

## Anhang.

Das Schafopfer im Cultus der kyprischen Aphrodite<sup>763</sup>.

Der cultische Brauch, der den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bildet, ist uns aus einer Angabe des Joannes Laurentius Lydus bekannt<sup>764</sup>. In seinem „Liber de mensibus“ redet er von dem Venusfest an den Kalenden des April; und zwar lautet der überlieferte Text lib. IV, cap. 65 folgendermassen<sup>765</sup>:

„Ἐτιμᾶτο δὲ ἡ Ἀφροδίτη τοῖς αὐτοῖς, οἷς καὶ ἡ Ἥρα· ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ πρόβατον κωδίῳ ἐσκεπασμένον συνέθνον τῇ Ἀφροδίτῃ — ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερατείας ἐν τῇ Κύπρῳ ἀπὸ τῆς Κορίνθου παρῆλθέ ποτε — εἶτα δὲ καὶ σῶας ἀγρίους ἔθνον αὐτῇ διὰ τὴν κατὰ Ἀδώνιδος ἐπιβουλήν, τῇ πρὸ τεσσάρων Νωνῶν, ἕγγον τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῦ Ἀπριλίου.“

Diese Stelle ist bei wissenschaftlichen Untersuchungen über die alte Religion sehr oft angeführt worden, ohne dass jemand — soweit ich sehe — an der grossen Schwierigkeit Anstoss genommen hätte, die ohne eine Aenderung des Textes kaum scheinbar gehoben werden zu können. Lydus beginnt Kapitel 65 mit einer Beschreibung der Bräuche, mit denen Frauen der höheren und niederen Volksklassen die Venus an den Kalenden des April verehrten.

Natürlich spricht er dabei von dem römischen Brauch, wie sich schon aus dem allgemeinen Plan seines Werkes ergibt und ebenso aus den geschilderten Bräuchen folgt, die er aufzählt. Zunächst sagt er von den vornehmen Frauen: „αἱ σεμναὶ γυναικῶν ὑπὲρ ὁμονομίας καὶ βίου σώφρονος ἐτίμων τὴν Ἀφροδίτην“. Das stimmt überein mit dem Cultus der Venus verticordia, der Beschützerin der weiblichen Tugend, deren Cult auch Ovid mit den Kalenden des April verbindet<sup>766</sup>.

**763**] [Die nachfolgende, selbständige Abhandlung ist ein Vortrag, den W. R. Smith in der „Cambridge Philological Society“ 1888 gehalten hat. Nachdem derselbe früher nur in einem kurzen Auszuge bekannt war, hat ihn W. R. Smith in der zweiten Aufl. der „Lectures on the Religion of the Semites“ 1894, p. 469—479 veröffentlicht. Er schliesst sich an Cap. VIII S. 237 an.]

**764**] [Die Werke des Joannes Lydus (ca. 490—570) sind antiquarische Untersuchungen über Gegenstände der alten römischen Welt; ihr Wert liegt darin, dass J. L. noch alte, sonst verlorene Quellen benutzt hat, wie Nigidius und Labeo. Vergl. Christ, Gesch. d. griech. Litteratur. 3. Aufl., p. 799. Sehr stark ist Jo. Lydus von den Byzantinern benutzt; s. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur. 2. Aufl. *passim*. Kritische Ausgaben des Jo. Lydus von C. Wachsmuth, Liber de os, tentis et Calendaria graeca omnia. 2. Aufl. Leipzig, 1897, und von R. Wuensch-Liber de mensibus. Leipzig, 1898.]

**765**] [Nach den älteren Ausgaben, z. B. von G. Roether, Cap. 45. Ich citiere Lydus, De mensibus nach der soeben erschienenen Ausgabe von R. Wuensch, Leipzig (B. G. Teubner), 1898.]

**766**] Fasti, IV, 155 ff. Nach Mommsens Conjectur war dies Fest am 1. April

Weiterhin sagt Lydus von den Frauen der gewöhnlichen Stände, dass sie mit Myrten bekränzt in den Bädern der Männer badeten<sup>767</sup>, was mit den Angaben Ovids und Plutarchs<sup>768</sup>, wie mit dem Cultus der *Fortuna virilis* in den *Fasti Praenestini* übereinstimmt<sup>769</sup>.

Von diesem römischen Cultus kommt Lydus dann auf das kyprische Ritual, das auf denselben Tag fällt, mit einer Bemerkung über die der Göttin dargebrachten Opfer. Er sagt: Venus wurde mit denselben Opfern wie Juno verehrt; aber auf Cypern „πρόβατον κωδίῳ ἐσκεπασμένον συνέθυσον τῇ Ἀφροδίτῃ — ὁ δὲ τρόπος τῆς ἱερατείας ἐν τῇ Κύπρῳ ἀπὸ τῆς Κορίνθου παρήλθε ποτε — εἶτα δὲ καὶ σύας ἀγρίους ἔθυσον αὐτῇ κτλ. Da Lydus dann zu der Angabe übergeht, dass darauf (εἶτα δὲ), d. h. am zweiten April, der Göttin Wildschweine geopfert wurden, und zwar deshalb, weil dieses Tier den Adonis angriff und tötete, so ergibt sich, dass das Schafopfer am ersten April stattfand. Engel<sup>770</sup> hat den Zusammenhang übersehen, wenn er sagt, dass nach Lydus die gewöhnlichen Opfer der Aphrodite die gleichen waren wie die der Hera, dass aber auf Cypern das bevorzugte Opfer der ersteren Göttin ein Schaf mit einem wolligen Fell war. Lydus sagt nicht, dass das Schaf das bevorzugte Opfer im kyprischen Aphroditecult war, sondern dass es das für den ersten April bestimmte Opfer war. Der Hauptpunkt in der Stelle ist, dass das römische Fest, das am 1. April begangen wurde, auf Cypern mit Umgestaltungen in den Einzelheiten des Cultus wieder erscheint.

Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, und die Erklärung liegt nicht fern. Die kyprische Aphrodite ist die semitische Astarte, und ihr Cultus trägt durchweg ein semitisches Gepräge. Für den Ursprung des Aprilfestes müssen wir daher das semitische Ritual berücksichtigen. Bei den Syrern ist der dem April entsprechende Monat der Nisan; und an den drei ersten Tagen des Nisan — wie wir aus dem *Führer* erfahren — besuchten die Syrer von Harran, die an dem alten Astartecultus bis in das Mittelalter hinein festhielten, den Tempel der Göttin in Scharen (Lydus: συνέθυσον), brachten Opfer dar und verbrannten lebende Tiere. Dieses Verbrennen lebender Tiere entspricht den Bräuchen, die an dem grossen Fest der syrischen Göttin zu Beginn des Frühlings in Hierapolis geübt wurden; nach Lucians Angabe wurden Ziegen, Schafe und andere lebende Tiere über einem Scheiterhaufen aufgehängt und das Ganze verbrannt<sup>771</sup>. Das Fest ist also ein jährliches Frühlingsfest semitischen Ursprungs. Der römische Brauch war weniger

auch in den *Fasti Praenestini* erwähnt. [CIL. I, p. 316; 2. Aufl. p. 235. Vergl. den Commentar Mommsens p. 390. 2. Aufl. p. 314.]

767) „καὶ δὲ τοῦ πλήθους γυναῖκες ἐν τοῖς τῶν ἀνδρῶν βαλανεῖοις ἐλούοντο πρὸς θερμότητα αὐτῆς μυρσίνῃ ἐστεμμέναι“.

768) Ovid, *Fasti* IV, 139. Plutarch, Numa, 19. Im April findet das Fest der Venus statt „καὶ ταῖς καλάνθαις ἐστεφανωμέναι αἱ γυναῖκες μυρσίνῃ λούονται“.

769) [*Fasti Praenestini* ed. Th. Mommsen CIL. I<sup>2</sup>, p. 235: „Frequenter mulieres suppliciant Fortunae virili humiliores etiam in balneis, quod in his ea parte corpor[is] utique viri nudantur, quae feminarum gratia desideratur.“ So lautet der Text der Inschrift zum 1. April. Indes vermutet Mommsen p. 314, dass die richtige Textgestalt durch eine Auslassung verderbt worden ist. Aus Ovid, *Fasti* IV, 145. Jo. Lydus, IV, 65 ergibt sich, dass der Text gelautet haben muss: „frequenter mulieres suppliciant honestiores Veneri verticordiae, Fortunae virili humiliores, etiam in balneis ... etc.“]

770) *Kypros* II, 155.

771) Lucian, *De dea Syria* 49.

feierlich und eher von volkstümlicher Art als ein Bestandteil der Staatsreligion. *Macrobius* berichtet in der That, dass dieses Fest in Rom nicht alt war, sondern dass es aus einem geschichtlichen Grunde eingeführt wurde, den anzugeben er freilich unterlässt<sup>772</sup>.

Nun ist aber in Rom ein neuer Ritus mit fast völliger Sicherheit als entlehnt zu betrachten, und ausserdem ist die Thatsache mit voller Sicherheit bezeugt, dass der einflussreichste Mittelpunkt des Venuscultus im Westen, der auch für die Entwicklung des Cultus in Italien am bedeutsamsten war<sup>773</sup>, der grosse Tempel auf dem Eryx, dem karthagischen ארך, war. Aus phönici-schen Inschriften ist sicher, dass die Göttin des Eryx die Astarte war<sup>774</sup>. Somit ist nun leicht begreiflich, dass der semitische Astartecult seinen Weg nach Rom fand.

Wenn *Lydus*, indem er von dem römischen zu dem kyprischen Brauch übergeht, sagt: „ἐτυμάτο δὲ ἡ Ἀφροδίτη τοῖς ἀντοῖς οἷς καὶ ἡ Ἥρα“, so kann ich darin nicht mit Engel die allgemeine Angabe sehen, dass in der Regel der Juno und der Venus die gleichen Opfer gebracht wurden. In der Wahl des Opfers für eine einzelne Gottheit oder für einen Tempel liessen die orientalischen Culte eine weit grössere Freiheit zu, als sie in Griechenland oder Rom üblich war. Für die karthagischen Tempel des Baal ergiebt sich dies aus den noch erhaltenen Inschriften. Ueber den Cultus der Astarte-Aphrodite berichtet uns *Tacitus*<sup>775</sup>, dass zu Paphos, und *Aelian*<sup>776</sup>, dass auf dem Eryx jeder Verehrer jede Art von Opfertieren nach seinem Belieben wählte.

Diese Freiheit, die für die Griechen und Römer offenbar überraschend war, ist wahrscheinlich auf den religiösen Synkretismus zurückzuführen, der sich bereits in sehr früher Zeit an allen grossen semitischen Heiligtümern geltend machte. Wie wir im Cultus zu Hierapolis sehen, vereinigte eine Gottheit in sich eine Anzahl von Zügen, die ursprünglich verschiedenen Göttern eigen waren, und ebenso verschmolz an einem einzigen Tempel eine dem entsprechende Vielheit alter Rituale. Bei den kosmopolitischen Phöniciern war dieser Synkretismus wahrscheinlich sehr alt. Im ganzen Bereich der semitischen Welt aber erfuhr er eine erhebliche Förderung durch die Vernichtung der alten, kleinen Staatswesen durch die Eroberungen der Assyrer, Babylonier und Perser. Der politische und religiöse Kosmopolitismus des Orients unter den Macedoniern ruht auf einer Grundlage, die Jahrhunderte vorher geschaffen worden war.

772) *Saturnalia*, Lib. I, 12, 12—15 „imperite quosdam opinari Aprilem mensem antiquos a Venere dixisse, cum nullus dies festus nullumque sacrificium insigne Veneri per hunc mensem a maioribus institutum sit, sed ne in carminibus quidem Saliorum Veneris ulla, ut ceterorum caelestium, laus celebretur“.

[Damit giebt *Macrobius* die wahrscheinlich richtige Anschauung der älteren Kenner der röm. Antiquitäten wieder, nämlich des *L. Cingius*, auf den sich auch *Lydus* IV, 64 (ed. Wuensch, p. 118) beruft, und des *Varro*, *De lingua latina*, VI, 33 (ed. Spengel, I, p. 82). Vergl. das Einzelne über das römische Venusfest am 1. April bei *Preller-Jordan*, *Röm. Mythol.*<sup>3</sup> I, 442. 449.]

773) [Der Tempel der Aphrodite auf dem Eryx wird bei den Römern zuerst im J. 217 v. Chr. erwähnt. Vergl. über den Cult den erycinischen Venus und seine Ausbreitung in der römischen Welt *Preller-Jordan*, *Röm. Mythologie*<sup>3</sup>, I, 437. 445. II, 312.]

774) *CIS.* I, 140. 135, 1 עשתרת ארך.

775) *Tacitus Hist.* II, 3 „hostiae, ut quisque vovit, sed mares deliguntur“.

776) *Aelian*, *De nat. animal.* X, 50.

Im Westen waren keine derartigen politischen Mächte in gleicher Stärke wirksam, um bereits früh eine Neigung zum Synkretismus zu entwickeln. Auch war die Verschmelzung der scharf ausgeprägten, individuellen Gestalten des westlichen Pantheons nicht so leicht durchzuführen, wie die Verknüpfung der kaum zu Persönlichkeiten ausgeprägten verschiedenen Baalim und Astarten. Als sich das Bedürfnis nach kosmopolitischen Formen des Cultus geltend machte, wurden die Gottheiten und ihre Culte, wie der Serapis, nur aus dem Orient übernommen; die alten, anerkannten Culte behielten indes immer noch ihre besonderen Züge. Es ist bekannt, dass weder Juno noch Hera an ihren Cultstätten eine solche Freiheit in der Wahl der ihr als Opfer dargebrachten Tiere zuließ, wie sie auf dem Eryx oder zu Paphos gestattet war. Ihr gewöhnliches Opfer war die Kuh; denn, wie auch andere Göttinnen, bevorzugte sie Opfer von ihrem Geschlecht<sup>777</sup>. Die orientalische Aphrodite hingegen gab, soweit sie sich darin überhaupt entschied, männlichen Opfertieren den Vorzug. Das berichtet uns Tacitus von Paphos<sup>778</sup>; und auch im „*Poenulus*“ des Plautus sagt der Lycus [v. 453] „sex agnos immolavi Veneri“. Diese Bevorzugung stand vermutlich mit dem androgynen Charakter, der der orientalischen Göttin auf Cypem und anderswo beigelegt wurde, in Zusammenhang und genügt an sich schon, ihre Opfer von denen der Juno und Hera zu unterscheiden<sup>779</sup>. Daneben war das bevorzugte Opfer der Aphrodite die Ziege<sup>780</sup>, die auf den Altären der Hera nicht dargebracht wurde, ausser in Sparta<sup>781</sup> und bei dem jährlichen Sühnopfer der Hera Aeraea in Korinth<sup>782</sup>. In dem alten latinischen Lavinium war die Ziege mit dem Cultus der Juno verknüpft; in Rom dagegen war der Junocult eng mit dem des Jupiter verbunden, in dem ein Ziegenopfer gänzlich ausgeschlossen war<sup>783</sup>.

Vielleicht haben wir dieser Ausführung zuviel Raum gewährt; denn der Zusammenhang genügt schon an sich, um zu zeigen, dass Lydus nicht vom Venuscult im allgemeinen redet. Er sagt vielmehr nur, dass an den Kalenden des April — bei einem besonderen Anlass — die Venus in Rom mit den Opfern der Juno verehrt wurde. Und da er von einem Ritual spricht, bei dem die Verehrenden Frauen waren, so dürfen wir vielleicht einen Schritt weiter gehen und uns an die Thatsache erinnern, dass die Kalenden eines jeden Monats der Juno Lucina heilig waren, der die *regina sacrorum* an diesem Tage bei den *Regia* ein Schwein oder ein Schafopfer opferte<sup>784</sup>. Die Funktionen der Lucina als der Schutzherrin ehrbarer Frauen und des Familienlebens der Frauen waren mit denen der Venus *verticordia*

777) Arnobius, VII, 19: „Nam dis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est vulgique a cognitione dimota.“

778) Hist. II, 3. s. oben Anm. 775.

779) Ueber die Bevorzugung männlicher Opfer in anderen Beziehungen vergl. oben S. 229.

780) Hist. II, 3.

781) Pausanias, III, 15, 9: „Μόνοις δὲ Ἑλλήνων Λακεδαιμονίοις καθέστηκεν Ἦραν ἐπονομάζειν Αἰγοπράγον καὶ αἰγας τῇ θείῃ θύειν.“

782) Hesychius, s. v. αἰξ αἰγα. Zenobius I, 27. Scholia in Euripidem ed. Ed. Schwartz. Zu Medea, V. 9, 1379. 1382. S. oben S. 234. Anm. 505. [Für die Cultusgeschichte s. Preller-Robert, Griech. Mythol.<sup>4</sup> p. 356.]

783) Arnobius, VII, 21: „aut natura quae capri est, ut ... Jovialibus conveniens sacrificiis non sit?“

784) Macrobius, Saturnal. I, 15, 19: „Romae quoque Kalendis omnibus, praeter quod pontifex minor in curia Calabra rem divinam Junoni facit, etiam regina sacrorum, id est regis uxor, porcam vel agnam in regio Junoni immolat.“

nahezu so identisch, dass ihre Opfer sehr wohl die gleichen sein konnten. Dadurch wird es auch natürlich, dass Lydus zu einer Bemerkung über das kyprische Ritual übergeht, in dem dieselben Opfer mit charakteristischen Umgestaltungen auftreten. Das Geschlecht der Opfertiere ist verschieden, — aus dem bereits erörterten Grunde — und die Opfer verteilen sich auf zwei Tage. Aber stets sind die Opfertiere das Schaf und das Schwein, sodass die wesentliche Identität des römischen und orientalischen Cultus an diesem Tage (1. April) eine neue Bestätigung erfährt.

Soweit ist alles klar. Jetzt aber kommen wir zu einer noch nicht gelösten Schwierigkeit, die in den Worten „*πρόβατον κωδίω ἐσκεπασμένον*“ liegt. Diese Worte bezeichnen einen besonderen, charakteristischen Zug, um dessen willen der Verfasser zu einer Erörterung des kyprischen Ritus abschweift. Auch seine Bemerkung, dass „die Art des Opfers auf Kypem aus Korinth übernommen war“, scheint mit diesem Zuge in Zusammenhang zu stehen. Leider wissen wir nichts von dem korinthischen Cultus, auf den sich Jo. Lydus hier bezieht. Der korinthische Aphroditecultus war in seiner Grundgestalt ein orientalischer Cultus, und jeder Zug in ihm, der uns auf Kypros wieder begegnet, kann mit fast völliger Sicherheit als phöniciſch bezeichnet werden. Dass Kypros den Cultus aus Korinth übernahm, ist indes weit weniger wahrscheinlich, als dass ihn beide aus dem Orient entlehnten; und die Autorität des Lydus reicht nicht hin, um gegenüber dieser Wahrscheinlichkeit von grossem Gewicht zu sein. Der Hinweis auf Korinth ist indes für uns insofern von Bedeutung, als er uns zeigt, dass dieser besondere Cultus nicht ein rein localer war. Ausserdem beweist der Ausdruck *ἱερατεία*, dass das Opfer keine private Darbringung, sondern ein öffentliches Opfer war, das an einem grossen Tempel veranstaltet wurde, was auch in dem *συνέθουον* liegt. Dies erklärt aber noch nicht die Worte „*κωδίω ἐσκεπασμένον*“. Es ist klar, dass der Sinn nicht sein kann „ein Schaf mit einem wolligen Fliess“, wie Engel es fasst; ebenso wenig scheint es möglich, die Worte mit de Luynes zu verstehen: „ein Widder, der mit seinem ganzen Vliess bedeckt ist“<sup>785</sup>. Wenn dies der Sinn der Worte sein könnte, so würde die Angabe allerdings verständlich sein; denn in Syrien haben wir eine Form des Cultus, in dem die Opfer lebendig den Flammen übergeben wurden. Wenn jedoch Lydus hätte sagen wollen, dass das Opfer mit Haut und Haar vom Feuer verzehrt wurde, so würde er den Artikel zu *κωδίω* gesetzt und für *συνέθουον* einen bestimmteren Ausdruck gebraucht haben. Endlich ist zu fragen, ob denn *κώδιον* von dem das Tier umhüllenden Schaffell gebraucht werden kann, und ob *ἐσκεπασμένον* auf die von Natur gegebene Umhüllung hinweist? Der Sinn der überlieferten Worte kann doch offenbar nur sein, dass das Schaf in ein Schaffell gehüllt wurde, wenn man es als Opfer darbrachte, nicht etwa, dass man das Fell auf dem Körper sitzen liess, oder dass man das Opferfleisch in dasselbe einwickelte, bevor es auf dem Altar niedergelegt wurde.

Wenn es das Fell einer anderen Tierart gewesen wäre, so liess sich der Ritus aus dem gleichen Grundgedanken erklären, der auch bei dem römischen

785) Duc de Luynes, Numismatique et inscriptions Cypriotes. Paris, 1852, p. 5 f. [Kyprische Münzen zeigen oft einen Widder; zuweilen wird die Aphrodite mit dem Widder dargestellt (Fig. 9). Vergl. die Abbildungen bei de Luynes: Tafel I (14 Münzen), Taf. XII, 1 und Taf. V, 3. VI, 5. S. die Abbildungen S. 291, Fig. 7 u. 8.]

Opfer der *cervaria ovis* zum Ausdruck kam, wobei die Vorstellung hervorgehoben werden sollte, dass das Schaf ein Hirsch sei. Denn das Anlegen eines Fells hat in der alten Religion den Sinn, ein Tier mit einem andern, in dessen Fell es eingehüllt ist, als identisch erscheinen zu lassen. Eben deshalb aber hat es gar keinen Sinn, ein Schaf noch in ein Schaffell zu hüllen. Ich möchte deshalb eine andere Lesung des Textes vorschlagen, die sich durch die Veränderung eines einzigen Buchstaben ergibt, indem ich für „ἐσκαπασμένον“ „ἐσκαπασμένοι“ lese<sup>786</sup>. Damit gewinnen wir an sich einen guten Sinn, der auch durch den Zusammenhang des Textes und durch Analogien empfohlen wird.

Die Bedeutung des Schaffells im antiken Ritual ist von Lobeck in seinem *Aglaophamus* (1829) und von Preller in seinem Commentar zu den Fragmenten des P o l e m o (1838) erklärt worden. Es erscheint stets im Zusammenhang mit Sühneriten und mystischen Bräuchen; in den meisten griechischen Beispielen hat der Brauch offenbar darin bestanden, dass die von einer Schuld zu entsühnende Person ihren Fuss, oder speciell ihren linken Fuss, auf das Fell eines geopferten Widders setzte. Indes war dies nicht die einzige Art, wie das Fell (κώδιον) zur Anwendung kam. Nach dem Bericht des Dicaearchus gab es in Thessalien einen cultischen Brauch, der bei der grössten Hitze des Sommers ausgeübt wurde, wobei die Verehrer zum Tempel des Zeus Acraeus auf dem Pelion in neue Schaffelle gekleidet emporstiegen<sup>787</sup>. Als Pythagoras von den Priestern des Morgus auf Kreta gereinigt wurde, liess man ihn neben einem Wasser liegen — am Tage am Meere, in der Nacht an einem Fluss —, wobei er in das Fell eines schwarzen Schafes gehüllt war, und in schwarze Wolle gekleidet stieg er zum Grabmal des Zeus hinab<sup>788</sup>. Zu Hierapolis ferner war das erste Opfer jedes Verehrers ein Schaf. Nachdem der Opfernde von dem Fleische desselben genossen hatte, legte er das Fell auf den Boden und kniete darauf, indem er Füsse und Kopf des Opfers auf seinen eignen Kopf emporhob. In dieser Haltung flehte er die Gottheit an, sein Opfer anzunehmen. Hier ist ganz evident, dass die Ceremonie die Identifizierung des Opfernden mit dem Opfertier zum Ausdruck bringt. Das Fleisch des Opfertiers hat er in seinen Leib aufgenommen und mit dem Fell desselben bedeckt er sich. Es ist das gleichsam eine Umkehrung der Idee der Stellvertretung im Opfer. Die direkte Symbolik des stellvertretenden Opfers, wobei das Leben eines Tieres an Stelle des Lebens eines Menschen angenommen wird, besteht darin, dass das Opfer behandelt wird, als ob es ein Mensch wäre. So trägt auf Tenedos das männliche Kalb, das dem Bakchus geopfert wird, den Kothurnus, und das Muttertier wird wie

786) [Gegen die Auffassung der Astarte als Schafgöttin wendet sich Baudissin, PRE<sup>3</sup>. II, 157. Für die Conjectur lässt sich indes geltend machen, dass sie eine schwerere Lesart gewinnt, die nur aus der Kenntnis des cultischen Brauches verständlich ist. Die Lesung ἐσκαπασμένον der Hss. (s. Wuensch, p. 119) beruht vielleicht darauf, dass der Nomin. keinem Abschreiber mehr verständlich war.]

787) Fragm. Hist. Graec. II, 262. [„Ἐπ' ἀκρας δὲ τῆς τοῦ ὄρους κορυφῆς ... Διὸς Ἀκταίου ἱερόν, ἐφ' ὃ κατὰ κινὸς ἀνατολὴν κατὰ τὸ ἀκμαιοτάτον καθύμα ἀναβαίνουσι τῶν πολιτῶν οἱ ἐπιφανέστατοι καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀκμάζοντες, ἐπιλεχθέντες ἐπὶ τοῦ ἱερέως, ἐνεξωσμένοι κώδια τρίποκα κανά.“ Die Begründung dieses Brauches „wegen der Kälte auf dem Berge“ ist wohl eine spätere rationalistische Deutung.]

788) Porphyrius, Vita Pythag. § 17. „Κρήτης δ' ἐπιβὰς τοῖς Μόργου μύσταις προσῆγε: ἐνός τῶν Ἰθαίων δακτύλων, ὅφ' ὦν καὶ ἐκαθάρθη τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ, ἔωθεν μὲν παρὰ θαλάττῃ πηγῆς ἑκταθεῖς, νόκτωρ δὲ παρὰ ποταμῷ ἀρειοῦ μέλανος μαλλοῖς ἐστεφανωμένος.“

eine Frau nach der Entbindung behandelt. In unserem Fall ist jedoch die Symbolik die umgekehrte; anstatt die Vorstellung zu erwecken, dass das Opfertier ein Mensch sei, kommt im Ritual die Annahme zum Ausdruck, dass der Mensch das Opfer sei und damit die sühnende Kraft des Opfers an sich selbst zu unmittelbarer Wirkung bringe.

Wenn nun diese Form der cultischen Symbolik nicht bei der Entündigung eines einzelnen, sondern bei einem allgemeinen und öffentlichen Sühne cult zur Anwendung kam, so liegt auf der Hand, dass die Priester als Vertreter der Gemeinschaft, um deren willen das Opfer dargebracht wurde, diejenigen Personen waren, die das Fell des Opfers an sich tragen mussten. Wenn jedoch mehrere Priester dabei mitwirkten und nur ein Opfertier dargebracht wurde, so war es das Angemessene, nicht das wirkliche Fell des Opfers zu verwenden, das jeweilen nur einer tragen konnte, sondern alle am Opfer Beteiligten in Felle der gleichen Art einzukleiden. Dass dies auch im kyprischen Cultus geschah, besagt der Text des Jo. Lydus, wenn man die von mir vorgeschlagene Conjectur annimmt. An dieser Stelle erhebt sich nun die Frage, ob sich nicht der Text, der auf die Function der Priester im Cultus hindeutet, bereits vorher entweder ausdrücklich auf die Priester bezogen hat oder doch einen Hinweis auf sie einschloss. Ein solcher Hinweis bietet sich zugleich mit der vorgeschlagenen Emendation des Textes.

Bei unserer Auffassung der Stelle ist zugleich die Annahme notwendig, dass der beschriebene Ritus ein Sühnebrauch war. Das scheint sich aus verschiedenen Gründen zu ergeben. Die Opfer des folgenden Tages waren wilde Eber; und zwar wird dies durch eine Verknüpfung mit dem Adonismythos erklärt, sodass der semitische Ursprung nicht zu bezweifeln ist. Auch in Griechenland ist das Schwein das grosse Sühnopfer; aber in der semitischen Religion ist das Schweineopfer nicht ein gewöhnliches Sühnopfer, sondern ein ganz aussergewöhnlicher mystischer Brauch<sup>789</sup>. Wenn nun das Opfer des zweiten Tages ein mystisches und damit ein Sühnopfer in höchstem Grade war, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass das Opfer am ersten Tage kein gewöhnliches Opfermahl fröhlichen Charakters war. Denn der Mensch musste erst entsühnt werden, bevor er sich fröhlich an den Tisch seines Gottes setzen durfte, nicht etwa umgekehrt. Die syrischen und römischen Riten, die wir als Abarten des gleichen Brauches zu betrachten Grund haben, waren offenbar Sühne- oder Reinigungsbräuche. So finden wir, dass sich in Rom die Frauen baden, was eine Form der Lustration ist, und dass sie Myrtenzweige tragen, die reinigende Kraft hatten; denn zur Zeit des Romulus reinigten sich die Römer und Sabiner im Tempel der Venus Cloacina mit Myrtenzweigen<sup>790</sup>. In dem syrischen Ritus, bei dem der Göttin Tiere lebendig verbrannt wurden, ist der Sühnecharakter des Opfers unverkennbar; die Idee eines blossen Opferfestes ist hier völlig ausgeschlossen.

Ein weiterer Grund für den Sühnecharakter des Opfers kann in der Wahl des Opfers gefunden werden; denn nächst dem Schwein war im Altertum der Bock vielleicht das gebräuchlichste Sündopfer<sup>791</sup>. Es ist sogar das Auftreten von Widderköpfen und ähnlichem in alten Ornamenten daraus erklärt worden,

789) S. oben S. 220 f.

790) Preller, Röm. Mythologie. 3. Aufl. I, 439.

791) Hesychius, s. v. Ἀφροδίτια ἄγρζ.

dass dem Tiere die Macht innewohnte, Unglück abzuwenden<sup>792</sup>. Solche Ornamente sind in der That ἀποτρόπαια. Doch hat es stets Bedenken gegen sich, derartige allgemeine Argumente für die Deutung eines besonderen Rituals zu verwerten; denn dasselbe Opfer kann in dem einen Ritus ein Sühnopfer, in dem andern ein gewöhnliches Opfer sein, und es folgt z. B. daraus, dass dem Zeus ein Stier als Sühnopfer dargebracht wurde, noch durchaus nicht, dass das gleiche Sühnopfer auch im Cultus der orientalischen Aphrodite angemessen war. Aber betreffs der Opferung eines Schafes als Sündopfer haben wir Beweise dafür, dass sie nicht auf den Cultus einer Gottheit beschränkt war. Denn als Epimenides nach Athen geholt wurde, um die Pest zu vertreiben, liess er ein schwarzes und ein weisses Schaf vom Areopag fortlaufen, wohin sie wollten, und befahl, dass jedes dort, wo es sich niederlegen würde, der unbenannten Gottheit der Stätte geopfert werde<sup>793</sup>. Diese Form der Entsündigung kam aus Kreta, das eine der Etappen war, über die orientalischer Einfluss nach Griechenland übergang, sodass auch dieses Beispiel unsere Beweisführung bekräftigt. Dass in der That Schafe oder Widder als Sühnopfer auf den Altären der orientalischen Aphrodite geopfert wurden, scheint sich aus dem bereits erwähnten Ritual von Hierapolis zu ergeben. Aus dem *Poenulus* des Plautus erhellt ferner, dass das Gleiche in Karthago der Fall war; das dort (V. 453) erwähnte Opfer von sechs männlichen Lämmern ist dazu bestimmt, die zornige Göttin zu versöhnen.

Diese Erörterungen werden, wie ich hoffe, genügen, um meine allgemeine Auffassung des kyprischen Ritus zu rechtfertigen und die vorgeschlagene Verbesserung des Textes zu unterstützen. Das Opfer war ein Sühnopfer, und das Schaffell (κώδιον) gehörte mithin zu dem Ritual. In dem überlieferten Text aber ist der Gebrauch desselben völlig unverständlich, während die Verbesserung zu ἐσκεπασμένοι einen Sinn ergibt, der diesem Zuge den gleichen Charakter verleiht, den er in analogen cultischen Bräuchen hat. Die interessanteste Seite der Ceremonie tritt indes erst hervor, wenn wir sie mit einer Thatsache in Zusammenhang bringen, mit der ich bisher zurückgehalten habe, weil ihre Bedeutung von einer Theorie über das mystische und das Sühnopfer abhängt, die bisher nicht allgemeine Annahme gefunden hat. Ein Schaf oder der Kopf eines Schafes ist ein religiöses Symbol, das sich ganz gewöhnlich auf kyprischen Münzen findet. [Fig. 7 u. 8.] Einzelne dieser Münzen zeigen eine



Fig. 7. Kyprische Münzen.



Fig. 8.



Fig. 9.

Kyprische Münze.

Nach de Luynes, Numism. et inscript. Cypriotes. Pl. I, No. 3.

Nach de Luynes, Pl. V, No. 3 und Pl. VI, No. 5.

<sup>792</sup> Stephani, Compte rendu, 1869, p. 130 ff.

<sup>793</sup> Diogenes Laertius, I, 10, § 110: „λαβὸν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκά ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον. Κακείθεν εἶασεν ἰέναι οἱ βούλοιντο, προστάξας τοῖς ἀκολούθοις ἐνθα ἂν κατακλίνοι αὐτῶν ἕκαστον θύειν τῇ προσήκοντι θεῇ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν.“



Figur, die von den Numismatikern als Aphrodite erklärt wird, die sich an den Nacken und das Vliess eines laufenden Widders anklammert. [Fig. 9.] Diese Darstellung ist mit anderen verglichen worden, die offenbar orientalisches, allerdings nicht kyprisch sind, bei denen Aphrodite auf einem Widder reitet<sup>794</sup>. Daraus folgt, dass das Schaf auf Cypern das heilige Tier der Aphrodite-Astarte war. Es ist in diesem Zusammenhang auch von Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, dass uns das Schaf häufig in Darstellungen auf den Votivsäulen begegnet, die der Tanith — einer Gestalt der Astarte — und dem Baal-Hammän geweiht sind<sup>795</sup>. [Fig. 10.] Die Abbildungen auf dieser Art von Votivsäulen sind verschiedener Art, bisweilen wird in ihnen ein Opfer angedeutet<sup>796</sup>. Offenbar handelte es sich aber darum, eine Figur oder ein Symbol der Gottheit darzustellen. Wenn Tiere abgebildet werden, so sind sie offenbar derartige Symbole.

So finden wir Fische, die bekanntlich der Astarte heilig waren, und deren Genuss ihren Anhängern verboten war, den Stier oder eine liegende Kuh als Symbol der Astarte von Sidon, den Elefanten, der kein Opfer war, das Pferd, das so oft auf karthagischen Münzen erscheint und sicher Symbol einer Gottheit ist, wie es bisweilen auch geflügelt dargestellt wird. Aus diesen Analogien ist zu schliessen, dass bei den Karthagern wie auf Cypern das Schaf der Astarte heilig und ihr Symbol war. Genau genommen müsste man eigentlich überall von einer besonderen Gestalt der Astarte sprechen; denn da diese Göttin bei der weiteren Entwicklung des für die semitische Religion charakteristischen Synkretismus eine grosse Anzahl localer Gestalten in sich aufnahm, so hatte sie dementsprechend eine grosse Anzahl von heiligen Tieren, von denen jedes an besonderen Heiligtümern oder bei besonderen Riten hervortrat. So ist die Tauben-Astarte besonders mit Askalon verknüpft<sup>797</sup>, die Kuhgöttin mit Sidon, wo sie mit Europa, der Gattin des als

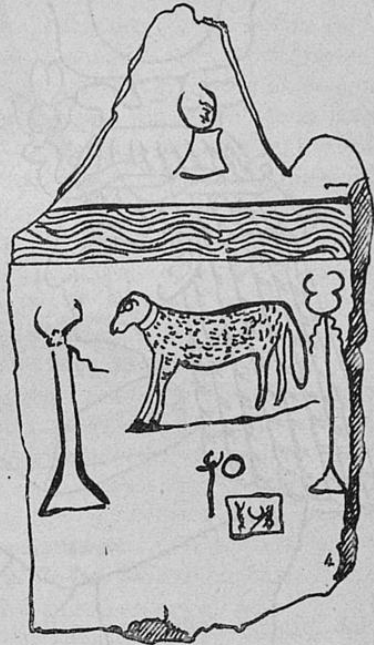


Fig. 10.  
Votivsäule der Tanith aus Karthago.  
CIS. I, No. 398.

794) De Luynes, Numism. Cypr. Taf. V, 3. VI, 5. Vergl. Stephani, Comptendu, 1869, p. 87.

795) Vergl. als Beispiele die Abbildungen in CIS. I, No. 398, 419 und eine ganz ähnliche Votivsäule aus Sulcis bei Perrot und Chipiez, III, p. 253 [Fig. 194].

796) CIS. I, p. 282 f.

797) [Vergl. oben S. 223 das mystische Taubenopfer im Astartecult. Insbesondere ist die Taube auch das heilige Tier der kyprischen Aphrodite und erscheint als solches öfter auf kyprischen Münzen, die den Tempel zu Paphos darstellen (s. die Abbildung oben S. 291, Fig. 3); ebenso trägt die männliche Statue aus dem Tempel von Golgoi eine Taube auf der linken Hand; vergl. P. di Cesnola, Tafel 21, und Colonna-Ceccaldi, Monum. antiques de Chypre, Tafel II, dazu p. 53. Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer. S. 281—288: Tauben und Taubengöttinnen in Kypros und Mykenae.]

Stier erscheinenden Zeus identifiziert wurde<sup>798</sup> und wo sie nach Philo von Byblus den Kopf eines Stieres auf dem eigenen Kopfe trug<sup>799</sup>. [Fig. 11.] Eine andere



Fig. 11.

Phönizische Astarte.

Nach der Stele des Jehawmelek v. Gebal  
und einer syrischen Broncestatuette.

Gestalt ist die Schaf-Astarte, die ihre ursprüngliche Heimat in Kanaan gehabt zu haben scheint; denn Deut. 7, 13 wird der Nachwuchs der Herden „Astartoth der Schafe“ genannt<sup>800</sup>. Ein Ausdruck wie dieser, der aus der Religion in das alltägliche Leben übergegangen ist und von den monotheistischen Hebräern beibehalten wurde, ist ein sehr altes Zeugnis für die Verknüpfung der Astarte mit dem Schaf. Das lässt sich unmöglich anders erklären als dadurch, dass man offen zugesteht, dass die Astarte in einer ihrer Gestalten ursprünglich die Form eines Schafes hatte, und dass sie selbst einst als Schaf erschien, wie sie in anderen Gestalten eine Taube oder ein Fisch war.

Dagegen könnte man geltend machen, dass der Widder oder das Schaf nicht das Symbol der Tanith sind, sondern des Baal-Hammän, der mit ihr verknüpften männlichen Gottheit, der auf einer Terracotta der Sammlung Barre mit Widderhörnern dargestellt ist und seine Hand auf den Kopf eines Schafes legt. [Fig. 12.] Die oben erwähnte Inschrift (CIS. I, 419) ist aber der Tanith, nicht der Tanith und dem Baal-Hammän gemeinschaftlich geweiht, woraus erhellt, dass die begleitenden Symptome sowohl für die Göttin wie für ihren männlichen Genossen angemessen waren.

Die Verwendung desselben Tier-symbols für die männliche und weibliche Gottheit ist durchaus begründet; bei einer Göttin, die oft als androgyn vorgestellt wurde<sup>801</sup>, braucht man nicht einmal anzunehmen, dass ihr Symbol das

798) Lucian, De dea Syria, 4.

799) [Ueber die Astarte als Kuhgöttin s. oben S. 237 und den das. Anm. 515 mitgeteilten Text des Philo von Byblus. In der religiösen Kunst Syriens und Phöniciens, die ganz von ägyptischen Einflüssen abhängt (s. Ed. Meyer, Gesch. des Altert. I, § 200 ff., und in Roschers Mythol. Lexikon, I, p. 652), ist auch die Darstellung der Astarte sowohl stilistisch wie hinsichtlich der Symbole völlig durch den Typus der Isis-Hathor bestimmt. — Die oben gegebene Abbildung der phöniciischen Astarte beruht auf dem Versuch, die älteste Darstellung derselben auf der Weihinschrift des Königs Jehawmelech mit Hilfe der wohl etwas jüngeren syrischen Broncestatuette aus der Collection Péretié (bei Perrot u. Chipiez, III, p. 77) zu reconstituieren.]

800) [Vergl. oben S. 237. cf. auch Baudissin, PRE<sup>3</sup>. II, 157.]

801) [S. unten S. 348. Anm. 804.]

Schaf und der Widder das Symbol ihres Genossen war. In der That sind aber die Schafsymbole auf den Votivsäulen der Tanith, die gewöhnlich als



Fig. 12.

Stele des Ba'al-Hammān aus Karthago.

Nach Perrot und Chipiez III, p. 73, Fig. 25.

Widder bezeichnet werden, ungehört und stellen vermutlich Schafe dar. Andererseits sind alle wilden Schafe und viele gezähmte Rassen in beiden Geschlechtern gehört, sodass es keine Schwierigkeit hat, eine gehörnte Schafgöttin zu denken. Das Dreieck mit einem Kreise darüber und nach aussen gebogenen Hörnern, das sich gewöhnlich auf den Votivsäulen der Tanith findet, ist wahrscheinlich ohne Unterschied eine rohe Darstellung oder ein Symbol des Gottes wie der Göttin. [Fig. 2.] Hier können die concav nach aussen gekrümmten Hörner weder Stierhörner noch die Hörner des zunehmenden Mondes, sondern nur Widderhörner sein <sup>802</sup>.

**802)** [Eine ähnliche Gestalt zeigen einige Formen des rohen Steinpfeilers, der als Symbol der Astarte öfter auf kyprischen Münzen erscheint. Aus dem rohen, kegelförmigen Stein (s. d. Abbildung Fig. 13) wird eine roh behauene Gestalt, bei der der Kopf und zuweilen auch die Arme angedeutet werden. Zu der Fig. 13 abgebildeten Münze vergl. noch die Darstellung auf der Münze oben S. 291, Fig. 3, derselben ähnlich die interessante Münze bei Guignaut, Religions de l'antiquité, IV, 2. Tafel 54, No. 205 (Fig. 4). Ich möchte für die Deutung des Triangel vor allem auf die Statue bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, Tafel 51, No. 6 hinweisen, in der wir wohl ein Astartebild haben. Das Dreieck mit dem Kreise darüber erscheint mir danach als eine Zeichnung, durch welche die konische, steinerne Astartestele im rohen Umriß wiedergegeben wird. Die „Hörner“ sind dann die Arme, die auch bei der genannten Stele nahezu rechtwinklig emporgestreckt sind.]

Die kyprischen Münzen, auf denen sich die Aphrodite in der Haltung eines Schwimmenden an einen laufenden Widder anklammert, erinnert an die Sage von Helle und dem goldenen Widder, aber sie haben auch in der Gestalt der Europa mit dem Stier eine Parallele. Nach dieser Analogie müssen wir daran erinnern, dass die männliche, mit dem Widder verknüpfte Gottheit *Hermes* ist, und dass die kyprische Göttin in androgyner Gestalt verehrt wurde, die Theophrastus als *Hermaphroditus* bezeichnet. Wir haben diesen androgynen Charakter der Göttin bereits erwähnt, um aus ihm zu erklären, warum die Aphrodite von Paphos — und offenbar auch die punische — männliche Opfertiere vorzog. Für die Annahme, dass es die androgyne oder bärtige Astarte war, die besonders mit dem Widder verknüpft wurde,



Fig. 13.

Kyprische Münze.

Nach Perrot und Chipiez,  
III, 270.

ergibt sich noch ein weiterer Grund. Auf einer der Säulen, auf denen die Tanith unter dem Symbol eines Schafes abgebildet ist, lautet die Inschrift nicht, wie gewöhnlich „Der Herrin Tanith“, sondern „Meinem Herren Tanith“<sup>803</sup>. Wenn das kein Versehen des Steinmetzen ist, so deutet es auf dieselbe Erscheinung hin. Es scheint ferner nicht unwahrscheinlich, dass der ständige Titel בתנת פן בעל, der so vielfach erörtert worden ist, nichts anderes bedeutet als Tanith mit dem Antlitz des Baal — die bärtige Göttin<sup>804</sup>.

803) CIS. I, No. 419.

804) [Ueber den Cultus der kyprischen Aphrodite vergl. im allgemeinen E. d. Meyer, *Gesch. des Altertums*, II, § 146. Die Frage nach dem androgynen Charakter der Gottheit ist eines der schwierigsten archäologischen und religionsgeschichtlichen Probleme. Nach *Macrob.* Sat. III, 8 bestand auf Cypern der Cult einer mannweiblichen Gottheit, die als bärtige Göttin dargestellt wurde. Dieselbe Quelle, die *Macrobius* anführt, liegt auch vor bei *Servius*, zu *Vergil* II, 632. Ein Vergleich beider Stellen lehrt, dass ihre Angaben über die mannweibliche Aphrodite von Cypern sämtlich auf *Philochorus* zurückgehen. Ausserdem aber wird eine bärtige Aphrodite in *Pamphylien* erwähnt von *J. o. Lydus*, *De mens.* IV, 44 (*Wuensch*, 64): „Πάμφυλοι καὶ πόγωνια ἔχουσαν ἐτίμησαν Ἀφροδίτην ποτέ“. Vergl. II, 10 (*Wuensch*, 11): „ὥς καὶ αὐτὴ Ἀφροδίτη τὴν τοῦ ἄρρενος τὴν τε τοῦ θήλεος ἔχουσα φέρει“. Diese Angaben des *Lydus* führen uns in den orientalischen *Astartecult* zurück, in dem wir die Wurzel für den kyprischen Brauch werden sehen dürfen. Dieses mannweibliche Wesen (*ἀρρενόθηλος*, *Lydus* II, 11) wird von den Griechen *Ἀφρόδιτος* genannt, nach *Macrob.* III, 8 zuerst bei *Aristophanes* (bei *Servius* ist nur „quod Ἀφρόδιτον vocant“ überliefert). Das Bild einer männlichen Aphrodite auf Cypern erwähnt *Hesychius*, s. v. „Ἀφρόδιτος· ὁ δὲ τὰ περὶ Ἀμαθοῦντα γεγραφὸς ἄνδρα τὴν θεὸν ἐσχηματίζουσαν ἐν Κύπρῳ λέγει. Bei *Suidas* finden wir die Angabe, dass die Göttin bärtig dargestellt wurde s. v. Ἀφροδίτη· πλάττουσι δὲ αὐτὴν καὶ γέναιον ἔχουσαν“. Diese Angaben ruhen wohl nur auf litterarischen Quellen secundären Wertes. Auf *Philochorus* geht (bei *Macrob.* und *Servius*) noch die Angabe zurück, dass im Cultus der Gottheit die Männer weibliche, die Frauen männliche Kleidung trugen, was man als Anpassung an den androgynen Charakter der Gottheit erklärt hat.

Diese Angaben der einzigen primären Quelle über den kyprischen Cult — des *Philochorus* — sind nun an den kyprischen Denkmälern nachzuprüfen; der aus den litterarischen und archäologischen Zeugnissen gewonnene Befund bildet dann erst das eigentliche religionsgeschichtliche Problem. Die Deutung der kyprischen Denkmäler ist zunächst deshalb schwierig, weil kein einziges eine inschriftliche Bezeugung trägt. Sodann aber zeigt ihr Kunststil eine Vermengung von Motiven der verschiedensten Herkunft; sie sind also nicht ohne weiteres als Zeugnisse für einen in sich geschlossenen religiösen Ideenkreis oder als aus einem einheitlichen Cultus entstandene Denkmäler zu verwerfen. Es ist von *E. d. Meyer* (*Roschers Mythol. Lexikon*, I, 654) betont worden, „dass unter den zahlreichen kyprischen Funden sich keine einzige bildliche Darstellung eines derartigen Wesens findet“.

Wenn demnach die kyprische Göttin eine Schafgöttin war, so stellt sich in dem Ritus ein Sühnopfer dar, bei dem Priester, als Schafe verkleidet, der Schafgöttin ein Tier ihrer eignen Art darbringen. Die Ceremonie entspricht also genau den römischen *Lupercalia*, einem Sühnopfer, das dem Pan, der hier Lupercus genannt ward, dargebracht wurde. Das Bild des Lupercus auf dem Lupercal war nackt und wurde in ein Ziegenfell gehüllt<sup>805</sup>. Hier opferten bei dem grossen Sühnfest am 15. Februar die Luperci, die denselben Namen wie ihr Gott trugen, demselben Ziegen und liefen, mit Lehm beschmiert und mit Ziegenfellen umgürtet, nackt um die Stadt, wobei sie die Frauen, die an den Segnungen des Brauches teilzuhaben wünschten, mit Riemen schlugen, die aus den Fellen der Opfer geschnitten waren und *februa* hiessen<sup>806</sup>.

Beide Opfer sind vollkommene Typen für die älteste Form des sacramentalen Sühnemysteriums, bei dem die Verehrer ihre Verwandtschaft mit der Tiergottheit zum Ausdruck bringen und als Opfer ein Tier von derselben Art darbringen, dessen Opferung — ausser bei diesen Sühnebräuchen — ein Frevel sein würde.

Eine Darstellung der bärtigen Göttin will indes Palma di Cesnola (Deutsche Uebers. von Stern, p. 111) in der Colossalstatue aus Golgoi sehen (Abbildung bei Cesnola, The antiq. Taf. 21). Ich kann jedoch die Gesichtszüge derselben nicht für „gewissermassen weiblich“ halten; vielmehr ist nach der realistischen Ausführung der Muskulatur, z. B. der Arme, offenbar die Darstellung einer männlichen Gestalt beabsichtigt. Vor allem aber zeigt diese Statue bereits eine hochentwickelte Technik der Plastik, und daneben beweisen andere, besonders sicher weibliche Figuren, eine Fähigkeit in der Charakteristik, dass man auch bei diesem Bilde eine schärfere Ausprägung des weiblichen Charakters erwarten sollte (vergl. dafür z. B. Cesnola, Antiquities, Tafel 14, 15, 18, 29 mit Taf. 16, 17, 30). Ich möchte deshalb lieber mit Colonna-Ceccaldi, Monum. antiques, p. 53 (cf. Tafel II) annehmen, dass diese Statue einen Priester darstellt, der wohl fürstlichen Geschlechtes war.

Indes scheint die Vorstellung von einem androgynen Wesen (ob einer Gottheit?) für Kypros wenigstens durch ein Terracottabild bei Ohnefalsch-Richter, Kypros, Taf. XXXVI, 1 bestätigt zu werden; Ohnefalsch-Richter (Teil I, p. 146, Anm. 2) setzt es in die Zeit von 1200—1000 v. Chr. Darstellungen einer bärtigen Aphrodite werden unter den kyprischen Funden bei Cesnola-Stern, p. 402. erwähnt; doch bezweifelt Ed. Meyer ihre Deutung. Auch Ohnefalsch-Richter giebt Taf. CV, 8 ein Bild, das er als Darstellung der bärtigen Aphrodite (T. I, p. 300) fasst. Doch liegt hier offenbar eine Nachbildung des ägyptischen Motivs des Sphinx vor. Somit scheint mir unter den zahlreichen kyprischen Funden die Darstellung einer bärtigen Aphrodite bisher nicht mit Sicherheit nachgewiesen zu sein.

Unfraglich aber lebte im Cultus von Cypern die Vorstellung von einer androgynen Gottheit. Höchst wahrscheinlich ist diese aber durch theologische Reflexionen ausgebildet, die ihre Anregung aus der kyprischen Mischcultur gewannen, die auch für die Religion ein Zusammenwachsen heterogener Gestalten zur Folge hatte. Solche Mischgestalten waren bereits von der ägyptischen Theologie ausgebildet. Die „bärtige“ Astarte setzt eine complicierte Cultur- und Religionsentwicklung voraus; sie wird schwerlich der Volksreligion, sondern dem cultisch-theologischen System angehören. Vergl. Ed. Meyers Art. „Astarte“ in Roschers Mythol. Lexikon, I, 645—655.]

805) Justinus, Epitoma hist. philip. Pompei Trogi (ed. Ruehl) lib. XLIII, 1, 7 [„ipsum dei simulacrum nudum caprina pelle amicta est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur“. Vergl. hierzu Preller-Jordan, Röm. Mythologie, 3. Aufl. (1881), I. 387—391].

806) [Denselben Brauch finden wir auch im römischen Junocultus. cf. Preller-Jordan, Röm. Mythol.<sup>3</sup> I, 273.]