotis (Glykside, Amuletpflanzen 464. 516 sq. 562. 637.
 532 sq. 562. 569.
 Amulettstatuetten und -Bildchen 813
 Agrippas dritter Geist 711.
 Agrippinas Totenseele 343.
 ἀγύνατοι im Z. 643 sq.
 Ähnungen und Seelenkult 269
 Anagyris, H. von 336
 Anaxios als Totengott 249
 Anaxias 569
 Aias, der Selbstmörder 332.
 Andeutung des wahren Gottesnamens 701-5
 Andorn (πράσιον) 494.
 Andreas schreibt über Z.-Pflanzen 472. 479. 494.
 Anis (Dill ἀνηδον) 489. 494.
 Anissamen 493. 494.
 Ἀνοχῶ 692
 Anthesterien, Totenfest 332
 Antipathie und antipathische Materien 415 sq.
 ἀντίθετοι δαίμονες 782. 783.
 Anubis, Totengott, 249, 351, 460, 698.
 Anubiskraut (Ανουβιάς) 783.
 Kraut (κόνυσα) 494.
 ἄσπορ im Zauber: 250. 264. 265.
 330. 331. 349 sq. 608. 609. 643 sq.
 ἀπαίδες im Zauber: 349 sq. 643 sq.
 Aphrodite 695. Uranos-Merksatz 593.
 Apisstier 448. 788. 806, seine Einbalsamierungsmaterie 807.
 Apokalypse des Johannes 589. 701
 Apollon 515. 516. A. Teannus 343.
 Apollfinger-Ringfinger 624
 Apollonios von Tyana 130. 131. 148.
 191. 199. 212. 229. 268. 323. 362. 385.
 803. 816. 879-881.
 Amuletpflanzen 464. 516 sq. 562. 637.

- ἀνδραποδισμός (Entlassung des Ci- Astralleib der Seele 205. 630. Befreiung vom Zwang der Blähungen locken die D. tierlein) 414. 416. 541. 678. 688. ἀνὰ φῶς im Z. 344-7. 357s. 643s. Wiedergeburt und an 208. 529. 531.
705. 878. Attis 22 Seelenwanderung durch Blei im Z. 608. 804.
- ἀπονομαῖοι δαίμονες 28. Attribute der Götterbilder in die Mysterien 328, durch Blei Klang, Stimme eines Bö- ἀπορροιαί der Festurne 466-8. Kult und Z. 806 den Zauber 134; bei den sen D. oder E. 611. Gnostikern 700.
- Apotropäische Bedeutung Auferstehung des verklärten Beharnen abgeschchnittener Blitzstein (κεραυνίτης)- der Z.-Pflanzen 515sq., der Leichnam des Theurgien ver- Haare und Fingernägel Schütze (ἐσώδιον) 562. 567. Z.-Steine 567. heißen 377. 672 und des Schattens ver- Blutegel 493.
- Apuleius 472. 807. Auf- und Abstieg der Seele 287sq. Daten 365. Bohne (κῦμαρος, faba) 208.
- Ἀρβανδρα 735. Auge des Toten Adranos-Stein Beifuss 476. 494. 502. 503. 529sq.; 539. 11.
- Archanten, zwei Klassen von „Augenblut“ Tamariskens⁵⁷³. Beinamen (Epitheta) der Z. Βολχο-σηδ 744 Zwischenwesen bei Iambli- same 493. imtheurgischen, liturgi- Börsartigkeit der H. und chus 67. Augensalbe für die Schauder sehen und Z.-Sebet 683 Toten-S. 335sq., der Stoff- Ardal lili, weiblicher Dämon höherer Wesen 330 Beischlaf verunreinigt 844 dämonen 50. 69. 77. 102. 103. der Babylonier 216. 232. Augustus' Totenseele 341 Bῆλος (Baal) 806 116. 181sq. 193
- „Aresblut“ Haselwurz 493; Aussprache und Vortragswei- Bentresch-Steile 487 Βοτανήαρσις, Recept für den -Lilie 494. se der Z.-Formeln und -Na- Bernstein 565. 566. Pflanzengraben 482sq.
- Aressame = Asphaltklee 493. men 777. Bezugskeult (κόνυσα, ἄνου- Branchos, Seher, 761 Ariman 505 ἄξωνοι θεοί 111. βίας) 493. 494. Brombeere 494
- Aristeas von Prokonnesos 260. Bes als Traumgott 678. 818 Bronze siehe Erz
- Atmaphis, ägyptischer Zaube- Baara = Paeonie (Fichtrose, Besapflanze 500 Brüllen im Z. 750 rer 729. Aglaophotis 507. Beschwörung des Eigenen Buchstaben-Demurg 411; ἄρῶματα 539. 2. Babo (Bauo) weiblicher mons 132; des D. in den -Körperleile 622; siehe Ἀρωρεφραδισ 737 Dämon 215 Pflanzen 479sq. Consonanten, Vocale, De- Ἀρσενοφεη 736 Babylonier-Assyrer 697. 8 Beschwörungsgesten 774 Kane, Planeten, Tierkreis- arse verse 766 Bachachyeh, D. 195 Beseelung der Statuen mit zeichen. Artemis, ihr beseeltes Kult- βαρυχ und Varianten mit dem göttlichen Pneuma Butyβαρυχ Dämon 196. bild zu Ephesos 764. χυρβα 741 in Kult und Z. 805sq.
- Artemisiapflanze (Wermut) Bäder, warme, Aufenthalts- Beseelungsformel 808 Caesars Totenseele 343 494. 502. 503. ort der bösen Stoffdämonen Besessene 583 Caligulas Totenseele 359
- Arzneien dürfen nicht auf 195. 210. 225. 770. Besessenheit, Werk der D. Canidia, Zauberin bei Ho- den Boden gestellt werden βαῖνυωωωχ, D. (= S. d. Fin- Bestattung verweigert 358. ray 659. 665. 666. 825. ἄρτε als Verfasser von⁵²⁹ sternis 153. 459. 705. 739. Bestrafung verwehrt der D. Chaeremon, StoiKER und Pflanzenbüchern 472. 479; Baitylia (Meteorsteine), gott- 353, d. beseelten Statuen MystiKER 805 als Fegner des Dämonen- beseelt 815 812; der G. und D. durch Chamaeleon sendet Träu- und Zaubergläubens 427sq. βακαξίχυρ 776 donzauberer angedroht me 463 478sq. Balz: Myrrhe 543 χαρακτηρῆς (Z.-Zeichen) 569. 816. 819sq.
- „ÄrzteKnochen“ Sandstein Βαλσαμῆς 705. 738 Betrugsscharakter der Z. 825 Charon 218 Aschakku, babylonischer⁴⁹³ Bär, der grosse (ἄρκτος), Bewegungen, selbständige, χαιρόκμητα des Pseudo- KianKheits-D. 193. 620. Sternbild 790. 803 der beseelten Statuen 814. Demokrit 471 Askalabos 463 Βαραχνηλ 740 Biatoi (βιαιοδάνatoi, Chelonites (Schildkröten- αὐκὶ κατασκι κτλ. 608. 760. barbarische und unverständ- Biatoi (βιαιοδάνatoi, Chelonites (Schildkröten- Asklepio 343. 459. 463. 486. liche Namen im Z. 706s. 716s. βιοδάνatoi) 251. 335sq. stein) 568. = Imhotep (Imuthes) von BärenKlau 493 351. 352. 608. 643sq. 816. 818. χενόσιγης = Erpheu 523 Memphis 783. 817. Βαρσάφηλ, DeKan-D. 630 βιβίου 694. Cherudim 594. 725
- Asmodaics, jüdischer D. 247. Battaritis (= Baaritis) = BilsenKraut 485. 507. 537. Chnum, Schöpfungsgott 570 Aspalathosstrauch 505.⁵⁸ Paeonie 507 Bittschreiben an eine umge- Χόες, Totenfest 332. 516. 521 Asphalt, reinigend 396; Räu- „Bauchblut“ (= Kamille) 493. hende Totenseele 355 Chons von Theben, seine Na- chemittel 545-546. Bdellionharz 546 Bitys, ägyptischer Prophet men und Symbole 404 AsphalKlee 493. βέδν 761 und Theurg, lehrt den wah- Christus als Herr der D. Astenites (Astriotes)-Stein 560. Beelzebub 174. 232. 742. ren Namen d. Demiurgen 707 204. 247. 569. 701. 709.

- Donnerkeile (καραναῖται) 562. 567.
 365 = Abraxas, Meithras, Neilos 705.
 3193 = Mittel gegen Schlucken 705.
 3664 = βαῖρυαωαχ 705.
 Dreiweg als Ort der Zauberei Hand-
 lung (πράξις) 825.
 Drohungen des Magiers gegen
 S. und D. 204. 464. 787 sq.
 Δεοί 761. (γεραμμοί) 569.
 Druidenfuss (νέριταρα, νερά-
 DunKel, Künstliches für die Vor-
 nahme des Zaubers 825.
 Dunkelblau 616
 Dusii, Keltische Abdamonen 228.
 Ebenholz dem Thoth (Hermes-
 Mercur) heilig 406
 Edelsteine am Gewand des Ho-
 henpriesters 589
 Ἐφέσια γράμματα (Zauber-For-
 meln) 608. 759 sq.
 ἐφιάλτης, Abdamon 228.
 Eidechsen (Seckonen) 463.
 Eigendämonen (ἰδιοδαίμονες),
 die persönlich-individuell
 vorgestellten Schutzdämo-
 nen des Sokrates 117, des Xe-
 nophon bei Pindar 118/119, Plo-
 tin und Octavian 128/29, des
 Kaisers Constantin, Pythagoras,
 Numa Pompilius, des älteren
 Scipio, Marius, Hermes Trime-
 gistus und Apollonios von Tyana
 130/31, ihr Wesen nach Euklid
 130 und Menander 118/119, nach
 Plato (Sokrates) und Servius
 120/21, nach den Stoikern, be-
 sonders Epiktet, Poseidonios,
 Seneca und M. Aurelius 123/4,
 nach den Neuplatonikern Plo-
 tin 125, Proklos und Iamblichos
 126/27, wird sichtbar und un-
 terredet sich mit seinem Schütz-
 ling 130/31, sein Kult 123/24 und
 seine Citierungsweise 132, sein
 Wirkungskreis 125/29, 133.
 Vorsteher der Niederdämo-
 nen 621. Schutzdämonen gan-
 zer Staaten und Völker 130/31,
 Gewinnung ähnlicher spiri-
 tusfamiliares (ἀνδρόποιδαι-
 mones) durch die Zauberei 134.
 Leiber 159. 174. duften süß 160.
 zeugen (als gefüllte E.) mit
 sterblichen Weibern die D.
 (bei den Juden die Giganten)
 Erzyen, Rachedämonen 460.
 175; ihre Rangstellung inner-
 halb der höheren Wesen nach
 griechischer Auffassung 136.
 171 sq., sind die Herren der
 D. 176, besonders der Stoff-
 dämonen 155. 177. Sonnenen-
 gel mit Löwen- und Hahnen-
 Köpfen 461. Hermes und Iris Eros,
 Geheimname Roms, = A-
 als Führer der „Engelreihen“
 mor (anagrammat. Roma) 697/8.
 135; ihre Namen, besonders die
 Ersticken von Tieren bei der
 Wasser- (Erds-) D. 20. 38. 47. 54.
 55 siehe auch unter Erz- und E.
 lig bei Juden, Heiden (Griechen) Erz
 (Bronze) im Z. 207. 596 sq.
 und Christen 147. 148, ihr Güte
 Erzgriffel für das Einritzen
 bei Juden, Christen und Heiden
 der Z.-Namen und -Formeln
 137. 138. 146. 161, ihre Rolle in
 in den Z.-Platten und -Fi-
 den Zauberpapyri 152 sq. und
 guren 610.
 bei den Gnostikern 148, siehe
 Erzengel: vide „Engel“.
 auch Isophrig, Myxarh, Pa-
 Esel 430. 450 sq. 598. 615. 744. 818.
 φάρη, Planeten, De Kane; „Esel
 des Priesters“ Majoran 494.
 Metalle, Vocale. Eselinbacken-
 zahn 678.
 Engelseelen 307. 308. „Eselblut“,
 Wurmsatz 494.
 Enthaltung von Beseiletem 226
 Eöins (Eöins), der Etrurke-
 ne = Osiris 789
 574. von gewissen Speisern-
 und Getränken 850 sq., beson-
 ders auch von Wein 226 ge-
 men Kräfte der Kräuter und
 schlechtl. 838. 843. Steine 599.
 Entlassung (ἀνάβωσις) der Gi-
 Etrurien als Heimat der be-
 liehten durch den Zauberei-
 sten Z.-Kräuter 467; seine
 414. 416. 541. 678. 688. 705. 878.
 Bewohner als Zauberei-
 701.
 Entrückung der Götterlieblin-
 Etymologische Sympathie 400.
 ge im Fleische 273. Euchiten,
 Gnostiker 638.
 Epagomenen s. „Schalttage“. Euphemismus 702.
 Ephre (κισσός) 523. Eurynomos, Unterwelt-
 D. 218
 Epilepsie 463. 507. 516. 526. 560. Eusebios, Arzt und Theurg 815.
 ἐπιβουα (Rachopfer, theurg-
 gisch-magisches) 803. 865. 869. 870.
 Eppich (ἐπλινον) 526. Falk 423. 431. 457. 569. 779.
 Er, der Äthener bei Plato 267. „Falkenherz“ = Beifussherz 493.
 ἐρσην 744. Falkenseele mantisch 258.
 Erdbitterung der S. und D. über
 den magischen Zwang und
 den magischen Zwang und
 Schutzmassregeln der Zau-
 berer 785 sq. „Fische, Amulet“.
 Griechen 149/51, 550. 771, ih. Erd-
 dämonen 799.
 re Vermittler zwischen Gott-
 und E. der Juden) 136/38. 157/8. Eredoxarh, babyl. Götlin 351. 745.
 Ferkelmilch (?) 493.
 Zahl der jüdischen E. 137; ihre
 Erzhänge im Z. 332; siehe:
 Fesselung und Bestrafung der

- beseelten Statuen 812.
 Feuchtigkeit und Wärme lockt die Stoffdämonen an 195.
 Feuerdämonen 54. 55.
 Feuerkörper der D. 38, 47, 54. 55.
 „Fieberblut“ χίχι 494.
 Finger-Dämonen 623, „F. des F. Adanus“ fauber. Stein 573.
 Finger- und Zehennägel als ovoida 672 sq.
 Fischessen verpönt 850. 852.
 Fixsterne, Wohnorte der praecistenten Seelen 279.
 Flächenleib der Dämonen 205.
 Flachs, Sonnenpflanze 519.
 Fledermaus 672. 532.
 Fleischessen 861 verpönt 850 sq.
 Flora, „Festname“ Roms 697/8.
 Fluchepigramme 351.
 Fluchtafeln v. „Defixions- tafeln“.
 Flussfische 432. 458.
 Flusskrebs der Seleno heilig 423.
 Plündern der Z-Namen u. Formeln folgen, gefährliche, von Verstößen gegen die Vorschriften der Theurgie und Zauberei 781/83.
 Polia, Zauberin bei Horaz 665/66.
 Formel (λόγος, ἐναοιδίη) und Name (ὄνομα) 694; Formeln bei der Bereinigung des Kyphi 530.
 bei der Beseelung der Z-Statuen 808, bei dem Pflanzengraben 482 sq., bei der Weihung von Z-Steinen 569 sq.
 Freude der Götter und Dämonen an ihren Sympathiepflanzen 562.
 Frosch 433, „Hor“ 517.
 Frühgeburten im Divinationswesen 638.
 „Fuchsganblut“, Maulbeermilch 493.
 Fühlbarkeit der unsichtbaren Dämonenleiber 47. 209.
 Führer der Seele nach dem Tode 120. 122. 125. 133. 317.
 „Fussblut“ (?) „Hauswurz“ 493.
 Γαβρίηλ, Erzengel, 137. 139. 141. 142. 146. 148. 152. 153. 5. 157. 589. 630. 725.
 Gagatstein lockt die D. an 585.
 Galaktitos- (Milch-) Stein 554.
 Gallos Totenseele 343.
 Gatenos als Segner der Z-Krän-
 terliteratur 427 sq. 478 sq.
 Gatoai, Wahrsagepriester 463.
 Gattu, Babylon Dämon 32. 620.
 Gattungen des Z. auf die verschiedenen Stellungen des Mondes zu den Tierkreiszeichen zeitlich aufgeteilt 828.
 Gauchheil 476. 485.
 Gebet Gebet an die Pflanzen- D. 486 sq. an die Mutter Erde 486: 486 sq. 489.
 Gecko, mantisch, Tier der Hecate 463. 409.
 Geckoblut 493.
 Gefährlichkeit der Zauberei 239.
 Geheimhaltung der Z-Formeln und-Namen 682 sq. 808.
 Geheimnamen der S. u. D. 682 sq.
 Roms 696/97.
 Gehörsinn der D. 207.
 Geier 423. 434.
 Gello, weiblicher D. 28. 214. 350.
 Genius (genios daimon) der Römer 123. 124.
 Gennaiois, Löwengott von Helio- polis-Baalbek Offendartsich in einem Meteor 815.
 Germer, weisser 494.
 Geruch der E. und D. 140.
 Geruchssinn der S. und D. 238 v. 239.
 Gesichtslicht der D. 28. 209 sq.; der Zaubersteine 564. 65.
 Geschlechtsverkehr der Dunter einander, mit Menschen und Tieren 24. 49. 175. 209. 211/2. 222. 228 sq. 231. 233. 324.
 Gesicht im Monde 366.
 Gestirne-Tiere siehe „Mond- u. Sonnentiere“.
 „Pflanzen-, Stei-Hamalit“ 493.
 ne, vide „De Kane, Planeten, Tier- Hagelschlag durch Z-Steine“.
 Kreiszeichen „Mond- u. Sonnen- steine.“
 Geta's Totenseele 343.
 Gewänder zeine 574. 855 sq.
 Gichtrose (Paonie, Aglaophotis, Glykyside) 494. 495. 507.
 Gistdiattich 493. 494.
 Gladiatorenseelen 251. 352. er- scheinen statt d. gemurten Toten 784.
 Glanisfisch 458.
 Gleichsetzung (Identifizierung) des Theurgen oder Zaubereis mit S. oder D. 691.
 Glierdämonen 621. 627 sq. 632.
 Gliederlisten im Z. 621. 632.
 Glykyside, Bezeichnung der Sicht-Heilmittel von D. mitgeteilt 15.
 ruse (Paonie) durch die S. 495.
 Hekabe als Mündin 338/39. 460.
 Gnosis, das geheime Wissen vom Hekate (Seleno, Artemis) frisst Götlichen u. Dämonischen u. seinen Beziehungen zu einander u. zum Sterblich-Idischen.
 Gnostiker, griechisch-ägypti- sche 148. 192. 622. 632. 641. 700. 711/2.
 Gold 598. 615.
 „Goldblume“ = Beifuss 494.
 „Golddorn“ 486.
 Gorgone 569.
 Götter sind affectionlos 26. 36; offenbaren selbst ihre Geheim- namen 718. 727, ihre Attribut- te 806, die Arten ihrer „Ent- lassung“ 878.
 Göttersprachen 495. 757 sq.
 Grabepigramme über die Ster- ne als Urstätt 314. 349.
 Gräber der S. 101. 351/52.
 Granatapfel 527.
 Gras, ethiopisches 493.
 Gravierung der Z-Steine 569.
 der Fluchtafeln 610.
 Gruben als Wohnorte der bösen Stoffdämonen 195.
 Gründe der Zueignung der verschiedenen heiligen Tiere an ihre Göttheiten in Ägypten 429.
 Gyges' Zauberring 588.
 Gynosophisten (Yoghi) in In- dien 566.
 Haare als οὐδία Toter u. Leben- der. 678 sq.
 Hades, S., frisst die Leichen 218.
 abgewendet 584.
 Hahn in Kult u. Zauberei 394. 459.
 Halbgotter 85.
 Hand, rechte 506, linke 485.
 Harmonie zwischen S. u. Körper, died. Festhalten der S. durch den Körper bedingt 329.
 Harpo Krates 517. 409. 678.
 Haruspizin 633 sq.
 Harz 483. 543/4. 545/46.
 Haselwurz 494.
 Hauslaß 493.
 Hauswurz 493.
 Hebräische, das im Z. 707. 713. 5.
 Hekate, Bezeichnung der Sicht-Heilmittel von D. mitgeteilt 15.
 Hekabe als Mündin 338/39. 460.
 Hekate (Seleno, Artemis) frisst Götlichen u. Dämonischen u. die Leichen 218. als Menschen- würgerin u. = Fresserin 421;
 der u. zum Sterblich-Idischen. ihre Symbole 302, lehrt, wie ih- re Statuen zu verfertigen u. zu beseelen sind 809; als Unter- weltsgöttin u. Totenbeherrsche- rin, als Mond- u. Zaubergöttin.
 403. 423. 460. 464. 507. 512. 516. 520. 528. 532. 538. 569. 638. 683/4. 729. 808. 808. 817/18. 820.
 Hekate-Kreis 604.
 Hekate-Statuen 806. 808. 809. 814.
 Heliopolis in Ägypten 461.
 Helioselenos-Stein 394. 560.
 „Heliosame“ = weisse Nesselwurz 493.
 Heliotropion-Pflanze 393; -Stein 588.
 Helitesslein 394. 560.
 Hellschen d. Sterbenden 256.
 der Körperfreien Menschen- u. Tierseele 257-8.
 „Hephaistosblut“ = Wermut 493.
 „Hephaistosame“ = Beifusskraut 493.
 Hera 483. 523.
 Heraikos, d. Theurg 376. 848.
 „Heraikosblut“ = Safran 494.
 „Heraikosame“ = weisser Ger- mer 494; = Rauke 493.
 Hermannus (d. h. Hor als Anu- 315) 459.
 Hermes als Führer der „En- gedrehte“ 735 Tolengeleiter 317.
 Hermes-Thoth als erster Z-Gott u. Vater der Isis 727. 818, sein Z-Buch 694. 707.
 „Hermesfinger“ = Sansejus-Pflanze 493.
 „Hermesspur“ = Meldestrauch 493.
 „Hermessame“ = Anis (Dill) 493. 494.
 Hermes-Hermagistos (Thoth) 142. 130/31. 194. 284. 306. 385. 475. 477. 479. 483. 501. 541. 546. 724.
 „Hermesweig“ = Wurmfarne 494.
 Hermetimos von Klazomenai 260.
 Hexoen 5. 12. 14. 15. 20. 39. 62. 63. 64. 67. 75. 77. 79. 85. 88. 248 sq. 250. 317. 335 sq. 649. 656. 725. 61-
 yndos 332. 341.
 Heroenora Kel, offizielle 4.

- Nacktheit, teilweise oder Νεβουτοσουλην 632. 708. 748. antipathische im Verleumdungs- παταναξ 744
vollständige bei der ηρα- Nechepso, Astrolog u. Mystiker zauber 422 sq. Pausanias, der König, von einem
ξίς 506. 510. 857. νεφεργι (Hollaugs) wah- Ophiten, Gnostiker 148. Toten-D. verfolgt 343.
Nahamah, weiblicher D. der rer Geheimname der Aphro-Oacula chaldaica 725 Pavian (κυνοκεφαλος) Mond-
Juden 216. dite (Hathor) 695. Orakel der besessenen Statuen 814. Tier 423. 429. 773. 779.
Nahrung der D. 48. 224 sq. 231. Neferkaptah, ägyptischer Zau-Orestes, gefährlicher Toten-D. oder, Paviansblut: Jecchodblut 493.
252. 875 d. Totenseelen 363. beret im Setna-Roman 694. Orient, sein Einfluss auf die Aus- Pavianshaare: Anissame 489.
Najaden, Lebensdauer 25. Nekromantie 4. 459. 524. 537. 635. 828. Gestaltung d. griechischen Pavianssamen: Anis 494.
Namen der Erz. u. E. 147; der ηνενδης, Z. Mittel der Helena Dämonologie 8. 55. 59. Pavianssprache 777-78.
Planeten 147. 148. der D. 28, aus Aeg. 468. 567. Orientierung nach Weltgegenden Paviansträner: Anissast 493
ihre sympathische Kraft 413, Nephthys als Falke 457, im Z. 837. [men 725-6. Pelops als Zauberer oder Theurg
barbarische u. Sympathien-Nero durch Titidates in die Ma-Origenes über den wahren Na- Pentalpha (Brudenfuss) 569.
men für Z.-Kräuter 489 sq. gie eingeführt 707. [775. Orion, Stern des Hor 154. Periodisch auftretende Krank-
in Z.-Steine eingraviert 589, Nestorios über die Vocalnamen Ormuzd, Sogomardos 505. heiten 513. [lern 468
ihre Bedeutung im Z. u. in der νευροδναστα (Flederpupe) 814 Ornias, jüdischer D. 217. 332. Persien als Heimat von Z.-Kräu-
Theurgie überhaupt 680 sq.; „Miere d. S. Adrians. Z.-Stein“ 573. Orpheus als Begründer der Pest durch Toten-D. Verursacht
Namen, der wahre u. geheim-Niebuurg, weisse 493. Dämonologie in Griechenland Pestdämon 191. 193. 620. 342.
me, des Demiurgen 686. 701. Nil 705; -Osiris 455; -Osiris- 24. 555 sq. 686. 701. 758. 776 Anm. Petrus, der Apostel, als Exorcist
771; N. d. S. u. D. als Amulete Löwe 461. Ortsbestimmungen im Z. 836 sq. Pfeifen im Z. 780.
691, Hypostasen ihrer Träger Nildaemon 218. Osellebei-Pflanze 493. Pferd-HeKale 461.
693, sind geheim zu halten Nilpferd 419. 440. Pflanze, sympathisch-symboli-
695; Geheimnamen bestimm-Nilschwelle 154. 218. 461. sche 464 sq. als Emanationen
ter Städte u. ihrer Götter 696/7, Ningal, babil. Gottheit im Z. gewisser Gottheiten 504; En-
Geheimnamen bei den Sro- Nitron im Z. 483. 555. gel 144; Sonnen- u. Mondpfl.
sti Kern 700, d. wahre Name Nüchternheit im Z. 694. 515 sq. 473; Planeten, Tierkreis-
ist sein Träger selbst und als Nukukit, D. 196. zeichen- u. Dekanpflanzen
soleher übermäßig stark, vovdi-vovsi. ntr (Soll) = 474. 477. 479 sq. unfruchtbare
für Ungeweihte gefährlich, Kopt. NOYTE 694. sind chthonisch 522.
ja tödlich 703, Namen des Nymphen 25. Osopovvovpis (Osiris Unneser) Pflanzendämonen 481, töten
Seth-Typhon, des Tenen (Plah) 885. 708. bisweilen den, der die Pflan-
u. Jahweh's dürfen nicht „Ochsenblut“ Andorn 494. 142. 147. 494. 534. ze ausgräbt oder sucht zu
ausgesprochen werden 704; Offenbarung als Werk der Oxyrhynchusfisch 458 erschien 507; Sedete u. Opfer
vielbuchstäbige u. vielsilbige, D. 20. 185. 782/3 an sie 486 sq. 506. 497 sq.
barbarische u. unverständl. Offenbarungszauber 560. 828. Paeonie (Aglaophotis, Glyky- Pflanzennamen, barbarische
sche N. 569. 706 sq. 716 sq. 767 sq. Ugereth weiblicher D. der side, Gichtrose) 495. 507. u. Sympathie-Decknamen 479s.
dürfen nicht übersetzt, ver- Juden 216. παλαμναίοι δαίμονες 28. 483. 489s. 493s.
ändert u. auch nicht durch Olive dem Thoth-Mercur heilig Palme, Sonnenpflanze 394. Phagrusfisch 432. 458.
aequivalente griechische N. 406; chthonisch 524 [505. Pamphile, thessatische Hyge und Phanes, erstgewordener Licht-
ersetzt werden 718 sq. Kon- Omomi. Homppflanze der hier Zauberin bei Apuleius 382. 657. gott der Orphiker 694. 722.
trollziffer der Buchstaben der Umoel, E. d. Ophiten 148. Pamphilos, Arzt, schreibt über 669. 678. Paulinnion Kehit aus dem jenseits
Zauber-Namen beigeschrie- όνοματα βαβελρικά και άση- Z.-Kräuter 472. 479. zurück 262.
ben 767; Varianten 775; Vor- μα 569. 706 sq. 716 sq. 767 sq. Pan, D., sein Tod 25; Min Re 483. φρου und Combinationen 757.
schriften über die Vortrags- Onoskelis, weiblicher D. 611. Pantarbe-Stein 566. Phoenix, seine Lebensdauer 25.
weise der Namen 777. Onychitesstein 570. Pantarbe-Stein 566. „Phoenixnerven“ Beifuss 494.
Namtar, babil. Pestdämon 193. Onyx 582. Pantheus, synkretistische Gott- φρη und φρηδι Combinationen
Narcisse 478. 620. Opal-Sonne 562. heit der Spätzeit 806. = Re 569.
Natriumcarbonat (Natron) im Opferfu die Erz. u. E. 138. 161. Papyrus British Museum 10. 474; Phryger als Begründer der Dä-
Zauber 438. 595. Nahrung der S. u. D. 48. 224. 5830, Ebers 500. 615. Harris monologie 24.
Naturengel bei den Juden 139. 875. 877; für die Z.-Steine dar- 671. 704. 708. Rainer 613. 831. Physafisch, Mondtier 432. 458.
Naturlaute im Z. (Lachen, 144. gebracht 574, ebenso für die Sallier IV. 597. 831. Planeten 73. 86. 106. 541. -Erzen-
Weinen etc. 531. 780. Pflanzen-dämonen 497 sq. 506, Parther, zauberkundig 707 gel u. Engel 140. 141. 149; -Erz-

- engel und Wochentage 142. Pyramidentexte 790.
 -Töne und Vocale 150-1. 771. Pyromantie 515-6
 = Dämonen 167; -Melaite Pythagoras als Theosoph, Reizbarkeit der D. 75. 234s. der Schatten, Sympathie mit Leibe 286. 605; -Pflanzen 474. 477. Theurg und Zauberer 15. Heroen- und Totenseelen 335s. Schattengestalten der sicht- 479sq. -Steine 562; -Kör- 130/1 385. 471. 494. 513. 519. Reliquien der christlichen Hei- bar werdenden Totensee- 479sq. -Niederlisen 529. 532. 534. 567. 578. 592. ligen 666. len 333.
 621; Einfluss auf die in den Recitationsvorschriften für das Schattenlosigkeit dersich ver-
 Leid herabsteigende pir- Vortragen der Zauber-Namen Körpernden Dämonen und
 existente Seele 283; auf das Quellwasser als Reinigungs- und-Formeln 777. [703. Totenseelen 222. 364.
 Seelenleben 368; ihre Be- Richtschwert vom Jahre 1621: "Schaum des Typhon (Seth)"= 668.
 achtung für die Zeit des Ringe 562. 578. 605; Ring Salo- Meersalz 592.
 Zaubers 827. mos 569. Schedim, böse Ill. (Teufel) der
 Planeteninschrift von Milet 151. Ringfinger = Sonnen = Herzfin., Juden 222.
 Planetennamen 147. Rachsucht der D. 234sq., der ger 584. 624. Schedu, babylon. D. 32.
 Planetensymbole 151. 569. Heroen und Totenseelen 335s. Ringkampf Jahwehs mit Schierling 475.
 Plato 20. 80. 701. ῥάμνος, Sonnenpflanze 516. 521. Seth (?) 453. Schildkrötenstein (χελωνίτης)
 πλῆκτρον 761. Rangabstufung der D. 12. 15. 16. Rot im Z. 615sq. Schimpfworte vertreiben die Ge-
 Plexus solaris, Sitz der Seele im 17. 18. 19. 26. 33. 36. 90. 95. 99. Rothaarige in Ägypten ty- spenster sie aber auch 336.
 Leibe 373. 104. 112. 113. 4. 116. 173s. 178. phonisch 419. 615. Schlachting heiliger Tiere in Ä-
 Plotin 35sq. 300. 181s. der drei Naturreiche gypten als Strafe für ihren Z. 419.
 Pluto-Serapis als Herr d. D. 50/1 659. 665-6. Schlangentod 259, sonnambuler 260/
 Pneumatische Statuen 808; 657. 692. 707. 726. 773. 777. Schlange 268. 333. 367. 441. 462; als
 Steine 564sq. 574. Kraft 392. 552/53. Sabaziosmysterien 313. Tier des Satan 709, vide Sammat.
 πολιοῦχοι θεοί 111. Παπαῖλ Erzengel, 137. 139. 141. Σαδδαι 777. "Schlangen..." Koloquinte 493.
 Pontus als Heimat von Z.-Kräutern 142. 148. 152/3. 154. 155. 157. 705. Safran 494. 539. "Schlangen Kopf" Portula K 489.
 Porphyrios über die D. 43sq., über Rassenengel 195. Sagana, Zauberin bei Horaz 493; = Haematit 493; = Blutegel 493
 d. wahren Namen 717; über die Rauchopfer (ἐπιθυμια) im Z. 659. 665-6. Schlüssell für die mystischen Deck-
 Drohungen 789. 793. über die 803; 385. 396. 539s. 541. 544. Salbei 476. u. Sympathienamen in den.
 beseelten Statuen 805. Räuchermittel, narkotisch-Salomo im Z. 199. 247. 589. Zauberrecepten 492-3. 489.
 Praeexistenz der Seele 279sq. halluzinatorische 385. Salpeter 595. 725. Schnalzen im Zaubern 780.
 Raparierung der Z.-Steine 569; 396. 539sq. Ägypten 543s. Salz 423. 485. 590s. 864. Schwillen der aus dem Leibe aus-
 der materiellen Sympathie Räucherungen, kultische, in Σαμασφονη (?) 753. fahrenden S. im Tode 321.
 P. Antipathie 390sq. über den Räucherwerk, siebenfältiges, Samenerguß der D. 49. 227. "Schwerverdult = Bärenklaus oder
 P. K. 10. 4. 78. 5. 330s. für die 7 Planeten 541. Samenfluß (Pollution) verun- Akazie 493.
 wahren Namen 722sq. 729. reinigt 848. Schutzdämonen 59, bestimmter
 775; treibt Tagewählerei 832; Rauke 493 Summael, gefallener jüdi- Länder 219; 196, nidegigendä-
 über die beseelten Statuen Raute 809 scher E. 141. 142. 154. mon; Schutzmaßnahmen gegen die
 805sq. über die Götter und Rechts(rechte Hand) im Z. 506. Sandrastos-Saramantiles- Verwendung der Zauberre-
 Dämonen-Sprachen 758. Regenwunder unter Kaiser Sandstein 493 ceptedurch Unberufene 491.
 Proserpinacia-Pflanze = no- Sandstern 561. Schutzzauber 828; vide "Amulet,
 λυγονον 486. Reihen der höheren Wesen, Sandstein 493 Schwerter"
 προβρόναιοι δαίμονες 28. welche die Sympathie ver- Sarapis 343. 532. 777-8
 Proteus schwängert die Mutter mitteln und die Theurgie Sarapis mysterium 814
 des Apollonios von Tyana 229. und Zauberei bedingen 78. Sarapisstatue, beseelte zu Ale- xandria 807.
 Processzauber 560 81. 102/3. 106. 108. 171s. 390/91. Sardonyx 573.
 Prüfung der Z.-Kräuter und 464, von Sympathietieren Extraväs 709.
 -Steine auf ihre Z.-Kraft 500. Reihenabfolge der höheren 61. Saturn (Κρόνος) 623/4. 638. "Schweineschwanz" Skorpions-
 ψηφοί d. wahren Namen 701. Wesen 171sq. Saubrotpflanze 476. schwanzpflanze 489. 493.
 Pseudo-Gyrian, Zauberer 705. Reinheit, geschlechtliche, 487. Saubrotpflanze 476. Schwerter hallend d. D. fern 239.
 ψυωδιη 750 574. 635. 838. 843s. des Ortes Schadenzauber 420sq. 452. 6, Beziehung zur Sonne und zum
 πτέρυξ, theurgische Schrift der ποῖς 836; von Speise 463. 632. 828. Krokodil 624.
 des Hermes Trismegistos 71. und Trank 849s. der Klei- Schalkal 460.

666. Nero und Onqior 705. 724= Philologia als allegorische Gestalt 705. Sonnenpflanze 500.
- 640= Raphael 705. Siehe in der Arena durch 7. Statuen, beseelte 72. 81. 385.
- 644= Emmanuël 705. Tornein verblüht 765. 396. 457. 678. 697-8. 805 sq. 812. 820. [Zauber 567.
- Seefisch typhonisch 432. 458. Simon Magus 343. Steinbeile, prähistorische, im 812. 820. [Zauber 567. Sympathie- und Decknamen
- Seelen 11. 14. 23. 25. 26. 27. 62. 63. 67. 75. 83. 93. 111. 112. 115. 692 694 [507. 460. Steinbücher, antike und mit- für Pflanzen 489 sq. für Steine
- 248s., der Selbstmörder Sirius (Hundstern, Solhis) telalterliche 554-55. selbste die Theorie und alle oc-
- 328s. siehe Artagor, als Sitz des pneumatistischen See- Steine, sympathisch-symboli- culte Wissenschaft 701.
- Seelenab- und Aufstieg 201, 211. 1287s. 363. lenleibes im Körper 373. sche 552 sq. orakelnde 574.
- Seelenbeschwörer von Phiga- Skarabaeus (Käfer) 436. 569. 788. vide „Amulet, Dekane, Pla- Tagewählerei in Kultu. 7. 826. 829s.
- lia 343. [men 162. Skorpion 443. neten, Tierkreiszeichen. Talaepflanze 500.
- Seelenerhebung zu den Ster- Skorpionsschwanzpflanze 476. 491. Steinsalz im Zauber 591 sq. Tamariskpflanze, Same 493.
- Seelenführer auf dem Weg ind. Mythien als Heimat Kräftiger Sterndemonen-Engel und Tau (Soosos)= Isis 455 cf. Mondbau.
- Seelenführer auf dem Weg ind. Z-Kräuter 466. [344-47. Engel, wo sie hängen, auch Taubenkraut (nepiotepeow) 476.
- Erwigkeit 317v. „Eigendamen. Soldaten, gefallene, als 211. 101 „Dekane, Planeten, Tierkreis- Temes, Heros von T. 335.
- Seelenleid, pneumatischer 368s. Solankult der Arier 505. zeichen.“ Tempelincubation in Ägypten 461.
- Seelenquelle: HeKate als Mond-Sonderstellung der äwpoi Sterne als Wohnorte der To- Testament, Salomo's 155. 516. 569.
- göttin 806. bei Plato 350. der Leiche tenseelen und der präexi- 589. 593. 611. 629. 657. 705.
- Seelenleile 279-80. 306. des Theuzgen 876. stelen-Seelen 281. 283. 312. 314. Tetragramm im Z. [vide Jahweh, 715
- Seelenlore 296. 302s. 312. Sonnenaugen, Sonnenstein 560. Stier-HeKate 461. TETPOIS 760. [80.
- Seelenwanderung 75. 77. 275s. Sonnendaemon und Engel 461. „Stiersame“ Käfer 493. Theodor von Asine, Theosoph
284. 299. 323. 461. 529. Sonnen-, Her- Ring-finger 624. Stimme im Z. 680 sq. Theodora, die Kaiserin, von ei-
- Seelenyhieterslab 261. Sonnengott, seine Symbole 402. Stimmen der D. 15. 40. 206. der nem D. beschlafen 229.
- Seesatz, typhonisch u. auch dem 405, verändert stündlich Totenseelen 321. 365. ved's eg' u' d' d' d' Seth-Typhon 456.
- Kronos (Saturn) und Ura- seine Gestalt 407 sq. ebenso Stoffdämonen 50. 70. 76. 88. 95s. Thermuthiaschlange 423
- nos geweiht 592 s. [326s. in den 4 Weltgegenden 409, 104. 113. 114. 178. 195. 244-6. Thespesios von Soloi 267
- Selbstmord 252. 328s. 282. 324. auf der Eolosblume 517. 409, 397. 464. 481. 505. 796-97. Thessalien als Heimat der
- Selbstmörder im Z-Stauben 252. auf der Barke 517. Storaxharz 529, 3. 6. Zauberkräuter 464
- Selbstverbrennung d. Peregrinos Sonnenkäfer 788 [444. Straßendämonen 42. 50. 332. 505. Thessalierin-Zauberin, Hexe 464.
- Selene 463. 507v. HeKate. „Sonnenkrone“, Meldenstrauch Strigae (Strigae), Flexen in Theirgen 77; aus der Zeit des
- Selenitstein 394. 560. Sonnenpflanzen 500. 515s. 473. Vogelgestalt 589. 661-2. Kaisers M. Aurelius 729; vide
- Selenotropionpflanze 393 Sonnenreihe 461. Stundenwählerei im Z. 834. Apollonios von Tyana, Herais-
- Seligkeit d. Myslen nach d. Sonnensteine 394. 560. 562. succubi 233. Kos, lamblisch, Plotin, Porphy-
- Tode 255. 313; d. Theosophen Sonnenstiere 394. 459. 461. Sühnespende beim Pflan- rios, Proklos, Sosipatra.
- und Theuzgen 300. 310. 569. 788. zengraben and D. oder die Thoht (Hermes), seine Namen,
- Σελήνη (p) 752. Sonnenwendpflanzen 473. Mutter Erde 508. u. Symboltiere 406; sein Z-
- Sepulcrum incantatum des Soranus Valerius wegen Ver- σουμαρδα 755 [455 Buch 604. 707. 435. 501; vide
- Ps. Quintilian 265. rat von Rom's Geheimna- Σύχως=KroKodil d. S. SebeK Mondtiere, Mondpflanzen.
- Seraphim 594. men verurteilt und hin- Symbole d. h. materielle Sym- Thymian 664.
- Serapis vide Sarapis. [754. gerichtet 697-8. pathie-u. Zwangsmittel 382s. Tiere, heilige, in Ägypten 385.
- Σεσέρης βαρβαρικός 507 Sosipatra, Theurgin und The- Symboltiere des Anubis 460, d. 418. 491. Liste 428; sympa-
- Seth (Typhon) 22. 24. Sattler osophin 729. [460 HeKate 403. 460. 461. d. Mitgotts thisch-symbolische im Z. 426s.
- Zweittracht 452. als Sieger Solhis (Stern der Isis): Sirius 461; der Chronos von Theben 404. mantische 453. 457. 459.
- über Osiris 454/55; als Herr Speisegebote 234. 458. 861. des Osiris 461 d. Sonnengotts 461. 463; sehen die sonst unsicht-
- der Dämonen 204. 239. 591. Spezereien für das Rauch- Sympathie und Antipathie 97. baren D. 198.
598. 615. 688. 704. 744. 809. 818. Opfer 539. 874. [282. 771. 106. 378 sq. etymologische 400. Tiergestalt der D. 47. 229; der
- Zwiesel 532. Sphärenharmonie 150. per, der ihn wirft 364. der Schattens mit dem Kör- Tolenseelen 333. 367.
- Seta Roman 694. 707. Spitzmaus, Mondtier 423. Sympathiekräfte und-Wirkung Tierkreiszeichen (zodia)-Pflan-
- Severus, Theurg 560 Sprache im Zauber 680s. 444. zen 474, Steine 562; - Kör-
- Sibylle 366. Sprachvermögen der D. 40. der Symbole in den heiligen pertele 626; ihre Beachtung
- Sideritesstein 574. Stachelpflanze (κεντέρις), 205. Zeiten größer als sonst 572. behufs Feststellung der Zeit

- der np̄f̄is 827/28. Wesen nach lam̄blichos 793sq. Verwandlungszauber 464. Zaubermord 344-7.
- Tierkreiszeichensymbole 569. der völlig geläuterten Men-Verweigerung des Begräbnisses als Zauberpapiri 10. 142. 152-3. 1545. 773.
- Tierseele, Körperfreie, Kennidie schenseele 334. Verwundbarkeit d. H. Leiber 203. 182. 195. 204. 207. 216. 225. 240.
- Zukunft 258. Unbestattete (ἀταφοί) u. nicht bestattete 616 [550. 569. 774. 249. 250. 251. 320. 478. 482. 489.
- Tierstimmennachahmung im rile Bestattete 357sq. Vokale-Planeten-Erzengel 150. 151. 493. 499. 500. 515-6. 530. 570. 591.
- Zauber 780. Ungerecht Hingerichtete 330. Vokalnamen 773. 592. 595. 608. 617-8. 624. 650. 675.
- Titane, böse Dämonen 50. Unglückstage im Kult u. Zau-Völker, heilige 706-07. 718. 676. 678. 684. 709. 731. 783. 786.
- „Titanenblut“ Stachys recta 494. Völkerengel 145. D. 195. 808. 816-17. 821. 825-6. 827. 834. 836.
- 494-wilder Rattich 493. Unkörperhaftigkeit der Kör- Vorauswissen d. D. 2 105. vide. „D.“ 841. 846-7. 850. 854-5. 874/9. 881.
- 494-Brombeere 494. perzhaferscheinenden To- 1) Pap. Leiden Vcol. 12. 2. 13. Equivoca- 1) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 2) Pap. Paris. I. 186-295. Botavmptocis. § 483. 1. 2. 967-3006. Botavmptocis: § 481.
- „Titanssamen“ Stachys recta 494. tenseseelen 362. 3) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Töchter des Hekatas und Leuc-Unofer (Osiris) 708. 4) Pap. Paris. I. 186-295. Botavmptocis: § 481.
- Uros rächen ihren Selbstmord Unreinheit der Reichen 375sq. 5) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Tod d. D. 25; d. Seele 299. d. Menstruierenden u. Samen- 6) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Töne-Planeten 150-51. flüssigen 848. 373. des Zaubers. Hegerich 494. Zaubers Steine 574sq. 7) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Topas 564. Weihe d. besetzten Statuen 808, der 8) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenbriefe 262. Reinigung 860sq. 9) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenbuch 458. 790. Unsichtbarkeit der D. 40. 198. 10) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totendämonen (Totenseelen) Unvermählte (ἀγαμοί) 349 sq. 11) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
50. 216. vertragen nicht das Uranos 593, 12) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Sonnenlicht 825. Urin 507. 13) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenerweckungen 268. Ursprung d. D. 37. 180. der Höhe Weisspappel, chthonisch 473. [§ 521. 14) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totengöttinnen (Keren) 460. ren Wesen überhaupt 40. 42. 15) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenopfer 332. für einen ge- 44. 68. 98. 16) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- töteten Hund 507. 17) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- TotenoraKel (νεκροπαύστια) Lebenden 667sq. von Sympa- 18) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- offizielle 4. 313. thietieren 809. der Toten 361. 19) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenreich Homers 253sq. 643sq. 816. 818. der Selbst- 20) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenseelen als Hände oder mörder 332. [§ 675. 21) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Schlangen 460. 516. 529. 22) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totes verunreinigt 578. 23) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Tphes, Hierogrammat, Verfasser-Öv̄p̄op, Weiheformel für die Be- 24) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- ser von Zauberrecepten 776n: seelung der Zaubers-Statuetten 25) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Traum Scipio's 282. und-Figuren 808. 26) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Träume 461. 463. 516. 529. 545. 27) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- von D. gesandt 15. 53; von Züer-Vampire 28. 582. 661-62. 28) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- nenden Totenseelen 335-9. Varianten der Zaubers-Namen in 29) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Traumerscheinungen von den Zauberpapiri 776. 30) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Göttern und Dämonen 816; von Veia, Zauberin bei Horaz 618/ 31) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Totenseelen 344-47. 349. 353. 359. Verfluchung, offizielle, 332. 32) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Traumleben d. Seele 259sq. Vergänglichkeit d. D. 203-04. 33) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- TraumoraKel d. besetzten Sta- Vergötterung d. gestorbenen Kai- 34) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- tuen in Kult u. Zaubers 814. Verjüngungszauber Meleas 464. 35) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Trigleisch 458. Verkündung der Theogenen 376. 36) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Typhās-Zauberin, Hexe 639. Verkündung d. Theogenen als Tot 859. 37) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Typhon vide Seth. Vorleumdungszauber (διαβολή) 237. 38) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Uhu 463. Vermittlerrolle der D. u. Zwischenwe- 39) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ulme 473. sen überhaupt 18. 20. 24. 26. 36. 40. 41. 40) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 41) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 42) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 43) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 44) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 45) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 46) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 47) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 48) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 49) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 50) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 51) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 52) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 53) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 54) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 55) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 56) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 57) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 58) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 59) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 60) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 61) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 62) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 63) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 64) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 65) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 66) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 67) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 68) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 69) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 70) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 71) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 72) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 73) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 74) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 75) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 76) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 77) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 78) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 79) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 80) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 81) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 82) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 83) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 84) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 85) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 86) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 87) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 88) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 89) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 90) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 91) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 92) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 93) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 94) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 95) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 96) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 97) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 98) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- Ungewen d. Totenseelen 344/7. Verschleichen des aufgeschriebenen 99) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.
- officiierbarkeit der höheren Gottesnamens 694. 100) Pap. Lond. 1211. 280-291. § 829; 1. 292-307. Kunkos. Oelhmptocis: § 481.

saipoi

Carolus Wensch
1921.

666-

640-

644-

See

Seal

6:

2

3

E

See

See

L

See

See

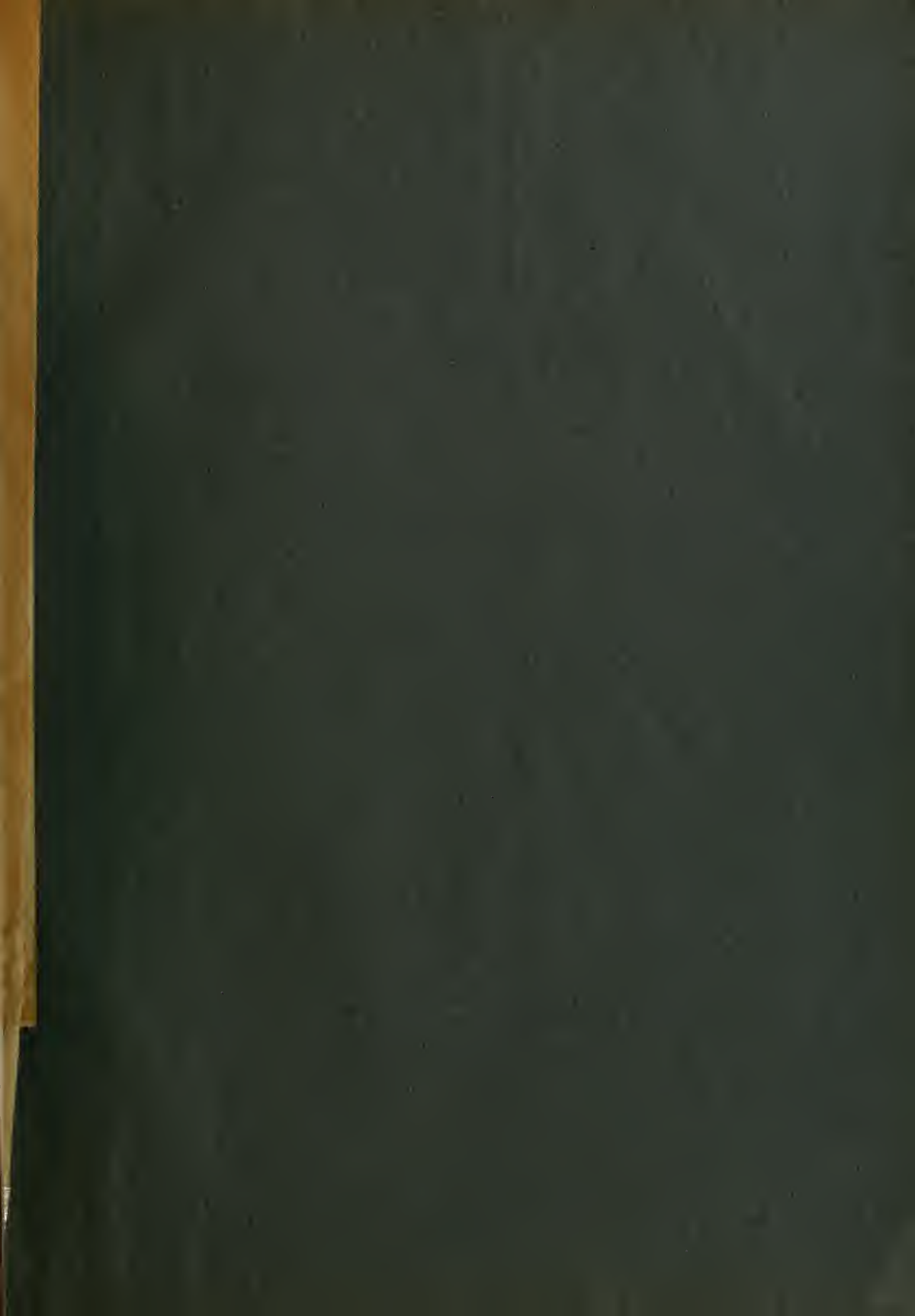
Se

Se

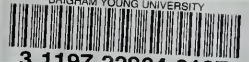
J

J

-



BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY



3 1197 22904 2137

