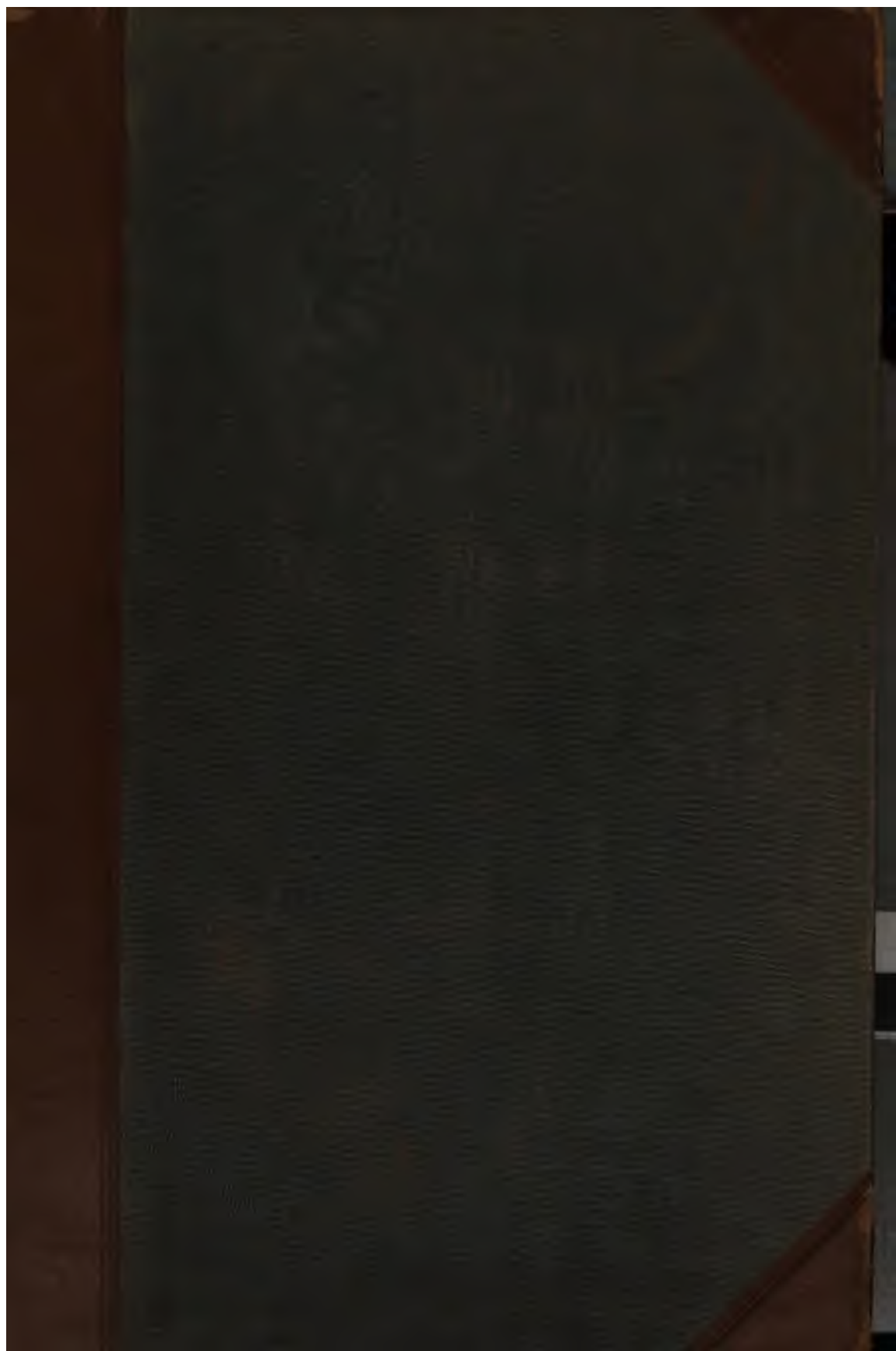




44. g. 5



GESCHICHTE
UNSERER
ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.

ENTWICKLUNGSGESCHICHTE
UNSERER
SPEKULATIVEN, SOWOHL PHILOSOPHISCHEN ALS RELIGIÖSEN IDEEN VON
IHREN ERSTEN ANFÄNGEN BIS AUF DIE GEGENWART.

VON
D^r. EDUARD RÖTH,
AUSSEERORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG.

ERSTER BAND.
DIE ÄLTESTEN QUELLEN UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

MANNHEIM.
VERLAG VON FRIEDRICH BASSERMANN.

1846.

DIE ÄGYPTISCHE
UND DIE
ZOROASTRISCHE GLAUBENSLEHRE

ALS DIE ÄLTESTEN QUELLEN
UNSERER SPEKULATIVEN IDEEN.

VON

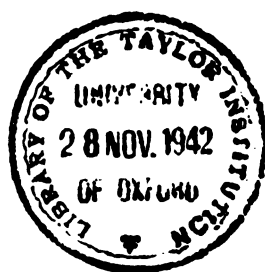
D^r. EDUARD RÖTH,

AUSGERORDNETLICHEN PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG.

MANNHEIM.

VERLAG VON FRIEDRICH BASSERMANN.

1846.



V o r r e d e .

Dieses Buch bildet den ersten Theil eines Werkes, das die Frucht grosser Anstrengungen und vieljähriger Arbeiten ist. Der Plan dazu entstand in jenen glücklichen Jahren, wo jugendliche Begeisterung sich hohe Ziele setzt, und ein noch ungebeugter Lebensmuth vor keiner Schwierigkeit zurückschreckt. Aus dem Studium der herrschenden spekulativen Systeme hatte ich mir frühzeitig die Ueberzeugung erworben, dass der Zustand unserer heutigen Spekulation nur aus dem Entwicklungsgange der gesammten Philosophie zu verstehen sei; ich hatte die Erklärung unserer Gegenwart in der Vergangenheit gesucht. Als ich so weit gekommen war, dass ich mir eine eigene Ueberzeugung gebildet hatte, die für praktische Lebenszwecke hinreichend gewesen wäre, fühlte ich mich weiter fortgezogen. Ich glaubte manchen Aufschlüssen auf der Spur zu sein, die auch anderen

nach Aufklärung Strebenden nicht unerwünscht sein würden, ja die Förderung unserer ganzen geistigen Bildung schien an einer richtigen Einsicht in unsere Spekulation betheiligt. Wer daher die geschichtliche Entwicklung unserer Spekulation so darzustellen vermöchte, dass der Leser eine wirkliche Einsicht in ihr Wesen gewänne, der schien mir ein Werk zu unternehmen, das auf den Dank seiner Zeitgenossen rechnen könnte. Ein solches Ziel war freilich fern gesteckt, und es war vorauszu-
sehen, dass es nur nach vielen Mühen würde zu erreichen sein. Seine Erreichung aber schien nothwendig und die höchsten geistigen Interessen damit verknüpft. Ich unternahm es also, auf dieses Ziel hinzustreben.

Zwischen Plan und Ausführung lag jedoch ein weiter Weg. Das Feld war gross und selbst die schon gebahnten Strecken schwierig genug. Bald sollte es sich noch erweitern und auch über ungebahnte Strecken ausdehnen. Ich sah ein, dass die Ursprünge unseres Ideenkreises nicht blos im Occident, nicht blos im römischen und griechischen Alterthume, sondern auch im Orient zu suchen seien; ich sah die Nothwendigkeit ein, auch den Quellen des Christenthums, seiner Entstehung aus dem Judenthume nachzuforschen. Nach jahrelanger Beschäftigung mit ganz vernachlässigten Literaturgebieten

und von einer Untersuchung zur anderen hingeführt, fand ich endlich Aufschlüsse, wie ich sie gar nicht erwartet hatte, und erkannte in den Glaubenslehren der Aegypter und Perser die gemeinsamen Quellen der griechischen Philosophie und des jüdisch-christlichen Ideenkreises. Jetzt galt es einen neuen Entschluss. Auch diese entlegenen Gebiete musste ich mir aufzuschliessen suchen; den Schlüssel boten die Hieroglyphen und das Zend. Schon ein Dreissiger ging ich nach Paris, wo ich mit Sprach- und Quellenstudien vier Jahre zubrachte. Nach der Rückkehr in das Vaterland begann ich den angehäuften Stoff zu verarbeiten, bis endlich nach un-
ausgesetzter mehrjähriger Arbeit mein Werk so weit gedieh, dass ich hier den ersten Band desselben vorlegen kann, dem möglichst bald die folgenden sich anschliessen sollen.

Ich glaubte mich genöthigt, dies anzuführen, theils um den Leser zu überzeugen, dass er hier die Ergebnisse einer gewissenhaften langjährigen Forschung vor sich habe, die schon deshalb auch da, wo sie neue Pfade auf ein unbebautes Feld einschlägt, einiges Zutragen verdienen möchte; anderntheils, um dem Vorurtheil vorzubeugen, ein neuer Schriftsteller sei auch ein junger Schriftsteller.

Der Druck dieses ersten Bandes hat sich der Entfernung des Druckortes wegen, und weil für die Noten eine grosse Zahl hieroglyphischer Zeichen erst geschnitten werden musste, über anderthalb Jahre hingezogen. Da ich seit dieser Zeit das betreffende Manuskript nicht mehr in meinen Händen hatte, so war es mir auch nicht möglich auf die gelehrten Forschungen Rücksicht zu nehmen, welche während dieser Zeit über mehrere in diesem Bande behandelte Gegenstände erschienen sind. Der Sache erwächst daraus kein Nachtheil; es kann im Gegentheile der Wissenschaft nur förderlich sein, wenn über einen Gegenstand verschiedene Untersuchungen von verschiedenen Standpunkten aus unabhängig von einander angestellt werden.

So möge denn dieses Buch seinen Weg finden und beitragen zur Lösung unserer jetzigen philosophischen Wirren.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
Einleitung.	
Erstes Kapitel. Aufgabe einer Geschichte der Philosophie, hergeleitet aus dem Begriffe der Philosophie	1
Zweites Kapitel. Umfang derselben und Beschränkung auf unsere abendländische Philosophie	31
Drittes Kapitel. Methode ihrer Darstellung	36
Die älteste Spekulation.	
Vorbemerkung. Ueber die Entstehung der Philosophie aus religiösen Ideenkreisen	43
Erstes Kapitel. Verhältniss der Philosophie zur Religion	48
Zweites Kapitel. Wesentliche Verschiedenheit der älteren Spekulation von der modernen	58
Drittes Kapitel. Anwendung des Gesagten auf die älteste griechische Spekulation	74
Uebersicht der ältesten Geschichte zum Verständnisse der ältesten Spekulation	83
Uebersicht der ältesten religiösen Vorstellungen, welche der Entstehung der Spekulation vorausgingen	100
Der ägyptische Glaubenskreis.	
Erstes Kapitel. Gab es eine ägyptische Glaubenslehre spekulativen Inhaltes, und sind noch Quellen vorhanden, sie kennen zu lernen? .	110
Zweites Kapitel. Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre . .	131
Drittes Kapitel. Widerlegung der Ansicht: die ägyptische Glaubenslehre sei aus einem Thierdienste entstanden; muthmaassliche Darstellung ihrer wirklichen Entwicklung nach geschichtlichen Spuren	186
Viertes Kapitel. Charakteristik und Beurtheilung der ägyptischen Glaubenslehre	233
Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.	
Vorbemerkung. Die ägyptische Abstammung der Glaubenskreise sämtlicher Völker rings um das mittelländische Meer	239
Der phönikische Glaubenskreis	243
Der griechische Glaubenskreis	279

	Seite
Die zoroastrische Spekulation oder die baktrisch-persische Glaubenslehre.	
Vorbemerkungen. Entstehungszeit der zoroastrischen Spekulation und ihr Verhältniss zu den gleichzeitigen asiatischen Spekulationen: der chinesischen und indischen und insbesondere der buddhistischen	347
Erstes Kapitel. Quellen unserer Kenntnisse von der zoroastrischen Spekulation; insbesondere von den Zendbüchern und dem gegenwärtigen Stande ihrer philologischen Interpretation	360
Zweites Kapitel. Zoroasters Lebenszeit und Lebensverhältnisse. Erhebung der zoroastrischen Lehre zur persischen Staatsreligion durch Darius	375
Drittes Kapitel. Darstellung der zoroastrischen Lehre	392
Viertes Kapitel. Wie kam Zoroaster zu seiner Lehre?	469
Schlussbemerkungen. Standpunkt der Denkentwicklung in diesen beiden ältesten Spekulationen	456

E i n l e i t u n g.

Erstes Kapitel.

Ein Ueberblick der bisherigen philosophischen Entwicklung, eine wirklich ihrem Namen genügende Geschichte der Philosophie, scheint in diesem Augenblicke mehr als jemals an der Zeit zu sein. Denn nach allen Anzeichen ist unsere geistige Bildung jetzt in eine jener Krisen eingetreten, welche im Gange der menschlichen Entwicklung Epoche machen. Der von den früheren Geschlechtern auf uns gekommene Ideenkreis, bedingt durch längst verschwundene uns fremde Bildungszustände, hervorgegangen aus einer Weltanschauung, welche nun schon seit drei Jahrhunderten zusammengestürzt ist, zeigt sich unzureichend für unseren heutigen Bildungsstand, ohne Uebereinstimmung mit unserer heutigen Weltanschauung. Schon seit drei Jahrhunderten haben unter allen europäischen Völkern, die im Verlauf der Geschichte die Träger der modernen Gesittung waren, die grössten Geister unablässig an der Aufgabe gearbeitet, einen Ideenkreis aufzubauen, welcher dem Bildungsstand und den Bedürfnissen der modernen Zeit entspräche. Nachdem die übrigen Nationen ihre geistigen Kräfte an der Lösung dieser Aufgabe erschöpft haben und ermüdet von der Arbeit ruhen, ist in diesen letzten Zeiten die deutsche Nation der Heerd der philosophischen Thätigkeit geworden, und in wenigen Jahrzehenden hat sie mit einem in der Weltgeschichte seltenen Aufwand an geistigen Kräften eine Reihe grossartiger Versuche gemacht, die schwierige Aufgabe zu lösen. Keiner dieser Versuche, obgleich alle von einem Theile der Zeitgenossen mit Jubel als endliche Erscheinung der Wahrheit begrüsst, hat sich als genügend erwiesen und das geistige Bedürfniss dauernd befriedigt. Auch die letzte Schule, die mit dem trunkensten Selbstgenügen ihr „Gefunden“ ausrief, steht aus, aus ihrem Rausche aufgeweckt, in der Erkenntniss einer

Selbsttäuschung da. Wird man, nachdem auch dieser letzte Versuch fehlgeschlagen, das Streben nach einer vollendeten und abgeschlossenen Erkenntniss, als eine die menschliche Kraft übersteigende Anmaassung, jetzt aufgeben, und wird man von der Erzeugung neuer philosophischer Systeme als einem ergebnisslosen Gespinnste absteigen, an welchem, wie an dem Mantel der Penelope, heute aufgelöst wird, was gestern gewoben ward? Werden auch die Denker deutscher Nation, durch die Erfolglosigkeit der bisherigen Bemühungen entmuthigt, ebenfalls auf das Streben nach dem Besitze der Wahrheit, wie auf die Verwirklichung eines zwar schönen aber wesenslosen Traumes, verzichten? Oder wird man vielmehr nach der jetzt eingetretenen Pause, gleichsam wie nach einer Zeit innerer Sammlung, in welcher man den Weg, den die Philosophie durchschritten hat, nochmals überblickt und sich zu neuen Anstrengungen vorbereitet, endlich einen glücklicheren Versuch machen, um ein unserem jetzigen Bildungszustande genügendes Erkenntniss-ganze aufzustellen?

Wir glauben das Letztere. Denn wir sind der Ueberzeugung, dass zwar das Erkenntnisswissen niemals einen Zustand von Abgeschlossenheit und Vollendung erlangen, und nie die Wahrheit ganz und vollständig darbieten wird, dass aber demungeachtet ein unablässiges Streben nach Erkenntniss tief in der Natur des menschlichen Geistes liegt; dass die Bildung philosophischer Systeme, wenn sie auch niemals die Wahrheit abgeschlossen und vollendet enthalten sollten, doch eine nothwendige und wesentliche Aeusserung des menschlichen Geistes ist, durch welche er sich dem Besitze der Wahrheit wenigstens annähert; und dass daher auch unsere Zeit den Beruf hat, sich ein ihrem Bildungszustande entsprechendes Erkenntnissgebäude zu errichten.

Zur Erreichung dieses Zieles beizutragen, das scheint nun die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie für unsere wie für jede Zeit zu sein.

Eine kurze Verständigung über diese Sätze wird hoffentlich das scheinbar Widersprechende in ihnen aufklären und zu einer Billigung der in ihnen aufgestellten Ansichten hinführen.

Unser gesamntes Wissen besteht aus zwei grossen, unter einander sehr verschiedenen Gebieten. Das erste umfasst die Kunde von all den zahllosen einzelnen Erscheinungen, die das

in seinen Theilen und in seinem Umfang unendliche Weltall unserer Wahrnehmung und Beobachtung darbietet. Dies ist der Kreis unserer Kenntnisse.

Das zweite Gebiet des Wissens besteht aus unseren Einsichten von den der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und den Gesetzen ihrer Thätigkeit. Dies ist der Kreis unserer Erkenntnisse.

Das erste Gebiet, das unserer Kenntnisse, bietet den Anblick einer unendlichen, scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit dar. Die in dem Weltall bemerkbaren Einzeldinge, ihre Thätigkeiten und Zustände, die Erscheinungen, welche das in einem ewigen Fluss der Entwicklung begriffene Weltganze der Sinneswahrnehmung unaufhörlich darbietet, machen den Gegenstand dieses Wissensgebietes aus. Alle unsere Erfahrungswissenschaften gehören dahin, und bestehen nur aus einer geordneten Zusammenstellung unserer Kenntnisse von den Einzeldingen und Einzelercheinungen, mögen sie nun die einzelnen Theile der Aussenwelt und der in ihr wahrnehmbaren Erscheinungen, die Gegenstände der äusseren Erfahrung, betreffen, oder die einzelnen Kräfte und Erscheinungen unseres eigenen Geistes, die Gegenstände der inneren Erfahrung. Das gesammte Ergebniss aller dieser einzelnen Erfahrungswissenschaften, sowohl über die Gegenstände der äusseren als der inneren Erfahrung, vereinigt sich zu einem grossen Ganzen, zu einem Gesamtbilde der Erscheinungswelt, zu unserer Weltanschauung. Unsere Weltanschauung entsteht demnach aus der Gesamtheit jener unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Kenntnisse von den einzelnen Dingen und den einzelnen Erscheinungen. Diese Erscheinungen richtig, d. h. übereinstimmend mit der Wirklichkeit und gesondert von den Täuschungen des Sinnenscheinens, darzustellen, ist die ganze Aufgabe der Erfahrungswissenschaften.

Dies Gesamtbild der Erscheinungswelt, unsere Weltanschauung, bietet nun den Stoff für jene höhere, dem menschlichen Geiste eigentlich und ausschliesslich zukommende Denkhätigkeit dar, welche darin besteht, diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen auf eine innere Einheit zurückzuführen. Dies ist die Aufgabe unserer Erkenntnisse, die das zweite, höhere Gebiet unseres Wissens bildet. Dies höhere Gebiet unseres Wissens soll die Enthüllung einer tieferen Ordnung und Gesetzmässigkeit darbieten, welche hinter

jener äusserlichen Regellosigkeit der Erscheinungen verborgen liegt; es enthält die Versuche, welche der menschliche Geist gemacht hat, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine kleine Zahl allgemeiner Ursachen aufzulösen, die Gesetze ihrer Thätigkeiten nachzuweisen, und die gesamte Erscheinungswelt auf eine einfache letzte Ursache, die Gottheit, zurückzuführen.

Denn eine solche Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aufzusuchen und demgemäss auch das Ganze seiner Erkenntniss, die ein möglichst getreues Spiegelbild der Wirklichkeit sein soll, auf eine solche Einheit zurückzuführen, dazu treibt den menschlichen Geist mit Nothwendigkeit theils die innere Natur seines Denkens, weil die Begriffsbildung selber aus der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nach einer solchen Einheit hin aufsteigend vor sich geht, theils die Beobachtung der Erscheinungswelt, die ihm durch tausend Spuren eine solche Einheit verräth.

Ein solches Gebäude der gesamten Erkenntniss, zurückgeführt auf eine letzte und höchste Einheit, an welche sich die einzelnen Erkenntnisse geordnet anreihen, dies würde, wenn es vorhanden wäre, die Philosophie, die Erkenntnisswissenschaft sein. Die Philosophie würde dann die Einsichten aus den in sämtlichen Erfahrungswissenschaften angesammelten Kenntnissen in sich vereinigen, und jede Erfahrungswissenschaft würde mit ihren letzten und höchsten Ergebnissen in diese Erkenntnisswissenschaft, in die Philosophie, hineinreichen. Diese Vorstellung von der Philosophie, als von einem die sämtlichen Erfahrungswissenschaften umfassenden Erkenntnissganzen, war es, welche dem Aristoteles vorschwebte. Ein solches Erkenntnissganzes aus den zu seiner Zeit vorhandenen Kenntnissen aufzubauen und in seinen Schriften der Nachwelt zu hinterlassen, war das Ziel seiner Anstrengungen und die Frucht seines Lebens.

Ebenso verschieden, wie in ihrem Wesen, sind diese beiden Wissensgebiete, das der Erfahrungswissenschaften und das der Philosophie, auch in ihrer Entstehungsweise. Der Kreis unserer Kenntnisse entsteht aus unseren Wahrnehmungen, aus der Erfahrung und der Beobachtung der Erscheinungen. Der Kreis unserer Erkenntnisse dagegen entsteht aus der reinen Thätigkeit unsres Denkens über die vermittelt der Wahr-

nehmungen uns zugekommenen Kenntnisse von der Erscheinungswelt. Die Kenntnisse sind der Stoff, aus denen sich unser Geist die Erkenntnisse bildet. Obgleich also die Erkenntnisse ein reines Erzeugniss unserer geistigen Thätigkeit, unseres Denkens sind, so haben sie doch keineswegs ein von der Erscheinungswelt und der Erfahrung unabhängiges Dasein. Denn wenn uns auch die Erkenntnisse nicht unmittelbar durch die Erfahrung geboten werden, sondern der menschliche Geist selber durch eine schöpferische Thätigkeit sie erzeugt, so würde doch ohne die Kenntniss der Erscheinungswelt diese schöpferische Thätigkeit des Geistes nicht stattfinden können, weil ihr der Stoff zur Erzeugung der Erkenntnisse fehlen würde.

Es ist ein grosser Irrthum, zu glauben, dass das menschliche Denken aus sich selber, unabhängig von der Erscheinungswelt, Erkenntniss erzeugen könne; ein Irrthum, der auf einer Selbsttäuschung beruht, zunächst veranlasst durch die Art und Weise, wie der menschliche Geist sich die Erkenntniss über seine eigene Natur erzeugt. Weil man hierzu keiner Erfahrung aus der Aussenwelt bedarf, so gerieth man auf den Wahn, als erzeuge das Denken durch sich selbst, durch seine blosse eigene Thätigkeit, die Erkenntniss, indem man übersah, dass auch hier dem reinen Denken: der Bildung der Begriffe, und der durch sie vermittelten Erzeugung der Erkenntniss, eine Wahrnehmung und Beobachtung der inneren Seelenzustände vorhergehen muss, also eine innere Erfahrung, welche zur Begriffs- und Erkenntnissbildung ebenso den Stoff hergiebt, wie die aussenweltliche Wahrnehmung und Erfahrung den Stoff zur Erzeugung der Erkenntniss über die Erscheinungswelt.

Eine zweite Veranlassung dieses Irrthums liegt darin, dass die Bildung der Begriffe und der Erkenntnisse über die Erscheinungswelt in den meisten Fällen nicht aus den mittelbaren Wahrnehmungen der Erfahrung und Beobachtung hervorgeht, sondern ihren Stoff aus den Vorstellungen schöpft, d. h. aus den im Geiste angesammelten Eindrücken gehabter Wahrnehmungen, welche der Geist nach den Bedürfnissen der Begriffs- und Erkenntnissbildung nach freier Willkühr in sich hervorzurufen vermag. Auch dieser Umstand konnte die Täuschung herbeiführen, als seien die so gebildeten Begriffe und Erkenntnisse freie Erzeugnisse des Denkens, unabhängig von der Erscheinungswelt.

Eine dritte Veranlassung dieses Irrthums endlich ist die

Art und Weise, wie der Geist die Erkenntnisse über das Unendliche, die Gottheit, hervorbringt. Bei der Erzeugung aller Erkenntniss über Gegenstände der endlichen Erscheinungswelt liegt eine bestimmte Reihe von einzelnen Erscheinungen vor, deren Erklärung und Auslegung die zu bildende Erkenntniss enthalten soll. Die von dem Geist durch das Denken hervorbrachte Lösung kann in einem solchen Falle unmittelbar mit den Erscheinungen verglichen und so ihre Richtigkeit bestimmt werden; denn richtig ist sie nur dann, wenn sie alle Erscheinungen genügend erklärt, also mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Bei allen Erkenntnissen hingegen, welche sich auf das Unendliche und die Gottheit beziehen, sind es keine einzelnen Erscheinungen, deren Erklärung durch die Erkenntniss gegeben werden soll, sondern nur die allgemeine Weltanschauung im Ganzen und Grossen. Nur unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, und insofern die Gottheit als ein geistiges Wesen gedacht wird, die allgemeinen Aehnlichkeiten des einzigen geistigen Wesens, das wir unmittelbar durch die Erfahrung kennen, des menschlichen Geistes, diese sind es, welche den Stoff zu den Begriffsbildungen und Schlüssen darbieten, durch welche das Denken eine annähernde Erkenntniss von diesen höchsten und schwierigsten Gegenständen zu erzeugen strebt. Bei den auf diese Weise hervorbrachten Erkenntnissen kann also von keiner Prüfung ihrer Richtigkeit durch eine unmittelbare Vergleichung mit der Wirklichkeit die Rede sein, weil uns gerade über die schwierigsten Theile dieser Untersuchungen die Erscheinungswelt keine unmittelbaren Erfahrungen gewährt. Sondern das einzige Prüfungsmittel dieser Art von Erkenntnissen sind die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Erscheinungswelt die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ansichten nachweist, aus denen sie hergeleitet sind. Weil auf solche Weise diese höchsten Erkenntnisse mit der Erfahrung aus der Erscheinungswelt in einer nur lockeren und entfernten Verbindung stehen, weder unmittelbar aus derselben hervorgehen, noch in Bezug auf ihre Richtigkeit unmittelbar an derselben geprüft werden können, so konnte die Meinung sich bilden, als entstünden sie ganz unabhängig von aller aus der Erscheinungswelt genommenen Erfahrung, und seien ein reines Erzeugniss der blossen Denkhätigkeit.

Diese Meinung ist also ein blosser Wahn; das reine Denken kann unabhängig von der Erfahrungswelt keine Erkenntniss erzeugen; im Gegentheil, diese beiden Wissensgebiete, das unserer Kenntnisse, der Erfahrungswissenschaften, und das unserer Erkenntniss, der Philosophie, hängen trotz der Verschiedenheit ihrer Entstehungsweise auf's Engste mit einander zusammen, und unser Erkenntnissgebäude ist ganz von dem Stande unserer Erfahrungswissenschaft abhängig.

Wären nun die Erfahrungswissenschaften abgeschlossen, und umfassten unsere Kenntnisse wirklich das gesammte Feld der Erscheinungen, so wäre die Möglichkeit vorhanden, dass auch unsere Erkenntniss, als die höchsten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganze bildeten, wenigstens so weit es dem menschlichen Geiste möglich ist, sich eine sichere Erkenntniss überhaupt zu erzeugen. Denn alle höchsten und letzten Begriffe, unter die zwar alle übrigen untergeordnet werden, die aber selbst, eben als die höchsten, keinen noch höheren mehr untergeordnet werden können, sowie alle mit dem Unendlichen, der Gottheit, in Verbindung stehenden, sind theils nach der Natur unseres Begriffesgebäudes, theils nach der Natur unseres endlichen Geistes für unser Denken in ihrem inneren Wesen unerfasslich, und nur auf negativem Wege annähernd erreichbar. Nur bei einem abgeschlossenen Stande der Erfahrungswissenschaften also könnte die Philosophie eine vollendete Wissenschaft sein, und würde die Erkenntniss der Wahrheit gewähren, wenigstens soweit ihr Besitz dem menschlichen Geiste vergönnt ist.

Es bedarf keiner besondern Beweisführung, dass die Erfahrungswissenschaften von einem Zustande der Vollendung und Abgeschlossenheit noch unendlich weit entfernt sind. Es kann also schon aus diesem Grunde von einem vollendeten und abgeschlossenen Zustande des Erkenntnisswissens, der Philosophie, von einem endlichen Besitze der Wahrheit, gar nicht die Rede sein.

Da nun der unvollständige Zustand des Erfahrungswissens keinen hinreichenden Stoff darbietet, um aus dem Erfahrungswissen selbst ein solches Erkenntnissganze hervorzubringen, so ist ein Denker, welcher ein vollständiges Erkenntnissgebäude aufstellen will, gezwungen, die Lücken des Erfahrungswissens durch sein eigenes schöpferisches Denken zu ergänzen.

zen. Dieses schöpferische Denken — die Spekulation — besteht wesentlich darin: die Erkenntnissbestandtheile, welche sich in dem vorhandenen Vorstellungskreise schon vorfinden, von einem dem Denker eigenthümlichen Standpunkte der Betrachtung aus, auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise unter einander zu verknüpfen und so durch Folgerungen eine neue Erkenntniss zu erzeugen; wobei also die Neuheit der Erkenntniss nicht in der Neuheit der Erkenntnissbestandtheile, sondern nur in der Neuheit und Eigenthümlichkeit ihrer Verknüpfung und der daraus gezogenen Folgerungen besteht. Auf diese Verknüpfung selbst aber gelangt der Denker gewöhnlich nicht durch eine in allen ihren Mittelgliedern nachweisbare Schlussfolgerung, sondern durch eine jener plötzlichen Ahnungen, eine jener Eingebungen, welche die unwillkürliche Frucht einer vorhergegangenen geistigen Aufregung sind. Auf diese Weise kann allerdings durch Vorahnen der Wahrheit von begabteren Geistern die Erkenntniss wenigstens vorbereitet und angebahnt werden. Dies ist so wahr, dass alle Fortschritte, selbst der Erfahrungswissenschaften, auf solchen Vorahnungen der begabteren Geister beruhen, die in erleuchteten Augenblicken einer gesteigerten geistigen Erregtheit Wahrheiten erkannten, zu denen sie in diesem Augenblicke selbst den Weg einer regelmässigen Beweisführung noch nicht bahnen konnten. In weit höherem Grade finden aber diese vorahnenden Vermuthungen bei denjenigen Gegenständen statt, die an den Grenzen unseres Erkenntnissvermögens liegen, und die gerade zu den höchsten Aufgaben der Philosophie gehören, d. h. den Vorstellungen vom Geistigen, von dem Unendlichen, der Gottheit.

Von der unmittelbaren Richtigkeit und inneren Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung aber kann meistens schon wegen der Art ihrer Entstehung aus einer blossen Ahnung nicht die Rede sein, sondern nur von ihrer inneren Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit. Dass aber demungeachtet gewöhnlich die Denker einer solchen Vermuthung einen weit höheren Grad von innerer Sicherheit zuschreiben, ja dieselbe in der Mehrzahl geradezu als eine Wahrheit betrachtet wissen wollen, ist eine sehr verzeihliche Selbsttäuschung, welche sich aus dem starken Eindrucke erklärt, den die neue Ansicht in der Stunde ihrer Geburt auf den Denker selbst hervorbrachte. Denn da wir die Wahrheit einer Erkenntniss nach der Stärke

des Eindruckes zu beurtheilen pflegen, den ihre Einsicht auf unsere Ueberzeugung macht, der Denker aber bei der Empfängniss einer neuen Idee nach einem vorhergegangenen, vielleicht lange dauernden Zustande des Suchens und der Unruhe sich in der gesteigertsten Erregtheit und Begeisterung befand, so ist es begreiflich, wie er geneigt ist, die Stärke der Empfindung, mit der er die neue Ansicht in sich aufnahm, und welche ihren Grund hauptsächlich in seiner eigenen geistigen Aufregung hatte, dem blossen Eindrucke ihrer inneren Wahrheit auf seine Ueberzeugung zuzuschreiben und demnach ihre Gewissheit zu überschätzen.

Auf diese Weise enthält jedes Erkenntnissgebäude mit Nothwendigkeit zwei sehr verschiedene Bestandtheile; einen, welcher die aus den Erfahrungswissenschaften hervorgegangenen Erkenntnisse umfasst, und einen anderen, welcher aus dem schöpferischen Denken des Denkers selber hervorgegangen ist. Jener kann, insoweit er sich wirklich an die Erscheinungen der Erfahrungswelt anschliesst, Wahrheit enthalten; dieser, aus den blossen Vermuthungen des Denkers hervorgegangen, kann, ehe er nicht etwa durch nachfolgende Fortschritte der Erfahrungswissenschaften bestätigt worden ist, nur auf eine innere Wahrscheinlichkeit Anspruch machen.

Wenn also ein Denker behaupten wollte, er habe in seinem philosophischen Systeme ein vollendetes und abgeschlossenes Erkenntnissgebäude errichtet und sei im Besitze der Wahrheit, so wäre dies eine auf Selbsttäuschung beruhende Anmaassung; und der Glaube an ein solches Vorgeben liesse sich nur aus jugendlich unerfahrener Schwärmerei, oder aus grosser Kurzsichtigkeit erklären. Hoffen wir also, dass unsere geistige Bildung weit genug vorgeschritten ist, um solchen Traumbildern nicht mehr nachzujagen.

Weil nun die Erwartung, dass jemals das menschliche Geschlecht in einem philosophischen Systeme ein abgeschlossenes und fertiges Erkenntnissgebäude, eine endliche Offenbarung der Wahrheit besitzen werde, als eine auf Misskennung der menschlichen Geisteskräfte beruhende Täuschung aufgegeben werden muss, soll man deshalb auch von allen weiteren Versuchen zur Aufstellung eines befriedigenden Erkenntnissgebäudes als von einem erfolglosen Bemühen in Zukunft absehen? Nein, man soll es nicht, und man wird es nicht.

Denn ein Erkenntnissgebäude, welches die in dem jedesmaligen Bildungszustande vorhandenen Erkenntnissbestandtheile zu einem Ganzen zusammenfasst, ist für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden ein unabweisbares geistiges Bedürfniss.

Bei den allerwenigsten Menschen hat nämlich der Verstand einen solchen Ueberhang vor den übrigen Seelenkräften, dass seine Thätigkeit allein, das reine Denken, zu einem Lebensgenuss wird. Sondern für die bei weitem grössere Mehrzahl beruht der Lebensgenuss im edleren Sinne, das Gefühl des Glückes, auf dem Gemüthe und seinen Thätigkeiten. Die Thätigkeit des Verstandes, das Denken, ist ihnen nur ein Mittel, um zu jener Gemüthsverfassung zu gelangen, welche das Lebensglück gewährt; dies ist wesentlich die Gemüthsruhe, der Seelenfrieden. Das Wissen, die Erkenntniss ist ihnen also nur ein Mittel zur Erreichung des Seelenfriedens. Damit aber die Erkenntniss Seelenfrieden gewähre, muss sie auf alle, dem Herzen wichtige Fragen eine Antwort geben, denn jede Unwissenheit, jeder Zweifel ist quälend. Die Mehrzahl solcher Menschen, bei denen der Verstand dem Gemüthe untergeordnet ist — und die edelsten Charaktere gehören unter ihre Zahl — hat nun theils weder die Fähigkeit, noch auch die Neigung, bei einem Erkenntnissganzen die streng richtige Wahrheit zu ergünden; theils nicht die Fähigkeit; denn eine solche Ergründung der Wahrheit setzt eine umfassende Kenntniss der Erfahrungswissenschaften, ausgedehnte Studien, und eine grosse Fertigkeit im abstrakten Denken, nebst Lust und Liebe zu seiner anhaltenden Ausübung voraus; andernteils haben sie aber auch nicht einmal die Neigung dazu, denn die Mehrzahl der Menschen liebt einen beglückenden Wahn mehr als eine enttäuschende Wahrheit. Für alle diese also ist ein abgeschlossenes Erkenntnissgebäude, das auf die gesammten dem Herzen wichtigen Fragen eine befriedigende Antwort ertheilt, selbst wenn es sich mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügt, unendlich werther, als ein Erkenntnissgebäude, das nach strenger Wahrheit strebend, gerade deshalb einen Theil der dem Herzen wichtigsten Fragen unbeantwortet lassen muss, weil bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens der vorhandene geistige Bildungszustand keinen genügenden Stoff zu ihrer Beantwortung darbietet.

Aber auch bei der Mehrzahl der höher begabten, selbstständigen Denker, bei welchen der Verstand dem Gemüthe nicht mehr untergeordnet ist, und beide Seelenkräfte einander wenigstens die Wage halten, ist das Streben nach einem Erkenntnissaganden ein inneres geistiges Bedürfniss, und nur eine sehr geringe Minderzahl hält sich streng in den Schranken der sicheren, beweisbaren Erkenntniss, ohne die Lücken des Erfahrungswissens ausfüllen zu wollen. Dieser Unterschied der Denker ist wesentlich davon abhängig, ob sie neben einem hervorragenden Verstande auch zugleich jene schöpferische Einbildungskraft besitzen, welche die Bestandtheile eines vorhandenen Vorstellungskreises zu neuen Vorstellungen zu verknüpfen vermag, und dadurch die Quelle überraschender Gedankenverbindungen und eigenthümlicher, aus der geistigen Natur des Denkers unmittelbar hervorgehender Ansichten wird.

Fehlt bei einem hervorragenden Verstande diese schöpferische Einbildungskraft, so entstehen jene streng prüfenden Denker, welche die vorhandenen Ideenkreise einer unbarmherzigen Sichtung unterwerfen, und die von ihren Vorgängern aufgeführten Erkenntnissgebäude wieder zusammenreißen, indem sie dieselben in ihre Bestandtheile auflösen, das streng Wahre von dem bloß Wahrscheinlichen sondern, und somit Nichts als Trümmer zurücklassen. Besitzt dann ein solcher Denker zugleich eine vorwiegend auf das sittliche Handeln gerichtete Gemüthsart, so pflegt er sein Denken, wenn er die Erkenntniss der Wahrheit als unerreichbar aufgegeben hat, mit Vorliebe auf die Erkenntniss des Sittlich-Guten zu richten, gleichsam um der Menschheit den Verlust, den sie aus der Erschütterung ihrer Erkenntniss erlitten, durch die Befestigung ihrer Sittlichkeit zu vergüten, da ihm diese zur Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft wesentlicher erscheint, als die Erkenntniss. Ist dagegen bei einem Denker der Verstand so vorherrschend, dass dessen Thätigkeit allein ihm einen befriedigenden Lebensgenuss gewährt, so dass bei ihm der Reiz des Denkens an sich das unangenehme Gefühl über die Mangelhaftigkeit der aus dem Denken hervorgehenden Erkenntniss überwiegt, so wird er einer jener Zweifler, die nur niederreißen ohne aufzubauen, und ihren Zeitgenossen den zwar heilsamen aber unangenehmen Dienst erzeigen, sie aus der trügerischen Sicherheit eines herrschend gewordenen und allgemein gelten-

den Vorstellungskreises aufzustören. Denn nach dem natürlichen Entwicklungsgange der geistigen Bildung kommen solche Denker nur in jenen Wendezeiten vor, wo ein Bildungszustand seine Bahn durchlaufen hat und ein neuer sich vorbereitet.

Findet sich aber bei einem Denker neben einem hervorragenden Verstande zugleich jene schöpferische Einbildungskraft — und es ist keine Frage, dass nur solche Denker zu den eigentlich ganzen, vollständig ausgerüsteten Geistern gehören — so wird er durch seine Natur selbst mit Nothwendigkeit dazu getrieben, ein Ganzes der Erkenntniss aufzustellen. Denn in demselben Maasse, wie seine eigene geistige Natur sich einer vollständigen, allseitig gleichentwickelten Ganzheit von Seelenkräften annähert, in demselben Maasse wird er auch streben, in der Erkenntniss, dem höchsten Erzeugniss seiner geistigen Kräfte, die Form einer solchen vollständigen, allseitig entwickelten Ganzheit zu verwirklichen. Solche Denker sind es also, welche die Versuche zur Bildung eines vollständigen Erkenntnissganzen immer von Neuem wiederholen, trotz dem, dass sie ihre Vorgänger an denselben Versuchen haben scheitern sehen.

Ist nun ein solcher Denker neben seiner schöpferischen Denkhätigkeit mit einem umfassenden Erfahrungswissen ausgerüstet, so wird er der Schöpfer eines seinen Zeitgenossen genügenden und die geistigen Bedürfnisse für lange Zeit befriedigenden Erkenntnissgebäudes, wie zum Beispiel Aristoteles; weil er alle in dem Bildungszustande seiner Zeit vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in sich aufgefasst und zu einem Ganzen verarbeitet hat, das so lange genügen muss, als der Bildungsstand, aus dem es hervorgegangen, derselbe bleibt. Das sind die Fürsten der Philosophie. Häufiger aber sind auch die Bemühungen solcher Denker erfolglos, weil die Neigung zum schöpferischen Denken gewöhnlich den Ueberhang bei ihnen hat; sie gehen zu früh an's Selbstschaffen, ehe sie wirklich das zu ihrer Zeit vorhandene Erfahrungswissen in sich aufgenommen haben, und ehe ihre eigene geistige Bildung den ihr möglichen Umfang und die nöthige Reife erlangt hat. Dann ist es natürlich, dass die Erkenntnissgebäude, die sie aufstellen, trotz des für den ersten Anblick reizenden Schimmers, den ihr Genie denselben verleiht, eine genauere Prüfung nicht aushalten und daher bald wieder zusammenstürzen.

Die Entstehung eines wirklich neuen Erkenntnissgebäudes, eines neuen philosophischen Systemes, durch eine in höherer Begeisterung empfangene, von einem eigenthümlichen Standpunkt aus aufgefasste Ansicht, pflegt bei einem Denker meistens schon in die erste Zeit seiner geistigen Reife zu fallen, und die Ausbildung eines solchen Erkenntnissgebäudes füllt dann gewöhnlich seine späteren Jahre aus, indem er den Rest seines Lebens dazu anwendet, die Masse der vorhandenen Erkenntniss nach seiner gewonnenen Ansicht zu ordnen und zu einem in sich übereinstimmenden Ganzen zu verarbeiten. Diese Ausbildung des neuen Erkenntnissgebäudes, das nur ein Werk langer und ausdauernder Anstrengung sein kann, wird jedoch von dem Urheber selbst selten vollendet, denn sie hängt von so viel äusseren Umständen, von der Lebensfrist des Urhebers, von der Fortdauer seiner geistigen Frische und Schöpferkraft ab, dass die Geschichte nur wenige Beispiele von der Vollendung eines Systemes durch seinen Urheber aufweist, wie dies z. B. bei Aristoteles der Fall war. Sondern gewöhnlich pflegt die Ausführung des von dem Urheber nur in den wichtigsten und wesentlichsten Theilen aufgestellten Gebäudes das Geschäft seiner Zeitgenossen und des ihm nachfolgenden Geschlechtes zu sein. Bei dieser weiteren Ausführung stellt sich dann heraus, ob das Erkenntnissgebäude wirklich mit der Weltanschauung des vorhandenen Bildungszustandes und mit den Thatsachen der Erscheinungswelt, soweit sie gekannt sind, übereinstimmt oder nicht. Stimmt es nicht überein, so wird es gewöhnlich bald verlassen und von den Versuchen anderer Denker verdrängt; wenn nämlich die geistige Bildung eines Volkes noch hinlängliche innere Gährung und Triebkraft hat, um die Denkhätigkeit ununterbrochen rege zu erhalten. Denn wenn die Bildung eines Volkes zu sinken anfängt, nimmt die geistige Thätigkeit ab und die blos materiellen Bestrebungen herrschen vor. Ist aber das Erkenntnissgebäude mit dem vorhandenen Bildungszustande übereinstimmend und umfasst es alle in ihm vorhandenen Erkenntnissbestandtheile, so gilt es den Zeitgenossen als Ausdruck der Wahrheit und gewährt ihnen Befriedigung. Es hat dann so lange Bestand, als die geistige Bildung, aus der es hervorgegangen ist, ohne wesentliche Veränderung fort dauert. Es wird zuerst in allen seinen Theilen von untergeordneten Denkern ausgebildet, dringt alsdann all-

mählig in die sämmtlichen übrigen Wissenschaften umformend ein und verbreitet sich endlich als Gemeingut unter der ganzen Masse der Gebildeten. Ist es auf diese Weise zu einem herrschenden Ideenkreise geworden, in welchem dann selbst die Kunsterzeugnisse der Literatur wurzeln, so übt es durch die Jugendbildung und das Lesen seinen Einfluss auch auf diejenigen aus, die mit einem vorwiegend auf das Handeln gerichteten Sinn sich ausschliesslich dem thätigen Leben widmen, und, ohne inneren Beruf zur Bildung einer eigenen selbstständigen Erkenntniss, sich damit begnügen, dem Zuge der allgemeinen Denkweise nachzufolgen.

Die Entstehung der Erkenntnissgebäude hängt also aufs Engste mit dem allgemeinen geistigen Bildungszustande zusammen; sie gehen aus ihm hervor und wirken wieder auf ihn zurück. Die philosophischen Systeme sind nothwendige und wesentliche Aeusserungen des geistigen Lebens der Menschheit; und so lange das geistige Leben bei einer Nation rege ist, wird sie auch mit unumgänglicher Nothwendigkeit an dem Aufbau der Erkenntniss fortarbeiten.

Da aber die geistige Bildung der Menschheit selbst niemals stille steht, vielmehr in einem steten Flusse der Entwicklung begriffen ist, so ist auch ein abgeschlossener Zustand der Philosophie niemals möglich, sondern, da neben der nie eintretenden Vollendung des Erfahrungswissens doch für die bei weitem grösste Mehrzahl der Denkenden das Bedürfniss nach einem Erkenntnissganzen immer rege ist, nur eine fortwährende Annäherung an denselben durch immer neu entstehende, wenn auch niemals ganz gelingende Versuche zur Aufstellung eines Erkenntnissganzen. So ist ein ewiger Wechsel der philosophischen Systeme durch den ewigen Wechsel des geistigen Bildungszustandes bedingt. Denn tritt auch bei einem einzelnen Volke ein wirklicher Stillstand und Rückgang der geistigen Bildung ein, erlischt bei ihm die schöpferische Denkhätigkeit, so ist dies doch nur ein Rollenwechsel auf der grossen Weltbühne, und der geistige Entwicklungsgang trägt sich dann nur auf ein anderes Volk über.

Doch ist dieser Fluss der geistigen Entwicklung nicht durchaus beweglich und vorübergehend; nicht alle Erkenntnisse selbst sind, wie die Systeme, zerfliessende Wellen in seiner Fluth, die nur auftauchen um wieder zu verschwinden. Dies

wäre ein trostloses Schauspiel. Sondern er führt auch feste Theile mit sich und seine Strömung setzt fortwährend neues Land an. Denn obgleich das aus der Erfahrung gezogene Wissen, der einzige einer wirklichen Gewissheit und Sicherheit fähige Theil der Erkenntniss, den anderen flüssigen, beständigem Wechsel und beständiger Entwicklung unterworfenen Bestandtheil — die Erkenntniss aus dem reinen Denken, der Spekulation — nie ganz verdrängen kann, weil, wenn auch wirklich der menschliche Geist das ganze Feld der endlichen Erscheinungen durchmessen hätte, doch das höhere Gebiet des Unendlichen ihm stets undurchdringlich bleibt, dessen Gränzen er durch das Denken nur annähernd berühren kann: so liegt es doch in der Natur der Sache, dass die Erfahrungserkenntniss im Laufe der Zeit sich immer mehr vergrössert und befestigt, und in demselben Maasse den aus dem reinen Denken hervorgehenden Erkenntnisstheil von dem Gebiete der Erscheinung verdrängt, und auf das ihm eigentlich allein eigenthümliche, auf das Gebiet des Unendlichen einschliesst.

Die grosse, durch die Weltgeschichte hindurchgehende Entwicklung der Erkenntniss beruht also auf einem entgegengesetzten Verhältniss dieser beiden grossen Massen ihrer Bestandtheile. In dem nämlichen Maasse, wie der Umfang der Erfahrungserkenntniss zunimmt, muss der Umfang der reinen Denkerkenntniss abnehmen. Dies ist der Gang der geistigen Entwicklung nach der Zukunft hin. Das umgekehrte Schauspiel muss die Entwicklung der Erkenntniss nach der Vergangenheit zurück darbieten; je näher ihren Anfängen, um desto mehr muss die durch das reine Denken erzeugte Erkenntniss zu-, und das Erfahrungswissen abnehmen. Und dies wird durch die Geschichte vollkommen bestätigt. Sie zeigt uns, dass bei dem ersten Erwachen der höhern geistigen Bedürfnisse die Gedankenerzeugnisse der Denker ganz auf dem Wege des reinen Denkens hervorgebracht wurden; und dass die ersten Erkenntnissgebäude ganz aus kühnen Vermuthungen und unbeweisbaren Meinungen bestanden, welche nur den Nutzen hatten, dass die nachfolgenden Geschlechter an ihnen ihr Denken übten; bis in dem Maasse, wie diese versuchten, die überlieferten Vorstellungskreise auszubilden und umzumodeln, um sie nach ihren vorschreitenden Einsichten mit ihrer Anschauung vom Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, langsam

und nur sehr allmählig eine aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniss sich zu entwickeln begann, und die aus blossen Vermuthungen hervorgegangenen Sätze theilweise durch andere mit der Erfahrung und den Beobachtungen der Erscheinungen mehr übereinstimmende ersetzt wurden.

So hat im Verlauf der Zeiten durch eine aufeinander folgende Reihe in sich zusammenhängender und aus einander hervorgehender Entwicklungen unter dem beständigen, nach dem angedeuteten Gesetze sich gestaltenden Wechselverhältnisse dieser beiden verschiedenen Massen der Erkenntniss unser heutiges Erkenntnissgebäude sich herausgebildet. Die Gestaltung unserer heutigen Erkenntniss ist nur das letzte Glied einer zusammenhängenden Reihe vorausgegangener und zurückgelegter Entwicklungsstufen, das letzte Ergebniss einer durch dritthalbtausend Jahre hindurchreichenden Kette mehr oder minder fehlgeschlagener und doch immer wieder mit frischer Beharrlichkeit unternommener Versuche. Und zwar ist der Gegenstand so gross, die Aufgabe so unermesslich, dass die Zahl der wahrhaft selbstständigen, die menschliche Kenntniss fördernden philosophischen Systeme seit dieser grossen Reihe von Jahren der Zahl der verflossenen Jahrhunderte bei weitem nicht gleich kommt. Und wenn in unseren Zeiten in einem verhältnissmässig engen Raum weniger Jahrzehende mehrere philosophische Systeme einander hastig gedrängt haben, so ist dies ein Zeichen einer in der Entwicklung der menschlichen Kultur nicht häufig erscheinenden geistigen Aufregung; ein Beweis, dass unsere geistige Bildung das Bedürfniss eines ihr angemessenen eigenthümlichen Ausdrucks für ihre Weltanschauung fühlt, ohne dass einer der bisherigen Versuche dies Bedürfniss befriedigt hätte. Alle Erschütterungen unserer jetzigen philosophischen Krisis sind die Wehen dieser geistigen Geburt, und erst, wenn diese glücklich vollbracht ist, wird für die nächsten Geschlechter Ruhe eintreten, bis wieder ein veränderter Zustand der geistigen Bildung auch diese letzte Lösung als ungenügend erscheinen lässt, und so das alte Spiel von neuem beginnt. Denn das nämliche Bedürfniss, das bisher den menschlichen Geist unablässig getrieben hat, der Erkenntniss nachzujagen, wird ihn auch fernerhin in Bewegung setzen. Es ist also nicht zu fürchten, dass die Philosophie aussterbe. Und wenn das jetzt le-

lebende Geschlecht zu neuen Bildungen wirklich erschöpft wäre, und der Entwicklungsgang der Erkenntniss für eine kürzere oder längere Zeit stille stünde, wie die Geschichte bei mehreren Nationen in verschiedenen Epochen Beispiele aufzeigt, so werden andere Geschlechter, ein anderes Volk den Faden da wieder aufnehmen, wo er unseren Händen entfallen ist. Es ist aber wohl kein Grund zu einer solchen Befürchtung vorhanden, sondern es ist zu hoffen, dass unsere Generation noch Lebenskraft genug in sich trage, um nach den Versuchen der bisherigen Lehrzeit nun endlich diejenige Erkenntnissform sich zu bilden, die ihren Bedürfnissen genügt.

Diese grosse Aufgabe unserer Zeit zu einer befriedigenden Lösung zu führen, dazu ist es aber nicht allein nothwendig, dass ein Denker das Bedürfniss unserer geistigen Bildung in sich lebhaft fühle, damit er seine Aufgabe genau kenne; dass er eine umfassende Kenntniss des Erfahrungswissens in sich vereinige, so weit es sich bis heute entwickelt hat, damit er auch den nöthigen Stoff zur Lösung seiner Aufgabe besitze, und im Stande sei, alle in unserer heutigen Bildung vorhandenen Erkenntnissbestandtheile in seinem Erkenntnissgebäude zusammenzufassen; sondern es ist auch nöthig, dass er den Gang der geistigen Entwicklung, deren Ergebniss unser heutiger Bildungszustand ist, überschauet, damit er mit völligem Bewusstsein sich auf den Standpunkt unserer Zeit erhebe, und aus dem Gange, den die geistige Bildung bis hierher genommen hat, auch die Richtung und das Ziel erkenne, nach welchem sie hinstrebt.

Diese letztere Einsicht kann nur eine genauere Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie gewähren; und hierin liegt die Nothwendigkeit einer Geschichte der Philosophie für unsere, wie für jede Zeit. Die Aufgabe, welche sich eine Geschichte der Philosophie zu stellen hat, besteht also darin, den bisherigen Entwicklungsgang des Denkens nachzuweisen, um daraus den Standpunkt unserer heutigen Denkbildung zu begreifen. Diese Einsicht zu gewähren, das kann und soll sie leisten. Nicht aber mehr. Denn wenn man dächte, in einer Geschichte der Philosophie gleichsam ein Verzeichniss der von unseren Vorgängern gemachten und auf uns vererbten geistigen Erwerbungen zu finden, um aus allen diesen Ergebnissen der bisherigen Bemühungen das neuzubildende Erkenntnissganze zusam-

menzusetzen und sie gleichsam als einzelne Bausteine zur Errichtung des neuen Erkenntnissgebäudes zu verwenden, so wäre dies ein Irrthum, dem eine unangenehme Enttäuschung folgen würde. Kein Erkenntnissgebäude entsteht auf diese Weise aus einzelnen, von allen Seiten her zusammengetragenen Bruchstücken anderer Erkenntnissgebäude, wie es wohl manche Eklektiker wähten, die gerade hierdurch ihre völlige Unkenntniss vom Wesen der Philosophie und ihre eigene Unfähigkeit zum schöpferischen Denken bekundeten. Sondern, obgleich wir von einem Erkenntnissgebäude sprechen, weil uns ein besser bezeichnendes Wort mangelt, so sind doch die Erkenntnissganze nur durch eine innerliche Entwicklung, durch ein inneres Hervorwachsen aus Einer leitenden Idee entstanden. Da eine solche leitende Idee gleichsam die Seele ist, welche das ganze System belebt, so muss dieses System mit ihr stehen und fallen, und kein einzelner Theil kann aus einem solchen gefallenem und abgestorbenen Gebilde auf ein neues lebendes übergetragen werden; es würde immer ein tochter, der inneren Gliederung des Ganzen fremder Bestandtheil sein. Nur die Erfahrungswissenschaften — und hierin liegt der Grund zu diesem Irrthum —, die aus einer Anhäufung einzelner nach und nach gemachter Erfahrungen bestehen, bilden und vergrössern sich auf diese Weise in Bruchstücken. Hier behält ein einzelner Theil, eine einzelne Beobachtung, wenn sie mit der Erscheinungswelt übereinstimmt, ihre Wahrheit und ihre Geltung, wenn auch vielleicht das Ganze, in welches sie der Beobachter eingefügt hatte, sich als irrig erwies. Dagegen den über dem einzelnen Denker stehenden, in einer höheren Nothwendigkeit gegründeten Gang der geistigen Entwicklung zu verfolgen; aufzuzeigen, wie durch den allgemeinen Gang dieser Entwicklung den Denkern die einzelnen Seiten des grossen Problems sich nach und nach onthüllten, bis es ihnen endlich in seinen Haupttheilen zum Bewusstsein kam; nachzuspüren, wie sie bei der Bildung ihrer Erkenntnissgebäude den Forderungen des von jenem allgemeinen Entwicklungsgange bedingten Bildungszustandes ihrer Zeit und den in derselben zum Bewusstsein gekommenen Seiten des grossen Problems zu entsprechen suchten, um sie gleichsam in der geheimen Werkstätte des Denkens zu beobachten, und ihnen abzulernen, wie eben die Aufgabe unserer Zeit zu lösen sein möchte:

das ist es wohl, was Einen, der selbst Denker ist, in einer Geschichte der Philosophie hauptsächlich reizen würde, und das ist es, was eine rechte Geschichte der Philosophie ihrem Leser auch wirklich darbieten müsste.

Sollte es einem Einzelnen gelingen, in diesem Sinne die Geschichte der Philosophie darzustellen; sollte er seine Zeitgenossen durch einen Rückblick auf den bisherigen Gang der geistigen Entwicklung veranlassen können, sich gleichsam zu sammeln, ehe sie an der Fortbildung der Philosophie weiter arbeiteten, wie ja auch der Einzelne thut, ehe er sich zu einem wichtigen Schritte anschickt; sollte er auf diese Weise ein neues Erkenntnissgebäude auch nur vorbereiten helfen: so würde er wohl seiner Zeit und der Fortentwicklung ihrer Bildung einen nicht zu verachtenden Dienst leisten, wenn er auch die rühmlichere Palme, welche dem Erbauer eines neuen Erkenntnissgebäudes gebührt, den Händen eines Begabteren überliesse.

Einem solchen Ziele nachzustreben, wenn auch nur von fern und selbst ohne die Aussicht es zu erreichen, möchte der höchsten Anstrengung würdig sein. In diesem Sinne wurde die vorliegende Geschichte der Philosophie von dem Verfasser geschrieben, und, nicht allzu tief unter seiner Aufgabe geblieben zu sein, war sein eifrigster Wunsch.

Der Verfasser weiss es recht wohl, dass er nicht der Erste ist, der in diese Laufbahn tritt, und dass gut ausgerüstete und wackere Kämpfer vor ihm sich um den Preis bewarben. Wenn er auch aus Kleinmüthigkeit und um sich vor Angriffen zu sichern, die Verdienste derselben noch so sehr erheben wollte, so würde sein Versuch schon durch sein blosses Dasein beweisen, dass er nicht der Meinung ist, seine Vorgänger hätten den Preis wirklich errungen; denn das Ueberflüssige versucht Niemand, besonders wenn es mit einem solchen Aufwand von Anstrengung und Zeit verbunden ist. Er hält es daher für besser, offen zu gestehen, dass er sich von ihrer Art, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, nicht befriedigt fühlte, und dass er erst nach einem langen Studium der Quellen selbst das Licht und die Aufschlüsse fand, die er in den neueren Darstellungen umsonst gesucht hatte. Diese Freimüthigkeit möge Niemanden verdrüssen, und der ruhigen Prüfung der hier vorgetragenen Ansichten nicht schaden. In diesem, wie in jedem anderen Felde der menschlichen Thätig-

keit steht die Mitbewerbung einem Jeden frei. Jeder muss sich darauf gefasst machen, dem Glücklicheren zu weichen, und aus einem wetteifernden Kampfe entwickelt sich alle menschliche Bildung. Der Verfasser sucht einen solchen Kampf nicht, aber er scheut ihn auch nicht, und ist ebenso bereit in demselben besiegt zu werden, als zu siegen. Denn hoffentlich siegt nur der Bessere; wer aber dieser Bessere sei, die Persönlichkeit des Einzelnen, ist für den Fortschritt des Ganzen, für die geistige Entwicklung, völlig einerlei. Dass aber die Erreichung des Zieles, das in diesem Werke verfolgt wird, für den Fortschritt unserer geistigen Entwicklung ein unabweisbares Bedürfniss sei, davon ist der Verfasser aufs Innigste überzeugt. Er lebt daher des festen Glaubens, dies Ziel werde erreicht werden, sei es von ihm oder einem Anderen; denn was einmal in einer Zeit ein deutlich erkanntes geistiges Bedürfniss geworden ist, das findet auch früher oder später seine Befriedigung, wie die Geschichte nachweist. Sollte es ihm daher nicht beschieden sein, sein Ziel zu erreichen, so zweifelt er keinen Augenblick, dass ein Anderer, Besserer kommen werde, dem der Kranz aufbehalten ist. Er wird diesen Besseren freudig begrüßen, und ohne Neid ihm weichend, in die Zahl der Vorläufer zurücktreten. Auch diese sind nothwendig und ihre Stellung nicht ohne Ehre, denn der Kampf macht den Tapferen, nicht der Sieg; der Sieg gehört dem Glücklichen. Das Maass der angeborenen Kräfte kann aber Niemand überschreiten.

Zweites Kapitel.

Da nach dem Vorhergegangenen die einzelnen philosophischen Systeme nur Glieder einer zusammenhängenden Entwicklungskette der Philosophie sind und der heutige Zustand unserer Erkenntniss das Ergebniss einer vorausgegangenen langen geistigen Bildung, ein zum grossen Theil aus der Vorzeit auf uns vererbtes Gut, so ist es, um zum Verständniss unseres heutigen Ideenkreises zu gelangen, nothwendig, bis auf seine Quellen zurückzugehen, bis auf den Anfangspunkt, mit dem die Entwicklung der philosophischen Bildung begann. Auf diese Weise erhält die Geschichte der Philosophie die Bestimmung ihres Umfanges durch die Entstehung und Ausbildung der Philosophie selbst. Denn wenn diese wirklich eine Reihe von inneren Entwicklungen durchgegangen hat, deren jede ein einzelnes System ist, so dass unsere letzten Systeme nur die letzten Glieder einer bis ins Alterthum hinaufreichenden zusammenhängenden Kette bilden, so muss auch die Geschichte der Philosophie, wenn sie eine innere Einsicht in diesen Entwicklungsgang und damit in den heutigen Zustand unserer Erkenntniss gewähren soll, bis auf den Anfang dieser Kette zurückgehen. Wo findet sich also der Beginn unserer heutigen philosophischen Bildung?

Jedem, der es nur einigermaassen versucht, sich von dem Grunde seiner höheren, auf Glauben oder Nachdenken beruhenden Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, muss es augenblicklich einleuchten, dass er wenigstens mit seinen religiösen Ueberzeugungen in einem schon vor beinahe 2000 Jahren entstandenen Ideenkreise wurzelt, dem christlichen nämlich, und dass er, selbst wenn er mit demselben in Opposition getreten wäre, auch noch dadurch von demselben abhängt.

Aber auch die zweite, noch ältere geschichtliche Quelle unserer ganzen heutigen höheren Geistesbildung kann Keinem unbekannt sein, dem eine sorgfältigere Erziehung zu Theil wurde, von gelehrter Bildung ohnehin zu geschweigen: nämlich die Literatur und insbesondere die Philosophie der Griechen.

Aus diesen beiden Quellen, der christlichen Religion und der griechischen Philosophie, ist in der That Alles in unserem

heutigen Erkenntnissgauzen hergeflossen, was nicht unmittelbares Erzeugniss der Erfahrungswissenschaften ist; der grösste Theil unserer Denkerkenntniss stammt nach Stoff oder Form aus diesen beiden Ideenkreisen.

Bis auf die Entstehung der christlichen Religion und der griechischen Philosophie müssen wir demnach mindestens zurückgehen.

Eine genauere Bekanntschaft mit diesen beiden Ideenkreisen lehrt jedoch, dass auch sie noch keine ursprünglichen sind, sondern aus noch entfernteren Quellen herfliessen, und zwar — nach einem merkwürdigen Zusammentreffen — beide aus eben denselben zwei gemeinschaftlichen Urquellen: der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre.

Der christliche Glaubenskreis nämlich hängt auf's Genaueste mit dem jüdischen zusammen.

Der jüdische Glaubenskreis blieb aber selber seit seinem Entstehen nicht unverändert, sondern erhielt im Lauf der Zeit zwei in ihren hauptsächlichsten Vorstellungen wesentlich von einander abweichende Gestaltungen. Die ältere derselben herrschte unter den Hebräern zur Zeit ihrer politischen Selbstständigkeit vor der sogenannten babylonischen Gefangenschaft, und erscheint in den früheren Büchern des alten Testaments. Die spätere, die im engeren Sinne sogenannte jüdische Glaubenslehre entwickelte sich bei den Juden erst nach der babylonischen Gefangenschaft, als Judäa eine persische Provinz war, und findet sich in den späteren Büchern des alten Testaments und den mit den Büchern des neuen Testaments gleichzeitigen oder wenig älteren jüdischen Schriften, sowie in den ältesten Theilen des Talmud.

Jene ältere Gestaltung der jüdischen Glaubenslehre wurzelt, wie die ganze politische und bürgerliche Einrichtung des hebräischen Volkes in der ägyptischen Bildung, die neuere dagegen in jenem baktrisch-persischen Ideenkreise, der sich von Persien aus über das ganze westliche Asien verbreitet hatte, soweit es der persischen Oberherrschaft unterworfen war.

Die Untersuchungen im weitem Verlaufe dieses Werkes werden diese noch nicht genug bekannten Verhältnisse erläutern und in das nöthige Licht setzen.

Erscheint es vielleicht schon auffallend, den jüdischen Ideenkreis aus Aegypten und Persien herzuleiten, so möchte es noch grösseren Widerspruch erfahren, dass auch die griechische Philosophie aus Aegypten und Persien stammen solle; denn es ist eine Lieblingsansicht der neuesten Zeit, die griechische Bildung und insbesondere die griechische Philosophie, für eine selbstständige Frucht des griechischen Bodens zu erklären, und es gilt für ein altes, durch die neuere Aufklärung verscheuchtes Vorurtheil, für einen Mangel an Kritik, ja fast für eine Versündigung an der Ehre des griechischen Volkes, behaupten zu wollen, dass gerade die höchste Blüthe seiner geistigen Bildung, die Philosophie, aus den Ländern der Barbaren hergeholt und auf griechischen Boden überpflanzt worden sei. Indessen auch die Aufklärung hat ihre Vorurtheile; und es giebt auch eine falsche Kritik. Ohne Zweifel müssen die grossen Namen, welche durch ihr Ansehen diese Meinung schützen, ein gegründetes Bedenken erregen, und nur mit Zaudern und erst nach der reiflichsten Ueberlegung wird man sich entschliessen, eine so gewichtig vertretene Meinung zu verwerfen. Indessen muss man mit Aristoteles sagen: Achtung dem Sokrates, Achtung dem Plato, noch mehr Achtung aber der Wahrheit.

Die Alten berichten einstimmig, dass die früheren griechischen Denker ihre Ausbildung durch Reisen in den Orient erhielten, und namentlich von Pythagoras, aus dessen Schule, wie sich in diesem Werke zeigen wird, die gesammte ältere griechische Philosophie hervorgeht, wird ausdrücklich berichtet, dass er einen grossen Theil seines Lebens in Aegypten und Persien sich aufgehalten, und dass er aus diesen beiden Ländern seine Lehre mitgebracht habe. Die genaueste Untersuchung der Zeitangaben und eine nähere Bekanntschaft mit seiner Lehre bestätigen beide Aussagen auf das Bestimmteste. Ja, unsere Untersuchungen werden mit vollkommener Schärfe und Sicherheit nachweisen, dass nicht allein in dem pythagoräischen Systeme, sondern auch in denen der auf ihn folgenden Denker bis auf Plato, und diesen mit eingeschlossen, alle Hauptlehren, an deren Verarbeitung sich erst das wissenschaftliche Denken der Griechen entwickelte, aus einem dieser beiden Ideenkreise, entweder dem ägyptischen oder dem baktrisch-persischen, entnommen sind.

So bleiben also die ägyptische und die baktrisch-persische Spekulation die letzten Quellen sowohl des griechischen, als des christlichen Ideenkreises und somit auch noch unserer heutigen Philosophie. In Aegypten und Persien oder eigentlich Baktrien war demnach die Wiege unserer heutigen philosophischen Bildung, und ihre Entwicklung bis zu ihrem heutigen Zustand bedurfte eines Zeitraums von nahe an dritthalbtausend Jahren.

Auf diesen Zeitraum und auf die Länderstrecke vom westlichen Asien und von Aegypten über die Länder des Mittelmeeres bis zum westlichen Europa ist also das Gebiet abgegränzt, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer heutigen Philosophie spielt.

Die übrigen asiatischen Völker, welche eine Philosophie hatten, die Inder und die Chinesen, liegen ausserhalb des Gebietes unserer Darstellung, da kein Einfluss ihrer Ideenkreise auf den unsrigen geschichtlich nachweisbar ist. Denn diese Rücksicht ist maassgebend für die Gränze dieses Buches. Es soll nur die Entwicklungsgeschichte unserer europäischen Philosophie darstellen. Nicht als ob hiermit einer Darstellung jener ostasiatischen Philosophien ihr grosser Werth abgesprochen werden sollte; im Gegentheil: ausser dem geschichtlich entwickelnden Wege, der dadurch zur tieferen Einsicht in das Wesen einer Erscheinung führt, dass er sie vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen und sich ausbilden lässt, giebt es auch noch einen anderen gleich erfolgreichen, um in das innere Wesen eines Gegenstandes einzudringen, den der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander, indem auf diese Weise durch das Hervortreten des einer Mehrzahl Gemeinschaftlichen auch die innere Beschaffenheit zur Einsicht kommt. Dieser vergleichende Weg ist es hauptsächlich, welcher die neuere Naturwissenschaft auf einen so hohen Grad der Ausbildung gehoben hat. Es wird also ohne Zweifel von dem grössten Interesse sein, wenn man einst im Stande ist, die Ideenkreise zweier Völker, die eine von uns und gegenseitig von einander unabhängige, eigenthümliche Bildung haben, mit vollkommener Sachkenntniss darzustellen. Denn schon jetzt, bei unserer noch so mangelhaften Kenntniss der philosophischen Literaturen jener Völker, überraschen uns ihre Philosophien ebensowohl durch die oft wunderbare Fremdartigkeit

ihrer einzelnen Lehren, als auch andererseits wieder durch ebenso unerwartete Aehnlichkeiten sowohl ihrer spekulativen Systeme im Grossen und Ganzen, als auch in dem Gange ihrer Entwicklung. Welche belehrenden Aufschlüsse über die allgemeinen Gesetze, denen die geistige Bildung überhaupt unterworfen sein muss, werden daher zu erwarten sein, wenn uns ihre Literaturen so zugänglich sind, dass ein philosophisch gebildeter Kopf, mit den nöthigen Sprachkenntnissen versehen, aus eigenem Quellenstudium eine Darstellung derselben geben kann.

Für die Gegenwart aber ist ein solches Unternehmen noch unthunlich. Wir kennen die Philosophie beider Völker noch bloß aus Nachrichten zweiter und dritter Hand, und stehen erst an der Schwelle ihrer Literaturen. Und namentlich die chinesische Literatur, bei ihrem Reichthume und ihrer grossen Ausdehnung eines näheren Studiums so würdig, ist bei uns in Deutschland noch so gut wie unbekannt.

Das vorliegende Werk wird sich also darauf beschränken, die Entwicklung unserer abendländischen Philosophie von ihren ersten Quellen an, durch das Alterthum und das Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage zu verfolgen.

Es wird mit der Schilderung der ägyptischen und der baktrisch-persischen Glaubenslehre beginnen müssen; darauf nachweisen, wie durch Pythagoras ein aus beiden Glaubenslehren zusammengesetzter Vorstellungskreis nach Griechenland übergepflanzt wird, und dort zur Ausbildung einer Reihe spekulativer Systeme Veranlassung giebt; wie dann der christliche Ideenkreis hinzutritt, sich zunächst unter mannigfachen Einflüssen griechischer Philosopheme gestaltet, und dann im Mittelalter zu einer selbstständigen Philosophie sich ausbildet; bis endlich bei dem Wiederaufleben der alten Literatur im fünfzehnten Jahrhundert, durch die erneuerte Bekanntschaft mit der alten Philosophie und das erwachende regere geistige Leben, aus dem christlichen Ideenkreis die moderne Philosophie entsteht und eine zusammenhängende Reihe philosophischer Systeme erzeugt, deren letzte in unsere Gegenwart fallen.

Drittes Kapitel.

Den ganzen Verlauf eines ausgedehnten geistigen Entwicklungsganges entrollt also die Geschichte der Philosophie vor unseren Augen, und es ist keine Frage, dass, wenn die Schilderung nicht allzuweit hinter dem Gegenstande zurückbleibt, das dargestellte Bild an Reiz und Wichtigkeit keinem anderen nachsteht, welches die Geschichte darzubieten vermag. Denn der Gegenstand betrifft die erhabensten und wichtigsten Angelegenheiten des Menschen und ist so grossartig und auf die höchsten geistigen Güter so einflussreich, dass die Darstellung selbst auch da noch einen ernsten und nachdenklichen Eindruck zurücklassen muss, wo sie Verirrungen und Thorheiten zu berichten hat. Um so dringender ist die Aufforderung an den Darsteller, sich seiner Aufgabe würdig zu zeigen. Dies hat aber in einer Geschichte der Philosophie seine besonderen Schwierigkeiten, denn der Darsteller derselben hat ein doppeltes Amt zu erfüllen, das des Geschichtschreibers und das des abstrakten Denkers. Es ist Nichts leichter als eine Reihe guter und durchaus untadeliger Verhaltensregeln zu geben, wie eine Geschichte der Philosophie geschrieben sein müsse; denn sie liegen meistens so auf der flachen Hand, dass es keines grossen Scharfsinnes bedarf, um sie aufzustellen. Nur ist damit für die Darstellung selber gar Nichts gewonnen; denn das Geheimniss beruht nicht dario, so im Allgemeinen diese guten Regeln aufzustellen, sondern darin, sie in jedem besonderen Falle anzuwenden. Zu dieser Anwendung aber kann man keine Anweisung geben, diese Kunst lehrt sich nicht. Man wird weder ein Geschichtschreiber noch ein Denker nach Regeln; und wem die Vereinigung jener verschiedenen geistigen Kräfte fehlt, die zu beiden nöthig sind, der wird sich umsonst nach einem Ersatz-gewährenden Hülfsmittel umsehen. Jeder, der es bei einer deutlichen Vorstellung von der Grösse seiner Aufgabe mit Ernst und Gewissenhaftigkeit versucht hat, die Bedingungen zu erfüllen, deren er sich selber am besten bewusst ist, Jeder, der die oft zur Verzweiflung bringenden Schwierigkeiten nennt, die zu überwinden sind, wenn man durch die Anstrengung des Willens eine schwä-

chere Seite seiner geistigen Fähigkeiten ersetzen muss — und nur wenige Glückliche dürften sich einer ganz gleichen geistigen Ausstattung zu rühmen haben —, der weiss aus eigener Erfahrung, wie nichtig und leer alle solche allgemeinen Regeln sind. Weder die tausendfachen Einzeluntersuchungen zur Feststellung der historischen Thatsachen, noch ihre Zusammenstellung zu einem übersichtlichen klaren Bilde; weder die Prüfung der einzelnen spekulativen Sätze, noch die Aufspürung ihres inneren Zusammenhanges, den man erkannt haben muss, um sie zu einem in sich übereinstimmenden Systeme verbinden zu können; noch weniger aber die Entdeckung jener allgemeinen Bedingungen und Gesetze, unter denen sich die geistige Bildung entwickelt, die allein in das Chaos der einzelnen Erscheinungen Licht und Ordnung bringen und die feinste Blüthe der ganzen Darstellung ausmachen — Aufschlüsse, welche das Denken oft lange vergeblich aufsucht, dann lange nur dunkel ahnet, bis sie endlich manchmal plötzlich, ein andermal jedoch nur sehr langsam zur völligen Klarheit kommen, und die man in seinen Quellen nirgends geschrieben findet —: Nichts von allem dem kann man nach Regeln machen. Bedenkt man nun noch hierbei, dass namentlich über die dunkeln ältesten Zeiten die geschichtlichen Nachrichten sehr ungenügend, voll Verwirrungen und Widersprüche sind, dass Wahres und Falsches unter einander gemischt, Unrichtiges oft unter der scheinbar annehmlichsten Form, Richtiges oft unter dem Anschein des Abentheuerlichen ja Abgeschmackten versteckt ist, dass die Werke der alten Denker meist nur in abgerissenen und verstümmelten Stellen erhalten sind, und die Nachrichten von ihren Lehren bei den verschiedensten und an Glaubwürdigkeit sehr ungleichen Schriftstellern zerstreut, ja dass manche der älteren Vorstellungskreise, wie z. B. der ägyptische, ganz aus einzelnen Bruchstücken gleich einer musivischen Arbeit zusammengesetzt werden müssen: so begreift man, dass von einer allgemeinen Vorschrift, wie die Darstellung zu schaffen sei, gar nicht die Rede sein könne. Das Was und das Wie liegt hier, wie überall, ganz ausserhalb einer lehrenden Anweisung. Dazu ist das Denk- und Darstellungsgeschäft viel zu unendlich zusammengesetzt. Wenn daher die Aufstellung solcher allgemeinen Regeln ihre eigenen Urheber vor Verirrungen nicht gesichert hat, so kann diese

Erscheinung durchaus nicht befremden. Weit nützlicher dagegen scheint eine Untersuchung, wie eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden müsse; und eine Auseinandersetzung, wie der Verfasser wenigstens geglaubt hat, sie nicht schreiben zu müssen, mag hier in kurzen Zügen folgen.

Es ist eine allgemein angenommene und auch durchaus richtige Vorschrift, dass jede Geschichte, und ganz insbesondere eine Geschichte der Philosophie, mit strenger Kritik geschrieben sein müsse, d. h. mit einer umsichtigen und genauen Prüfung der auf Geschichte und Lehren bezüglichen Nachrichten, und der Quellen, aus denen sie fließen. Und doch ist keine Vorschrift so sehr gemissbraucht worden und hat so sehr irre geleitet, als gerade diese. Man sieht, es kommt bei einer solchen Prüfung Alles auf die Grundsätze an, nach denen man prüft; ist der Maassstab falsch, so ist auch das Ergebniss der Messung unrichtig. Statt sich nun bei seiner Prüfung rein objektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die aus der Natur des Gegenstandes hergeleitet sind, ist man häufig unbewusst in den Fehler verfallen, sich (um nochmals die Kunstausdrücke zu gebrauchen) rein subjektiver Kriterien zu bedienen, d. h. solcher Grundsätze, die nur in der Geistesbildung und Denkweise des Darstellers ihren Grund hatten. Geistesbildung und Denkweise jedes Einzelnen sind aber in Vergleich zur Gesammtheit der Geistesbildung und der möglichen Denkweisen nothwendig beschränkt, d. h. jeder Einzelne hat nur einen Theil der Gesamtbildung; eine einzelne bestimmte Art der verschiedenen Denkweisen. Es ist kaum nöthig zu bemerken, dass bei der nothwendigen Beschränktheit aller Menschen, als endlicher Wesen, dies ein allgemeines Gesetz ist, dem sich Niemand entziehen kann. Denn wenn auch ein Denker die ganze geistige Bildung seiner Zeit in sich vereinigte, wovon nur sehr wenige, einzeln zu zählende Beispiele vorkommen, und wenn er auch dazu die Fähigkeit hätte, sich in andere Denkweisen als die seinigen mit Leichtigkeit zu versetzen — und die Geschichte zeigt von einer solchen Universalität auch nur sehr spärliche Beispiele —, so besässe er hiermit doch nur die ganze geistige Bildung seiner Zeit. Die Geschichte, besonders die der Philosophie, zeigt uns aber, wie wir sehen werden, dass zu anderen Zeiten und bei ande-

ren Völkern, unter anderen Gesittungszuständen ganz verschiedene, ja der unsrigen geradezu entgegengesetzte Gestaltungen der geistigen Bildung und der Denkweise stattfanden, in denen unsere Vorstellungen von dem Weltganzen, unsere Begriffe von der Gottheit, unsere Ansichten von den Gegenständen der Erkenntniß überhaupt, ja sogar die Form unseres wissenschaftlichen Denkens noch gar nicht vorhanden waren, und in denen Alles dies durch ganz Verschiedenartiges, uns freilich sehr fremdartig Erscheinendes ersetzt wurde, wovon wir uns ohne die ausdrücklichen geschichtlichen Zeugnisse, bloß ausgerüstet mit unserer modernen Bildung, wohl schwerlich Etwas träumen ließen. Und nun denke man sich einen Kritiker, der von dem Standpunkt seiner modernen Bildung, seiner modernen Denkweise die Vorstellungen des Alterthums prüft. Wenn ihm schon das Verständniß solcher alten Denker verschlossen ist, deren Werke uns ganz erhalten sind, und in die man sich doch nach Beiseitesetzung unserer modernen Vorstellungen durch eine unverdrossene Mühe nach und nach hineinarbeiten kann, indem man die verschiedenen Theile ihres Ideenkreises zusammenstellt und mit einander vergleicht, wie muß es erst mit dem Verständniß derjenigen Denker und Vorstellungskreise aussehn, von denen uns nur Bruchstücke erhalten sind, deren Zusammenstellung und Vergleichung noch unendlich mühsamer ist, und deren Auffassung die Fähigkeit, sich in eine fremdartige Denkweise zu versetzen — eine höchst schwierig zu übende Kunst — noch in einem weit höheren Grade voraussetzt. Und doch ist diese Art der Kritik, gleichsam zum Hohne die höhere genannt, seit dem letzten Jahrhundert bis auf die Gegenwart die herrschende gewesen, und hat durch ihre negativ-zerstörende Richtung eine Reihe von Verdammungsurtheilen über frühere und spätere Werke des Alterthums zum Vorschein gebracht, bloß weil diese in die Vorstellung, welche sich die Kritiker von dem Alterthum gebildet hatten, nicht hineinpassten. Wir wollen diese subjektive Kritik mit einem deutschen und deutlichen Namen die Kritik der Beschränktheit nennen, weil, so verschieden auch die einzelnen Ansichtsweisen sind, aus denen sie hervorgegangen, doch diese alle darin übereinstimmen, dass sie den beschränkten persönlichen Standpunkt des Einzelnen zum Maassstabe der Erscheinungen machen.

Alle diese verschiedenen Arten beschränkter Ansichten hier einzeln durchzugehen, würde zu weit führen. Wir wollen nur diejenigen berühren, welche auf die Geschichte der Philosophie einen nachtheiligen Einfluss geübt haben, und denen wir im Verlaufe dieses Werkes nothgedrungen entgegen treten müssen. Sie lassen sich im Allgemeinen auf drei Grundursachen zurückführen: entweder rühren sie aus dem unselbstständigen Anschliessen an einen einseitigen Ideenkreis, oder aus Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen, oder aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums her.

Die aus einem einseitigen Ideenkreise hervorgehende Beschränktheit zeigt sich hauptsächlich in der Auffassungs- und Beurtheilungs-Weise der philosophischen Lehren. In der früheren Zeit fand eine solche beschränkte Beurtheilungsweise besonders von dem kirchlichen Standpunkte aus statt, und die Denker, namentlich Einzelne unter den Alten: ein Demorit, ein Epikur, mussten als Heiden, Ungläubige, Gottlose u. s. w. viel Misshandlungen und Unbilden erleiden. An eine gerechte Beurtheilung, ja nur an eine unparteiliche Auffassung, viel weniger noch an ein tiefer gehendes Verständniss philosophischer Sätze war von einem solchen Standpunkte aus gar nicht zu denken, besonders so lange noch die von den kirchlichen Partheien ausgehende Verfolgung des freieren Denkens die gehässigsten Leidenschaften rege machte. Die ersten Geschichtschreiber der Philosophie, meistens Theologen, krankten an diesem Fehler. Nach unserem jetzigen Bildungsstande ist von einem heutigen Geschichtschreiber der Philosophie eine solche einseitige Auffassungsweise der philosophischen Sätze von einem kirchlichen Standpunkte aus vor der Hand nicht zu befürchten. Nicht aus einem inneren Grunde; etwa weil die Leidenschaften in unserem Zeitalter ganz von einem reinen und aufrichtigen Streben nach Wahrheit verdrängt worden wären; oder weil gerade die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie den Geist aus einer solchen beschränkten Einseitigkeit nothwendig herausreissen müsste, da diese Geschichte während ihres langen Verlaufes eine so grosse Reihe der verschiedenartigsten Meinungen vorführt, welche alle zu ihrer Zeit auf Untrüglichkeit und Alleingültigkeit Anspruch machten und mit dem Geräusch ihrer Streitigkeiten die Welt erfüllten, während sie jetzt zum grössten Theile in der tiefsten Stille der Vergessenheit begraben

ben sind. Weder das Eine noch das Andere. Der Kampf der Meinungen, der nie geruht hat, so lange das geistige Leben rege war, dauert mit gleicher Leidenschaftlichkeit auch heute noch fort; und für die Stimme der Geschichte haben nur Wenige ein Ohr; denn schon die Empfänglichkeit für ihre Lehren setzt eine geistige Begabung voraus, die nicht Allen zu Theil wird. Im Gegentheil: die Meisten sind, wie das tägliche Leben zeigt, durch die Vourtheile, von denen sie durchdrungen sind, für die Belehrungen der Erfahrung so völlig unempfindlich, dass sie von ihnen umringt sein können, ohne sie nur zu bemerken, wie geöltes Papier im Wasser schwimmt, ohne nass zu werden. Sondern theologische Vorurtheile sind wohl für den Augenblick bei einem Geschichtschreiber der Philosophie nur aus dem ganz äusserlichen Grunde nicht zu erwarten, weil nach der jetzigen Stellung der Philosophie zur Theologie, unter unseren Zeitgenossen ein Gelehrter, der das Studium der Philosophie zu seinem Berufe macht, schwerlich eine vorherrschend theologische Denkweise haben möchte.

Desto mehr hat sich ein Geschichtschreiber der Philosophie in unseren Tagen vor philosophischen Vorurtheilen zu hüten, d. h. vor solchen Ansichten und Meinungen, die er durch seine Jugendbildung aus einer zur Zeit herrschenden philosophischen Schule eingesogen und in den Kreis seiner Ueberzeugungen aufgenommen hat, ohne dass er sich von ihrer Begründung eine genügende Rechenschaft zu geben im Stande wäre. Diese Art der geistigen Beschränktheit und Unselbstständigkeit ist mehr zu fürchten, als jede andere, denn sie ist jetzt gerade die am weitesten verbreitete. Die erste Bekanntschaft mit der Philosophie fällt gewöhnlich in die Jugendjahre, in welchen die zu einer selbstständigen Beurtheilung der Dinge nöthige Reife des Verstandes noch nicht entwickelt sein kann. Die Leerheit des jugendlichen Geistes macht ihn für Alles empfänglich; die Frische und Begeisterungsfähigkeit, die selbst bei mittelmässigen Köpfen eine so kostbare Ausstattung der Jugend ist, und die bei den Meisten in dem späteren Alter so bald und oft so spurlos verschwindet, leiht jeder geistigen Anregung einen trügerischen und die Ueberzeugung fesselnden Reiz; was Wunder, wenn Lehren, unter solchen Umständen eingeflöss, besonders von Seiten eines Lehrers, welcher durch die Macht seiner Persönlichkeit oder den Zauber seiner Rede

die Gemüther zu beherrschen weiss, sich leicht und völlig der Seele bemächtigen und sie bald so unterjochen, dass es für das ganze Leben um die geistige Selbstständigkeit geschehen ist. Denn nur bei den stärkeren Charakteren, und auch da nur nach einem mühsamen und peinlichen Kampfe, kann sich das Denken von den Fesseln der Jugendeindrücke losmachen, und sich frei bewegen lernen. So kommt es denn, dass die meisten Philosophen ihr Leben lang einer Schule angehören, die wenigen Starken ausgenommen, die selber eine Schule machen. Und da es meistens dem Zufall überlassen bleibt, welchem philosophischen Lehrer man in seiner Jugend in die Hände fällt, und bei den Schwachen ohnehin der erste Eindruck entscheidend ist, so erklärt sich daraus die Erscheinung, dass nicht leicht ein Lehrer, selbst wenn er zu den untergeordneten Göttern gehört, ganz ohne ein, wenn auch kleines Häuflein gläubiger Schüler bleibt, die dann des Meisters Weisheit mit regem Eifer zu verbreiten suchen und neben den herrschenden Schulen als *Ecclesiae pressae* ihr Dasein fristen, bis endlich die grossen und kleinen Wellen in dem unaufhaltbaren ewig wechselnden Flusse der geistigen Entwicklung gleich spurlos verrinnen.

Vor dieser Art der geistigen Unselbstständigkeit hat sich aber der Geschichtschreiber der Philosophie ganz besonders zu hüten — wenn er kann, denn der gute Wille allein reicht hierzu nicht aus —, da durch sie das Verständniss der philosophischen Systeme oft ganz verhindert, oft wenigstens sehr getrübt wird. Denn eine Hauptbedingung zur Auffassung und Darstellung eines philosophischen Systems ist für einen Geschichtschreiber der Philosophie die Fähigkeit, sich in einen fremden Vorstellungskreis, in eine fremde Denkweise so hineinzuversetzen, dass er nicht allein die Gedanken des fremden Denkers in sich nachzuerzeugen im Stande sei, sondern dass er auch in seinem eigenen Vorstellungskreise, in seiner eigenen Denkweise, in der ja doch immer die Darstellung stattfinden muss, den vollkommen gleichgeltenden Ausdruck für den fremden Gedanken finde. Diese Uebertragung des fremden Gedankens in die Ausdrucksweise des Darstellers ist es aber wesentlich, welche dem Leser das Verständniss des Darzustellenden vermittelt und erleichtert, weil angenommen werden muss, dass die Ausdrucksweise des Darstellers als die eines

erklärenden Berichterstatters und unmittelbaren Zeitgenossen dem Leser näher liege und verständlicher sei, als die des Denkers selbst, der entweder durch seine eigenthümlichen Denkformen oder durch den Zeitabstand dem Leser nothwendig ferner stehen muss. Zur genügenden Erfüllung dieses Vermittleramtes braucht aber der Geschichtschreiber zunächst eine grosse Gelenkigkeit und Geschmeidigkeit des Denkens, eine Eigenschaft, die nur der schöpferische Denker verschmähen darf, weil er das Recht hat zu verlangen, dass man sich sein Verständniss sauer werden lasse, die er aber zu seinem eigenen Besten nicht verschmähen sollte, und die auch gerade die grössesten Denker nicht verschmäht haben, weil die Denklarheit zu einem grossen Theile von dieser Denkgeschmeidigkeit abhängt. Diese Denkgeschmeidigkeit ist aber eine schwer zu erlangende, und schwer zu übende Kunst, deren Schwierigkeit in dem Maasse wächst, je mehr ein darzustellender Ideenkreis entweder durch die Denkeigenthümlichkeit seines Urhebers, oder durch die Verschiedenheit des Bildungszustandes, aus dem er hervorgegangen ist, von dem in der jetzigen Zeit oder in den jetzigen Schulen herrschenden abweicht und fremdartig erscheint. Zugleich aber muss der Darsteller einen grossen Grad von Festigkeit in seiner eigenen Ueberzeugung besitzen, damit er bei dem Streben, sich sowohl dem Gedanken des Denkers, als auch dem Verständniss des Lesers möglichst anzubequemen, doch niemals die Selbstständigkeit seines eigenen Denkens verliere, weil auf dessen unveränderlicher Gleichheit die Richtigkeit der Vermittlung beruht. Sein Denken ist einer spiegelnden Wasserfläche zu vergleichen, die nur dann richtig zurückstrahlt, was an ihr vorübergleitet, wenn sie selber in unbeweglicher Ruhe verharret. Beide Eigenschaften: Geschmeidigkeit des Denkens verbunden mit selbstständiger Festigkeit, müssen aber demjenigen nothwendig fehlen, der sich in den Ideenkreis einer herrschenden Schule verrannt hat. Hätte er eine feste Selbstständigkeit des Denkens gehabt, so würde er kein Nachbeter einer Schule geworden sein; er hätte keiner fremden Form für seine Ideen bedurft. Und dadurch, dass er seine Gedanken in eine fremde Form zwängte, hat er alle Gelenkigkeit des Denkens verloren, wenn er überhaupt welche besass.

So kommt es denn, dass in so vielen geschichtlichen Werken über die Philosophie gerade das Höchste, die Kritik der philosophischen Systeme, am übelsten bestellt ist. Der Verfasser darf ehrlich versichern, dass ihm die Nothwendigkeit, sich von dieser Beschränkung frei zu erhalten, frühzeitig klar wurde, dass er in der Ausübung dieser schwierigen Pflicht Mühe und Schweiß nicht gespart hat, und dass es wenigstens nicht Mangel an Einsicht und gutem Willen ist, wenn er das Schicksal seiner Vorgänger theilen sollte, nämlich hinter der Aufstellung seiner eigenen Regeln in der Ausführung zurückzubleiben.

Eine zweite Gattung der beschränkten Kritik, welche in der Geschichte der Philosophie sowohl auf historische wie auf philosophische Untersuchungen einen üblen Einfluss geübt hat und noch übt, geht aus dem Befangensein in den gerade herrschenden Tagesmeinungen hervor. Es sind dies diejenigen Ansichten, welche in den einzelnen Wissenschaften nach dem gerade stattfindenden Stande ihrer Ausbildung als die neuesten an der Tagesordnung sind, meistens von einzelnen stimmführenden Persönlichkeiten ausgehen, mehr oder minder blosse Hypothesen sind, bei denen der Schimmer des Geistreichen den Mangel der Begründung verdeckt, und die daher von der Mehrzahl der Gebildeten in den Kreis ihrer Ueberzeugungen aufgenommen werden, ohne dass sie im Stande sind, sich von ihrer Richtigkeit oder Begründung genügende Rechenschaft zu geben. Man hat so lange gewisse Meinungen als ungebildete, unserer aufgeklärten Zeit unwürdige Vorurtheile verdammen, bespötteln, bedauern hören, dass man es als ein nothwendiges Zeichen der Aufklärung betrachtet, solche Meinungen ebenfalls zu verdammen, zu bespötteln, zu bedauern; und dass man sich schämen würde eine dieser unglückseligen Meinungen zu hegen, weil man dadurch verriethe, dass man nicht auf der Höhe der heutigen Bildung stehe. In Wahrheit sind es gerade diese aus der herrschenden Tagesrichtung hervorgehenden, unbegründeten Meinungen, welche dem nach unabhängiger Einsicht Strebenden am schwierigsten zu überwinden sind, und von denen sich sogar der selbstständige Denker am letzten losmacht, weil sie gewöhnlich, als die neuesten Ansichten gleich im Beginn der Jugendbildung eingesogen, unbewusst in den Kreis der Ueberzeugungen mit aufgenommen werden und deshalb im Geiste fest haften. Zugleich sind es auch die bei Anderen

am schwersten zu bekämpfenden Vorurtheile, weil sie es sind, auf welche sich die Zeitgenossen am meisten zu Gute thun, und auf die ein Jeder in um so höherem Grade stolz ist, als ihm ein dunkles Gefühl sagt, dass sie nicht die Frucht seines eigenen Urtheils sind, sondern dass er sie nur von höheren, ihm überlegen erscheinenden Geistern entlehnt hat. Es ist aber eine allgemeine Schwäche der menschlichen Natur, dass man gerade auf diejenigen Meinungen am stolzesten ist, die als fremdes Gut von Anderen erborgt sind; denn indem man die Meinungen der Stimmführer sich aneignet, fühlt man sich von dem Gedanken geschmeichelt, eben so geistreich zu sein als sie, und Anderen überlegen, die sich nicht auf diese Höhe der Erkenntnis aufzuschwingen vermögen. Diese Vorurtheile der Tagesmeinung bilden die ganz beweglichen, einander verdrängenden Wellen in dem Flusse der geistigen Bildung. Eine jede Zeit hat solche eigenthümliche Vorurtheile, die sie mit Vorliebe pflegt, und die dann bei der folgenden Generation anderen, vielleicht nicht weniger unbegründeten Platz machen. Es schien nöthig, dies ausdrücklich zu bemerken, damit nicht Untersuchungen, die gegen solche jetzt herrschende Vorurtheile anstossen, gleich von vorn herein mit einem eingebildeten Besseren aufgenommen würden, sondern jeder sein philosophisches Talent dadurch bewähre, dass er seine vorgefassten Meinungen einstweilen wenigstens als bezweiflungsfähig betrachte. Die bisherigen Ansichten über die Geschichte der Philosophie wimmeln von solchen Vorurtheilen; Verfasser und Leser werden also im Verlaufe dieses Werkes hinlängliche Gelegenheit haben, ihr philosophisches Talent an ihnen zu üben. Es mag daher genug sein, hier nur eines derselben zu berühren, weil wir ihm sogleich im Beginne unserer Untersuchungen werden entgegentreten müssen. Es betrifft das Verhältniss der griechischen Bildung zu derjenigen der orientalischen Völker. Wir haben schon den Satz aufgestellt, dass die griechische Spekulation aus orientalischen Ideenkreisen hervorgegangen sei. Das ist aber eine Meinung, die als eine längst verjährte, glücklich beseitigte, als ein Rest früherer Unaufgeklärtheit heut zu Tage bei Vielen in Ungunst steht, während die entgegengesetzte Ansicht, dass die griechische Bildung eine durchaus selbstständige, auf eigenem Grund und Boden gewachsene sei, sich einer ausgezeichneten Gunst erfreut. Zwar versichern die Alten,

die doch, wie z. B. Herodot, die nicht-griechischen Bildungskreise zum Theil aus Selbstanschauung kannten, das gerade Gegentheil. Aber wir, die wir zweitausend Jahre später leben, müssen dies besser wissen. Es steht einmal fest, dass die orientalischen Völker Barbaren gewesen sind, die sich nur zu einer kümmerlichen Halbbildung erheben konnten; wie sollte es daher der Mühe werth sein, sich um ihre Ideenkreise zu bekümmern, die sich nur in spärlichen, mühsam aufzufindenden Bruchstücken erhalten haben, und überdies zum Theil noch in fremden Sprachen, die von den Wenigsten gekannt sind? Was würde daraus entstehen, wenn die entgegengesetzte Ansicht vorherrschend würde? Wir dürften uns nicht mehr mit dem durch unsere Jugendbildung uns schon geläufigen Sprach- und Gedankenkreis der Hellenen begnügen, sondern Jeder, der auf die Quelle der griechischen Bildung zurückgehen wollte, müsste sich noch in den späteren Jahren, wo das blosse Lernen so mühselig ist, mit dem Studium fremdartiger Sprachen und Literaturen beschäftigen. Welche Mühe, welche Arbeit! Darum ist es besser, sich das Betreten dieser so dornigen Gebiete dadurch zu ersparen, dass man erklärt, es könne Nichts auf ihnen zu holen sein. Und finden sich bei griechischen Schriftstellern, z. B. bei dem noch am meisten gelesenen, wenn auch nicht immer verstandenen Plato, dennoch Stellen, die sich der beliebten Ansichtsweise wegen ihrer Fremdartigkeit durchaus nicht fügen wollen, so hat auch da ein geistreicher Mann ein sicheres und gar nicht beschwerliches Auskunftsmittel gefunden: man erklärt sie für mythisch.

Eine dritte Quelle beschränkter Kritik in der Geschichte der Philosophie fließt aus einer nur beschränkten Kenntniss des Alterthums und den hieraus hervorgehenden Fehlschlüssen. Anstatt darnach zu streben, das Alterthum möglichst in seiner Ganzheit aufzufassen, weil wir nur dadurch im Stande sind, uns eine zugleich richtige und lebendige Anschauung zu verschaffen, eine Anschauung, die dann auch kräftig genug ist, um belebend und befruchtend auf unsere eigene Bildung einzuwirken, so ist im Gegentheil Nichts gewöhnlicher, als dass man bei abnehmender Spannkraft des Geistes und zunehmender Bequemlichkeitsliebe sich in irgend einem Theile des Alterthums, einem Lieblingsgegenstande, einem Lieblingschriftsteller einbürgert, mit dem man nach und nach vertraut wird, und

in dem man sich zu Hause fühlt. Von ihm aus macht man dann seine Ausflüge in das übrige Alterthum, von denen man immer gern wieder zu seinem Lieblingsgegenstande, wie aus einer unwirthbaren Fremde in seine heimische Behausung, zurückkehrt.

So kann es denn nicht fehlen, dass man bald den freien Ueberblick über das Ganze des Alterthums verliert, und Alles von dem beschränkten einseitigen Standpunkte seines Lieblingsgegenstandes, seines Lieblingsschriftstellers beurtheilt. Aus dieser Gewöhnung erklärt sich eine in unserer Zeit beliebte Beurtheilungsweise, die, wenn sie nicht so allgemein verbreitet wäre, wegen ihres Widerspruchs mit dem gesunden Menschenverstande befremden würde. Man hat einen Vorstellungskreis, z. B. den christlichen, einen Schriftsteller, z. B. den Plato, mehr oder minder genau kennen gelernt: Gewisse daselbst vorkommende Vorstellungsweisen sind alte Bekannte geworden; sie werden als christliche, platonische gestempelt. Später sieht man sich in anderen Ideenkreisen, in anderen Schriftstellern um; man findet seine alten Bekannten, oder Anderes ihnen sehr Aehnliches hier wieder; man sagt nun kurzweg: siehe da, platonische Vorstellungen, christliche Ideen! Sind nun die später kennen gelernten Ideenkreise und Schriftsteller vorchristlich, vorplatonisch, so gereicht dies zum gerechten Befremden. Wie können christliche, platonische Vorstellungen in vorchristliche Ideenkreise, vorplatonische Schriftsteller kommen! Der einfache gesunde Menschenverstand würde vielleicht so schliessen: Offenbar waren diese im christlichen Ideenkreise, bei Plato vorkommenden Vorstellungen schon früher vorhanden und haben sich durch die geschichtliche Fortpflanzung auch in die späteren Ideenkreise und Schriftsteller übertragen. Springt doch keine Vorstellung, keine Idee, auch bei dem begabtesten Denker, wie Minerva ohne Vater und Mutter, d. h. ohne die Anregung vorher schon vorhandener Vorstellungen, aus dem Haupte ihres Urhebers hervor. Ein so Urtheilender würde aber hierdurch nur seine Unfähigkeit zur Kritik verrathen. Denn der Kritiker schliesst frisch zu: Das sind christliche, platonische Ideen; kommen sie also in früheren Schriften vor, so sind diese offenbar unächt und untergeschoben. Und dass man auf diese logische Weise früher und heut zu Tage wirklich geurtheilt hat, bekrunden z. B. die Untersuchungen über die Fragmente

der Pythagoräer auf eine wahrhaft überraschende Weise; denn diese werden besonders deshalb für unächt erklärt, weil sie voll platonischer Vorstellungen seien.

Die aufklärende d. h. zerstörend aufräumende Kritik des vorigen Jahrhunderts hat hauptsächlich auf dieser starken Logik gefusst, und Kritiker, die noch immer eines gewissen Kredites geniessen, wie z. B. Meiners, haben von ihr aus in der älteren Philosophie wahrhaft vandalisch gehaust. Hätte diese Kritik Erfolg gehabt, so hätten wir an der Stelle der ältesten philosophischen Systeme, die, so wenig inneren Werth man ihnen auch beilegen mag, doch geschichtliche Erscheinungen sind und als solche für die Einsicht in die Entwicklung des menschlichen Denkens unschätzbaren Werth haben, — Nichts weiter, als die aufgeklärte d. h. sehr magere und ideenarme Moralphilosophie des letzten Jahrhunderts. Doch glücklicher Weise ist auch dieser Sturm jetzt fast vorübergeweht.

Nach dieser offenen Erklärung über die falsche Methode, nach welcher, wie der Verfasser glaubt, eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden darf, mögen nun noch einige kurze Worte zur Erklärung der Grundsätze folgen, nach welchen er selbst seine Geschichte zu schreiben gedenkt.

Die Geschichte der Philosophie bietet den Verlauf eines grossartigen Entwicklungsprocesses dar, den das Denken in dem Streben nach Erkenntniss nach und nach durchgehen musste, ehe es auf die heutige Stufe seiner Ausbildung gelangte. Diese Entwicklung des philosophischen d. h. des Erkenntniss-Denkens ist aber nur ein Theil, obgleich der hauptsächlichste und höchste, der ganzen geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes überhaupt. Die Geschichte der Philosophie macht also einen inneren, wesentlichen Bestandtheil der gesammten Geschichte der menschlichen Bildung aus, und beide können von einander gar nicht getrennt werden. Die Geschichte der Philosophie, aus diesem allgemeinen Entwicklungsgange des Menschengeschlechtes herausgerissen, bleibt geradezu ganz unverständlich und haltlos. Zugleich lehrt die Geschichte, dass kein Denker, auch der selbstständigste und begabteste nicht, vermocht hat, sich dem Einflusse dieses allgemeinen Entwicklungsganges zu entziehen, sondern dass er, bei allem Reichthum geistiger Begabung und eigenen schöpferischen Denkens, doch immer im

Allgemeinen die Aufgabe der Philosophie so fasst, wie sie ihm von dem zu seiner Zeit stattfindenden Bildungszustande schon vorbereitet und zurechtgelegt war. Sein eigenes Erkenntnissgebäude, wenn auch noch so eigenthümlich, ist also doch Nichts weiter als ein Glied in jener allgemeinen Kette, die vor ihm bestand und über ihn hinausreicht. Jeder Denker kann und muss demnach aus seiner Zeit begriffen werden, d. h. aus dem Entwicklungsstande desjenigen Bildungskreises, unter dem er lebte und dessen Einflüssen er unterworfen war. Dieser Bildungsstand muss aber immer ein Ganzes ausmachen, und so viele Denker auch zu einer und derselben Zeit an dem Aufbau der Erkenntniss arbeiten, so können sie doch keine einander vollkommen ungleichartigen Denkrichtungen verfolgen, sondern wie verschieden diese auch sein mögen, so müssen sie sich unter einer höheren Einheit zusammenfassen lassen, deren verschiedene Seiten sie vertreten; und diese Einheit ist eben die Gesamtheit des zu ihrer Zeit vorhandenen Bildungsstandes selber. Der fortschreitende Fluss dieses allgemeinen Bildungsganges ist aber wesentlich an die Zeitfolge gebunden; der Bildungsstand einer Generation muss aus dem der vorhergehenden hervorgehen und zu dem der folgenden hinführen.

Dies sind die wenigen Sätze, aus denen der Verfasser die Methode seiner Darstellung entwickeln will. Sie haben sich ihm durch eine aufmerksame und langjährige Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von selber aufgedrängt und sind also nicht a priori construiert, wie der Kunstausdruck lautet, sondern ganz bescheidenlich a posteriori aus den Andeutungen der Geschichte selbst herausgelesen. Denn der Verfasser läugnet, wie er schon im Eingange auseinandergesetzt hat, dem menschlichen Denken sowohl in der Philosophie als auch, und noch weit mehr, in der Geschichte durchaus das Vermögen ab, irgend eine Erkenntniss a priori zu konstruiren, da ihm sogar das Denken, das er das schöpferische nennt, nur aus einem muthmaasslichen Ergänzen der Erfahrung besteht, da wo diese mangelhaft ist, so dass es also ebenfalls nur nach Maassgabe und Anleitung der Erfahrung stattfinden kann, ebenso wie ein Künstler die fehlenden Theile eines Kunstwerkes nur nach Anleitung des Vorhandenen zu ergänzen im Stande ist.

Aus diesen Sätzen zieht er nun die nachstehenden Folgerungen:

Erstens. Der Gegenstand einer Geschichte der Philosophie ist die Darstellung der allmählig vor sich gehenden Entwicklung des Denkens und der durch das Denken hervorgebrachten Erkenntniss. Diesen beständigen Fluss der Denkentwicklung nachzuweisen, ist der schwierigste, aber auch der einzig wahrhaft zur Einsicht in das innere Wesen der Philosophie führende Theil der Darstellung, und ihre höchste Aufgabe.

Zweitens. Da die Entwicklung des Denkens mit der Entwicklung der gesammten geistigen Bildung im innigsten Zusammenhange steht, so ist in einer Geschichte der Philosophie auf die Entwicklung der allgemeinen geistigen Bildung die sorgfältigste Rücksicht zu nehmen. Alles daher ist in die Darstellung hereinzuziehen, was entweder den Bildungsstand einer Zeit im Allgemeinen, oder den eines einzelnen Denkers insbesondere zu erklären im Stande ist. Nichts darf fehlen, was zu dieser Erklärung beitragen kann. Dies ist ein wesentlicher Punkt, der bisher viel zu sehr vernachlässigt worden ist, denn ein paar magere Zeitangaben oder Lebensnachrichten können von dem Bildungsstande einer Zeit oder eines Denkers nicht die geringste Vorstellung verschaffen.

Drittens endlich. Da in dem Verlaufe einer jeden organischen Entwicklung, also auch in der Entwicklung des Denkens und der Erkenntniss, ein nothwendiger innerer Zusammenhang ist, der sich in der Zeitfolge von selbst herausstellen muss, so ist damit auch ein ganz einfaches äusseres Mittel gegeben, diesen inneren Entwicklungsgang der Philosophie aufzufinden und darzustellen. Dies ist die strenge Anordnung der geschichtlichen Erscheinungen nach der Zeitfolge. Sind nur die einzelnen Erscheinungen in der Entwicklung der Philosophie streng nach der Reihenfolge geordnet, nach welcher sie in der Wirklichkeit ins Leben getreten sind, so muss sich ein innerer Zusammenhang in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen, da er das nothwendige Gesetz der in ihnen zum Vorschein kommenden geistigen Entwicklung ist. Auf diese Weise wird die einfache geschichtliche Darstellung der einzelnen Erkenntnissgebäude nachweisen, ob sie zur Entwicklung eines und desselben den einzelnen Systemen gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Vorstellungskreises gehören, oder nicht; und alle die Fragen über die innere Verwandtschaft

der einzelnen Systeme, ihre Anordnung in gemeinsame Schulen u. dgl., welche namentlich in der ältesten Philosophie den Geschichtschreibern so viel zu schaffen machten und bisher mit so unglücklichem Erfolge, so ungleich und willkürlich entschieden worden sind, werden sich dann von selbst beantworten. Dies ist für die Darstellung der ältesten Philosophie von unendlichem Werthe, weil bekanntlich gerade über diesen Punkt die geschichtliche Ueberlieferung, die von den hirnlosen Kompilatoren des späteren Alterthums herrührt, vollkommen unbrauchbar ist.

Bei diesem Gange der Darstellung wird also gar Nichts von vorn herein bestimmt, es werden keine Zeitperioden gemacht, keine allgemeinen Charakteristiken vorausgeschickt, keine tiefsinnigen Deduktionen a priori gegeben, sondern die Geschichtserzählung und die Darstellung der Lehrgebäude, nach der Zeitfolge geordnet, tritt ganz schlicht einher, und erst wenn der geschichtlich überlieferte Stoff dem Leser vor den Augen liegt, dann wird der Verfasser sich mit dem Leser über die philosophischen Erscheinungen verständigen, und die allgemeinen Gesetze des Denkentwicklungsganges aus den vorgetragenen Thatsachen abzuleiten versuchen. Alsdann kann der Leser mit voller Sachkenntniss urtheilen, und kommt zwar dadurch um jene schönen Redensarten von Materialismus und Idealismus, Subjektivität und Objektivität u. dgl., gewinnt aber, wie der Verfasser hofft, eine und die andere wirkliche Einsicht in das Wesen der Spekulation.

Wenn nur auf diese Weise eine nachweisbar richtige, dabei zugleich anschauliche und lesbare Darstellung von der Entwicklung der Philosophie und den in derselben wirkenden Gesetzen entsteht, so wird es dem Leser wahrscheinlich vollkommen gleichgültig sein, welche Regeln der Verfasser sich selber auferlegt hat, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf welchem mühseligen Wege er zu der Kenntniss des Stoffes gekommen ist, der in diesem Werke vorgelegt werden soll, und wie grosse oder wie kleine Anstrengung, welche Studien, welche Kombinationen und welches oft erschöpfende Nachsinnen, wie viele Arbeitstage und Nachtwachen es den Verfasser gekostet hat, ehe er aus diesem Stoffe seine Resultate fand, wie viel Fehlversuche und durchstrichene Blätter endlich in den Papierkorb wanderten, ehe aus den gefundenen Resultaten eine einfache schlichte

Darstellung wurde, die von dem Chaos, in welchem der Verfasser den Gegenstand antraf, hoffentlich nur noch eine schwache, verzeihliche Rückerinnerung anregt.

Der Leser wird sich um Alles dieses ebensowenig kümmern, als der Beschauer eines Gemäldes darnach fragt, welche Arbeit und Mühe es den Maler kostete, welche Kunstgriffe bei der Farbenmischung, der Führung des Pinsels, der Vertheilung von Licht und Schatten, er zur Ausführung seines Bildes anwandte; wenn nur das Gemälde gut ist. Der Mann vom Handwerk erräth am Ende die gebrauchten Kunstmittel doch und weiss die aufgewandte Mühe zu schätzen. Darum scheinen diejenigen etwas sehr Nutzloses zu unternehmen, die des Breiteren die Regeln aufstellen, wie eine gute Geschichte der Philosophie geschrieben werden müsse; sie hätten eine solche nur schreiben sollen.

Dies mag genügen, um von den Ansichten des Verfassers über das Wesen der Philosophie, ihre Geschichte, und über die Methode ihrer Geschichtschreibung Rechenschaft zu geben, und den Leser sogleich auf den Standpunkt zu versetzen, von welchem aus die nun folgende Darstellung unternommen worden ist.

Die älteste Spekulation.

Vor b e m e r k u n g.

Die Anfänge unserer abendländischen Philosophie gehen, wie wir gesehen haben, durch die Vermittlung der griechischen Spekulation und des jüdisch-christlichen Ideonkreises bis auf die ägyptische und baktrisch-persische Glaubenslehre zurück. Den wesentlichen Zusammenhang dieser beiden Glaubenskreise mit der späteren Entwicklung der philosophischen und religiösen Spekulation wird der weitere Verlauf dieses Werkes in sein völliges Licht setzen und über allen Zweifel erheben. Mit einer Darstellung dieser beiden Glaubenskreise müssen wir also die Geschichte unserer abendländischen Philosophie beginnen. Hierdurch sehen wir uns auf ein für unsere heutige Denkweise ganz fremdartiges und an sich sehr dunkles Gebiet geführt, auf das Gebiet der alten Religionen. Fremdartig erscheint dasselbe in doppelter Hinsicht: einmal hier an diesem Platze in seiner Verbindung mit der Philosophie; denn die bei weitem grössere Mehrzahl unserer Zeitgenossen hat sich wohl daran gewöhnt, Philosophie und Religion als zwei ganz verschiedenartige, ja wohl entgegengesetzte Ideonkreise zu betrachten. Dann aber möchten diese alten Religionskreise auch an sich unserer modernen Denkweise höchst fremdartig erscheinen, da die Spekulation, welche in ihnen enthalten ist, an Inhalt und Form gar sehr von dem abweicht, was wir in den neueren philosophischen und religiösen Systemen unter diesem Namen zu begreifen gewohnt sind. Dunkel aber ist dieses Gebiet in jeder Hinsicht. Es gehört den Anfängen der Geschichte zu, die uns nur höchst lückenhaft bekannt sind, so dass es, wie jeder Kenner zugeben wird, höchst schwierig ist, aus den verstreut in den verschiedenartigsten Literaturen uns überkommenen Nachrichten ein einigermaassen zusammenhängendes Ganze in übersichtlicher Darstellung zu geben. Es begreift sich aber

von selbst, dass die Kenntniss der ältesten Geschichte zu dem Verständnisse dieser religiösen Vorstellungskreise unumgänglich nöthig ist; denn ohne diese Kenntniss ermangeln die ältesten Religionskreise jedes festen Bodens, und bleiben selber unbegreiflich, weil man sich keinen Begriff von den Bildungszuständen und den geschichtlichen Bedingungen machen kann, aus denen sie hervorgegangen sind. Dazu kommt denn, dass diese Religionskreise uns bisher nur sehr mangelhaft bekannt waren, weil die mittelbaren Quellen, aus denen wir ihre Kenntniss lange Zeit hindurch allein schöpfen konnten, die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller, nur sehr spärlich fliessen; die unmittelbaren Quellen aber, die noch erhaltenen Originaldenkmäler, in Sprachen und Literaturen sich finden, die früher uns gänzlich unbekannt waren, erst seit Kurzem zugänglich geworden sind, und deshalb auch nur noch wenig angebaut und gepflegt werden. Es ist daher auf diesem Gebiete noch Alles neu zu schaffen. Die Untersuchungen müssen zum grössten Theile frisch angestellt und begründet werden, und ehe sie nur ein freies Feld finden können, sind erst irrige Ansichten zu beseitigen, die aus der bisherigen Unkunde der wahren Sachverhältnisse nothwendig hervorgehen mussten. Die Darstellung dieser ältesten Glaubenskreise gehört also zu den schwierigsten und mühseligsten Gegenständen in der Geschichte der Philosophie, obschon diese an schwierigen Parthieen eben keinen Mangel leidet; zugleich gehören solche Untersuchungen vielleicht zu den undankbarsten, weil sie für die Meisten wohl nur einen geringen Reiz haben, da sie den Tagesinteressen scheinbar so fern stehen, und unsere Zeitgenossen ohnehin geneigt sind, der deutschen Gelehrsamkeit den Vorwurf zu machen, sie vernachlässige über nutzlosen Untersuchungen der abgelegensten Vergangenheit das Nothwendige der nächsten Gegenwart. Nichtsdestoweniger können sie nicht umgangen werden, weil, ganz abgesehen davon, dass mehrere der hauptsächlichsten noch heute bei uns geltenden Vorstellungen unseres religiösen Ideenkreises in jenes graue Alterthum hineinreichen und geradezu in diesen beiden ältesten Glaubenskreisen wurzeln, die Feststellung richtiger Ansichten über die Anfänge der Spekulation einen entscheidenden Einfluss auf das Verständniss der ganzen alten Philosophie ausübt, indem davon die richtige Einsicht in den Ent-

wicklungsgang der alten Spekulation zu einem grossen Theile abhängt.

Wegen der eigenthümlichen Schwierigkeiten des Gegenstandes muss aber die Untersuchung mit der grössten Schärfe und Umsicht geführt werden, und der ganze Gang unserer Darstellung muss sich hiernach bestimmen. Um dem Anstoss zu begegnen, den man daran nehmen könnte, dass die Anfänge der Philosophie auf religiöse Ideenkreise zurückgeführt werden, ist es vor Allem nöthig, das Verhältniss der Philosophie zur Religion näher zu erörtern. Dann muss, um die richtige Auffassung jener ältesten religiösen Vorstellungskreise vorzubereiten, die wesentliche Verschiedenheit der älteren Spekulation von der modernen, und zwar nicht blos in Bezug auf jene beiden ältesten Glaubenskreise, sondern auch hinsichtlich der ältesten griechischen Philosophen bis auf Plato herab, in's Klare gesetzt werden; denn die Misskennung dieser grossen Verschiedenheit hat dem Verständnisse nicht blos der älteren Religionen, sondern auch der ganzen älteren Philosophie hemmend entgegengestanden. Erst wenn die irrigen Ansichten über diese beiden Punkte beseitigt sind, können wir zur Darstellung der ältesten Glaubenskreise übergehen. Zu diesem Ende sollen, um für die Darstellung den nöthigen sichern Boden zu gewinnen, zuvörderst die geschichtlichen Bezüge und Verhältnisse, welche zwischen den westasiatischen Nationen und den Völkern des Mittelmeeres stattfanden, in einer kurzen Uebersicht vorausgeschickt werden, wobei wir versuchen wollen, soweit es bis jetzt möglich ist, Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der Urgeschichte zu bringen. An diese Uebersicht der Urgeschichte soll sich eine Erörterung der ältesten Götterbegriffe bei den Hauptvölkern anschliessen, damit der Leser im Stande ist, die Entwicklung der eigentlichen religiösen Spekulation von ihren Anfängen an zu verfolgen. Nachdem der Leser auf diese Weise in den Besitz aller zu einem tieferen Verständnisse nöthigen Vorkenntnisse gesetzt ist, soll dann die Darstellung jener beiden ältesten spekulativen Glaubenslehren selbst folgen. Die Darstellung dieser beiden Glaubenslehren wird unmittelbar aus den Originalquellen geschöpft sein; und damit der Leser auch hier mit eigenen Augen sehen, und sich sein Urtheil selbst bilden kann, soll der Darstellung jedes Glaubenskreises eine Uebersicht der Quellen und besonders

der Originaldenkmäler, welche uns von den religiösen Literaturen jener alten Völker in ihren Ursprachen noch übrig geblieben sind, vorausgehen, und ein Abriss seiner geschichtlichen Entstehung, soweit sich dieselbe noch erkennen lässt, folgen, so dass die Summe dessen, was wir von diesen Dingen wissen und nicht wissen können, dem prüfenden Auge des Lesers eben so klar, als dem des Verfassers, vorliegt. Endlich sollen zu allen diesen Untersuchungen in den Noten die betreffenden Stellen der Quellendenkmäler, aus welchen der Verfasser seine Resultate geschöpft hat, in den Originalsprachen selbst mit genauester grammatischer Interpretation angeführt werden. So kann der sachkundige Leser dem Verfasser bis in die kleinste Einzeluntersuchung auf jedem Schritte nachgehen, und ist nicht gezwungen, irgend Etwas, weder Grosses noch Kleines, bloß auf Treue und Glauben anzunehmen. Wenn zuletzt die Darstellung mit einer Charakteristik und Beurtheilung des spekulativen Gehaltes dieser Glaubenslehren und des Standpunktes der in ihnen hervortretenden Denkentwicklung schliesst, um später die Anfänge der griechischen Philosophie an diese Glaubenskreise anknüpfen zu können, so wird der aufmerksame Leser, der die Mühe des Nachstudirens nicht gescheut hat, sowohl über den vorgetragenen Stoff, wie über des Verfassers Darstellung ein selbstständiges Urtheil zu bilden vollkommen im Stande sein.

Der Verfasser hat diesen Gang der Darstellung, welcher dem Leser die genaueste Kontrolle möglich macht, einestheils deshalb gewählt, weil sie überhaupt bei wissenschaftlichen Untersuchungen die allein würdige ist; denn sie gewährt dem Leser an der Seite des Verfassers die Stellung des Mitforschers; unter Männern aber belehrt Keiner, sondern aus dem Gegenstande lernen Alle, — der Verfasser zuerst, die Leser nachher. Anderntheils schien eine solche Darstellungsweise doppelt nöthig in einem Wissensgebiete, das noch so gut wie unbekannt ist, eben erst beginnt von einzelnen Forschern angebaut zu werden, und weitausgedehnte Studien in Sprachen und Literaturen nöthig macht, die einzeln schon nicht Vielen, in ihrer Gesamtheit aber wohl noch Wenigern vertraut sind; ein Wissensgebiet daher, welches bis jetzt ein Tummelplatz der windigsten Hypothesensucht war, so dass es bei den nüchternen Beurtheilern seinen Kredit sich erst noch zu erwerben hat.

Glücklicher Weise ist die auf diese schwierigen Untersuchungen verwandte Mühe nicht ohne Frucht, und der Verfasser hofft, am Ende der Darstellung werde dies dunkle Gebiet wenigstens in seinen Hauptzügen aufgehehlt vor dem Geiste des Lesers liegen, und keine wesentliche Frage ohne Antwort geblieben sein. Denn ein grosser Theil der scheinbar undurchdringlichen Dunkelheit, in welche uns diese frühen Zeiten verhält waren, hatte seinen Grund nicht sowohl in der Mangelhaftigkeit der auf uns gekommenen Quellen, als vielmehr in der Mangelhaftigkeit unserer gewöhnlichen Studien. Denn das nöthige Material lag in so verschiedenartigen Sprach- und Literaturkreisen zerstreut, dass sich nicht leicht bei einem einzelnen Forscher die nöthige Mannigfaltigkeit der dazu nöthigen Vorstudien vereinigt fand, der Einzelne daher, in den beschränkten Kreis seiner Kenntnisse eingeschlossen, niemals den ganzen Stoff gesammelt übersah. Der Verfasser, von dieser Wahrheit frühzeitig durchdrungen, hat daher die Mühe nicht gescheut, die zur philosophischen Quellenforschung nöthigen Sprachstudien zu unternehmen, und hofft durch sein Beispiel Jüngere zu ermuntern, auf dem von ihm angebahnten Wege weiter zu gehen, und ihren Vorgänger bald durch vollständigere Resultate in den Schatten zu stellen. Denn weit gefehlt, dass diese Untersuchungen geschlossen wären, so sind sie vielmehr kaum erst eröffnet, und verheissen dem Fleisse des beharrlichen Forschers noch reiche Ausbeute.

Verfolgen wir nun die Reihe unserer Untersuchungen nach dem oben vorgezeichneten Gange.

Erstes Kapitel.

Zwei Glaubenskreise, der ägyptische und der baktrische, sind es, aus denen unsere philosophische Bildung hervorgegangen ist. Aus diesen beiden Glaubenskreisen entwickelte sich zunächst die griechische Philosophie. Ein anderer Glaubenskreis wiederum ist es, der christliche, ebenfalls in jenen beiden früheren wurzelnd, der durch seinen Einfluss die griechische Philosophie umgebildet, und die des Mittelalters hervorgebracht hat. Und aus dem Zusammenstoß des christlichen Glaubenskreises und der in ihm ausgebildeten Philosophie mit der seit der Wiederherstellung der Wissenschaften neu erweckten griechischen Geistesbildung entstand unsere heutige Philosophie. Aus religiösen Ideenkreisen ist also die Philosophie entsprungen, durch einen religiösen Ideenkreis ist sie umgebildet worden, und aus dem Kampfe mit diesem religiösen Ideenkreise ist ihre heutige Gestaltung hervorgegangen.

Die Verbindung der Philosophie mit den religiösen Ideen ist also für jeden Unbefangenen offenbar; und eine Einsicht in die Entwicklung der Philosophie ohne Bezugnahme auf die religiösen Ideen ist ganz unmöglich. Der Verlauf dieser Untersuchungen wird die religiöse Eigenschaft der ganzen älteren griechischen Philosophie klar herausstellen. Während des ganzen Mittelalters fand eine enge Verbindung zwischen Philosophie und Religion, und zwar in einem so hohen Grade statt, dass die Philosophie der Religion untergeordnet war. Erst in den letzten Jahrhunderten, als die Denker sich des Zwiespaltes zwischen den herrschenden Glaubenslehren und ihren eigenen Ansichten bewusst wurden, suchten sie, zur Sicherung ihrer Denkfreiheit, die Philosophie von der Religion zu trennen, und ihr eine selbstständige Stellung zuzueignen. Aus dieser Denkweise rühren die Versuche der Neueren her, die Geschichte der Philosophie ohne Berücksichtigung der religiösen Ideen aufzustellen und über die enge Verbindung, die zwischen Religion und Philosophie stattfindet, hinwegzu-

sehen. Die Mangelhaftigkeit dieser Versuche und die ungenügende Einsicht, die sie in die Entwicklung der Philosophie gewähren, sind eine nothwendige Folge dieser Einseitigkeit. Erst die allerneueste Zeit hat die Einheit der Religion und der Philosophie wieder erkannt, und beide eine Zeitlang getrennte Ideenkreise wieder mit einander zu verschmelzen gesucht, ohne dass jedoch einer dieser Versuche hätte zu allgemeiner Geltung gelangen können.

Die Einheit von Religion und Philosophie ist also eine Wahrheit, welche an die Spitze einer jeden Geschichte der Philosophie gestellt werden muss. Da aber dieser Satz auf die ganze Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie entscheidenden Einfluss hat und für ihr innerstes Wesen maassgebend ist, so bedarf er einer genaueren Beleuchtung.

Zuvörderst muss das Vorurtheil beseitigt werden, als seien die alten Religionen Nichts, wie Mythologien gewesen: jene aus Volksvorstellungen zusammengesetzten Kreise von Göttergeschichten, Sagen und Märchen, die uns am bekanntesten sind, weil sie uns in den Werken der Künstler und Dichter begegnen. Denn gerade dieser Theil der religiösen Vorstellungen ist es, welcher den geeignetsten Stoff für die Schöpfungen der Phantasie darbietet, weil er der menschlichste ist, da er seiner Natur nach nichts Anderes sein kann, als ein getreues Spiegelbild derjenigen Volkszustände, in welchen er entstanden ist, während die höheren religiösen Vorstellungen, die eigentlichen Götterbegriffe, in demselben Maasse, wie sie reiner sind und ihrem Gegenstande angemessener, sich der menschenähnlichen Vorstellungs- und Darstellungsweise entziehen. Zugleich ist jener Vorstellungskreis der bei dem Volke am weitesten verbreitete, weil er auch der niedrigsten Fassungskraft verständlich ist. Kein Wunder also, dass die Dichter und die Künstler, denen die Darstellung und Verschönerung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens, nach dem Wesen der Kunst, höchste Aufgabe ist, sich vorzugsweise diesem Vorstellungskreise anschliessen, und auch selbst die höheren religiösen Vorstellungen in eine solche Form einhüllen, da sie nur unter dieser Einkleidung einer schönen Darstellung fähig werden. Ein jeder Glaubenskreis hat diese Märchen- und Sagenhülle um sich; in keinem aber ist er der eigentliche Kern. Um sich lebhaft hiervon zu überzeugen,

braucht man sich nur die christliche Kunst und Dichtung vor die Erinnerung zu rufen, und man wird dasselbe Verhältniss zur Religion wieder finden; denn die menschliche Natur bleibt sich überall gleich. Ebenso lächerlich, wie es also wäre, wenn man der christlichen Religion keine tieferen Vorstellungen zuschreiben wollte, als diejenigen, welche den Darstellungen der christlichen Kunst zu Grunde liegen, ebenso ungerecht ist es, wenn man die alten Religionen bloß auf jenen Vorstellungskreis beschränken will, welcher sich in den Werken der alten Künstler und Dichter vorfindet.

Ausser den Bedürfnissen seiner Phantasie hat aber jedes Volk auch noch die seines Herzens, seiner frommen Gefühle, und die seines Verstandes, der Erkenntniss. Jede alte Religion hat also ausser jenem Sagenkreise, welcher der Phantasie seinen Ursprung verdankt, auch noch andere Theile, welche aus diesen beiden letzteren Seelenkräften, dem Gefühle und dem Verstande, hervorgegangen sind. Seine frommen Gefühle befriedigt es durch die seinen Göttergestalten gezollte Verehrung und seinen Gottesdienst; die Bedürfnisse seines Verstandes durch eine Glaubenslehre, eine religiöse Spekulation.

Es ist natürlich, dass der Götterglaube und die Götterverehrung früher vorhanden waren, als die religiöse Spekulation; denn die Bedürfnisse des Herzens sind am ersten wach, die Bedürfnisse des Verstandes dagegen werden erst bei einer steigenden geistigen Bildung rege.

Die Geschichte aller alten Religionen weist daher eine Zeit nach, wo eine verhältnissmässig nur kleine Anzahl von Götterbegriffen vorhanden, und die Götterverehrung noch sehr einfach war. Die Götterbegriffe selbst waren aus der äusseren Natur entnommen; die Götterverehrung ging aus dem menschlichen Bedürfniss hervor. Die sinnliche Wahrnehmung der grossen Wesen und Kräfte, welche das Ganze des Weltalls ausmachen und in demselben das allgemeine Leben, jenen regelmässigen Wechsel der Erscheinungen hervorbringen, von denen der Zustand des menschlichen Lebens und die Befriedigung seiner Bedürfnisse abhängig ist: dies gab den Stoff zu den Göttervorstellungen. Der natürliche Wunsch, diese Weser sich geneigt zu machen, ihre Gunst sich zu erwerben, ihr Ungunst bei dem Gefühle begangener Fehler abzuwenden künftige Wohlthaten zu erleben, für Erhaltene zu danken —

kurz das Bedürfniss des menschlichen Herzens in den wechselnden Zuständen des täglichen Lebens war es, welches die erste Götterverehrung hervorrief. Beide, Götterglaube und Götterverehrung, waren gegründet in dem Gefühl von der überwältigenden Grösse und Macht der umgebenden Natur und von der Schwäche und Abhängigkeit des in ihr lebenden menschlichen Geschlechtes. Daher zeigt die Geschichte aller alten Religionen, dass die ersten Götterbegriffe aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und auf die Aussenwelt bezügliche Begriffe waren. Das Weltall selbst und seine grossen Theile mit den in ihm thätigen Kräften: die ernährende Erde, — das Alles umspannende Himmelsgewölbe, — die grossen Himmelskörper: Sonne und Mond, — Licht und Finsterniss, — Feuchtigkeit und Wärme, die Quellen alles Wachstums und alles Lebens — dies waren die ältesten Götterbegriffe. Dies beweist die Religionsgeschichte aller alten Völker, die eine selbstständige Bildung hatten, der Aegypter, Baktrer, Inder, Chinesen. Alle anderen Ansichten, die einen Fetischismus, Thierdienst u. dgl. als die ältesten Formen der Religion annehmen, sind Träume der Neueren, namentlich erst aus den letzten Jahrhunderten, von denen die Geschichte der ältesten Religionen Nichts weiss, hergeholt von den heutigen Formen schon wieder gesunkener Civilisationen, die ohne Grund als Formen entstehender Gesittung betrachtet und auf die ältesten Zeiten willkürlich und nach blossen Hypothesen übertragen wurden.

Bei dem längeren Bestand der menschlichen Gesellschaft schloss sich nun an diese aus der Anschauung der äusseren Natur hervorgegangenen Götterbegriffe eine zweite untergeordnete Reihe von Göttervorstellungen an, welche aus dem Kreise der Geschichte und des Menschenlebens selbst sich entwickelten. Diese Göttervorstellungen entstanden aus geschichtlichen Erinnerungen. Es sind menschliche Persönlichkeiten, die aus irgend einem Grunde in dem Andenken der Nachkommen fortlebten, und sich deshalb in ihrer Vorstellung als höhere Wesen von der namenlosen Schaar der übrigen abgeschiedenen Seelen absonderten. Die Entstehung dieser Götterbegriffe ist also schon deshalb später, weil sie den Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode voraussetzt; demungeachtet aber reicht sie schon in die ältesten Zeiten der uns bekannten Geschichte und in die Anfänge der menschlichen Ge-

sittung zurück. Denn der Wunsch fortzuleben liegt so tief in der menschlichen Brust, die Vorstellung von einer gänzlichen Vernichtung ist dem Gefühle so anstössig und unerträglich, dass der Glaube an eine Fortdauer der abgeschiedenen Seelen, und wenn auch nur als Schattengestalten, schon in den frühesten Zeiten mit dem ersten Erwachen des Nachdenkens sich einstellen musste. Und in der That findet sich schon in den ältesten Religionen bei den Anfängen unserer geschichtlichen Erinnerungen die Vorstellung von einer Unterwelt als einem Sammelplatze der Schatten, der abgeschiedenen Seelen; eine Vorstellung, aus welcher dann die vollständige Lehre von einem anderen Leben nach dem Tode, als dem eigentlichen Haupttheile unseres Daseins, und von dem engen Wechselverhältniss dieser beiden Theile durch die in dem jenseitigen Leben eintretende Vergeltung des diesseitigen, sich erst nach und nach entwickelte. Sobald aber einmal in dem Glauben an eine Fortdauer der Seelen nach dem Tode die Möglichkeit gegeben war, sich einen Verstorbenen als fortlebend und fortwirkend zu denken, so erklärt sich die Erhebung geschichtlicher Persönlichkeiten zu götterähnlichen Wesen vollkommen aus der Art und Weise, wie das Andenken an eine bedeutende Persönlichkeit sich fortzupflanzen pflegt. Denn es ist eine allgemeine Erscheinung, welche sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht, dass das Andenken an bedeutende Menschen, je mehr es im Laufe der Zeit in der Erinnerung der Nachkommen an Bestimmtheit und Schärfe verliert, um so mehr ins Grosse und Wunderbare sich steigert, bis solche Persönlichkeiten in der Vorstellung der späteren Geschlechter geradezu zu übermenschlichen Wesen werden. Ihre Verehrung, die im Anfange aus Bewunderung, Dankbarkeit oder Furcht hervorging, wird dann bei den späteren Geschlechtern dem Dienste der eigentlichen Gottheiten, der ursprünglichen Götterbegriffe gleichgestellt, und so entwickelt sich der bei den meisten Nationen wahrnehmbare Dienst der Verstorbenen. Ja, indem die mit solchen Persönlichkeiten verbundene geschichtliche Erinnerung, ins Wunderbare ausgeschmückt, die Phantasie der Menge mehr anspricht und ihrer Fassungskraft zugänglicher ist, als die eigentlichen allgemeineren und darum immer unbestimmteren Götterbegriffe selbst, so tritt in den meisten Glaubenskreisen die Erscheinung ein, dass der Dienst

der Verstorbenen mit dem Laufe der Zeit immer mehr zunimmt, und zuletzt den Dienst der allgemeinen Götterbegriffe fast verdrängt. Diese Erscheinung findet sich daher auch in den meisten älteren Religionen, einige wenige ausgenommen, wo besondere religiöse Verbote dem Dienste der Verstorbenen entgegenstehen, wie z. B. in der jüdischen.

Demnach findet sich in den meisten älteren Glaubenskreisen eine doppelte Klasse von Götterbegriffen, die eine hervorgegangen aus der Anschauung der Natur, die andere hervorgegangen aus der Geschichte und dem Menschenleben selbst. Die erste Klasse der Götterbegriffe hängt mit der Weltanschauung eines Volkes auf's Engste zusammen, da sie unmittelbar aus der Wahrnehmung der Aussenwelt hervorgeht, und enthält gewöhnlich die ersten Keime zu einer eigentlichen religiösen Spekulation. Die zweite Klasse dagegen ist es, welche den Kern der Mythologie, der religiösen Sagengeschichte ausmacht, und an welche der ganze übrige Märchenkreis sich anschliesst, den die Phantasie eines Volkes aus seinen eigenen gesellschaftlichen Zuständen hervorbildet. Gerade dieser Theil der Götterbegriffe aber ist es auch, der von eigentlich religiösem Gehalt am meisten entblösst ist, und mit der vom Denken erstrebten Erkenntniss am wenigsten zu thun hat.

Erst nach der Ausbildung dieses Götterkreises wird nach Maassgabe der steigenden geistigen Bildung das Bedürfniss des Verstandes rege, von dem Weltganzen selbst, welches den Göttervorstellungen zu Grunde liegt, eine Erklärung zu erhalten. Die ersten Versuche, ein Erkenntnissgebäude zur Erklärung des Weltganzen aufzustellen, entstanden nothwendiger Weise viel später, als die übrigen Theile eines Glaubenskreises. Denn ein Volk musste schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwicklung zurückgelegt haben, ehe nur das Bedürfniss nach einer Erkenntniss in ihm fühlbar werden konnte; die geistige Bildung musste schon sehr hoch gestiegen und das Denken selbst gereift sein, ehe nur ein Denker befähigt sein konnte, einen Versuch zur Befriedigung jenes Bedürfnisses zu unternehmen. Wenigstens zeigt die Geschichte aller Völker, deren geistige Entwicklung wir verfolgen können, dass bei ihnen die Thätigkeit der Einbildung der des Verstandes vorausgeht. Die Dichtung und nicht das wissenschaftliche Denken begleitet die Anfänge der Gesittung, und wenn das

wissenschaftliche Denken eintritt, hat die Dichtung schon einen grossen Theil ihrer naturgemässen Gestaltungen durchlaufen. Die geschichtliche Dichtung, d. h. die Geschichte in dichterischer Form, die einzige Art der geschichtlichen Ueberlieferung, ehe es eine Geschichtschreibung giebt, beginnt gewöhnlich die geistige Entwicklung; die Gefühlsdichtung, die Lyrik, folgt dann; und erst wenn durch diese letztere der Vorstellungskreis eines Volkes schon ausgebildet und verfeinert ist, dann ist die Nation reif genug, die ersten, und doch oft noch sehr rohen Versuche des wissenschaftlichen Denkens zu machen. Bei einem Volke, dessen geistige Bildung hauptsächlich auf seinem Priesterstande beruht, geht daher die religiöse Dichtung: das religiöse Epos und die religiöse Lyrik, letztere ohnehin ein wichtiger Theil des Gottesdienstes, den ersten Versuchen der religiösen Spekulation lange voraus.

Ob nun bei einem Volke die ersten Denkversuche eine religiöse Färbung annehmen oder nicht, hängt lediglich davon ab, ob dieses Volk einen gesonderten Priesterstand als Träger seiner geistigen Bildung hat, oder nicht. Hat ein Volk zufolge seiner ursprünglichen bürgerlichen Einrichtungen keinen gesonderten Priesterstand, so zeigt natürlich auch seine Entwicklung keine Spuren eines priesterlichen Einflusses, und sein Denken, so gut wie seine Dichtung, ist ohne eine besondere religiöse Färbung. Dies war z. B. bei den Chinesen der Fall. Bei einem Volke dagegen, dessen bürgerliche Einrichtungen die Entstehung eines selbstständigen Priesterstandes begünstigten, dessen geistiges Leben also vorzugsweise von diesem Priesterstande gepflegt wurde, bei einem solchen Volke musste auch die ganze geistige Bildung den priesterlichen Einfluss an sich tragen, und sein Denken so gut wie seine Dichtung und seine gesamte übrige Literatur musste einen religiösen Anstrich erhalten. Dies war z. B. der Fall bei den Indern.

Lediglich also von den Einrichtungen des bürgerlichen Lebens und des Staates, von den politischen Institutionen — davon, ob diese einen gesonderten Priesterstand hervorriefen, oder nicht — hing es ab, ob das wissenschaftliche Denken bei einer Nation einen religiösen Anstrich erhielt oder nicht; je nachdem nämlich sein gesamntes geistiges Leben von einem gesonderten Priesterstande gepflegt wurde, oder nicht. Die religiöse Färbung des Denkens, der Spekulation,

ist also bei einer Nation keine vereinzelte Erscheinung, sondern derselbe religiöse Geist erstreckt sich auf seine gesammte geistige Bildung, und durchweht seine ganze Literatur; die Dichtung z. B. ist davon ebensogut durchdrungen als das Denken. Nimmt bei einer Nation der Priesterstand nicht die Gesammtbildung in sich auf, sondern sind auch neben ihm noch andere Stände geistig thätig, so entsteht die Erscheinung, dass sich in jenen andern Ständen eine von der priesterlichen Bildung verschiedene, unabhängige, entwickelt, die mit derselben in einen mehr oder minder schroffen Gegensatz, ja sogar in Kampf tritt. Dies Schauspiel bieten die meisten neuern Nationen dar. Nimmt dagegen bei einem Volke der Priesterstand die Gesammtbildung so in sich auf, dass die anderen Stände geradezu von ihr ausgeschlossen sind, dass sie sich mit dem Wissen gar nicht beschäftigen dürfen, so findet der ganze Verlauf der geistigen Entwicklung durch die verschiedenartigsten und zum Theil entgegengesetztesten Erkenntnissgebäude innerhalb der Priesterschaft selbst statt, und es zeigt sich dann die auf den ersten Anblick überraschende Erscheinung, dass in dem Priesterstande selber die nämlichen Gegensätze der geistigen Bildung mit einander im Kampfe liegen, die sonst nur zwischen ihm und den nichtpriesterlichen Ständen stattfinden, und dass der Priesterstand in seinem eigenen Schoosse die Zweifler, die Ungläubigen, die Götterverächter aufstehen sieht, die bei andern Nationen gewöhnlich nur ausserhalb seines Schoosses Platz finden können. Diese auffallende Erscheinung findet sich z. B. bei den Indern.

Nur in den äusseren politischen Institutionen also hat es seinen Grund, wenn die Philosophie im Laufe ihrer Entwicklung eine religiöse Färbung bald annahm, bald wieder verlor. Bei den Griechen und Römern verlor die Philosophie ihren ursprünglichen religiösen Charakter, weil beide Völker keinen selbstständigen abgeschlossenen Priesterstand besaßen. Im Mittelalter dagegen trat die Philosophie mit der Glaubenslehre der Kirche von Neuem in enge Verbindung, weil das Christenthum allmählig einen selbstständigen, wenn auch nicht erblichen Priesterstand erhielt, welcher während des ganzen Mittelalters der hauptsächlichste Träger der höhern wissenschaftlichen Bildung war. In der neuesten Zeit wiederum, namentlich in den protestantischen Ländern, trennte sich die Philo-

sophie von der Kirchenlehre, weil neben dem Priesterstande ein selbstständiger Lehrerstand sich gestaltete, der hauptsächlich an den Universitäten seinen Wirkungskreis fand, und Ursache wurde, dass die geistige Bildung sich über die sämtlichen höheren Klassen der Gesellschaft verbreitete, und ein einzelner Stand aufhörte, Träger der Wissenschaft und der Philosophie zu sein.

Von einer mehr als äusserlichen, von einer wirklich innerlichen Verschiedenheit der religiösen Spekulation und der Philosophie kann also gar nicht die Rede sein. Beide haben Eine Quelle: das geistige Bedürfniss; Einen Gegenstand: das Weltganze und das Menschengeschlecht in demselben; Einen Zweck: von diesem Weltganzen und der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben eine Erklärung zu geben, den Menschen daraus über den Grund und Endzweck seines Daseins zu belehren, und ihn darnach seine Pflichten und Hoffnungen ermessen zu lassen. Die religiöse Spekulation kann demnach von der philosophischen nur so verschieden sein, wie die einzelnen philosophischen Systeme untereinander; nämlich nur durch die Art und Weise, die allen gemeinschaftliche Aufgabe zu lösen, durch den höheren oder niederen Standpunkt, den weiteren oder engeren Umfang des Gesichtskreises; je nach dem höheren oder geringeren geistigen Bildungszustande, aus dem sie hervorgegangen sind.

Da nun die beiden Nationen, von denen die Griechen ihren ersten spekulativen Ideenkreis erhielten, die Aegypter und die Baktrer, einen gesonderten, selbstständigen Priesterstand hatten, welcher die geistige Bildung bei ihnen pflegte, so ist es nicht zu verwundern, dass auch ihre ersten Erkenntnissversuche von den Priestern ausgegangen waren, und eine durchaus religiöse Färbung hatten. Die Zurückführung der griechischen Spekulation auf zwei Glaubenskreise wird demnach ganz natürlich erscheinen und kann nichts Ueberraschendes mehr haben. Zugleich, da sich die religiöse Spekulation und die Philosophie nur als verschiedene Auffassungsweisen eines und desselben Gegenstandes ausgewiesen haben, wird der aufgestellte Satz von der inneren Verwandtschaft der Religion und der Philosophie vollkommen erklärt und gerechtfertigt sein.

Durch die Beseitigung dieses Vorurtheils ist schon bedeutend für das Verständniss der alten Philosopheme gewonnen

Denn nun wird es nicht mehr befremden, wenn sich bei der Darstellung der ältesten griechischen spekulativen Systeme herausstellt, dass sie je näher der Quelle, aus der sie geflossen sind, um so mehr eine sehr starke religiöse Färbung haben, wie z. B. noch das platonische System. In noch höherem Grade findet dies natürlich bei den älteren statt, z. B. selbst bei dem des Demokrit, welchen die früheren theologischen Geschichtschreiber der Philosophie zu einem Gottesläugner, einem wahren philosophischen Ungeheuer machten; ganz besonders aber bei dem pythagoräischen, das fast weiter Nichts ist, als eine aus den beiden erwähnten Ideenkreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzte Glaubenslehre.

Nun ist aber ein anderes Hinderniss wegzuräumen, das noch störender dem Verständniss der alten Philosopheme entgegensteht, und über dessen Ursachen man sich sehr schwer und erst spät vollkommen klar wird, das nämlich, dass diese alten philosophischen Systeme einen von unserer heutigen Philosophie ganz verschiedenen Gehalt und eine ganz verschiedene Denkform haben, so dass man, wenn man sich vom Studium der modernen Philosophie an das der alten begiebt, alles Andere eher findet, nur nicht das, was man nach den neueren Begriffen in einem philosophischen Systeme erwartet und auch in ihm sucht. Diese Erscheinung erfordert also eine genauere Beleuchtung.

Zweites Kapitel.

Dass bei dem beständigen Flusso, in welchem die Entwicklung der Erkenntniss mit der geistigen Bildung überhaupt fortwährend begriffen ist, ein steter Wechsel ihrer Formen und selbst ihres Inhaltes stattfinden müsse, lässt sich schon von selbst aus der Natur der Sache schliessen und begreift sich aus dem bisher Vorgetragenen leicht. Die einzelnen aufeinander folgenden Erkenntnisgebäude sind ja nur verschiedenartige Versuche, die Aufgabe der Wissenschaft zu lösen und die gesuchte Erkenntniss aufzufinden. Nur der Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie blieben unverrückbar dieselben, das Weltall selbst, und die Aufstellung eines Erkenntnisganzen über dasselbe; alles Uebrige aber war gleichmässig einer steten Veränderung unterworfen: das Erfahrungswissen selbst, auf welches die Erkenntniss gebaut sein muss, war in einer beständigen, wenn auch langsamen Zunahme; kein Wunder daher, dass sich auch das Erkenntnisganze selbst nach jeder wesentlichen Bereicherung und Umänderung des Erfahrungswissens ganz oder theilweise umgestalten musste. Alles ist veränderlich in diesen höchsten Wissenskreisen, Alles, sogar der Begriff der Philosophie selbst. Wie wäre es auch möglich gewesen, dass der menschliche Geist gleich bei dem Beginne seines Denkens sich hätte den Begriff einer Wissenschaft schon zum Voraus bilden können, die noch nicht vorhanden war, die er erst hervorbringen sollte, deren Umfang und Gebiet er selbst noch nicht kannte, zu welcher jedes Denkgebäude nur ein Probeversuch war, eines jener Uebungsstücke, an denen der menschliche Geist während seiner langen Lehrzeit seine Kräfte entwickeln sollte, und auf die auch wohl das Meisterstück so bald noch nicht folgen wird. Einer der wichtigsten Theile in der Geschichte aller Wissenschaften, besonders aber in der Geschichte der höchsten von ihnen, der Erkenntniswissenschaft, besteht gerade darin, dass sie nachweist, wie der menschliche Geist in seinen Bemühungen um

das Wissen die zu lösende Aufgabe selbst erst nach und nach genauer kennen lernte, wie er das zu durchforschende Gebiet selbst nur allmählig entdeckte. Und so langsam geht die Entwicklung des menschlichen Wissens vorwärts, dass die Menschheit gar manches Jahrhundert dazu brauchte, ehe sie nur die hauptsächlichsten Aufgaben des Wissens erkannte, so dass die grössten und wichtigsten unserer modernen Wissenschaften in der That erst aus den letzten Jahrhunderten herkommen, und vielleicht andere, von denen wir jetzt noch keine Ahnung haben, den nachfolgenden Geschlechtern vorbehalten sind.

Man muss sich also darauf gefasst machen, den Begriff der Philosophie selbst im Verlaufe ihrer Geschichte sich umwandeln zu sehen, und man braucht dazu nur die Geschichte der neueren Philosophie seit den letzten drei Jahrhunderten, ja nur seit den letzten Jahrzehenden zu kennen, um zu wissen, wie mannigfach in dieser kurzen Zeit die Denker je nach dem Fortgange der geistigen Entwicklung, ja sogar je nach ihrem persönlichen Bildungsstande, den Begriff der Philosophie gestaketen. Um so mehr muss dies also der Fall sein, je weiter wir ins Alterthum zurückschreiten, dessen Bildungszustände ganz verschieden von den unsrigen waren, und in welchem namentlich ein ganz anderer und noch unendlich viel mangelhafterer Zustand des Erfahrungswissens stattfand. Je mehr man sich den Anfängen der geistigen Bildung nähert, je mehr das wirkliche Erfahrungswissen mangelt, je mehr blosser Dichtungen die nur aus dem Erfahrungswissen hervorgehende Erkenntniss ersetzen, um so unentwickelter und unklarer muss auch der Begriff sein, den man sich von dem höheren Wissen machte, dessen erste Pfleger sich bescheiden mit dem Namen Philosophen, Weisheitsfreunde, bezeichneten, und das erst später mit dem eigentlich ganz inhaltslosen Namen der Philosophie, der Weisheitsliebe, benannt wurde. Der Name selbst zeigt, wie unbestimmt die Vorstellung von der Sache lange Zeit hindurch war, und noch heute, nachdem die Schulen schon längst einen bestimmten Begriff mit dem Worte Philosophie zu verbinden gesucht haben, zeigen sich die üblen Folgen, dass man aus Begriffsunklarheit einen so nichtssagenden Namen wählte. Ein bestimmterer Name als dieser leere, blos durch seine Abstammung aus dem Alterthum geheiligte,

hätte sicher einen wohlthätigen Einfluss auf eine schärfere Auffassung der Wissenschaft selbst gehabt, denn er hätte auch die Geistesträgen, welche gar zu gern sich glauben machen, sie hätten die Sache, wenn sie nur den Namen haben, dazu gezwungen, mit dem Namen auch einen bestimmten Begriff zu verbinden.

Eine Nachweisung, welche verschiedene Umwandlungen der Begriff der Philosophie erlitten hat, kann nur im Verlauf der Geschichte selbst gegeben werden, da die Veränderung des Begriffes mit den Veränderungen der Wissenschaft selbst aufs Genaueste zusammenhängt.

Eine Darstellung der Verschiedenheit aber, welche zwischen der Philosophie in ihren ersten Anfängen und in ihrer jetzigen Ausbildung besteht, ist zum Verständniss der ältesten Erkenntnissgebäude, der ältesten spekulativen Systeme, unumgänglich nothwendig; damit der Leser sich sogleich auf den richtigen Standpunkt zu ihrer Auffassung stelle. Diese Darstellung muss also in kurzen Umrissen hier gegeben werden.

Die Verschiedenheit der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer heutigen Ausbildung lässt sich auf drei Hauptpunkte zurückführen: die Spekulation der Alten ist auf eine andere Weltanschauung gegründet; sie fasst die Erkenntnissaufgabe in einer ganz verschiedenen Weise auf; und erzeugt endlich die Erkenntniss durch eine verschiedene Art des Denkens. Jeder dieser Punkte bedarf einer besonderen Erwägung.

Die Erkenntnissgebäude der Alten beruhen auf einer von der unsrigen ganz verschiedenen Weltanschauung. Nun ist aber die Erkenntniss nichts Anderes als eine Erklärung, eine Interpretation des Weltganzen, wie es in unsere Sinneswahrnehmung fällt, eine Erklärung der Erscheinungswelt. Wenn nun das Denken auf diese Weise die Erkenntniss durch eine Erklärung der Erscheinungswelt, des in unsere Sinneswahrnehmung fallenden Weltganzen, hervorbringt, so ist die Vorstellung, die sich ein Denker von diesem Weltganzen macht — die Weltanschauung selbst, die ihm bei seinen Versuchen einer Erklärung von dem Weltganzen beständig vor dem Geiste schwebt — von dem entschiedensten Einfluss sowohl auf die Fragen, die er sich zu beantworten stellt, als auf die Art, wie er sie löst. Dies ist so einleuchtend, dass es keines be-

sonderen Beweises bedarf. Nun sollte man zwar denken, die Erscheinungswelt müsse für uns noch dieselbe sein, wie für die Alten; und das ist sie natürlich auch. Nichtsdestoweniger ist aber unsere Auffassungsweise derselben von der des Alterthums wesentlich verschieden, ja geradezu entgegengesetzt; und man scheint bisher ganz übersehen zu haben, dass diese unsere Auffassungsweise der Erscheinungswelt, obgleich sie jetzt alle Klassen der Gesellschaft durchdrungen hat, und — schon durch den ersten Jugendunterricht eingesogen — fast unbewusst einen Theil unseres Vorstellungskreises ausmacht, demungeachtet nicht von jeher vorhanden war, sondern erst in den letzten drei Jahrhunderten seit Kopernikus sich entwickelte. Unsere Weltanschauung steht mit der Sinnenwahrnehmung in geradem Widerspruch. Die neuere Wissenschaft hat uns daran gewöhnt, den äusseren Schein, nach welchem die Erde in der Mitte der Welt ruht, während Sonne und Mond sammt dem Himmelsgewölbe in täglichem Umschwunge um die Erde herumkreisen, als eine blosser Sinnentäuschung zu betrachten, die scheinbare Wölbung des Himmels der Endlosigkeit des Raumes zuzuschreiben und ihre tägliche Umdrehung mit Sonne, Mond und Gestirnen gegen das Zeugniß unserer Wahrnehmung auf eine Umdrehung der Erde um sich selbst und um die Sonne zurückzuführen. Unsere moderne Weltanschauung beruht wesentlich auf der Vorstellung eines unendlichen gränzenlosen Raumes, der mit einer unendlichen, unbegrenzten Zahl von Welten, Sonnen und Planetensystemen erfüllt ist, von deren einem unser Erdkörper einen so untergeordneten Theil ausmacht, dass er in Vergleichung mit der Uermesslichkeit des übrigen Weltalls fast zu einem Punkte, einem Nichts zusammenschwindet. Das Weltall selbst ist nach unserer heutigen Vorstellung unendlich.

Das Alterthum dagegen kennt, wenn es auch die Vorstellung von einem unendlichen Raume besitzt, doch nur eine endliche, beschränkte Welt, in deren Mitte die Erde ruht, um welche sich die Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, sammt dem ganzen Himmelsgewölbe, dem Fixsternhimmel, in täglichem Umschwunge herumbewegen. Das Himmelsgewölbe ist die äusserste Gränze dieser Welt, die demnach selbst eine abgeschlossene, ringsum von dem unendlichen Raume umgebene Kugel bildet. Diese Weltanschauung der Alten ist, wie man

sieht, ganz auf den Augenschein gegründet, und mit diesem vollkommen übereinstimmend. Und sie war nicht etwa blos eine Volksvorstellung, sondern so ernst gemeint, dass sie während der ganzen Dauer des Alterthumes und des Mittelalters allen astronomischen Systemen zu Grunde lag.

Diese Verschiedenheit der Weltanschauung bei den Alten und den Neuern ist die eigentliche und wahre Ursache der ganzen Umgestaltung, welche das Erkenntnissganze in der modernen Zeit erleiden musste, und in deren Wehen die Spekulation jetzt noch liegt. Erst seitdem der menschliche Geist zu einer richtigen Weltanschauung vorgedrungen ist, hat er sich die Möglichkeit einer wahren Einsicht in die Natur des Alls eröffnet. Diese neue Weltanschauung bildet den Boden, auf dem das neue Erkenntnissgebäude errichtet werden muss, dessen Grundlegung die Aufgabe unserer Zeit ist, dessen Auf- und Ausbau wohl aber den kommenden Geschlechtern vorbehalten bleibt, eine Aufgabe, deren Lösung voraussichtlich eine ähnliche durch die Jahrhunderte sich hindurchziehende Reihe von Versuchen hervorrufen wird, wie sie die Geschichte der Philosophie in der Vergangenheit während der Dauer der alten Weltanschauung aufweist, und deren endlicher Abschluss für den menschlichen Geist in ebenso unbegrenzter Ferne und in einem ebenso undurchdringlichen Dunkel verhüllt liegt, als die Erkenntniss jenes unendlichen Wesens selbst, das sich der Menschheit nur so weit offenbaren wollte, dass sie es ahnen, nicht aber begreifen kann. Wie gross aber dieser Einfluss der Weltanschauung auf die ganze Erkenntnissbildung ist, kann man z. B. sogleich an der Lehre von der Gottheit selbst ermessen. Die Alten konnten bei ihrer Weltanschauung, bei ihrer Annahme einer begränzten, abgeschlossenen, kugelförmigen Welt mit vollkommener innerer Folgerichtigkeit eine über- und ausserweltliche Gottheit denken, welche ringsum von aussen das ganze Himmelsgewölbe umfasst, und die Weltkugel gleichsam in ihrem Schoosse einschliesst. Im ganzen Alterthume wird daher das äusserste Himmelsgewölbe, die äussere Seite des Fixsternhimmels, als der eigentliche Sitz der Gottheit, der Götter- und Geisterwelt angesehen, und der Aufenthalt der Seligen wurde ebenfalls in diesen überhimmlischen Räumen gedacht. Nach der neueren Weltanschauung kann aber die Gottheit nichts Ausserwelt-

liches und Ueberweltliches mehr sein, da es sich gar nicht denken lässt, wie eine unendliche, unbegranzte Welt in einem unendlichen, unbegrenzten Raume von der Gottheit eingeschlossen werden könnte; sondern sie muss mit Nothwendigkeit auch innerhalb dieses unendlichen Weltganzen gedacht werden. Die Folgen, welche diese Weltanschauung auf den Begriff von der Gottheit ausüben muss, geben den Schlüssel zum Verständniss der neuesten spekulativen Systeme, welche sich alle um den Punkt herumdrehen, statt des früheren, durch die Ueberlieferung aus dem Alterthume auf uns gekommenen Begriffes von einem über- und ausserweltlichen, transcendenten Gotte, den Begriff eines innenweltlichen, immanenten Gottes zu entwickeln.

Nothwendiger Weise müssen demnach die Erkenntnissgebäude der Denker mit steter Beziehung auf die Weltanschauung aufgefasst werden, in der sie wurzeln. Namentlich aber müssen die alten Denker mit beständiger Berücksichtigung der alten Weltanschauung aufgefasst werden, damit man nicht in den Fehler ver falle, die moderne Weltanschauung in ihre spekulativen Systeme hineinzutragen. Denn entzieht man ihnen diesen ihren Boden, und schiebt ihnen unbewusst die moderne Weltanschauung unter, so müssen sie ohne inneren Halt zusammenstürzen, und Alles das, was in Bezug auf die alte Weltanschauung, wenn auch nicht Wahrheit an sich, doch wenigstens inneren Zusammenhang hatte, muss als unbegreiflich und ungereimt erscheinen. Die allmähliche, wenn auch nur sehr langsam eintretende Veränderung der Weltanschauung selbst darf demnach in der Geschichte der Philosophie durchaus nicht unberücksichtigt bleiben, damit man sich genaue Rechenschaft davon geben kann, welche Weltanschauung einem Erkenntnissgebäude zu Grunde liegt. Im Allgemeinen mag es zu diesem Zwecke hinreichend sein, im Voraus Folgendes zu bemerken: Die antike Weltanschauung, die eine begränzte kugelförmige Welt mit einer aussenweltlichen, die Weltkugel umschliessenden Gottheit annimmt, zerfällt selber wieder in zwei Vorstellungsweisen. Die eine, die frühere, denkt sich die Weltkugel als ein in allen seinen Theilen beseeltes, lebendiges Ganze, und seine einzelnen Theile: die Himmelswölbung, die Gestirne und Himmelskörper, die Welträume, und jene grossen, die Erzeugung und Entstehung der Dinge her-

vorbringenden Kräfte — betrachtet sie ebenfalls wieder als selbstständige beseelte Wesen, als einzelne Gottheiten. Die Welt selber macht einen Theil der Gottheit aus. Dies ist die Weltanschauung der gesammten älteren Völker. Die zweite spätere Vorstellungsweise ändert sich dahin um, dass diese von der Gottheit umfasste, vom Himmelsgewölbe begränzte Weltkugel, mit der Erde in ihrem Mittelpunkt, als ein von der Gottheit gesondertes, für sich selbst todes, unbeseeltes, blos materielles Ganze betrachtet wird, welches seine Erhaltung und Fortdauer nur dem Einflusse der es umgebenden Gottheit verdankt. In dieser Vorstellungsweise trat die Welt zur Gottheit in das Verhältniss eines Werkes zu seinem Werkmeister, eines Kunstgebildes zu seinem Künstler. Die Welt ward entgöttert. Dies ist die jüdische, christliche und muhammedanische Weltanschauung, welche während des ganzen Mittelalters, bis zu dem 16ten und 17ten Jahrhunderte hin, in allgemeiner Geltung stand. Erst seit dieser Zeit, in den beiden letzten Jahrhunderten, bildete sich auf den Anstoss des Kopernikus die heutige Weltanschauung, welche der alten in allen Haupttheilen entgegengesetzt ist, und zur Entwicklung der neueren Philosophie und unserer heutigen Krisis wesentlich beigetragen hat. Es ist also eine unumgängliche Bedingung für das Verständniss der alten Spekulation, dass man die grosse Verschiedenheit, welche zwischen der alten und neuen Weltanschauung stattfindet, niemals aus den Augen verliere. Und dass man diesen Punkt übersehen, oder sich doch denselben nicht gehörig klar gemacht hat, war eines der hauptsächlichsten Hindernisse, die sich bei den Neueren der richtigen Beurtheilung der alten spekulativen Systeme entgegenstellte.

Eine zweite Verschiedenheit, die zwischen der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer jetzigen Ausbildung stattfindet, liegt in der verschiedenen Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe. Auch über die Aufgabe der Erkenntniss, sollte man denken, könne keine Verschiedenheit stattfinden, denn alle Erkenntniss betrifft ja die Erklärung des Weltganzen, der Erscheinungswelt. Aber betrachten wir die Sache genauer.

Die Erkenntniss betrifft das den einzelnen Erscheinungen der Erfahrungswelt zu Grunde liegende Gemeinsame, Allgemeine. Nur die einzelnen Erscheinungen fallen unmittelbar in

die Wahrnehmung, die Gründe und Ursachen der Erscheinungen aber nicht, sondern müssen durch das Denken aus ihnen herausgefunden werden. Alle Erkenntniss betrifft also etwas ausserhalb der Sinnenwahrnehmung Liegendes. Dieser Satz ist so augenscheinlich und klar, dass er durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgeht. Er drang sich dem Denken schon bei seinem Erwachen auf und liegt den ältesten Versuchen zu einem Erkenntnissgebäude als dunkles Gefühl zu Grunde, bis er sich allmählig immer klarer entwickelte und für die Begriffsbestimmung der Erkenntniss und der Erkenntnisswissenschaft, der Philosophie, ein entscheidendes Merkmal wurde.

Was liegt nun nach den Begriffen unseres heutigen Bildungszustandes ausserhalb der Sinnenwahrnehmung? Zunächst in der Gegenwart, in dem unter unsere Sinnenwahrnehmung unmittelbar fallenden Theile des Weltganzen, die gesammten der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden und in ihr wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeiten; das Leben in der Natur, das Geistige, die Gottheit. Sodann aber ist unserer Sinnenwahrnehmung ebenfalls entrückt die Vergangenheit und die Zukunft dieses Weltganzen. Seitdem man aber das Weltall selbst als ein Unendliches hat kennen gelernt, das, in einem unbeschränkten Raume verbreitet, aus einem zahllosen Heere von Himmelskörpern besteht, welche alle auf den mannichfachsten Stufen der Entwicklung vom Entstehen an bis zum Vergehen hin sich befinden; seitdem die neueren Forschungen über die Vergangenheit und die Entwicklungsgeschichte des Erdballes allein sich zu einer eigenen und bedeutenden Wissenschaft ausgedehnt haben, welche die Entstehung des Erdkörpers in eine so entfernte Vergangenheit zurückführt, dass unsere bisher hierüber herrschenden Ideen sich auf eine unerwartete Weise als ganz unhaltbar und viel zu eng herausgestellt haben: seitdem ist der Gedanke, Etwas über die Vergangenheit und Zukunft dieses ebensowenig in seiner Dauer als in seiner Ausdehnung begränzbaren unendlichen Weltganzen festsetzen zu wollen, ein so riesenhafter und über die Schranken eines jeden Vorstellungsvermögens hinausschreitender geworden, dass es die Wissenschaft ganz aufgegeben hat, diese Fragen zu Gegenständen der Erkenntniss zu machen, und sich blos auf die Erkenntniss der Gegenwart beschränkt, auf die Erkenntniss des Weltganzen, wie es sich unserer Wahrneh-

mung fortdauernd darbietet: Anfang und Ende der Welt liegen für uns, als in unbestimmbare Ewigkeiten hinausgehend, unter einem dichten Nebel völliger Unerkennbarkeit.

Was musste aber dem Menschen bei den Anfängen des Denkens und einem noch ganz unentwickelten Bildungsstande ausserhalb der Sinnenwahrnehmung zu liegen scheinen? Nichts als die Vergangenheit und Zukunft des Weltalls; die Gegenwart, der vorhandene Zustand des Weltganzen, musste ihm durch die Sinnenwahrnehmung schon klar zu sein scheinen; denn der Unterschied zwischen Erkenntniss und Sinnenwahrnehmung konnte ihm noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen sein. Tadelt doch Aristoteles noch an den älteren griechischen Denkern, dass sie diesen Unterschied nicht gekannt hätten, und dass ihnen Erkennen und Wahrnehmen noch ganz gleichbedeutend sei. Wie viel mehr muss dies also von den noch früheren Denkern gelten? Und in der That, was konnten diese von allen den Räthseln wissen, welche zu lösen sind, um zu einer wirklichen Einsicht in die Erscheinungswelt zu gelangen, was von den Schwierigkeiten, welche unsere heutige Wissenschaft zu bewältigen sucht, um zu einem Verständniss des Weltganzen, wie es uns vor Augen liegt, vorzudringen; von den Einwirkungen, welche das Weltall im Ganzen und Grossen zusammenhalten und in Bewegung setzen; von den Urbestandtheilen des Stoffes, aus denen das Weltall zusammengesetzt ist; von den Kräften, welche diesen Stoff beleben und die Körperwelt hervorbringen; von den Gesetzen, nach denen diese allgemeinen Kräfte in der Bildung und Belebung der Körperwelt thätig sind — Fragen, mit welchen die Naturwissenschaften sich beschäftigen, aus deren Ergebnissen wiederum die Naturphilosophie ihr Erkenntnissgebäude bildet —; von dem Verhältniss des Geistes zur Körperwelt, und von den Gesetzen, welchen die geistige Natur des Menschen in ihren verschiedenen Thätigkeiten: Denken, Fühlen und Handeln unterworfen ist — Fragen, mit welchen bisher vorzugsweise die Philosophie im engeren Sinne, die Erkenntniss vom Geiste, sich beschäftigte, — endlich von dem Verhältniss der Körper- und Geisterwelt zur Gottheit, als dem Urgrunde und dem vermittelnden Bande dieser beiden Welten — Fragen, welche den Gegenstand der religiösen Spekulation, der Erkenntniss von der Gottheit, ausmachen —: von allen diesen Fragen, deren Beantwortung eine wirkliche

Erkenntniss der Erscheinungswelt voraussetzt, konnte man sich natürlich bei den Anfängen des Denkens noch keine Rechenschaft geben, wenn sich auch in den älteren Spekulationen von einem Theile derselben wenigstens im Groben eine Ahnung vorfindet. Die Ausbildung unserer heutigen Erfahrungswissenschaften, welche sich mit diesen Fragen beschäftigen, sind zum grösseren Theile erst von gestern und ehedem, d. h. sie sind erst in den letzten drei Jahrhunderten entstanden; ein wissenschaftliches Gebäude aber, welches die aus allen Erfahrungswissenschaften hervorgehende Erkenntniss in ein Ganzes verbände, soweit es jetzt schon möglich ist, eine solche Vereinigung unserer gesamten Erkenntniss in ein zusammenhängendes System, was also allein die Philosophie unserer Zeit darstellen würde, ist noch gar nicht vorhanden, und erwartet jetzt, nachdem schon dritthalb tausend Jahre unserer geistigen Bildung verflossen sind, erst noch seinen Schöpfer. Was Wunder also, dass den Früheren bei den Anfängen des Denkens eine solche Wissenschaft noch ganz ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Eine oberflächliche Kenntniss der Erscheinungswelt ergab sich aus der unmittelbaren Sinnenwahrnehmung, und mit dieser, da man von den in ihr selber verborgen liegenden Fragen noch keine Ahnung hatte, begnügte man sich. Man glaubte die Gegenwart des Weltganzen zu verstehen, weil man sie wahrnahm.

Aber auch nur von der Gegenwart des Weltganzen gab die Sinnenwahrnehmung eine solche oberflächliche Kunde, nicht aber von dessen Vergangenheit, und nicht von dessen Zukunft. Da aber die Gegenwart nur das Mittelglied in einer beständig der Zukunft zueilenden Kette von Veränderungen ist, da man Alles entstehen, Alles vergehen sah: so schien die Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltganzen jenes höhere Wissen zu sein, aus dem der Zustand der Gegenwart seine Erklärung fände; man hoffte, dass man das Weltganze begreifen würde, wenn man wüsste, wie es entstanden sei und was aus ihm werden solle; eine Kenntniss der Vergangenheit und der Zukunft des Weltalls war das geistige Bedürfniss, das sich den ersten Denkern fühlbar machte. Und dies Bedürfniss zu befriedigen, darauf waren die ersten Denkversuche gerichtet; denn durch das reine Denken allein konnte man auf diese Fragen eine Antwort finden, da die Sinnenwahrnehmung nicht bis

zu ihnen reichte. Woher und wie war das Weltganze mit dem darin befindlichen Menschengeschlechte entstanden, und was wird aus ihm in der Zukunft werden, das waren die ersten Fragen, worüber der Mensch seine Unwissenheit empfand, und die er sich zur Lösung vorlegte. Ihre Beantwortung gab gleichsam eine vollendete Geschichte des Weltganzen, die einen inneren Abschluss, einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hatte, und dadurch den Bedürfnissen des forschenden Geistes, soweit sie dem Menschen fühlbar geworden waren, eine täuschende Befriedigung gewährte. Daher zeigt denn auch die Geschichte der Religionen und der Philosophie auf gleiche Weise, dass die ältesten spekulativen Systeme als Erkenntniss Ganzes eine solche Geschichte des Weltalls darboten, und wir werden im Verlaufe dieses Werkes sehen, dass die älteren philosophischen Systeme der Griechen, das eines Pythagoras, eines Heraklit, eines Empedokles, in dieser Beziehung mit der ägyptischen und baktrischen Glaubenslehre ganz denselben Gegenstand haben.

Alle älteren Spekulationen enthalten daher im Wesentlichen folgende vier Haupttheile:

1. Eine Lehre über die Entstehung des Weltganzen: eine Götter- und Weltentstehungslehre, Theogonie und Kosmogonie, denn Beides ist den Alten Eins, da sie sich, wie wir gesehen haben, die Welt als ein beseeltes, lebendiges Ganzes dachten, dessen einzelne Theile eben die einzelnen Gottheiten sind. Die Welt als eine todte Körpermasse und die beseelten denkenden Wesen, die Gottheit und die Geister, als von der Körperwelt gesondert und selbstständig zu betrachten, ist, wie schon gesagt worden, erst eine sehr späte Vorstellungsweise.
2. Eine Darstellung der in der Gegenwart bestehenden Gestaltung des Weltalls mit seinen göttlichen Theilen, ein Gesamtbild des Weltganzen: eine Weltanschauung.
3. Eine Lehre über die Stellung des Menschengeschlechtes in diesem Weltganzen, eine Erklärung über den Grund und Zweck seines Daseins: eine Lehre vom Menschen.
4. Endlich einen Aufschluss über die Zukunft und das bevorstehende Schicksal dieses Weltganzen: eine Lehre von der Zukunft.

Der Inhalt der alten Spekulation ist also von dem Inhalte der Philosophie, wie wir sie in neueren Zeiten begreifen, himmelweit verschieden.

Anstatt eine wirkliche aus dem Erfahrungswissen abgezogene Erkenntniss über das Weltganze, über die in ihm wirkenden Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeit aufzustellen, wie es die Aufgabe der heutigen Philosophie ist, bieten die ersten Denkversuche, da es den ältesten Denkern noch ganz an allem Erfahrungswissen mangelte, nur eine grossartige Dichtung, ein schimmerndes, aber willkürliches Gebilde der Phantasie dar — eine Art Weltepos, welches die ganze Geschichte, gleichsam den Lebenslauf des Weltalls, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft darstellen sollte, geformt theils nach Anleitung der Kenntniss vom vorhandenen Weltzustand, soweit man eine solche haben konnte, theils aber und hauptsächlich nach Maassgabe der menschlichen Wünsche und Herzensbedürfnisse. Das Ganze war hervorgegangen aus der sinnlichen Anschauung, dass alles Vorhandene einen beständigen Wechsel der Zustände zeigt, von denen immer der gegenwärtige aus einem entschwundenen hervorgegangen ist, und einen zukünftigen vorbereitet; und aus der Bemerkung, dass man sich nur dann Rechenschaft von dem augenblicklichen Zustande eines Dinges geben kann, wenn man ihn in den gesamten Entwicklungsgang, in die ganze Kette von Zustandswechseln einzureihen vermag.

Statt eines eigentlichen Erkenntnissgebäudes bieten demnach die ältesten Denkversuche eine Geschichtserzählung vom Weltganzen dar, und zwar eine Geschichtserzählung, die in ihren wesentlichsten Theilen gänzlich auf Dichtung beruht. Eine durch Dichtung erzeugte Geschichte vertrat die Stelle einer Erkenntniss, die aus der Erfahrung durch Begriffsbildung hätte abgezogen werden sollen.

Eine solche Aufgabe zu lösen, war aber in jenen Zeiten ganz unmöglich, da es an wissenschaftlicher Erfahrung und Beobachtung noch gänzlich mangelte, und das Denken selber sich erst Jahrhunderte später und nur sehr langsam aus dem Kreise blosser Vorstellungen zur Begriffsbildung emporhob. Das Denken in blossen Vorstellungen, das Denken der dichtenden Phantasie, musste damals noch ganz das begriffsmässige Denken ersetzen. Und dies ist der dritte Punkt, der die alten

Erkenntnissgebäude von den neueren zu ihrem Nachtheile unterscheidet. Schon diese ihre Denkform schliesst sie aus dem Gebiete der Erkenntniss aus, weil ihnen die Begriffsbildung, die wesentlichste Eigenschaft einer jeden Erkenntniss, gänzlich abgeht; denn eine Erkenntniss kann nur in der Form von Begriffen stattfinden.

Ein Einzelding nämlich, oder eine einzelne Erscheinung kommt durch den Eindruck einer Wahrnehmung, sei es nun einer äusseren oder einer inneren, zu unserem Bewusstsein. Alle unsere Kenntniss von den Dingen oder den Erscheinungen beruht nun auf einem unserem Geiste eigenthümlichen Vermögen, den Eindruck einer solchen Wahrnehmung in unserem Bewusstsein nach unserer Willkühr zu wiederholen, gleichsam ein Abbild einer gehabten Wahrnehmung in unserem Geiste hervorzurufen. Diese Abbilder gehabter Wahrnehmungen sind aber die Vorstellungen. Alle unsere Kenntnisse beruhen also auf Vorstellungen; alle unsere Erfahrungswissenschaften bestehen in ihren wesentlichen Theilen aus Vorstellungen.

Die den Erscheinungen zu Grunde liegenden allgemeinen Ursachen und Gesetze dagegen, die den Inhalt der Erkenntniss ausmachen, sind keine Gegenstände der Wahrnehmung, denn sie kommen uns nicht unmittelbar in der Erfahrung vor, sondern müssen als das einer Mehrzahl von Erscheinungen Gemeinschaftliche erst durch das Denken gefunden werden. Dieses aus einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen als das allen Gemeinsame herausgefundene Denkerzeugniss nennen wir aber einen Begriff; und in der Aufsuchung dieses einer Mehrzahl von Dingen und Erscheinungen Gemeinsamen beruht eben die Begriffsbildung, die eine reine Thätigkeit des Verstandes ist. Keine Erkenntniss kann demnach die Form einer Vorstellung haben, sondern sie kann nur in Begriffe gekleidet sein.

Alles Denken also, das in der Form von Vorstellungen geschieht, seien es nun Vorstellungen des Gedächtnisses, Wiederholungen schon gehabter Wahrnehmungen, oder Vorstellungen der Einbildungskraft, Gedankenbilder, welche sich die Phantasie nach Analogie der gehabten Wahrnehmungen selber erschafft, kurz alles sogenannte niedere Denken kann keine Erkenntniss enthalten, sondern nur entweder eine blossе Kenntniss, eine Erfahrung, oder gar nur eine Dichtung, eine Einbildung. Da nun die vermeintlichen Erkenntnissgebäude der

sämmtlichen älteren Denker sich nur in Vorstellungen, ja meist nur in Dichtungen und Einbildungen bewegen, so ist es von selbst klar, dass sie auf den Namen einer Erkenntniss schon ihrer Denkform wegen keine Ansprüche haben.

In diesem unvollkommenen Zustande des Denkens befinden sich nun die beiden Glaubenskreise, aus welchen sich die griechische Spekulation entwickelte, der ägyptische und der baktrische, noch ganz und gar. Nicht weniger leiden auch noch die ersten Systeme der griechischen Denker, eines Pythagoras, Heraklit u. A. an demselben Mangel; sie sind noch bloss Dichtungen und Phantasiegebilde, statt Erkenntnissganze in streng ausgeprägter Begriffsform. Und auch nachdem Parmenides die erste eigentliche Bildung von Begriffen hervorgerufen und das bisherige Phantasiedenken stark angezweifelt hatte, dauerte dasselbe doch neben dem rasch sich entwickelnden begriffsgemässen Denken immer noch fort, und gelangte bei Plato, obgleich dieser das strenge Begriffsdenken schon zu einer hohen Entwicklung brachte und mit einer seltenen Meisterschaft handhabte, doch noch einmal zu einer glänzenden Blüthe, da dieser wunderbare Genius in einem seltenen Grade die sonst unvereinbar scheinenden Gaben einer dichterischen Phantasie mit scharf denkendem Verstand vereinigt besass. Und erst Aristoteles war es, der das begriffsmässige Denken zu seiner ganzen Ausbildung entwickelte. Weit entfernt aber, dass nun das Begriffsdenken in der Ausbildung des Wissens die ihm gebührende Alleinherrschaft erhalten und das Phantasiedenken ganz aus dem Gebiete der Spekulation verdrängt hätte, so ward letzteres im Gegentheile bei dem Verfall der Wissenschaft wieder überwiegend, und hat sich bis auf die Gegenwart, selbst bei begabten und bedeutenden Denkern fortwährend und fast gleichherrschend in Ausübung erhalten. Ja es ist sehr die Frage, ob dies Afterdenken jemals aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniss ganz weichen wird. Es erregt ein gemischtes Gefühl von Verwunderung und Pein, wenn man sieht, mit welchen oft rohen Dichtungen sich die Menschheit so viele Jahrhunderte hindurch die mangelnde Erkenntniss ersetzte; mit wie Wenigem der Durst nach Wissen sich stillen, das Bedürfniss des Herzens sich beschwichtigen liess. Es ist daher auch für unsere Zeit im höchsten Grade belehrend, die ältesten

Denkgebäude des menschlichen Geistes genauer kennen zu lernen, denn auch abgesehen davon, dass sie oft Ansichten enthalten, die durch ihre fremdartige Eigenthümlichkeit überraschen und zum Nachdenken anregen, so führen uns gerade ihre rohen Dichtungen nicht selten zu beschämenden Vergleichen.

Eine wesentliche Bedingung zum Verständnisse der alten spekulativen Systeme ist es also, dass man sich über diesen Unterschied klar ist, der zwischen der alten und heutigen Spekulation selbst stattfindet, sowohl in der Auffassungsweise der Erkenntnissaufgabe, als auch in der Art des Denkens, welches zur Lösung der Erkenntnissaufgabe angewandt wird. Die Alten bis zu Aristoteles hin stellen zur Erklärung des vorhandenen Weltzustandes eine ganze Weltentwicklungsgeschichte auf, das Erzeugniss einer mehr oder minder willkürlichen Dichtung, und bedienen sich hierzu der einfachen Vorstellungen des gewöhnlichen Phantasiedenkens; die Neueren von Aristoteles an beschränken sich mehr auf eine blosse Erklärung des vorhandenen Weltzustandes und suchen diese in der strengeren Form eines auf Begriffsbildung gestützten Verstandesdenkens zu erreichen.

Die Philosophie hat also seit ihrem Entstehen sowohl Inhalt als Form gewechselt, und ihre Geschichte gewährt daher im Allgemeinen folgendes Bild von ihrer Entwicklung:

1. Sie beginnt mit Dichtung. Die Weltanschauung und die zur Erklärung dieser Weltanschauung hervorgebrachte Spekulation sind in gleicher Weise blosse Phantasiegebilde.
2. In dem Maasse nun, wie die einzelnen Denker sich der ältesten spekulativen Systeme als eines Stoffes zu ihrem Denken bemächtigen, gestalten sie den ursprünglichen Vorstellungskreis um, indem sie ihn den Bedürfnissen ihres jedesmaligen Bildungszustandes anzupassen streben. Durch die verschiedenen Standpunkte und Bedürfnisse der einzelnen Denker wechseln auch die zu lösenden Probleme der Erkenntniss, und dem menschlichen Geiste kommen nach und nach die verschiedenen Seiten der Erkenntnissaufgabe zum Bewusstsein.
3. Allmählig aber tritt zu dem reinen Denken eine anfangs kleine, dann aber immer anwachsende Masse von Erfahrung und Beobachtung, und die Stelle des blosen Phantasiedenkens wird nach und nach durch ein aus der

Beobachtung gezogenes begriffsmässiges Verstandesdenken ersetzt. Aus dem Denken in blossen Vorstellungen entwickelt sich das wissenschaftliche Begriffsdenken.

4. In dem Maasse, wie neben dem blos dichterischen Denken die Masse der Erfahrungen und Beobachtungen anwächst, fangen je nach den einzelnen Theilen der Erscheinungswelt die einzelnen gesonderten Erfahrungswissenschaften an zu entstehen. Die Erfahrungswissenschaften bilden sich neben der blossen Spekulation.
 5. Dadurch bestimmt sich der Begriff der Philosophie als einer von dem Erfahrungswissen verschiedenen Wissenschaft, und gelangt im Verlaufe der geistigen Bildung nach mannigfachen Schwankungen und Umgestaltungen zu dem heutigen Begriffe einer Erkenntnisswissenschaft; der Begriff der Philosophie kommt zum Bewusstsein.
 6. Endlich wechselt die Weltanschauung selbst und die hierdurch hervorgebrachte Nothwendigkeit eines gänzlichen Umbaues der gesammten Erkenntniss führt unter dem Einflusse der rasch entwickelten Erfahrungswissenschaften, nach mancherlei fehlgeschlagenen Versuchen ein genügendes Erkenntnissgebäude aufzustellen, zu unserer heutigen Krisis.
-

Drittes Kapitel.

Alles im Vorhergegangenen von der ältesten Spekulation im Allgemeinen Gesagte gilt von der ältesten griechischen Spekulation insbesondere. Denn das ältere griechische Denken bis auf Plato und diesen noch mit inbegriffen hat sich an einem Vorstellungskreise entwickelt, der aus jenen beiden Glaubenskreisen, dem ägyptischen und dem baktrischen, zusammengesetzt war. Man muss dies wohl hervorheben. An einem aus zwei Glaubenskreisen hervorgegangenen Vorstellungskreise, nicht an der unmittelbaren Anschauung und Beobachtung der Erscheinungswelt hat sich die griechische Spekulation entwickelt. Dies ist der erste und für das Verständniss der griechischen Spekulation wesentlich entscheidende Satz, der an die Spitze einer Geschichte der griechischen Philosophie gestellt werden muss. Es ist also gar nicht daran zu denken, aus den Zuständen der griechischen Kultur und des geistigen Lebens der griechischen Völkerstämme selber die Anfänge der griechischen Philosophie herleiten zu wollen; denn der Vorstellungskreis, welcher dem griechischen Denken zu Grunde liegt, ist gar nicht aus dem griechischen Volke selbst hervorgegangen, sondern schon ganz fertig aus der Fremde nach Griechenland überpflanzt worden, wie die Geschichte lehrt. Alles demnach, was von dem Einflusse gesagt worden ist, den die Charakterschiedenheit der griechischen Stämme, namentlich des dorischen im Gegensatze zum ionischen, auf die Entstehung und Ausbildung der griechischen Spekulation ausgeübt haben soll, fällt damit über den Haufen; ganz abgesehen davon, dass diese Ansicht ohnehin, wie sich später ausweisen wird, auf schwachen Füßen steht, da die Hauptführer und die Hauptheerde der sogenannten dorischen Philosophie, Pythagoras selbst und ein Theil der unteritalischen Städte, ionischen Stammes waren. Den Volkscharakter und die Eigenthümlichkeit der Bildung eines Volkes oder gar eines Volksstammes aus seiner angeborenen geistigen Natur herleiten zu wollen, das heisst überhaupt, den festen Boden der Wirklichkeit und der Geschichte verlassen, um in eine Wolkenregion sich

zu versteigen, aus deren verschwimmenden Nebelgebilden leicht alle Gestalten herausgedeutet werden können, die eine bewegliche Phantasie gerne sehen will. Diese Ansicht gehört zu jenen oben erwähnten wechselnden Tagesmeinungen, welche von dem Schimmer des Geistreichen geschützt, eine Zeit lang in Geltung stehen, und dann anderen Phantasiegebilden Platz machen. Haben solche Tagesmeinungen einmal ihre Zeit überlebt, so ist es leicht, ihre Grundlosigkeit nachzuweisen, und es ist nur häklich ihnen entgegenzutreten, so lange sie noch in Ansehen stehen, weil sie als Modedinge von ihren Anhängern am zärtlichsten gepflegt und am wärmsten vertheidigt werden. Denn die geistreichen Ansichten bedeutender Männer pflegen so zu Geltung zu gelangen, dass sie, von den gleichzeitigen und reiferen Zeitgenossen bei ihrem Erscheinen gewöhnlich bekämpft und verworfen, nach und nach Zutritt zu der jüngeren Generation erhalten, welche, in jenen Bildungsjahren begriffen, wo der Mensch für Alles empfänglich ist, dieselben begierig in sich aufnimmt, und dann in reiferen Jahren als einen Bestandtheil ihrer Ueberzeugungen ansieht; und so kommen sie bei dieser Generation zu einem herrschenden Ansehen. Dies dauert so lange, bis sie durch die Wiederholung desselben Herganges nach und nach auch wieder verschwinden, indem bei dem ewigen Flusse der geistigen Bildung die nachfolgende Generation wiederum mit anderen Tagesmeinungen aufwächst, und so wie sie allmählig die Stelle der älteren Generation einnimmt, auch deren Meinungen mit verdrängt.

Ein zweiter für das Verständniss der griechischen Spekulation ebenso wichtiger Satz ist der, dass derselbe Vorstellungskreis, der, aus jenen beiden Glaubenslehren, der ägyptischen und baktrischen, zusammengesetzt und nach Griechenland übergetragen, die griechische Spekulation weckte, auch die gemeinsame Grundlage aller spekulativen Systeme durch die ganze ältere griechische Philosophie fortwährend bleibt, bis auf Plato hin und diesen mit eingeschlossen. Die ganze ältere griechische Philosophie bietet nur den Entwicklungsverlauf eines einzigen Vorstellungskreises dar, und die Systeme der einzelnen Denker sind bloß besondere Gestaltungen dieses allen gemeinschaftlichen Vorstellungskreises. Die Systeme der einzelnen Denker sind daher nur einzelne Glieder und Phasen in dem zusammenhängenden Entwicklungsgange dieses Vorstellungskreises und

keineswegs selbstständige, von einander unabhängige, aus der blossen geistigen Eigenthümlichkeit des Denkers hervorgegangene Ganze. Der Entwicklungsverlauf dieses Vorstellungskreises ist im Allgemeinen folgender:

Als die neue Lehre zuerst nach Griechenland kam, war ihr Empfang wie der aller neuen Lehren. Von den älteren Zeitgenossen, die, wie die reiferen Männer zu allen Zeiten, wenig Empfänglichkeit für das Neue hatten, ward sie theils mit Gleichgültigkeit, theils mit Widerspruch aufgenommen, und die günstigst Gesinnten nahmen nur Einzelnes und das Allgemeinste von ihr an. Die Jugend dagegen, die zu allen Zeiten das Neue liebt, empfing sie mit Begeisterung. Schon in dieser ersten Zeit entspannen sich daher Streitigkeiten, die ganz wie heutigen Tages bis zu politischen Zerwürfnissen und Verfolgungen stiegen. Diese Kämpfe hatten aber das Gute, was immer die Kämpfe haben, dass die neue Lehre selbst Gegenstand mannigfacher Angriffe und Vertheidigungen wurde, und so keine todte Ueberlieferung blieb, sondern als ein Gährungsmittel zur Erregung des geistigen Lebens wirkte. Die verschiedenen Fragen, zu denen die Lehre Veranlassung gab, weckten weitere Untersuchungen, die Gegner griffen ihre unhaltbaren Seiten an, und deckten ihre Blößen auf; die Anhänger vertheidigten sie, oder suchten sie, wo sie sich wirklich unhaltbar zeigte, anders umzugestalten, um ihr wo möglich eine haltbare Form zu geben. Ganz wie bei uns; denn die menschliche Natur bleibt sich immer gleich. Diese Streitigkeiten pflanzten sich auf die folgenden Generationen fort, und so entstanden nach und nach durch die ausbessernden Bemühungen der Denker die Umgestaltungen einzelner Theile der Lehre, die gewöhnlich als gesonderte Systeme aufgefasst zu werden pflegen. Diese Umgestaltungen dauerten so lange fort, als das Denken noch neue Seiten an dem der Lehre zu Grunde liegenden Vorstellungskreise aufzufinden im Stande war, und so lange man noch die Hoffnung hegen konnte, den klar gewordenen Unhaltbarkeiten und Blößen verbessernd abzuhelpfen.

Dabei wurden die Denker durch die Verarbeitung des ihren Streitigkeiten zu Grunde liegenden Vorstellungskreises auf die unmittelbare Beobachtung der Erscheinungswelt hingeführt, indem sie die Nichtübereinstimmung dieses Vorstellungskreises

mit der Erscheinungswelt wahrnahmen. So bildeten sich die ersten Anfänge des Erfahrungswissens.

Zugleich aber entwickelte sich hierbei das wissenschaftliche Denken selber und erhob sich aus der niederen Form des Denkens in blossen Vorstellungen, zu seiner eigentlichen angemessenen Form, zu der des Verstandesdenkens durch Begriffsbildung. Das sind die ersten Anfänge des Begriffsdenkens.

Endlich, als in Folge der nach und nach stattgefundenen Streitigkeiten und Systembildungen der Vorstellungskreis den Denkern keine neuen Seiten mehr darzubieten hatte, und man durch das indessen fortgeschrittene Denken und die angewachsene Beobachtung erkannte, dass der überlieferte Vorstellungskreis mit der Erfahrungswelt nicht übereinstimme und unhaltbar sei, wie es nothwendig erfolgen musste, da er ja nur auf Dichtungen beruhte, so ward der ganze Vorstellungskreis angezweifelt und verworfen. Die Denker wandten sich ermüdet von ihm ab, und verzweifelten an der Möglichkeit auf dem eingeschlagenen Wege zu einer Erkenntniss zu gelangen, oder — was für die auf diesem Standpunkte des Entwicklungsverlaufes Befindlichen Eins ist, da man nicht gleich einen neuen Vorstellungskreis zu schaffen im Stande ist — an der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt. So trat die Skepsis ein, und der Vorstellungskreis starb ab. Dies ist der natürliche und nothwendige Verlauf eines jeden Vorstellungskreises, der in seinen wesentlichsten Theilen nur auf Dichtungen beruht. Und gerade hierdurch ist dieser Entwicklungsgang des ältesten griechischen Denkens so anziehend und belehrend, weil er schon gleich bei dem Beginne der Philosophie ein ziemlich vollständiges Bild von einem Verlaufe giebt, der sich hernach im weitem Fortgange der geistigen Bildung so oft und in so verschiedenen Formen wiederholt hat.

Nun tritt während einiger Zeit ein Denkstillstand ein, und ein neuer Vorstellungskreis bereitet sich vor.

Als ob aber an dieser ersten Entwicklungsphase Nichts fehlen sollte, so zeigt sich denn auch noch die Entstehung eines Restaurationsversuches desselben Vorstellungskreises. Dieser Wiederbelebungs- und Verjüngungsversuch wird durch Plato gemacht; denn Plato war, wie nach seiner politischen Stellung ein Anhänger und Glied der gestürzten athenischen Aristokratie, so auch ein Anhänger der alten pythagoräischen

Lehre; und wie er während seines ganzen Lebens die politischen Grundsätze eines conservativen Aristokratismus gegen die immer mehr um sich greifende, alles Alte umstürzende demokratische Richtung seiner Zeitgenossen zu stützen sich bemühte, so trat er auch in der Philosophie als Wiederhersteller des so lange herrschenden und nun schon absterbenden pythagoräischen Vorstellungskreises auf. Aber seine Restauration hatte das Schicksal der meisten Restaurationen, sie war ohne Dauer; und die neuen Vorstellungskreise entwickelten sich unmittelbar nach ihm durch einen seiner Schüler selbst und dessen Zeitgenossen.

So hat dieser Vorstellungskreis alle Gestaltungen einer regelmässigen Entwicklung durchlaufen. Es war demnach einer der Hauptfehler der bisherigen Darstellungsweisen der griechischen Philosophie, dass man, ohne eine Ahnung von diesem inneren Zusammenhange der älteren griechischen Denkgebäude, die als eigenthümliche Lehren der einzelnen Denker angegebenen Sätze wie selbstständige, von einander unabhängige Ganze, wie abgeschlossene neue Systeme aufstellte und behandelte; während sie doch nur verschiedene Gestaltungen eines gemeinsamen Vorstellungskreises, ja oft nur Umgestaltungen eines seiner einzelnen Theile sind, wie sie gerade zur Zeit des Denkers nach dem Stande der Streitigkeiten und dem Fortschritte der Denkentwicklung über den zu Grunde liegenden Vorstellungskreis an der Tagesordnung waren. Eine natürliche Folge dieses Irrthums musste dann sein, dass die als eigenthümliche Lehren eines Denkers aufgestellten Sätze, als aus dem Entwicklungszusammenhange herausgerissene Glieder, besonders wenn sie nur Umgestaltungen eines einzelnen Theiles des gemeinschaftlichen Vorstellungskreises waren, keine ordentlichen abgeschlossenen Ganze darboten und für vollständige Systeme keinen befriedigenden Inhalt hatten. Da man sie jedoch nichtsdestoweniger der irrigen Voraussetzung gemäss als Denkganze auffasste, so musste Unsinn und Missverständnis herauskommen, der einzelnen Irrthümer und verkehrten Auffassungen gar nicht zu gedenken. Es wäre unbegreiflich, wie man im Stande war, sich so lange darüber zu täuschen, dass diese Lehren, so vorgetragen, ohne Sinn und Verständniss blieben, wenn sich nicht zur Erklärung dieser Erscheinung eine Bemerkung aufdrängte, die sowohl Dem, der sie macht, als Dem,

den sie betrifft, gleich unangenehm sein muss, die man aber doch zum Besten der Wahrheit zu machen nicht umgehen kann, denn sie betrifft ein Geständniss, das wohl ein Jeder — die Hand auf das Herz gelegt! — gleich dem Verfasser aus seiner eigenen Erfahrung wird bestätigen können. Jeder Denker beginnt, ehe er zur Bildung eines eigenen selbstständigen Begriffskreises gelangen kann, nothwendig damit, die Denkerzeugnisse Anderer in sich aufzunehmen. In der ersten Zeit dieses mehr oder minder blos passiven Lernens ist es ganz natürlich, dass man, noch mit der Schwierigkeit kämpfend ein Denkganzes in seinem Zusammenhange aufzufassen, gerade das Tiefstgedachte in einem Systeme am dunkelsten findet, ja oft geradezu ganz unverstanden lassen muss. Dies ist ein sehr quälendes Gefühl, weil es den, der es empfindet, demüthigt; denn es bringt ihm die Schwäche und Unzulänglichkeit seines Denkvermögens zum Bewusstsein; es ist um so quälender, weil es oft längere Zeit hindurch, trotz aller angestrengten Bemühungen zum Verständniss vorzudringen, anhält. Es ist ziemlich allgemein und wird wohl Keinem im Anfange seiner Studien geschenkt. So widerwärtig diese Erkenntniss der eigenen Unzulänglichkeit jedoch ist, so heilsam ist sie, wenn sie zur Selbstkenntniss führt. Denn entweder lässt man dann die philosophischen Studien bei Seite, weil man einsieht, dass man mehr Beruf zu einer praktischen Laufbahn hat — nicht Alle sind ja zum abstrakten Denken befähigt — und dann ist man vor unnützem Zeitverluste bewahrt. Oder wenn trotz aller Entmuthigung eine innere Stimme, die Mahnung des angeborenen Wissenstriebes, hörbar bleibt, die zu immer neuen Versuchen zum Verständniss zu gelangen antreibt, so wird nach und nach und ob auch nach manchen Mühen das Denken erstarken und mit den wachsenden Kenntnissen wird endlich auch die Verständnissfähigkeit glücklich errungen. Stellt sich aber die Selbsterkenntniss nicht ein — und die Eitelkeit, sich nicht geringer dünken zu wollen als Andere, hindert oft daran —, so erfolgt die Selbsttäuschung, dass man zu verstehen glaubt, was man mit dem Gedächtniss aufgefasst hat; und dann ist es um das wirkliche Verständniss jedes höheren abstrakteren Denkens für immer gethan; die Fähigkeit zu einer ihrer Gründe bewussten Unterscheidung des Unsinnigen vom Tiefsinn ist verloren. Denn alsdann findet man einen abgerissenen zusammenhangslosen

Satz, einen leeren Wortschwall nicht dunkler und unverständlicher, als alle Spekulation überhaupt; im Gegentheil die Schwerverständlichkeit gilt dann als ein wesentliches Merkmal des Tiefsinnes, und da, wo man einen Anderen oder sich selber ganz und gar nicht mehr versteht, glaubt man gerade auf den höchsten Höhen des Denkens zu stehen. Und dass diese Erscheinung nicht selten, und nicht blos bei untergeordneten Köpfen vorkommt, das lehrt die Geschichte aller philosophischen Schulen, von der ersten und ältesten an bis auf die letzte und neueste. Nur unter dem Schutze dieser Denkweise konnte sich das Nichtverständniss der älteren griechischen Denker, wie so mancher neueren, in den geschichtlichen Arbeiten über die Philosophie so lange forterhalten. Man gestand sich nicht ein, dass die vorgeblichen Systeme der älteren Griechen nach der bisherigen Darstellungsweise unverständlich und unverstanden seien; man hinterging sich selbst und die Anderen und versteckte das Nichtverständniss hinter hohlen Redensarten, die, je inhaltsleerer sie waren, desto orakelmässiger und dunkler klangen. Es liesse sich ein halb drolliges, halb verdriessliches Register von Redensarten und Ausdrücken dieser Art aufzeichnen, die allemal da eintreten, wo der Sinn ausgeht. Leider sind die grossen Denker unserer Nation in dieser Beziehung selbst mit einem üblen Beispiel vorangegangen, und haben theils aus Geringschätzung der äusseren Form, theils auch, weil sie Ursache zu haben glaubten, sich über manchen zarten Gegenstand nicht allzu deutlich auszusprechen, häufig die Dunkelheit des Ausdrucks nicht vermieden, so dass sich nun selbst unsere bedeutenderen philosophischen Schriften durch Unklarheit und Formlosigkeit vor den philosophischen Erzeugnissen der anderen Völker nicht eben zu ihrem Vortheile auszeichnen; wodurch es dann den Halbdenkern um so leichter gemacht wurde, Gedankenleere hinter hohlem Wortgeklingel zu verstecken. Es ist ein unumstösslicher Grundsatz, dass jeder, auch der tiefstinnigste Gedanke in dem Maasse, wie er im Denker zur inneren Reife durchgegohren ist, in demselben Maasse auch eine durchsichtige und klare Form annimmt, so dass die höchste Denkreife auch zugleich mit der höchsten Formklarheit verbunden ist. Dieser Grundsatz, allgemein beherzigt und geübt, würde das Schreiben etwas schwieriger, das Lesen aber um so leichter machen.

Diese offene Bemerkung möge man dem Verfasser nicht übel deuten. Er verabscheut alles gehässige Polemisiren und alles Herabziehen Anderer; wie diese Schrift bezeugt, die, obgleich sie sich mit unendlichen Missverständnissen, Irrthümern, und selbst lächerlichen und anmaasslichen Verirrungen der Unkenntniss bei einem so dunkeln und schwierigen Gegenstande herumzuschlagen hat, doch niemals den Ton des Spottes anstimmt, durch den sich der Ueberdruß am Verkehrten so leicht Luft macht. Deshalb aber will doch der Verfasser niemals die Pflicht und das Recht des Geschichtschreibers umgehen, sich und seinen Zeitgenossen unangenehme Wahrheiten vorzuhalten, wenn er damit der Wissenschaft einen Dienst zu leisten glaubt.

Zugleich diene diese Bemerkung zu einer nothgedrungenen Verwahrung, damit man nicht etwa gerade das in diesem Werke mit Unbedacht angreife, worin der Verfasser nach reiflicher Ueberlegung und nach langen, mit beharrlicher Anstrengung durchgeführten Studien von der bisher üblichen Auffassungs- und Darstellungsweise abgewichen ist.

Hiermit mögen die Vorbemerkungen zu unserer Darstellung der ältesten Glaubenskreise geschlossen sein.

Wir wenden uns nun zu unserem Gegenstande selbst, und beginnen mit einer Uebersicht der ältesten Geschichte Vorderasiens und Aegyptens, so weit sie im Dunkel des Alterthums noch erkannt werden kann und zum Verständniss der ältesten Spekulation nöthig ist. Denn die Zusammenstellung der Nachrichten von den ältesten Zuständen dieser Völker, so mangelhaft und bruchstückweise sie auch durch Vermittelung der späteren Zeiten auf uns gekommen sind, ist doch unumgänglich nothwendig, um uns den Entwicklungsgang der ältesten Spekulation, wenigstens in seinen Hauptumrissen, errathen zu lassen. Ohne diese spärlichen Nachrichten wäre uns sonst die Einsicht in die Entstehung der ältesten Glaubenskreise gänzlich verschlossen.

Uebersicht der ältesten Geschichte.

Der Schauplatz, auf welchem die Entwicklungsgeschichte unserer abendländischen Philosophie spielt, zerfällt in drei grosse Ländermassen, die Wohnsitze dreier verschiedener Völkerstämme mit eigenthümlicher Sprache, Schrift und Gesittung. Der eine dieser Stämme bewohnte Mittelasien vom Indus an zwischen dem persischen Meerbusen und dem kaspischen Meere: Karamanien, Persien, Baktrien, Medien, Assyrien, Armenien, bis herüber nach Kleinasien zwischen dem schwarzen und dem mittelländischen Meere: Kappadokien, Lydien, Bithynien. Wir wollen ihn, weil die bedeutendsten dieser Völker, die Meder und die Baktrer, den Gesamtnamen Arier führten¹, den arianischen nennen. Mit diesem Volksstamme waren nach Osten die Inder, nach Westen die ältesten Bewohner von Griechenland und Italien verwandt. Der zweite Stamm hatte die Länder zwischen dem persischen und arabischen Meerbusen bis an die Küsten des mittelländischen Meeres inne: Arabien, Mesopotamien und insbesondere Babylonien, Syrien, Phönikien, Palästina. Man ist übereingekommen, ihn, obgleich unrichtig, den semitischen zu nennen. Der dritte Stamm bewohnte die afrikanischen Länder längs dem Nile: Aegypten und das südlich von Aegypten gelegene Aethiopien. Die Sprachen der arianischen Völker: das Assyrische, Medische, Persische, Baktrische u. s. w. sind sämmtlich nahe verwandt und gehören nach den erhaltenen Resten zum indogermanischen Sprachstamme. Das Aegyptische bildet ebenfalls einen eigenthümlichen, selbstständigen Sprachstamm. Zwischen beiden in der Mitte stehen die Sprachen der sogenannten semitischen Völker, die, obwohl zu einer eigenthümlichen grammatischen Ausbildung gelangt,

in vielen Beziehungen sich an den äthiopisch-ägyptischen Sprachstamm anschliessen, und dagegen von dem indogermantischen bedeutend abweichen.

Nach den Andeutungen, welche der Bau dieser Sprachstämme darbietet, ständen der arianische und der äthiopisch-ägyptische Volksstamm einander am gesondertsten und selbstständigsten gegenüber, während der semitische Volksstamm eine weniger selbstständige Stellung zwischen beiden anderen Völkerstämmen einnahm, indem er sich mehr an den äthiopisch-ägyptischen anschloss.

Die ältesten geschichtlichen Nachrichten über die Abstammung dieser Völker gehen sogar noch weiter. Die bekannte Völkerstammtafel zu Anfange der mosaischen Gesetz. bucher (Gen. X.) fasst die von uns oben angeführten arianischen Völker ebenfalls in eine Völkerfamilie zusammen, indem sie die Meder (Madai), die Völker am schwarzen Meere: die Tibarener (Thubal) und Moscher (Meschech), ferner die Skythen (Gog), die Thraker (Thiras), die Griechen (Javan) und endlich sogar die Kimbern (Gomer) zu Söhnen eines und desselben Stammvaters, des Jephet, macht. Die von den Neuern fälschlich sogenannten semitischen Völker erklärt sie aber als stammverwandt mit den Aethiopen und Aegyptern, indem sie Kusch, zu dessen Sohne sie auch den Gründer von Babylon Nimrod macht, d. h. also die Aethioper, mit Mizraim, den Aegyptern, und Canaan, den Phönikern, von einem und demselben Stammvater, Cham, herleitet. Welchen Werth man nun auch dieser Stammtafel beilegen mag, so erhellt doch daraus wenigstens so viel, dass ihr Verfasser die von uns sogenannten semitischen Völker, die Babylonier und Phöniker, als mit dem äthiopisch-ägyptischen Volksstamme verwandt ansah.

Ueber die Urgeschichte dieser Völkerstämme während der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und Gesittung lässt sich bei dem leicht begreiflichen Mangel aller historischen Nachrichten aus einer so frühen Zeit durchaus nichts Bestimmtes festsetzen. Man kann es jetzt, wo die bisherige Annahme von einem gemeinschaftlichen Abstammungspunkte aller Völker sich aus naturgeschichtlichen und sprachlichen Gründen als unhaltbar ausweist, höchstens wahrscheinlich finden, dass jeder der beiden Hauptvölkerstämme seinen Ursitz in den seinen nachherigen Wohnplätzen benachbarten Hochländern hatte, dass

also der arianische Stamm ursprünglich in den Hochebenen von Mittelasien, und der äthiopisch-ägyptische mit den von ihm abstammenden sogenannten semitischen Völkern in dem Hochlande von Mittelafrika, in den jetzigen Gebirgsländern Abyssiniens, wohnte, und dass sie sich von beiden Punkten aus allmählich in ihre späteren Sitze herabzogen.

Dass der Ursitz der arianischen Völker in dem Nordosten von Baktrien, also auf den Hochebenen Mittelasiens und nicht um den Kaukasus her zu suchen sei, haben die Untersuchungen neuerer Forscher aus zendischen und indischen Angaben höchst wahrscheinlich gemacht ².

Ebenso scheint es angemessener, statt wie bisher die Aegypter von Südarabien her über die Strasse von Bab-el-Mandeb nach Abyssinien einwandern und von da längs den Ufern des Niles nach Aethiopien und Aegypten ziehen zu lassen, vielmehr umgekehrt anzunehmen, dass beide Volksstämme, der äthiopisch-ägyptische und der babylonisch-phönikische in dem abyssinischen Hochlande ihren Ursitz gehabt haben, und von da aus der eine längs den Ufern des Niles nach Meroë und Aegypten herabgezogen sei, der andere dagegen sich über die Strasse von Bab-el-Mandeb in den südlichen Theil der arabischen Halbinsel und von hier an die Ufer des persischen Meeres und längs dem Euphrat und Tigris nach Mesopotamien und Syrien ausgebreitet habe. So begriffe man eines-theils, wie die mosaische Völkertafel die Babylonier von den Aethiopern ableiten konnte, denn nach den A.T. Büchern, sowie nach Herodot ³, wohnten allerdings Aethioper im südlichen Arabien, während es doch natürlicher ist, die Heimath derselben da zu suchen, wo sie einen grossen und sehr alten Staat bildeten, in Mittelafrika nämlich.

Auf ausdrücklichen geschichtlichen Nachrichten beruht jedoch diese Annahme nicht, und sie wird nur dadurch wahrscheinlich, dass nach den einsümmigen Zeugnissen der alten Schriftsteller dem äthiopischen Staate zu Meroë ein noch höheres Alterthum zugeschrieben wird, als selbst dem ägyptischen zu Theben, obgleich dieser schon vorhanden gewesen sein soll, als Unterägypten noch eine unbewohnbare Sumpfggend war. Nur die allmähliche Ausbreitung der ägyptischen Kultur von Süden nach Norden, von Aethiopien herab bis nach Unterägypten längs den Ufern des Niles ist geschichtlich sicher

Zu welcher Zeit aber diese allmähliche Einwanderung des äthiopischen Stammes nach Aegypten geschehen sei, liegt ausserhalb dem Bereiche aller historischen Ueberlieferung.

Nach den einstimmigen Aussagen des Alterthums gehören die Aegypter zu den ältesten Völkern der Welt. Die Verzeichnisse der ägyptischen Königsdynastien, wie sie uns Manetho überliefert hat ⁴, reichen bis in das sechste Jahrtausend vor Chr. G.; in ein noch höheres Alterthum führen die Aegypter ihre Sagen- und Göttergeschichte zurück; von den nach Jahrtausenden gezählten Perioden ihrer Kosmogonie ganz zu geschweigen. Sie schreiben ihrem Staate eine während dieser ganzen Zeit nicht unterbrochene Dauer zu und lassen ihn von allen auf dem übrigen Erdkreise eingetretenen Revolutionen unberührt bleiben ⁵.

Wenn man auch in dem Maasse, wie sich unsere Kenntniss des Alterthums erweitert, genöthigt ist, die Anfänge der Geschichte weiter hinauszurücken und dem Menschengeschlechte ein höheres Alter zuzuschreiben, als man bisher, auf die einzigen hebräischen Quellen gestützt, annahm, so liegt doch begreiflicher Weise eine feste Zeitbestimmung über den Beginn eines dieser ältesten Staaten ausserhalb dem Bereich aller historischen Möglichkeit. Die Angaben der Aegypter über den Beginn ihrer eigentlichen Geschichte, von ihrer Sagen Geschichte natürlich ganz abgesehen, müssen also ganz dahingestellt bleiben, und Jeder kann davon denken, was ihm gut dünkt. Nur so viel ist gewiss, dass das Alter des ägyptischen Staates sehr hoch hinaufsteigt. Das beweisen auf eine unwiderlegliche Weise seine noch vorhandenen Baudenkmäler. Denn die ältesten mit hieroglyphischen Inschriften versehenen Monumente rühren von Königen der sechzehnten Dynastie her, die nach dem Verzeichnisse des Manetho noch vor dem zweiten Jahrtausend vor Chr. G. regierte, früher als die Hyksos in Aegypten einfielen. So ist ein Obelisk, der noch zu Heliopolis steht ⁶, nach seiner Inschrift das Werk des Osortasen, eines Königs dieser 16. Dynastie, dessen Herrschaft in das 23. Jahrhundert vor Chr. G. fällt. Die Herrschaft der Hyksos selbst ist durch die Pyramiden dokumentirt, in denen die neuesten Ausgrabungen der Engländer ganz gegen alles Erwarten theils auf Steinen, theils auf Mumienüberresten Hieroglyphen-Inschriften mit

den Namen der von Herodot als Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren und Mykerinos aufgefunden haben. Von den auf die Hyksos folgenden Herrschern, namentlich der 18. Dynastie, unter der Aegypten vom 19. bis zum 15. Jahrhundert vor Chr. G. in der höchsten Blüthe stand, sind Denkmäler mit Hieroglypheninschriften sogar zahlreich vorhanden. Wenn Aegypten in diesen frühen Zeiten schon auf einer so hohen Stufe der Ausbildung stand, dass es solche Bauten errichten konnte und seine eigenthümliche Schrift besass, so musste nothwendig schon manches Jahrhundert seiner Dauer vorhergegangen sein. Das ägyptische Volk ist also eines der ältesten.

Ein ähnliches fabelhaftes Alterthum schreiben griechische Schriftsteller dem arianischen Volksstamme zu, indem sie den Stifter seiner ältesten Götterverehrung und Glaubenslehre, den sogenannten älteren Zoroaster, den Hom der Zendbücher, in das 7. oder 6. Jahrtausend vor Chr. G. setzen ⁷. Von einem so hohen Alter reden indessen die eigenen Schriften dieser Völker nicht; sie erwähnen nur im Allgemeinen frühere Ursitze, in welchen die Arier vor ihrer späteren Ausbreitung gewohnt hätten. Die heiligen Schriften der Baktrer, die Zendbücher, die auf Zoroaster zurückgeführt werden, enthalten nämlich in einer Stelle über die verschiedenen Wohnsitze, welche das arianische Volk inne hatte, die Nachricht: das Zendvolk sei durch die Kälte genöthigt worden, aus seinen ursprünglich im Norden von Iran gelegenen Wohnsitzen nach dem Süden zu wandern. Diese dunkle Angabe will ein neuerer Gelehrter ⁸ mit jener grossen Erdrevolution in Verbindung setzen, welche nach naturgeschichtlichen Gründen das nördliche Asien in der Urzeit betroffen haben muss, und welche das vorher heisse Klima Nordasiens so plötzlich zu einem eisigen umwandelte, dass der riesige Bewohner der ehemaligen heissen Zone, das Mammuth, in Eisschollen eingefroren, durch die Jahrtausende bis auf unsere Zeit erhalten werden konnte. Das heisst jedoch wohl etwas zu rasch Hypothesen bauen.

Bei dieser Auswanderung scheint ein Theil des arianischen Volksstammes von Mittelasien aus westwärts gezogen zu sein, und so allmählig seine späteren Wohnsitze, Baktrien und die persischen Länder zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen bis an den Euphrat und Tigris hin, eingenommen zu haben, während ein anderer Theil südöst-

lich nach den Ebenen des Indus zu zog und sich dort auf der indischen Halbinsel ausbreitete. Zu einer solchen Annahme zwingt die Identität der Inder und der Baktrer in Name, Sprache und frühester Lebensweise; eine Identität, die sowohl aus den heiligen Schriften der Baktrer, wie aus den ältesten Religionsschriften der Inder hervorgeht. Denn sowohl die Inder wie die Baktrer nennen sich Arier; ihre Sprachen, das Zend und das ältere Sanskrit, sind so nahe verwandt, dass nur eine Dialektverschiedenheit zwischen ihnen stattfindet; und beide Völker erscheinen in ihren heiligen Büchern als ackerbautreibende Hirtenvölker⁹. Später werden wir sehen, dass sie auch den nämlichen Götterkreis, den nämlichen Kultus, und namentlich den Feuertempel gemeinschaftlich haben.

Durch diese Verbreitung des arianischen Volksstammes bis an die Ufer des Euphrat und Tigris und des persischen Meerbusens scheint eine weitere Auswanderung eines Theils der sogenannten semitischen Völker veranlasst worden zu sein. Die Arianer scheinen nämlich die älteren Bewohner des ebenen Landes um die Küsten des persischen Meerbusens, des erythrischen Meeres, verdrängt zu haben, so dass diese gezwungen wurden, aus ihrer Heimath zu weichen und sich nach Westen längs dem Euphrat und Tigris an das mittelländische Meer zu ziehen. Hier dehnten sie sich längs dessen ganzer östlichen Küste von Kleinasien an bis nach Aegypten herab aus, und nahmen das spätere Kilikien¹⁰, Syrien, Phönikien und Palästina ein, von wo sie auch wohl gleichzeitig nach dem benachbarten Kypem wanderten. Im Inneren dieser Küstenländer blieben sie theils, was sie bisher gewesen waren, Hirten und Ackerbauer, an den Küstenstrichen selbst aber erhielten sie durch den Einfluss ihres neuen Wohnsitzes erst den Charakter, mit welchem sie in der späteren Geschichte erscheinen; denn der Meeresstrand war es, der sie durch seine natürliche Beschaffenheit zu einem Fischerei und Seefahrt, Handel und Gewerbetreibenden Volke umbildete, der sie durch seine Purpurschnecken zu Färbem, und in der späteren Zeit durch seinen feinen Sand zu Glasschmelzern machte. Dadurch erklären sich denn auch die vielen Namen, unter denen sie in der Geschichte vorkommen. Sie selbst nannten sich Kenaani, Kanaaniter, d. h. Niederländer, Bewohner des Niederlands, der Meeresküste, im Gegensatz zu den benachbarten Bewohnern der Gebirgsgegend,

die Arami, Hochländer, hiessen. Von ihren Gewerben erhielten sie die Namen Sidonier ¹¹, d. h. Fischer, denn der Name ist Volks- und nicht bloß Stadtname; und bei den Griechen Phöniker, d. h. Rothfärber. Die ältesten Städte, die sie bei ihrer Einwanderung gründeten: Sidon, die Fischerstadt, und Zor, Tyrus, die Felsenstadt, nach ihrer Lage so benannt, sind jene in der späteren Geschichte so mächtig und berühmt gewordenen Handelsstädte. Die Erinnerung an ihre Einwanderung von den Küsten des erythräischen Meeres hatte sich nach Herodot noch bis in die spätere geschichtliche Zeit bei ihnen erhalten ¹². Selbst über die Zeit dieser Einwanderung konnten sie noch eine bestimmte Auskunft geben, indem sie die Gründung von Tyrus 2300 Jahre vor die Zeit des Herodot, also ungefähr 2700 Jahre vor Chr. G. setzten ¹³. Demnach müsste die Einwanderung der arianischen Stämme in ihre nachherigen Wohnplätze erst zu Ende des 4. oder zu Anfange des 3. Jahrtausends stattgefunden haben; also viel später, als die Aegypter ihr Land zu bewohnen anfangen.

Die unruhigen Zeiten dieser ältesten Völkerwanderung scheinen aber damit noch nicht beendigt gewesen zu sein, denn drei Jahrhunderte später, um 2300 vor Chr. G. erwähnt die Chronik des Manetho die Einwanderung der Phöniker auch nach Aegypten, und die förmliche Gründung eines phönikischen Reiches daselbst, dessen Hauptstadt Memphis wurde. Dies ist die Herrschaft der von den Aegyptern so genannten Hirtenkönige, Hyksos ¹⁴; denn auch Manetho nennt diese Phöniker ausdrücklich ein Hirtenvolk ¹⁵. Manetho bezeichnet sie genauer als Phoinikes allophyloi, d. h. als denjenigen phönikischen Stamm, dessen Ueberreste in späterer Zeit unter dem Namen der Philistim die Meeresküste zwischen Aegypten und Tyrus inne hatten; denn durch den Beinamen „allophyloi“ wurden bei den Alexandrinern diese Philister von den übrigen Phönikern unterschieden, weil sie nicht gleicher Herkunft mit den übrigen Phönikern zu sein schienen, da sie erst in späterer geschichtlicher Zeit vom Westen her nach ihren Wohnsitzen in Palästina eingewandert waren ¹⁶. Diese Philistim kommen nun in den Büchern des A. T. auch unter den Namen Plethi, Krethi und Kari vor. Alle diese Namen sind aber auch dem Wortsinne nach gleichbedeutend; denn Philisti bedeutet Auswanderer; Plethi und Kart: Flüchtling; Krethi: den Vertriebenen;

alle demnach bezeichnen ein aus seinen früheren Wohnsitzen vertriebenes Volk ¹⁷, und waren ebenso aus ursprünglichen Gemeinwörtern zu Eigennamen geworden, wie in späterer Zeit der Name der Parther, der auch nur „die Ausgewanderten“ bedeutet; denn auch die Parther waren ein aus den gemeinschaftlichen Wohnsitzen der Skythen vertriebener und ausgewandeter Volksstamm ¹⁸. Die Aegypter selbst belegten diesen phönikischen Stamm mit demselben Namen der „Ausgewanderten, der Philisti, Plethi“. In einer Stelle des Herodot (II, 128) führen die Aegypter den Bau der Pyramiden auf ein ihnen verhasstes Hirtenvolk Philitis zurück ¹⁹. Dies ist nur die von Herodot gräcisirte Form des Namens Plethi, des Synonyms von Philisti; verhasst aber mussten die Philister den Aegyptern sein, denn die Philister waren ja ihre Unterdrücker, und von diesem Hasse der Aegypter gegen ihre phönikischen Gewaltherrscher werden uns noch zahlreiche Spuren begegnen. Aber auch der Name Philisti war den Aegyptern bekannt, wie sein Vorkommen in einer hieroglyphischen Tempelinschrift beweist ²⁰.

Diese aus der Sprache nachgewiesene Einerleiheit der philistäischen Phöniker mit den Krethi und Kari giebt, wie sich bald ausweisen wird, einen wichtigen Aufschluss für die spätere Geschichte, weil es uns dadurch möglich wird, unter verschiedenen Völkernamen, die in der Geschichte vorkommen und die man bisher irriger Weise auch für Bezeichnungen verschiedener Völker gehalten hat, ein und dasselbe Volk, die Phöniker, wiederzuerkennen, das unter diesen verschiedenen Namen nur deshalb uuerkannt versteckt war, weil man die identische Bedeutung aller dieser so verschiedenartig lautenden Namen nicht erkannt hatte.

Die Einwanderung der Phöniker nach Aegypten war jedoch nicht mit einer Eroberung von ganz Aegypten verbunden, sondern die einheimische Königsfamilie zog sich nur nach Oberägypten zurück und behielt fortwährend ihren Sitz in Diospolis und in Theben ²¹. So bestanden diese beiden Reiche, das der Hyksos in Niederägypten, und das der einheimischen ägyptischen Könige in Oberägypten, ein halbes Jahrtausend lang neben einander ²², bis endlich nach lange dauernden Feindseligkeiten die oberägyptische Dynastie wieder das Uebergewicht erhielt und die Hyksos zuerst auf das Nildelta be-

schränkte, dann aber zu Ende des 19. Jahrh. v. Chr. G. ganz aus Aegypten vertrieb ²³, nachdem die phönikische Herrschaft von 2300 bis um 1790 v. Chr. G., fünfhundert und elf Jahre, gedauert hatte. Von diesem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten sind die Pyramiden unvergängliche Denkmäler, denn die von Herodot als deren Erbauer angegebenen Könige Cheops, Chephren und Mykerinos, deren Namen sich bei den letzten Ausgrabungen der Engländer in den Pyramiden auf Hieroglypheninschriften wirklich vorgefunden haben, gehören zu dieser phönikischen Dynastie der sogenannten Hirtenkönige, Hyksos.

Dieser lange Aufenthalt der Phöniker in Aegypten ist für die älteste Kulturgeschichte von der grössten Wichtigkeit. Denn er allein giebt den Schlüssel für eine doppelte auffallende Erscheinung. Die eine besteht darin, dass in der ägyptischen Glaubenslehre sich eine Reihe von Götterbegriffen findet, welche mit den älteren religiösen Vorstellungen sich offenbar erst in einer späteren Zeit verbunden hat und mit denselben niemals zu einem völlig übereinstimmenden Ganzen verschmolzen ist; diese Götterbegriffe finden sich aber gerade vorherrschend bei den Phönikern und den übrigen westasiatischen Völkern. Die zweite, eben so auffallende Erscheinung ist die, dass in der späteren geschichtlichen Zeit der ägyptische Glaubenskreis mit allen seinen hauptsächlichsten Göttergestalten, ja sogar mit der ihm eigenthümlichen Spekulation sich bei den Phönikern wiederfindet und von diesen zu allen den Völkern, mit welchen sie in Verbindung kamen, verpflanzt wurde. Wir werden auf diese sehr wichtige Bemerkung später wieder zurückkommen.

Die aus Aegypten vertriebenen Phöniker zogen sich nun wohl zum Theil in die von ihren Stammgenossen schon bewohnten Landstriche, nach Phönikien, Syrien, Kypem, Kilikien u. s. w., wieder zurück ²⁴; zum Theil aber suchten sie, wie es scheint in einzelne Heereshaufen getheilt, sich neue Wohnsitze.

Das nächste Ziel dieser Auswanderung scheint Kreta gewesen zu sein, als dessen älteste Bewohner Phöniker, Karer und Pelasger genannt werden, d. h. eben jenes phönikische Volk von Auswanderern, das wir unter den Namen der Philister, Karer und Kreter als die Eroberer Aegyptens kennen lernten; wodurch denn der Name Kreta's selbst und seiner

Bewohner, der Kreter, den die griechischen Nachrichten nicht abzuleiten wissen, seine ganz natürliche Erklärung findet. Denn die vollkommene Identität aller dieser Namen ist klar, und selbst der Name Pelasger ist, wie dem Kenner der orientalischen Sprachen kaum bewiesen zu werden braucht, völlig desselben Stammes, wie Philister ²⁵. Von Kreta aus verbreitete sich dieser phönikische Volksstamm der Karer und Pelasger allmählig über ganz Griechenland bis nach Italien.

Unter beiden Namen, besonders aber unter dem der Karer, findet er sich auf den meisten griechischen Inseln des Archipelagus bis an das schwarze Meer und nach Thrakien hin. Fast überall auf diesen Inseln werden Karer oder Pelasger als die ältesten Bewohner namhaft gemacht ²⁶. Ja nach Thukydides ²⁷ waren die Karer bis auf Minos das in den griechischen Gewässern herrschende Volk. Sie waren nicht allein Seefahrer, sondern bebauten wahrscheinlich auch zuerst die Bergwerke in diesen Gegenden, und jene in die kretische Sagen- und Götter-Geschichte als fabelhafte Wesen, Erzarbeiter, Priester und Zauberer verflochtenen Kureten, Daktylen und Telchinen sind wohl keine Anderen als diese phönikischen Karer, Kreter und Pelasger. Denn der Name Kureten ist offenbar nur eine andere Form des Namens Kreti; die Namen Daktylen und Telchinen sind aber nur gräcisirte phönikische Wörter, welche Bergleute bezeichnen ²⁸. Dass aber diese Karer wirklich ein phönikischer Stamm waren, erhellt daraus, dass sie geradezu Phöniker genannt werden, und dass ihnen daher eine vom Griechischen verschiedene, den Griechen unverständliche Sprache beigelegt wird.

Unter dem Namen der Pelasger kommt dieser Volksstamm noch häufiger in den griechischen Nachrichten vor. Pelasger werden an vielen Orten des griechischen Festlandes, in Arkadien, Argos, Achaia, Athen, Böotien, in Epirus besonders um Dodona, in Thessalien u. s. w. als frühere Bewohner namhaft gemacht ²⁹. Sie werden ausdrücklich als Barbaren, d. h. Nicht-Griechen bezeichnet ³⁰, die, obgleich sie später in der Mehrzahl mit den Griechen ganz verschmolzen waren, doch selbst noch zu Herodots Zeiten an den wenigen Orten, wo sie sich in einzelnen Ueberresten unvermischt erhalten hatten, eine fremde, den Griechen unverständliche Sprache redeten ³¹. Dass aber diese pelasgische Sprache keine andere als die phöniki-

sche war, erhellt aus den einzelnen Ueberresten derselben, die sich in Orts- und Stamm-Namen erhalten haben und sich im Phönikischen wiederfinden. So ist z. B. der Name Dodona, den mehrere griechische Städte trugen, welche früher Wohnsitze der Pelasger waren, ganz unverändert der Name Dodan oder Dedan, der bei den Phönikern und Hebräern mehrfach vorkommt, z. B. bei Sanchuniathon als Name eines phönikischen Stammes ³², — in den Schriften des A. T. als Name einer Insel im persischen Meerbusen, dem alten Wohnsitze der Phöniker; einer Insel, die auch noch in den späteren geschichtlichen Zeiten von den Phönikern bewohnt war und einen Stapelplatz ihres Handels mit Indien bildete ³³. So ist selbst der Name der Ionier, oder der Iaconen, wie Homer sie nennt, welche nach Herodots ausdrücklicher Aussage ursprünglich ein pelasgischer Volksstamm gewesen waren und erst später griechische Sprache und Sitten angenommen hatten ³⁴, ein ächt phönikischer; denn Javan, wie die Ionier bei den Hebräern heissen, kommt auch als Eigenname einer Stadt in Südarabien vor ³⁵.

Auf Griechenland beschränkte sich aber die Ausbreitung der Pelasger nicht, sondern sie gingen auch — nach Einigen von Thessalien, nach Anderen von Arkadien aus — nach Italien hinüber ³⁶, wo ihr Einfluss noch bis zur späteren geschichtlichen Zeit in dem etrusischen Staate sichtbar war, dessen eigenthümliche ägyptisch gefärbte Kultur doch wohl hauptsächlich durch diese phönikischen Pelasger vermittelt war. Von den griechischen Inseln wurden diese phönikischen Stämme später durch Minos vertrieben ³⁷, und zogen sich nach den benachbarten Küstenstrichen Kleinasiens, wo sie noch in der späteren geschichtlichen Zeit als Karer mit phönikischer Sprache vorkamen. Bei dieser Verdrängung der Karer durch die Griechen kehrte dann ein versprengter phönikischer Volksstamm nach Palästina zurück und eroberte sich in seiner Heimath einen bleibenden Sitz ³⁸. Dies sind jene Philisti, Plethi, Kari, Krothi, das von den Hebräern vor und zu David's Zeiten so gefürchtete Nachbarvolk, dessen Spuren in den A. T. Büchern diese ganze Untersuchung allein möglich machten.

Auf dem griechischen Festlande dagegen verschmolzen die phönikischen Stämme nach und nach mit den Hellenen, und nahmen, wie z. B. die Ionier, griechische Sprache und griechische Sitten an, so dass sie in der späteren geschicht-

lichen Zeit, bis auf wenige Ueberreste, die Herodot namhaft macht, als ein selbstständiges Volk von dem griechischen Boden verschwanden. Dass diese Verschmelzung aber nur sehr langsam vor sich ging, sieht man aus dem Homer, der unter den griechischen Völkerschaften auch noch Pelasger als gesonderte Stämme aufführt.

Ein Theil der aus Aegypten vertriebenen Phöniker ging also, wie wir gesehen haben, nach Kreta, und verbreitete sich von da über die griechischen Inseln bis nach Kleinasien, und über das griechische Festland bis nach Italien hin.

Ein anderer Theil der phönikischen Auswanderer scheint sich von Aegypten aus nach dem Westen gewendet zu haben, und über Sicilien theils nach der Nordküste von Afrika, theils nach Sardinien und bis nach Spanien gezogen zu sein; denn in allen diesen Ländern gehörten die Phöniker zu den ältesten Einwohnern und blieben auch bis in die spätere Römerzeit ein bedeutender Bestandtheil der Bevölkerung. Besonders aber die Nordküste von Afrika war von den Phönikern, und zwar schon lange vor der Gründung Karthago's durch eine tyrische Kolonie, so zahlreich bevölkert, dass der phönikische Volksstamm, die von den Griechen so genannten Liby-Phöniker, hier geradezu der herrschende wurde, durch Karthago sich an die Spitze eines Weltreiches erhob, und auch nach dessen Sturze sich mit seiner Sprache selbst noch in die christlichen Jahrhunderte hinein erhielt; bis im Beginne des Mittelalters ein anderer semitischer Stamm, die Araber, sich über diese Gegenden ausbreitete und über Sicilien hin seine Herrschaft auf der ganzen Nordküste von Afrika selbst bis nach Spanien ausdehnte. So erklärt sich nun erst die weite Verbreitung des phönikischen Seehandels und der phönikischen Kolonien; beide fanden vom Mutterlande aus zu sprach- und stammverwandten Völkern statt.

Von dieser weiten Ausbreitung des phönikischen Stammes in so früher Zeit hat sich, obgleich die Literatur der Phöniker und Karthager verloren gegangen ist, eine dunkle Kunde doch auch bei griechischen und römischen Schriftstellern erhalten³⁹, deren zerstreute Nachrichten mit einander vereinigt, und unterstützt durch die noch vorhandenen, wenn auch äusserst spärlichen Denkmäler der phönikischen Sprache aus diesen Gegenden, diese älteste Völkerbewegung zu einer geschichtlichen

Thatsache und nicht bloß zu einer Hypothese machen, und auf diese Weise, so abgebrochen und dunkel sie auch sind, eine bedeutende Lücke in der ältesten Geschichte ausfüllen.

Mit der Vertreibung der Phöniker begann eine neue Blüthezeit für Aegypten. Aseth, der letzte König der 17. Dynastie, unter welchem die Phöniker verdrängt wurden, scheint als Ordner des wiedererstarteten ägyptischen Staates aufgetreten zu sein, denn in seine Zeit fällt eine Veränderung des Kalenders durch die Einführung eines Jahres von 365 Tagen, indem er zu dem bisherigen Mondenjahr von 360 Tagen die später üblichen 5 Schalttage hinzufügte. Die Nachricht von dieser Reform, die sich in des Syncellus Auszuge aus der Manethonischen Chronik erhalten hat, ist von Biot ⁴⁰ durch eine astronomische Nachrechnung bestätigt und die Reform selbst auf das Jahr 1780 v. Chr. G. festgesetzt worden.

Diese Nachricht, obgleich nur in wenigen kargen Worten berichtet, ist doch im höchsten Grade wichtig; nicht bloß weil sie für die Anordnung der ägyptischen Geschichte in dieser frühen Zeit einen durch die Astronomie gesicherten chronologischen Anhaltspunkt darbietet, sondern auch weil sie beredter als die weitläufigste Auseinandersetzung für die hohe Ausbildung der alten ägyptischen Kultur spricht, welche zu einer Zeit, wo sich die übrigen Völker noch in der ersten Kindheit der geistigen Entwicklung befanden, schon im Stande war, ein dem wirklichen Sonnenjahre so nahe kommendes und für die Vorausbestimmung des Kalenders so zweckmässiges bürgerliches Jahr einzuführen. Denn Biot weist nach, dass dies bewegliche Jahr von 365 Tagen mit einem 25jährigen Cyklus verbunden wurde, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf den nämlichen Tag des Kalenders fielen; so dass also durch eine einmalige Aufzeichnung der Mondphasen während dieses Cyklus der Lauf des Mondes und damit auch der Kalender für eine lange Reihe von Jahrhunderten festgesetzt war; denn von den Mondphasen hing ja die Bestimmung der Feste ab. Zugleich aber zeigt Biot, dass nach den erhaltenen Nachrichten die Aegypter hierbei von der wahren Dauer des synodischen Mondmonates eine so annähernd richtige Kenntniss hatten, wie nicht einmal die spätere griechische Astronomie in ihrer höchsten Blüthe.

Wie hoch aber in derselben Zeit auch die literarische und religiöse Ausbildung gestiegen war, erhellt daraus, dass unter des Aseth Sohn und Nachfolger Amasis, oder Thetmosis — denn beide Namen sind identisch — eine schriftliche Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre durch den saïtischen Propheten, d. h. Oberpriester, Bithys abgefasst wurde, und dass eben derselbe Amasis den ägyptischen Kultus von den Menschenopfern reinigte, welche unter der phönikischen Herrschaft bis dahin üblich gewesen waren und bei den phönikischen und westasiatischen Völkern noch fast ein Jahrtausend lang bis in die spätere geschichtliche Zeit fort dauerten⁴¹.

In den nächsten Jahrhunderten nach dieser Wiederherstellung erreichte der ägyptische Staat unter der 18. und 19. Dynastie den höchsten Gipfel seiner Macht; denn Sesostriß, aus der 18. Dynastie, der von 1570 bis 1503 v. Chr. G. herrschte, und Rhamses Maiamum aus der 19. um 1450 v. Chr. G. traten als Eroberer auf. Sesostriß machte grosse Heereszüge durch ganz Vorderasien bis an das schwarze Meer. Auf einem dieser Heereszüge wahrscheinlich war es, wo Sesostriß eine Priesterkolonie nach Babylon führte und eine andere ägyptische Kolonie in Kolchis zurückliess, die noch zu Herodots Zeiten vorhanden war und ägyptische Sitten beibehalten hatte. Sesostriß scheint seine Eroberungen selbst nach Südasien und Indien hin ausgedehnt zu haben, wozu er eine Flotte im rothen Meere ausrüstete. Auf diesen Heereszügen scheinen die Aegypter den grössten Theil der sogenannten semitischen Völkerschaften, der Babylonier und der Phöniker, und denjenigen Theil der arianischen Völker, welche in Kleinasien wohnten, der ägyptischen Herrschaft unterworfen zu haben. Selbst Baktrien, in welchem nach den Zendbüchern während dieser ganzen Zeit ein gesondertes Reich unter einer einheimischen Dynastie, den Achämeniden, bestand, kommt in einer hieroglyphischen Papyrusrolle als ein von Sesostriß besiegt Land vor. Sonst sind die Erwähnungen des baktrischen Staates nur sehr spärlich; er lag dem politischen Gesichtskreise der Griechen und der Vorderasiaten fern, da er mit Westasien, selbst mit den Ländern am Euphrat und Tigris, getrennt durch die grosse Länderstrecke der persischen Steppe, selten in unmittelbare Berührung kam. Auch Babylon hatte in diesen frühesten Zeiten eine einheimische Königs-

dynastie gehabt, aber ausser leeren Königsnamen ist von seiner Geschichte Nichts erhalten worden. Von den um diese Zeit bestehenden kleinen phönikischen Staaten, wie z. B. Sidon und Tyrus, meldet die Geschichte gar Nichts. Die Mehrzahl der phönikischen Völkerschaften wird um diese Zeit gleich den Hebräern noch gar keine geordneten Staaten gebildet haben ⁴².

Rhamses Maiamun, der erste König der 19. Dynastie, hat ebenfalls grosse Heereszüge nach Asien gemacht, und wurde deshalb von den Alten oft mit Sesostris verwechselt; genauere Angaben über ihn fehlen jedoch ⁴³. Der Bruder dieses Rhamses Maiamun war es, der, weil er in des Königs Abwesenheit während jener asiatischen Feldzüge nach dem Throne strebte, bei dessen Rückkehr, aus Aegypten nach dem Peloponnes flüchtete, und daher in der griechischen Sage unter dem Namen des Danaos eine bekannte Person ist ⁴⁴.

Die Aegypter also beginnen die Reihe der Nationen, welche nach einander eine Oberherrschaft über das westliche Asien ausübten, und die Gesammtheit oder doch wenigstens den grössten Theil sämmtlicher drei Völkerstämme, des arianischen, des babylonisch-phönikischen und des äthiopisch-ägyptischen, zu Einem Reiche verbanden. Die ganze Geschichte des nun folgenden Jahrtausends dreht sich um den Wechsel dieser Oberherrschaft bei einzelnen Nationen dieser Völkerstämme. Und zwar ist es auffallend, dass ausser den Aegyptern nur Völker des arianischen Stammes zu dieser Oberherrschaft gelangten, und dass der Kampf um dieselbe zuletzt immer zwischen ihnen und den Aegyptern stattfand; denn sowohl die Assyrer, als auch die nach ihnen in Babylon herrschenden Chaldäer, die Meder, und die Perser, auf welche nach jenen die Weltherrschaft überging, gehörten alle dem arianischen Volksstamme an. Die Babylonier dagegen und die seit ihrer Vertreibung aus Aegypten in einzelne kleine Staaten zersplitterten phönikischen Stämme waren nur die Beute des jedesmaligen Siegers. Dies ist ein für die Kulturgeschichte Westasiens wichtiger Umstand. Denn der Wechsel der Oberherrschaft zwischen den arianischen Volksstämmen und den Aegyptern und der damit verbundene vorwiegende Einfluss des jedesmal herrschenden Staates auf die Kultur der beherrschten Völker trug mit zu der Erscheinung bei, dass der spätere

Glaubens- und Götterkreis der babylonisch-phönikischen Stämme aus einem Gemische ägyptischer und arianischer Göttergestalten und Glaubenslehren besteht, weil die unterworfenen Völker natürlich geneigt sein mussten, Glauben und Gottesdienst ihrer Herrscher anzunehmen.

Das erste Volk, welches nach den Aegyptern ein grösseres Reich in Westasien stiftete, waren die Assyrer, die ihre Stammsitze unterhalb Armenien an den Quellen des Tigris um Ninive herum hatten. Sie wurden unter Ninus das Hauptvolk des arianischen Stammes, und dehnten ihre Herrschaft zunächst über die anderen arianischen Völkerschaften: die Meder, Baktrer und Chaldäer, über das nördliche Kleinasien bis nach Sardes aus, wo Ninus im Jahre 1237 v. Chr. G. seinen Sohn Ninyas zum Könige der Lyder einsetzte⁴⁵. Bei zunehmender Macht eroberten sie auch das babylonische Reich, verpflanzten zur Sicherung ihrer Oberherrschaft einen ganzen arianischen Volksstamm aus den karduchischen Gebirgen Armeniens, die Chaldäer, nach Babylon, und beherrschten es von da an durch ihre Statthalter⁴⁶. Auf dem Gipfel ihrer Macht geriethen sie endlich durch die Eroberung von Phönikien und Palästina mit Aegypten selbst in feindliche Berührung. Innere Unordnungen stürzten darauf die Oberherrschaft der Assyrer, nachdem sie 520 Jahre gedauert hatte; die der assyrischen Oberherrschaft unterworfen gewesenen Vasallenstaaten machten sich frei und gründeten unabhängige Reiche, unter denen sich besonders die Meder und die von den Assyriern nach Babylon verpflanzten Chaldäer, also wiederum zwei arianische Völkerschaften, auszeichneten. Die Chaldäer insbesondere, welche in dem von ihnen besetzten Babylon als ein ausländischer Kriegerstamm eine auf die Gewalt der Waffen gestützte Königsdynastie gründeten⁴⁷, waren es, welche in dem kurzen Zeitraume eines Jahrhunderts unter mehreren siegreichen Eroberern ganz Westasien ihrer Botmässigkeit unterwarfen, so dass Babylon unter der Herrschaft dieses ausländischen arianischen Kriegerstammes für den Zeitraum eines Jahrhunderts der Sitz eines Weltreiches war. Das unterdessen durch innere Unruhen zerrüttete Aegypten konnte diesen chaldäischen Eroberern keinen Widerstand leisten und fiel, wenn auch nur für kurze Zeit, in ihre Gewalt⁴⁸. In diese letzte Zeit der babylonischen Weltherrschaft unter den Chaldäern fallen

jene grossen Bauten⁴⁹, deren Trümmer noch heute Bewunderung erregen und durch die auf ihrem Baumaterial eingegrabenen Keilinschriften sich als die Werke eines assyrischen Volksstammes ausweisen. Auch dieser Umstand, dass die Chaldäer, unter welchen Babylon zur Oberherrschaft gelangte, zu dem arianischen Volksstamme gehörten, und keineswegs zu dem babylonisch-phönikischen oder sogenannten semitischen, sondern dass vielmehr die Chaldäer dem beherrschten einheimischen babylonischen Volke als ein fremder herrschender Stamm gegenüberstanden, ist für eine richtige Einsicht in die ältere Kulturgeschichte von grosser Wichtigkeit. Denn der Priesterstamm der Chaldäer, der eigentlich den Namen Mag, d. h. Priester, führte, gewöhnlich aber ebenfalls mit dem Namen Chaldäer bezeichnet wird⁵⁰, musste demnach mit dem Priesterstande (der Magern) der übrigen arianischen Völkerschaften, der Baktrer Meder und Perser aufs Engste verwandt sein; und so erklärt es sich denn, wie bei den späteren griechischen Schriftstellern die Glaubenslehre der Chaldäer mit der der Mager als vollkommen identisch angesehen wird, was ganz unbegreiflich wäre, wenn diese sogenannten Chaldäer, die auch noch in der späteren griechischen Zeit, als Babylon längst aufgehört hatte die Hauptstadt eines eigenen Reiches zu sein, daselbst fortwährend ihren Sitz hatten, ein wirklicher einheimischer Priesterstand der Babylonier selbst gewesen wären, und also dem babylonisch-phönikischen oder fälschlich sogenannten semitischen Volksstamme angehört hätten.

Der schon von ihrer Grösse herabgesunkenen Herrschaft der Chaldäer in Babylon machten darauf um 550 v. Chr. G. die Perser ein Ende, die bisher in der Geschichte noch nicht bekannt geworden waren. Und so war es also wieder ein arianischer Volksstamm, der sich der Herrschaft über Westasien bemächtigte. Auch das von den Chaldäern schon einmal eroberte Aegypten gerieth nun durch Kambyses von Neuem unter fremde Botmässigkeit. Diese persische Oberherrschaft über Asien währte bis auf Alexander; denn die Perser blieben der herrschende Volksstamm, obgleich nach dem Tode des Kambyses mit Darius, einem der grossen Vasallen des persischen Reiches, ein Abkömmling der baktrischen Königsfamilie auf den persischen Thron gekommen war. Denn Darius war der Sohn des baktrischen Königs Hystaspes (Gustasp), und

Hystaspes, obgleich von Kyros nicht besiegt, hatte sich doch der persischen Oberherrschaft unterworfen.

So weit diese Uebersicht der älteren asiatischen und ägyptischen Geschichte. Denn die Epoche, wo in Baktrien unter Hystaspes gleichzeitig mit Kyros Zoroaster die baktrische Glaubenslehre zu einer religiösen Spekulation ausbildete, ist zugleich auch als Darstellungspunkt für die ägyptische Spekulation in diesem Werke angenommen worden, weil es der Zeitpunkt ist, in welchem Pythagoras sich, wie wir sehen werden, unter der Regierung des Amasis in Aegypten aufhält, um die ägyptische Priesterlehre kennen zu lernen; zugleich aber auch, weil um diese Zeit, in den letzten Jahren der selbstständigen Existenz des ägyptischen Staates die ägyptische Spekulation ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben musste, und von nun an bis zu ihrem allmählichen Absterben wohl keine neue Entwicklung mehr erfuhr.

Wenn wir nun bei den Völkern, deren älteste Geschichte wir in den obigen Umrissen darzustellen versuchten, auch noch die ursprünglichen und ältesten Götterbegriffe nachgewiesen haben, so werden wir hinlänglich ausgerüstet sein, um in das Verständniss der religiösen Spekulation einzudringen, die sich bei diesen Völkern entwickelt hat.

Uebersicht der ältesten religiösen Vorstellungen.

Was bei einer tieferen Untersuchung der ältesten religiösen Vorstellungen sich am Auffallendsten der Beobachtung aufdrängt, ist die Bemerkung, dass auch rücksichtlich der geistigen Bildung bei den ägyptischen, arianischen und babylonisch-phönikischen Völkerstämmen sich dasselbe Verhältniss zeigt, welches in ihren Sprachen und in ihrer Geschichte zum Vorschein kam, dass nämlich nur der ägyptisch-äthiopische und der arianische Stamm einander gegenüber eine selbstständige Stellung einnahmen, während die babylonisch-phönikischen Stämme von den beiden anderen abhängig erscheinen. Nur der ägyptische und der arianische Stamm hatten eine selbstständige Bildung; die des babylonisch-phönikischen dagegen ist ein Gemisch ägyptischer und arianischer Bestandtheile, das natürliche Ergebniss des wechselnden Einflusses, welchen die beiden anderen Stämme auf den zwischen ihnen gelegenen ausübten. Dies zeigt sich zunächst in ihrer Schrift. Der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische haben ein jeder seine eigenthümlichen Schriftzeichen, die Nichts mit einander gemein haben, und auf ganz verschiedenartigen Grundsätzen der Lautbezeichnung beruhen; jener die Hieroglyphen, dieser die Keilschrift. Dagegen die Phöniker und die ihnen verwandten vorderasiatischen Semiten, und ebenso die Babylonier, hatten ein Alphabet, das nach den nämlichen Grundsätzen gebildet ist, wie die Hieroglyphenschrift, und wahrscheinlich nur aus einer auf das nothwendigste Bedürfniss beschränkten Zahl von hieroglyphischen Zeichen entstanden ist, die aus dem Reichthum der ägyptischen Schrift ausgewählt waren.

Noch stärker tritt dies Verhältniss in den religiösen Vorstellungen hervor. Nur der äthiopisch-ägyptische Stamm und der arianische hatten eine selbstständige, aus ihren eigenen Bildungszuständen hervorgegangene, gleichsam auf ihrem eigenen Grund und Boden gewachsene Götter- und Glaubenslehre, während die Götter- und Glaubenslehre der semitischen Stämme sich nur als ein Gemisch aus denen der beiden anderen Stämme ausweist, so dass sogar noch ein Theil ihrer Götternamen den ausheimischen Ursprung verräth.

Die ältesten Götterbegriffe sowohl des äthiopisch-ägyptischen, als des arianischen Stammes sind auf die unmittelbare Anschauung der Aussenwelt gegründet und betreffen die einzelnen Theile des Weltalls selbst, sowohl dessen grosse körperliche und räumliche Theile, als auch die in demselben wirkenden Kräfte, die Ursachen der in dem Weltall sichtbaren Erscheinungen des Entstehens und Vergehens. Das Himmelsgewölbe und die beiden grossen Himmelskörper, Sonne und Mond, die Erde, Wärme und Feuchtigkeit oder Feuer und Wasser, die grossen Himmelsräume, Licht und Dunkel oder Tag und Nacht, und der in ihrem Wechsel sichtbar hervortretende Strom der Zeit sind die sowohl in der ältesten ägyptischen, als auch in der ältesten arianischen Glaubenslehre gemeinschaftlich vorkommenden Götterwesen. Nur in der Vorstellung von dem Urgrunde des Bösen in der Welt scheinen die beiden Glaubenskreise von einander verschieden gewesen zu sein, wenn sie überhaupt in ihrer ältesten noch unausgebildeten Gestalt schon die Vorstellung eines solchen bösen Urwesens besaßen, indem später bei den Aegyptern die Zeit, bei den Arianern vor Zoroaster das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, als die bösen Urwesen angesehen wurden. Die ältesten Gottheiten des äthiopisch-ägyptischen Stammes waren demnach das Himmelsgewölbe, Pe, und die Erde, Anuki, beide weiblich gedacht; die Sonne, Re, der Mond, Joh, beide männlich; der Tag, Sate, und die Nacht, Hathor, beides weibliche Wesen; die Wärme, der Gott Phtah, und das Wasser, die Göttin Neith; diese beiden letzteren offenbar als die schöpferischen Gottheiten des Weltalls. Alle diese Götterbegriffe sind kosmischer Natur, aber keiner wohl war als ein reingeistiges Wesen gedacht; denn der Urgeist, Kneph, so gut wie die Gottheit des Urraumes, die Pascht, und der Gott der

Zeit, Sevek, das zerstörende Urwesen in der ausgebildeten ägyptischen Glaubenslehre, waren wohl erst ein weit späteres Erzeugniss der eigentlichen Spekulation und als solche dem ursprünglichen Vorstellungskreise fremd. Dies anzunehmen wird man dadurch bewogen, dass die Aegypter die Zahl ihrer ersten und ältesten Gottheiten ausdrücklich auf acht festsetzen, welches eben die oben angegebenen acht Gottheiten sind. Diese acht Gottheiten, als die ersten und ältesten, sind durch ausdrückliche Zeugnisse griechischer Quellen und hieroglyphischer Inschriften vollkommen sicher, wie wir in der Folge sehen werden.

Weniger sicher sind Anzahl und Namen der ältesten arianischen Gottheiten, da sie nur durch eine Vergleichung der Zendbücher mit den Nachrichten griechischer Schriftsteller über die in Westasien verehrten Gottheiten bestimmt werden können; wobei man sich hauptsächlich durch diejenigen Götternamen leiten lassen muss, die nachweisbar nicht dem semitischen Sprachstamme angehören, sondern arianischen, d. h. baktrisch-persischen Ursprungs sind und ihre Erklärung in Zend oder selbst noch im heutigen Persischen finden. Wenn aber auch auf diese Weise die Hauptgestalten jenes alten Glaubenskreises bald hervortreten, so bleibt doch eine feste Bestimmung der übrigen Göttergestalten sehr schwierig und theilweise fast unmöglich. Denn einestheils sind die Nachrichten von diesem Glaubenskreise sehr spärlich und bestehen nur in gelegentlichen Anführungen, die sich in späteren griechischen und orientalischen Schriftstellern und in den heiligen Büchern der Hebräer vorfinden; andernteils beziehen sich aber auch diese Nachrichten auf die erst später eingetretene Veränderung dieses Glaubenskreises, so dass sich aus ihnen nur mit grosser Vorsicht auf seinen früheren ursprünglichen Zustand schliessen lässt. Diese Veränderung ist doppelter Art: erstens ein in späterer Zeit immer stärker hervortretendes Ueberwiegen des Gestirndienstes, der die Verehrung der älteren Gottheiten zuletzt fast verdrängt, eine Erscheinung, die auch in der ägyptischen Glaubenslehre, wenngleich nicht in einem so starken Grade, bemerkbar ist; dann aber die förmliche Umgestaltung, welche Zoroaster durch seine religiöse Spekulation mit diesem älteren Glaubenskreise vornahm, und durch welche er einen Haupttheil der älteren Götterverehrung ganz aufhol

Die erste Veränderung, die, nach den Spuren in A. T. Büchern besonders bei den späteren Propheten zu schliessen, schon mehrere Jahrhunderte vor Zoroaster allmählig stattgefunden hatte, zeigt sich hauptsächlich in dem Götterdienst der Völker des sogenannten semitischen Stammes, besonders bei den roheren Syrern und Arabern, und hat sich da auch noch lange nach der Umgestaltung der arianischen Glaubenslehre durch Zoroaster und selbst noch neben dem Christenthum bis zur Einführung der Lehre Muhammeds in Geltung erhalten. Denn bei ihnen konnte die von Zoroaster aufgestellte religiöse Spekulation nicht so leicht Zugang finden, obgleich sie in dem persischen Reiche bald Staatsreligion wurde, weil sie, aus einem gelehrten Priesterstamme hervorgegangen, dem niedrigeren geistigen Bildungsstande dieser semitischen Völkerschaften unangemessen sein musste. Die zweite Veränderung dieses alten Glaubenskreises durch die zoroastrische Spekulation findet sich vorherrschend in den heiligen Zendschriften. Diese Bücher — als ächte Urkunden der baktrischen Sprache und der späteren baktrisch-persischen Glaubenslehre von unschätzbarem Werthe, obgleich in ihrem heutigen Zustande nur noch spärliche Ueberreste einer ausgedehnten reichen Priesterliteratur — geben daher gerade über den vorzoroastrischen Zustand der arianischen Glaubenslehre sehr unsichere Andeutungen, weil sie natürlich nur die von Zoroaster schon umgestaltete Lehre enthalten. Aus diesen, theils so spärlichen und mangelhaften, theils selbst schon so wenig ursprünglichen Quellen lassen sich demnach die Hauptgestalten des alten arianischen Götterkreises fast nur noch durch Vermuthungen erkennen.

Im Allgemeinen gilt von den ältesten Göttervorstellungen aller arianischen Völker, was Herodot⁵¹ von den persischen sagt: „Die Perser hätten sich ihre Gottheiten nicht menschenähnlich gedacht, wie die Hellenen, und hätten ihnen deshalb auch keine Tempel gebaut und keine Bilder errichtet; sondern bei ihnen sei es altherkömmlicher Brauch, auf den Bergeshöhen ihren Gottesdienst zu verrichten und zwar sowohl der höchsten Gottheit, als welche sie den ganzen Himmelskreis anriefen, wie auch der Sonne und dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden.“ Ganz dieselbe Kultusweise und derselbe Götterkreis findet sich auch bei den Baktrern und bei den Indern, wie aus ihren heiligen Schriften, dem Zend-Avesta

und den Vedas erhellt. Auch im Zend-Avesta und im Rig-Veda ist ein Gottesdienst ohne Tempel, und als Gottheiten erscheinen, abgesehen von dem, was in dem Zend-Avesta Erzeugniss der zoroastrischen Spekulation ist, der Himmelsraum mit Sonne und Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winden. Es ist also klar, dass auch die alten Götterbegriffe der arianischen Völker aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen sind. Der höchste dieser Götterbegriffe war, wie Herodot angiebt, der ganze Umkreis des Himmels; dabei ist aber wohl nicht an das Himmelsgewölbe selbst zu denken, sondern an den Himmelsraum, der mit seiner Unendlichkeit das Himmelsgewölbe umgiebt. Die Vorstellung der Unendlichkeit scheint das Wesentliche dieses Götterbegriffes auszumachen, und zwar die Unendlichkeit sowohl räumlich als zeitlich gedacht. Dass ein solcher Götterbegriff bei den arianischen Völkern schon vor der zoroastrischen Spekulation bestand, in welcher er bekanntlich unter dem Namen Zarwana-akarana, die unerschaffene Zeit, an der Spitze aller Götterbegriffe steht, wird daraus wahrscheinlich, dass bei den vorderasiatischen Nationen, den Phönikern sowohl als den Babyloniern, ein Gott der Zeit unter den Namen El-Eljon, höchster Gott, Kevan, Bel-Itan Baal-Cheled, Herr der Zeit, Melech-Olam, König der Ewigkeit, als höchste Gottheit erscheint, die unmittelbar über den Himmelsgewölbe thronend gedacht wird. Es ist dies die nämliche Gottheit, welche bei den Griechen Kronos und bei den Römern Saturnus genannt wird⁵². Der Name Kevan, welcher aus dem Semitischen nicht abgeleitet und erklärt werden kann scheint der ursprüngliche arianische Name dieser Gottheit gewesen zu sein. Denn Kevan, in seiner Zendform Kāvijan hängt offenbar mit dem in Zend und Sanskrit vorkommenden Kavi zusammen, das sich im Neupersischen in der Form Ke erhalten hat, und „der Hohe, Erhabene“ bedeutet⁵³, so dass also El-Eljon nur die semitische Uebersetzung des Namens Kevan wäre. Dazu kommt noch, dass in den Zendschriften der Name Kevan sich neben Zarwana-Akarana als Bezeichnung einer Planeten-Gottheit erhalten hat, und zwar als der Gott desselben Planeten, der auch bei dem phönikisch-arabischen Volksstamme dem Kevan, bei den Griechen dem Kronos zugeeignet wurde. Wir werden aber weiter unten sehen, dass die Vorsteher der Planeten, die in der Lehre Zoroasters zu untergeordnete

Genien heruntergesunken sind, in der vorzoroastrischen Zeit bei den arianischen Völkern Gottheiten waren, und zwar solche, die schon lange verehrt wurden, ehe die fortgeschrittene Himmelsbeobachtung die Planeten von den übrigen Gestirnen unterschied, und dadurch Veranlassung wurde, schon vorhandene Götternamen auf die neu bekannt gewordenen Planeten überzutragen. Dadurch würde es sich denn auch erklären, wie bei den zu den arianischen Völkern gehörenden Urbewohnern Griechenlands und Italiens die Verehrung eines Zeitgottes unter dem Namen des Kronos oder Saturnus als der älteste, vorgeschichtliche Götterdienst vorkommt; denn nur diesen Sinn kann es haben, wenn es heisst, dass Kronos und Saturn in den ältesten Zeiten in diesen Ländern geherrscht hätten. Das Wesen der Vorstellungen von Zeit und Raum selber, welche diesem Götterbegriffe zu Grunde liegen, erklären seine frühe Entstehung, denn auch dem einfachsten Nachdenken mussten sich Zeit und Raum als das vor allen Dingen schon Bestehende und nach allem Vorhandenen immer noch Fortdauernde, Anfangs- und Endlose, das allein der Geist nicht wegzudenken vermag, von selbst aufdringen.

Die höchste Stelle neben Kevan scheint eine weiblich gedachte Gottheit eingenommen zu haben, welche als die Ursache aller Erzeugung und Entstehung und alles Wachsthums auf der Erde betrachtet wurde. Ihr ältester Begriff scheint aus der Vorstellung der Himmelsgewässer hervorgegangen zu sein, welche nach der Meinung aller alten Völker über dem festen Himmelsgewölbe angesammelt sind, und woher der befruchtende Regen auf die Erde herabkommt. Weil daher diese Himmelsgewässer als der Urgrund aller Entstehung und Befruchtung auf Erden erschienen, als der Urquell alles Wachsthums und alles Lebens, so werden sie in den Zendschriften sowohl wie in den Vedas als eines der grössten im Weltganzen wirkenden Wesen verehrt, und machen daher einen der höchsten Götterbegriffe aus⁵⁴. Auch bei den westasiatischen Völkern wurde diese Gottheit hoch verehrt, und kommt deshalb in den uns erhaltenen Nachrichten unter vielfachen Beinamen vor. Einer ihrer gewöhnlichsten ist Astaroth, Astarte, den die Griechen durch Rhea und Aphrodite-Urania wiedergeben; Rhea, die Fliessende, heisst ihnen die Gottheit, offenbar insofern ihr Begriff aus der Vor-

stellung der Himmelsgewässer hervorgegangen ist; Aphrodite-Urania, die himmlische Zeugungsgottheit, insofern diese Gewässer die Ursache alles Entstehens und Wachsens auf der Erde sind. Bei den arianischen Völkern hatte diese Gottheit neben ihren einfachen Sachnamen: Ap, Wasser^{ss}, nach Herodots Zeugniß noch den Beinamen Mitra d. i. „die Freundliche, Holde“. In den Zendbüchern scheint aber die Gottheit weder mit diesen Beinamen, noch überhaupt mit einem Eigennamen vorzukommen, sondern, wie die Mehrzahl der verehrten Götterbegriffe, nur unter ihrem gewöhnlichen Gemeinnamen. Es ist aber eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, dass die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten: Wasser, Wind, Feuer und dgl., und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigennamen aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in grösserer Zahl beigelegt wurden. Verfolgt man daher einen Götterbegriff bis auf seinen Ursprung, so tritt die Erscheinung ein, dass er, je näher seinen Anfängen, um so unbestimmter wird, so dass ein Göttername sich zuletzt in einen blossen Sachnamen oder in ein Eigenschaftswort auflöst. Es kann dabei der doppelte Fall vorkommen, einmal dass ein Name, der später als Eigennamen an ein bestimmtes Wesen gebunden ist, früher als ein blosser allgemeiner Beiname oft mehreren Gottheiten zugleich beigelegt wurde; umgekehrt aber auch, dass zwei Namen, mit denen sich in späterer Zeit verschiedene scharf ausgeprägte Vorstellungen verbunden haben, so dass sie als Eigennamen verschiedener Wesen betrachtet werden, ursprünglich Beinamen eines und desselben Wesens sind, indem sie nur verschiedene Eigenschaften, verschiedene Seiten eines und desselben Götterbegriffes bezeichneten. Beide Fälle finden sich in den Zendbüchern ebensowohl, wie in den Vedas, und machen es sehr schwierig, die in späteren Nachrichten schon scharf ausgeprägten Götterbegriffe in ihrer anfänglichen, noch unbestimmten Gestalt wiederzuerkennen. Beide Fälle finden sich nun auch bei dem Götterbegriff, welchen die Westasiaten mit dem

Namen Astarte bezeichnen. Denn in dem bis jetzt interpretirten Theile des Zend-Avesta kommt zwar das Wasser als ein angebeteter und verehrter weiblicher Götterbegriff vor; da aber nur von dem Wasser, Ap, im Allgemeinen die Rede ist, so lässt sich die Identität dieses unbestimmten Götterbegriffes mit dem späteren so scharf ausgeprägten der Astarte noch nicht mit Sicherheit behaupten, weil das bis jetzt bekannte Material den Entwicklungsgang des Götterbegriffes von der einfachen und unbestimmten Gestalt, die er in seinen Anfängen haben musste, bis zu jener scharf individualisirten Ausprägung, mit welcher er später bei den westasiatischen Nationen vorkommt, noch nicht hinlänglich übersehen lässt. Wenn auf der andern Seite Herodot als persischen Namen der Göttin Mitra angiebt, so ist dies Nichts als ein blosser Beiname, „die Freundliche, Holde“; ein Beiname, der auch anderen Göttern beigelegt wird. Denselben Beinamen führte übrigens diese Gottheit auch bei den westasiatischen Völkern; denn der Name Nemanun, welchen die Phöniker der Astarte beilegten, bedeutet ebenfalls „die Freundliche, die Holde,“ und ist also eine wörtliche Uebersetzung des Namens Mitra⁵⁶.

Ein zweites Götterpaar machen bei den Arianern, wie bei den übrigen alten Nationen, Sonne und Mond aus; die Sonne, Hvare, als männliches Wesen, der Mond, Mah, als weibliches Wesen gedacht⁵⁷. Hierdurch unterscheidet sich die arianische Götterlehre von der ägyptischen, in welcher beide Götterwesen männlich gedacht werden; offenbar, weil das Wort Mah in der Zendsprache ein Femininum, das Wort Joh, der Mond, dagegen im Aegyptischen ein Maskulinum ist. Sonne und Mond heissen „Himmelskönig und Himmelskönigin,“ und standen unter diesen Namen auch bei den westasiatischen Nationen in hoher Verehrung. Unter ihren eigentlichen Namen kommen diese Gottheiten wenig vor, unter zwei Beinamen dagegen erscheinen sie in den alten Nachrichten als von allen arianischen Nationen hoch verehrt. Der Sonnengott wird nämlich als eine wesentlich gute Gottheit „Mithras, der Freundliche, Gütige“⁵⁸ genannt, und die Mondgöttin „Anais, d. h. Anahita, die Reine“⁵⁹, die Artemis, die reine Jungfrau der Griechen. Dass beide Götternamen nur Eigenschaftswörter sind, erhellt nicht nur aus der Zendsprache, aus welcher sie herrühren, sondern auch daraus, dass

beide Namen auch als Beinamen anderer Gottheiten vorkommen. So war oben der persische Beiname der Aphrodite-Urania: *Mitra*, die Freundliche; so heisst in den Zendbüchern auch die göttlich verehrte Quelle *Arduisur*: *Anahita*, die Reine.

Die fünfte Hauptgottheit der Arianer war endlich das Feuer, *Atar*⁶⁰, aufgefasst einerseits in seiner wohlthätigen Eigenschaft als die das Weltall beseelende und belebende Wärme, andererseits in seiner zerstörenden Eigenschaft als Alles versengende Gluthhitze. Es wurde als eine männliche Gottheit gedacht und erhielt in der ersten Eigenschaft, als gutes Wesen, den Beinamen „*Siva*, der Heilbringende“⁶¹, unter welchem Namen es auf den Mithras-Denkmalern vorkommt; derselbe Name, unter dem es, obgleich von seiner zerstörenden Seite aufgefasst, ein Glied des Trimurti, der indischen Dreieinigkeit, bildet. In seiner zerstörenden Eigenschaft erhielt es dagegen den Namen *Sarva*, Zerstörer⁶², der sich als ein Beiname des *Siva* auch im Sanskrit erhalten hat. In dieser letzteren Eigenschaft, als eine ausschliesslich furchtbare Gottheit, wurde das Feuer von den westasiatischen Nationen aufgefasst, bei welchen sein Dienst ebenfalls weit verbreitet war. Es ist dies jene Gottheit *Ader*, *Adrammelech* d. h. *Ader* der König, auch bloss auszeichnungsweise *Molech*, *Moloch*, der König, genannt, dessen gräueltvoller Kult mit Menschenopfern verbunden war. Von dieser schrecklichen Seite fassten auch die späteren Inder den *Siva* auf. Es ist bekannt, dass die Verehrung des Feuers bei den arianischen Völkern der bei weitem verbreitetste Götterdienst war; er dehnte sich von Kleinasien an, längs den südlichen Küsten des schwarzen Meeres hin, über ganz Mittelasien bis nach Indien aus, denn auch in den Vedas kommt ganz dieselbe einfache Kultusweise des reinen Feuers vor, wie in dem Zend-Avesta. Zoroaster machte daher die Feuerverehrung zu einem Haupttheile seines gereinigten Götterdienstes, und die Erhebung der zoroastrischen Lehre zur persischen Staatsreligion unter Darius konnte nur dazu dienen, den Feuerdienst noch mehr zu verbreiten. Denn auf einer persepolitischen Keilinschrift fordert Darius von den seiner Herrschaft unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers, als die Darbringung eines Tributes. Und

nicht bloss auf Asien erstreckte sich der Dienst des Feuers, sondern auch in Griechenland und bei den im Norden von Griechenland wohnenden Völkern war es unter dem Namen der Hestia, Vesta, eine hochverehrte Gottheit.

Diese fünf, oder genauer sechs Götterbegriffe des alten arischen Glaubenskreises sind die für unsere Untersuchungen zunächst wichtigen, weil ihr Dienst schon in der ältesten Zeit nicht bloss bei den Arianern, sondern selbst bei den babylonisch-phönikischen Stämmen herrschend war, und durch die Wanderungen der letztern auch nach Aegypten übergetragen wurde, wo er mit dem Dienste der ursprünglich ägyptischen Götterbegriffe verschmolz, und dadurch zur Gestaltung der späteren ägyptischen Glaubenslehre wesentlich beitrug.

Die beiden übrigen von Herodot erwähnten Götterbegriffe: der Erde und des Windes, kommen in den heiligen Schriften der Baktrer auch als göttlich verehrte Wesen vor⁶², und machen mit den obigen sechs eine Achtzahl von Naturgottheiten aus, welche den kosmischen Gottheiten der Aegypter ganz nahe kommen. Auch die zoroastrische Glaubenslehre mit ihren gereinigten Götterbegriffen behielt diesen Kult der äusseren Natur in seiner ganzen Ausdehnung bei. Es ist dies ein Kult, der ganz jener altgriechischen Verehrung der Berg- und Haingottheiten, der Quell- und Baumnymphen, der Flüsse und Winde u. s. w. entspricht, wie er sich in der späteren geschichtlichen Zeit in Arkadien erhalten hatte; nur mit dem Unterschiede, dass die Arianer sich die äussere Natur zwar auch lebendig und beseelt, aber nicht mit menschenähnlichen Wesen belebt vorstellten, wie die Arkader und Griechen der späteren Zeit, sondern dass sie die Dinge selbst in ihrer wirklichen materiellen Gestalt als beseelt dachten und verehrten; dass ihre Götterbegriffe mit Einem Worte Sachbegriffe und nicht Personenbegriffe waren. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass auch die griechisch-arkadischen Naturgottheiten in ihrer ältesten Gestalt nur Sachbegriffe waren, und erst später zu Personenbegriffen umgestaltet wurden, als der ganze griechische Götterkreis seine spekulative Bedeutung verlor und zu blossen menschenähnlichen Wesen heruntersank.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir nun zur Darstellung der ältesten religiösen Spekulationen selbst übergehen. Wir beginnen mit der ägyptischen.

Der ägyptische Glaubenskreis.

Erstes Kapitel.

Ehe aber zur Darstellung der ägyptischen Spekulation selber geschritten werden kann, muss wohl erst nachgewiesen werden, dass die Aegypter wirklich eine wissenschaftliche Glaubenslehre spekulativen Inhalts besaßen; sodann wird Rechenschaft abzulegen sein theils über die Quellen, welche uns zu ihrer Erforschung offen stehen, theils und insbesondere über die Art und Weise, wie der Verfasser aus diesen Quellen geschöpft hat. Bei dem Dunkel, das über dem alten Aegypten verbreitet liegt, bei der Lückenhaftigkeit, an der auch jetzt noch unsere Kenntniss der ägyptischen Geschichte leidet, besonders aber bei den bestehenden schiefen Ansichten über die Aegypter und die orientalischen Völker überhaupt, ist es wohl nöthig, die Untersuchung mit der grössten Genauigkeit zu führen. Es ist ein noch immer ziemlich allgemein herrschendes Vorurtheil, dass die nichtgriechischen Nationen des Alterthums, besonders die morgenländischen, nur Barbaren gewesen seien, und zwar Barbaren, nicht blos nach dem Sprachgebrauche der Hellenen, die auf einem beschränkten nationalen Standpunkte alle auswärtigen Nationen als Fremde so benannten, sondern in der neueren Wortbedeutung, wornach dieser Ausdruck Halbrohe, noch auf einer niederen Stufe der Gesittung Stehengebliebene bezeichnet. Die grössere Zahl der Griechisch-Gelehrten hält die Griechen für das einzige gebildete Volk des früheren Alterthums und betrachtet die übrigen alten Völker, besonders die orientalischen, für so weit hinter den Griechen zurückstehend, dass Der lächerlich erscheint, der von einer höheren Bildung des Orients redet, besonders wenn er ihr gar einen Einfluss auf die griechische Bildung beizulegen wagt. Es folgt dies Vorurtheil auf frühere entgegengesetzte. Die älteren Gelehrten, meist von theologischer

Bildung ausgehend, sahen in den Hebräern das Urvolk, von dem alle höhere Erkenntniss und alle Philosophie auf die übrige Welt sollte übergegangen sein. Bei vorschreitender Bildung wurde diese Ansicht als einseitig beschränkt und alles Grundes entbehrend aufgegeben. Sie ward von einer anderen verdrängt, nach welcher bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskrit-Literatur einige geistreiche Köpfe, von dem neu aufgehenden Lichte geblendet, in den Indern das Urvolk zu erblicken wähten, von dem alle Weisheit ausgegangen sei. Es war nicht anders möglich, als dass die Urheber dieser neuen Meinung, bei der noch so mangelhaften Kenntniss der indischen Literatur, so arge Blößen gaben, dass man auch diese Annahme als grundlos wieder fallen liess. Wie nun der Wechsel solcher Tagesmeinungen nach Art der Pendelschwingungen vor sich geht, dass man nämlich immer von einem Extreme in das andere verfällt, so verwarf man zuletzt jeden Versuch, die griechische Bildung von aussen herzuleiten, und bemühte sich, dieselbe als eine ganz eigenthümliche und heimische Frucht des griechischen Bodens darzustellen. Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, dass alle diese Uebertreibungen auf mangelhafter Sachkenntniss beruhen. Man verwirft etwas, weil man es nicht hinlänglich kennt. Es ist die Zweifelsucht einer beschränkten Einsicht, welche glaubt, die Welt höre da auf, wo ihr Gesichtskreis endigt.

Bei dem Eintritt in ein Gebiet, von dem wir bisher nur höchst unzulängliche Kenntniss hatten, und über welches die entgegengesetztesten und ausschweifendsten Ansichten vorgebracht worden sind, wird aber die Beseitigung jenes Vorurtheils doppelt nöthig. Man wolle also die nun folgenden Untersuchungen nicht gleich von vorn herein mit verwerfendem Lächeln beseitigen, sondern mit derjenigen prüfenden Ruhe aufnehmen, welche jedes Ergebniss gewissenhafter und mühseliger Forschung in Anspruch nehmen darf.

Zuvörderst also soll nachgewiesen werden, dass die Aegypter überhaupt eine Glaubenslehre in wissenschaftlicher Form besaßen. Denn so überflüssig, ja fast lächerlich eine solche Nachweisung demjenigen erscheint, der sich anhaltender und genauer mit diesen Wissensgebieten beschäftigt hat, so wesentlich ist sie vielleicht für denjenigen, der gerade

aus Unbekanntschaft mit denselben von vorn herein Alles mit misstrauischen Augen zu betrachten geneigt ist.

Dass die Aegypter eine Priesterwissenschaft hatten und dass die ägyptische Priesterlehre den ganzen Kreis der damaligen Wissenschaften umfasste, sagt uns das ausdrückliche Zeugniß des Clemens Alexandrinus, der in einer Stelle seiner Stromata ⁶⁴ einen Abriss des gesammten Wissens der verschiedenen Priesterklassen aufstellt, und uns zugleich den Inhalt der heiligen Schriften der Aegypter, der 42 sogenannten Bücher des Hermes, angiebt. Die Stelle lautet wörtlich so:

„Die Aegypter haben eine einheimische Wissenschaft. Das zeigt gleich am besten ein gottesdienstlicher Aufzug. Denn zuerst geht voran der Sänger, eines von den Symbolen der Musik tragend. Der, sagt man, muss zwei Bücher von denen des Hermes inne haben, von denen das eine die Lobgesänge auf die Götter enthält, eine Auseinandersetzung des königlichen Lebens das zweite.“

„Nach dem Sänger kommt der Stundenbeobachter (Horoskopos), in der Hand eine Stundenuhr und einen Phönix ⁶⁵ haltend, die Sinnbilder der Sternkunde; dieser muss von den Büchern des Hermes die sternkundlichen, vier an der Zahl, beständig im Munde haben, wovon das eine von der Anordnung der unbeweglich erscheinenden Sterne handelt, das andere von dem Zusammenkommen und der Erleuchtung der Sonne und des Mondes, die übrigen aber von den Aufgängen der Gestirne.“

„Dann kommt in der Reihe der heilige Schreiber (Hierogrammateus), der Federn am Kopfe hat und ein Buch in den Händen und ein Lineal, wobei auch die Dinte ist und das Rohr, womit sie schreiben. Dieser muss die sogenannten Hieroglyphen kennen und was die Weltbeschreibung angeht, und die Erdbeschreibung und die Ordnung der Sonne und des Mondes, und was die fünf Wandelsterne betrifft, und die Landesbeschreibung von Aegypten, und die Aufzeichnung des Nils, und was die Beschreibung des Geräthes für die Opfer betrifft und die für dieselben geheiligten Plätze, und was die Maasse betrifft und das in den Heiligthümern Gebräuchliche“ (den Bau und die Einrichtung der Tempel, wie es scheint. Die Zahl der heiligen Bücher, welche diese Dinge behan-

delten, muss 10 gewesen sein, weil so viele an der Zahl 42 fehlen, wenn man alle anderen erwähnten Bücher zusammenzählt.)

„Dann folgt den Vorhergenannten der Kleiderbewahrer (Stolistes), die Elle der Gesetzmässigkeit (d. h. eine gesetzmässig justirte Elle) haltend, und den Trankopferkelch. Der weiss Alles, was zu den Gebräuchen gehört, und zum Schlachten der Opferthiere. Zehn Bücher aber sind es, welche das auf die Verehrung ihrer Götter Bezügliche und den ägyptischen Dienst enthalten, als z. B. über die Räucheropfer, die Erstlinge, die Lobgesänge, Gebete, Aufzüge, Feste und Aehnliches dergleichen.“

„Nach Allen aber kommt der Orakel-Abfasser (Spruchfasser, Prophetes), das gemeinübliche Schöpfgefäss im Busen tragend; ihm folgen die, welche die Ausstellung der Brode tragen. Dieser, als Vorsteher des Heiligthums, lernt die zehn sogenannten priesterlichen Bücher auswendig: ihr Inhalt betrifft die Gesetze und die Götter (Jurisprudenz und Theologie), und den ganzen Unterricht der Priester; dieser Ausleger ist bei den Aegyptern auch Vorsteher der Vertheilung der (priesterlichen) Einkünfte.“

„Zwei und vierzig an der Zahl sind also die durchaus notwendigen Bücher des Hermes, von denen sechsunddreissig, welche die gesammte höhere Wissenschaft der Aegypter umfassen, durch die bisher Genannten auswendig gelernt werden, die übrigen sechs aber durch die Tabernakelträger (die in den feierlichen Umzügen Tabernakel mit Götterbildern tragen): das sind ärztliche Bücher: über die Beschaffenheit des Körpers und über die Krankheiten, und über die Instrumente und die Arzneimittel, und über die Augen, und das letzte über die Weiber.“

„Und so viel in Kurzem, was die Aegypter angeht.“

In dieser merkwürdigen Stelle giebt Clemens eine Uebersicht des ganzen priesterlichen Wissens, wie es die verschiedenen Priesterklassen nach Anleitung der heiligen Bücher inne hatten. Er zählt dieser Priesterklassen sechs, nach der verschiedenen Stellung, die sie im Dienste der Heiligthümer einnehmen.

Als die ersten führt er an die Spruch-Fasser (Propheten), d. h. diejenigen, welche, wie auch in den grie-

chischen Orakel-gebenden Tempeln, die ertheilten Göttersprüche abfassten, in Worte einkleideten. Sie waren zugleich die Vorsteher und Verwalter der priesterlichen Einkünfte, und die Pfleger des die Gesetze und die Götter betreffenden Wissens, d. h. der Jurisprudenz und der Theologie. Diese Propheten waren also offenbar die eigentlichen Besitzer jener religiösen Spekulation, jener wissenschaftlichen Glaubenslehre und Dogmatik, um welche die griechischen Denker, ein Pythagoras und Plato, nach Aegypten reisten.

Die zweite Klasse waren die Kleiderbewahrer (Stolsten), welche dem eigentlichen Ceremoniell des Tempeldienstes vorstanden⁶⁶.

Die dritte Klasse machten die heiligen Schreiber (Hierogrammateis) aus, denen Alles obgelegen zu haben scheint was die Gebäulichkeiten der Tempel und die Tempelländereien betraf; und der ganze Kreis der ihnen zugeschriebenen Wissenschaften scheint von diesem Punkte aus entstanden und in Verbindung damit sich weiter entwickelt zu haben. Wenigstens drehen sich alle Kenntnisse, die ihnen zugeschrieben werden, um diese beiden Gegenstände und stehen mit ihnen in Verbindung: die Kenntniss der Hieroglyphen mit der äusseren Ausschmückung der Tempel; die Astronomie mit der Nothwendigkeit, die Tempel genau nach den wirklichen Himmelsgegenden zu richten; die Geometrie mit der Aufzeichnung des Nils. Damit verbunden war die Geographie, als Landesbeschreibung von Aegypten und Beschreibung der Erde im Allgemeinen, mit dieser wieder die Kosmographie, als Beschreibung des Weltganzen. Das waren diejenigen von den ägyptischen Priestern, welche die eigentlichen gelehrten geometrischen, astronomischen und geographischen Kenntnisse besaßen, jene Gelehrten (Noëmones, Arpedonaptae), von denen Demokrit spricht⁶⁷, wenn er sich in Bezug auf seine mathematischen Kenntnisse rühmt, dass ihn im Ziehen der geometrischen Linie mit Beweisführung, Keiner je übertroffen habe, nicht einmal die bei den Aegyptern so genannten Arpedonapten.

Eine vierte untergeordnete Klasse machten die Stunden schauer (Horoscopi) aus, deren Amt bei dem heiligen Dienste wie es scheint, die Verkündigung der Stunden am Tage und bei der Nacht nach der Beobachtung des Himmels und der Stande der Gestirne war; daher hatten sie sich nur mit den

einfacheren, äusserlichen Theile der Astronomie zu beschäftigen, mit der Kenntniss der blossen Erscheinungen am Himmel, der Kenntniss des Fixsternhimmels, den Aufgängen der Sternbilder nach den verschiedenen Jahreszeiten, der Stellung der Sonne am Himmel in Bezug auf den Mond und die Sternbilder, und endlich mit den verschiedenen Lichtwechseln des Mondes. Doch scheinen sich schon frühzeitig, und nicht erst in den späteren Zeiten der Ausartung und des Verfalles der Priesterwissenschaft, diese Priester auch mit den später eigentlich so benannten Horoskopen, dem Nativitätsstellen, dem Weissagen aus der Geburtsstunde, beschäftigt zu haben, sowie mit Tagwählerei und Astrologie in der heutigen üblen Bedeutung des Wortes.

Den fünften Rang nahmen die heiligen Sänger ein, welche beim Gottesdienst die Lobgesänge auf die Götter zu singen hatten.

Den sechsten und letzten Rang endlich hatten die Tabernakelträger (Pastophori), welche bei den öffentlichen Aufzügen die Tabernakel und Nischen zu tragen hatten, in welchen die Götterbilder standen, die also eine dienende Klasse bildeten, denen die äussere Aufsicht und Pflege der Heiligthümer anvertraut war, als: die Reinhaltung der Tempel und dergleichen; weswegen sie auch bei Porphy⁶⁸ mit den Tempelkehrern (Neokoroi) zusammengestellt werden. Diese übten zu gleicher Zeit die Arzneikunst aus.

Demgemäss umfassten die heiligen Bücher der Aegypter, der Kreis der Priesterwissenschaften, folgende Gegenstände:

10 Bücher, die eigentlich sogenannten hieratischen, enthielten die Gesetze, die Jurisprudenz, und die Lehre von den Göttern, die eigentliche Theologie, die religiöse Spekulation.

10 andere Bücher enthielten die Gesetze und Anordnungen über den Gottesdienst, Ritual- und Ceremonialgesetze.

10 Bücher enthielten die Wissenschaft der heiligen Schreiber (Hierogrammateis), die eigentlichen strengeren Wissenschaften und die Gelehrsamkeit; einestheils die Geometrie, Astronomie, Geographie und Kosmographie, und anderntheils die Kenntniss der Hieroglyphen.

4 Bücher enthielten den niederen Theil der Astronomie: die Kenntniss des Fixsternhimmels und der auffallendsten Erscheinungen desselben, besonders die Aufgänge der Sternbilder, die auch bei den späteren Griechen einen bedeutenden Theil der Himmelswissenschaften ausmachten; die eigentliche Kalenderwissenschaft, so viel zur Bestimmung der Feste nach den verschiedenen Jahres- und Tageszeiten nöthig war; und endlich auch wohl Astrologie in der bekannten abergläubischen Bedeutung.

2 Bücher enthielten Hymnen und Gebete zum Gottesdienst.

6 Bücher endlich waren ärztlichen Inhalts: über die Arzneikunst und Wundarzneikunst, und über die Weiber.

In diesen 42 Büchern war also, wie in ähnlichen Sammlungen heiliger Bücher, der ganze Umfang des damaligen Wissens enthalten: Theologie, Jurisprudenz, Arzneikunde, der sämmtliche Kreis der Naturwissenschaften, so weit sie ausgebildet waren, und endlich Geometrie. Einen ungefähren Begriff von ihrer Natur können uns die noch erhaltenen Priesterschriften des verwandten nahen hebräischen Volkes geben, das nach einem längeren Aufenthalt in Aegypten seine politische und priesterliche Bildung von den Aegyptern herübergenommen hatte. In beschränkterem Maassstab und in unvollkommener Ausbildung behandeln die mosaischen Bücher, ebenfalls das gesammte Wissen der verschiedenen, jedoch nicht so streng gesonderten hebräischen Priesterklassen umfassend, durchaus dieselben Gegenstände: die Theologie, das Tempel- und Opfer-Ritual, die Jurisprudenz, Medizin und die Kalenderwissenschaft; die eigentlich strengeren Wissenschaften, die Geometrie und Naturkunde, natürlich ausgeschlossen.

Es begreift sich von selbst, dass diese 42 Bücher nur den Kern der Priesterliteratur bildeten und offenbar aus den ältesten und angesehensten Priesterschriften zusammengesetzt waren, und dass sich an diesen Kern die übrige priesterliche Literatur in Form von Commentaren, Erläuterungen, einzelnen Abhandlungen u. s. w. anschloss; denn die Alten geben die Zahl der priesterlichen, sogenannten hermetischen Schriften als so gross an⁶⁹, dass man sieht, sie meinen damit den Umfang einer ganzen Literatur. Dieselbe Erscheinung, dass sich um einen Kern älterer heiliger Bücher eine ganze priesterliche

oder gelehrte Literatur über alle Theile des von dem priesterlichen oder gelehrten Stande gepflegten Wissens ausbreitet, steht keineswegs vereinzelt bei den Aegyptern da, sondern findet sich bei den meisten älteren Nationen, von denen wir Kunde haben: bei den Juden, Baktrern, Indern. Bei allen diesen Völkern bildet eine kleine Anzahl älterer Schriften den Kern einer ausgedehnten, bändereichen Literatur. Und im Grunde ist es bei uns noch so, wo sich die ganze theologische Literatur mit einer Reihe von Hülfswissenschaften an die Bibel anknüpft. So verschwindet denn bei näherer Untersuchung, wie das gewöhnlich der Fall zu sein pflegt, das Fabelhafte, was die Nachricht von einer so grossen Zahl hermetischer Bücher für den mit der Sache nicht Vertrauten beim ersten Anschein hat.

Dass diese einzelnen Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren, und erst in späterer Zeit zu einem einzigen Ganzen zusammengestellt wurden, lehrt die Natur der Sache und wird durch die Analogie der heiligen Schriften bei anderen Nationen, z. B. den Hebräern, den Indern, vollkommen bestätigt. Daraus erklären sich denn die Nachrichten von einzelnen Verfassern heiliger ägyptischer Bücher, z. B. von Nechepso, als dem Verfasser ärztlicher Schriften, von Bithys, als dem Verfasser einer älteren Darstellung der Glaubenslehre, u. A.⁷⁰.

Wenn demungeachtet diese Priesterliteratur von den Aegyptern auf eine Gottheit, den Thot-Hermes, zurückgeführt wurde, so hat dieses offenbar denselben Sinn, wie die allgemeine Annahme aller Völker und Religionspartheien: ihre heiligen Bücher kämen aus göttlicher Offenbarung her. Dass man schon im Alterthum die Sache so auffasste, beweist Diodor, welcher sich bei der Erwähnung des Königs Mnevis, als des ersten Urhebers geschriebener Gesetze bei den Aegyptern, über die Zurückführung derselben auf Thot-Hermes so äussert⁷¹: „Als die Zeit des älteren Zustandes von Aegypten, wo die Fabelgeschichte Götter und Heroen regieren lässt, vorüber war, da soll Mnevis, ein Mann von grossem Geist, der erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. Weil er sich wohlthätige Wirkungen von diesen Gesetzen versprach, so gab er, wie man sagt, vor, sie kämen von Hermes her.

Etwas Aehnliches soll ja auch bei den Griechen geschehen sein, da Minos in Kreta von Zeus, und Lykurg in Lakedämon von Apollo seine Gesetze erhalten haben wollten. Man weiss, dass noch bei mehreren anderen Völkern dieselbe Klugheitsregel angewendet worden ist, und dass der Glaube an ein solches Vorgeben einen sehr heilsamen Einfluss gehabt hat. So, erzählt man, habe bei den Arimaspeu (Baktrianern) Zathraustes (Zoroaster) dem guten Dämon (Oromazes) seine Gesetzgebung zugeschrieben; ebenso bei den Goten, welche an die Unsterblichkeit der Seele glauben, Zamolxis der allgemein verehrten Vesta, und bei den Juden Moses dem Gotte, welcher Jao genannt wird; sei es nun, dass sie eine für die menschliche Gesellschaft heilsame Belehrung für eine wunderbare und wirklich göttliche Eingebung hielten, oder dass sie nur das Volk durch die Hinweisung auf die Macht und Hoheit der vorgeblichen Urheber ihrer Gesetze zum Gehorsam williger zu machen dachten.“

Die Existenz eines priesterlichen gelehrten Wissens bei den Aegyptern steht also fest. Der einzige Unterschied zwischen der ägyptischen Bildung und unserer modernen besteht darin, dass bei den Aegyptern, wie bei mehreren anderen alten Völkern, der Priesterstand der einzige gelehrte Stand war; während in den modernen Staaten neben dem priesterlichen noch andere gelehrte Stände bestehen; da das Wissen schon längst sich viel zu weit ausgedehnt hat, als dass ein einziger Stand seine Gesammtheit zu umfassen vermöchte. Dies gelehrte Wissen hat sich also bei den Aegyptern ganz nach derselben Analogie ausgebildet, wie bei allen übrigen Nationen, die einen gesonderten Priesterstand hatten; und die Aegypter haben auch in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches vor anderen Nationen voraus. Die verkehrten und wunderlichen Vorstellungen, welche sich manche Neuere über diese Dinge gebildet haben, beruhen nur auf Unklarheit und mangelnder Sachkenntniss. Wenn daher die Nachrichten der Alten den Aegyptern ferner ebenfalls dieselben Einrichtungen zuschreiben, durch welche auch bei anderen Nationen das gelehrte Wissen in den gelehrten Ständen fortgepflanzt und unterhalten wird: wenn sie von einem gelehrten Unterrichte in förmlichen Priesterkollegien, von Büchersammlungen in den Tempelgebäuden Meldung thun; so liegt auch

in diesen Nachrichten Nichts, was Befremdung oder Zweifel erregen könnte. Denn eine gelehrte Bildung kann nicht ohne die zu ihr nöthigen Mittel bestehen. Die Aegypter besaßen demnach nicht bloß jene niedere Schulbildung, welche im Lesen, Schreiben und Rechnen besteht, und welche Plato als ein Gemeingut des ägyptischen Volkes, sogar der unteren Klassen, angiebt, sondern sie hatten auch in den grösseren Städten, z. B. in Heliopolis, Theben u. s. w., förmliche Priesterkollegien (Systemata), in welchen der gelehrte Unterricht erteilt wurde, und Strabo redet als Augenzeuge von den zu diesem Zweck bestimmten Gebäuden in Heliopolis, obgleich sie zu seiner Zeit — er bereiste Aegypten um Christi Geburt — schon verödet und leer standen⁷², ein sprechendes Zeichen des damals eingetretenen Verfalles der ägyptischen Bildung. So erwähnt Diodor⁷³, nach dem Berichte des Hekataeus, einer Bibliothek bei dem Grabmale des Osymandias in Theben, und Champollion entdeckte noch unter den heutigen Ruinen dieser Stadt in einer Reihe von Gebäuden, welche von Rameses, dem Senesstris der Griechen, aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. herühren, die Umfangsmauern eines Saales, der nach seinen hieroglyphischen Inschriften ein Büchersaal war. In allen diesen Nachrichten wird hoffentlich nach dem bisher Vorgetragenen Niemand mehr den geringsten Anstoss finden.

Dass diese priesterliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit nur langsam sich zu dem Grade der Entwicklung erhob, den sie zur Zeit der höchsten Blüthe des ägyptischen Staates besass und den sie zur Zeit des Pythagoras in den letzten Zeiten seiner politischen Selbstständigkeit schon längst erreicht haben musste; und dass eine lange Reihe von Jahrhunderten dazu gehörte, während deren ihre einzelnen Theile in sehr ungleicher Entwicklung begriffen sein mussten, ehe sie zu dem Umfange gedieh, den sie nach der angeführten Stelle in der späteren Zeit hatte: — das liegt ganz in der Natur der Sache und bedarf keines besonderen Beweises. So berichtet uns Diodor⁷⁴ über die verschiedenen Entwicklungsstufen der ägyptischen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, die einen so beträchtlichen Theil der Priesterwissenschaft ausmachte: „Mnevis soll der Erste gewesen sein, der das Volk gewöhnte, geschriebene Gesetze anzunehmen und zu befolgen. — Der zweite Gesetzgeber in Aegypten (so wird weiter berich-

tet) war Sasychis, ein sehr einsichtsvoller Mann. Er vermehrte die vorhandene Gesetzesammlung namentlich mit genaueren Vorschriften über den Götterdienst. Er war der Erfinder der Geometrie, und lehrte die Einwohner die Sterne kennen und beobachten. Der dritte ist Sesosis, der nicht blos durch seine Kriegsthaten unter allen ägyptischen Königen sich auszeichnet, sondern dem Wehrstand auch eigene Gesetze gegeben und das ganze Kriegswesen in eine bestimmte Ordnung gebracht hat. Der vierte Gesetzgeber ist der König Bocchoris, ein weiser und äusserst gewandter Mann. Er stellte die Verhältnisse der Könige von allen Seiten fest, und machte genaue Verordnungen über Geldanlehen. Auch als Richter bewies er viele Klugheit, und manche seiner trefflichsten Urtheilssprüche haben sich im Munde des Volks auf unsere Zeiten erhalten. Er hatte einen sehr schwächlichen Körper; sein Gemüth war von unbegrenzter Habsucht beherrscht. Nach ihm trat als Gesetzgeber der König Amasis auf. Er ordnete die Verhältnisse der Nomarchen und die gesammte Staatshaushaltung von Aegypten. Auch er wird als ein höchst einsichtsvoller, und zugleich als ein menschlich freundlicher und gerechter Fürst gerühmt. Um dieser Eigenschaften willen wurde er von den Aegyptern auf den Thron erhoben, ob er gleich nicht aus königlichem Stamme war. Der sechste, der sich mit der Gesetzgebung in Aegypten beschäftigte, war Darius, der Vater des Xerxes. Er missbilligte die widerrechtlichen Eingriffe seines Vorgängers Kambyse in die Religion der Aegypter, und suchte sich nun den Menschen und den Göttern um so gefälliger zu machen. Er unterhielt sich gern mit den ägyptischen Priestern, um sich in ihrer Götterlehre und mit der in den heiligen Büchern angezeichneten Geschichte vertraut zu machen; daraus lernte die edle Denkart der alten Könige und ihre Milde gegen ihre Unterthanen kennen, und folgte ihrem Beispiele nach. Auf diese Art setzte er sich in ein so hohes Ansehen, dass die Aegypter noch bei seinem Leben einen Gott nannten, wobei keinem der früheren Könige geschehen war, und nach seinem Tode widerfuhr ihm gleiche Ehre mit den gerechtesten unter den alten Regenten von Aegypten.“

Eine ähnliche langsame Entwicklung muss daher auch bei den übrigen Theilen des Priesterwissens angenommen

werden, obgleich uns bestimmtere Nachrichten hierüber fehlen. Dass aber diese Entwicklung in eine sehr frühe Zeit zurückgeht, lässt sich nicht allein aus dem ganzen Alterthum des ägyptischen Staats und der ägyptischen Bildung schliessen, deren Blüthezeit nach den noch vorhandenen Baudenkmalern in die achtzehnte Dynastie vom 19. bis 15. Jahrhundert v. Chr. fällt, sondern wird auch noch durch einzelne Nachrichten bestätigt. Wir wollen dahin nicht die Angabe von der frühen Abfassung einzelner heiliger Bücher rechnen, wie z. B. die den Königen Athotus und Nechepso beigelegten ärztlichen Bücher, die wahrscheinlich theologische Schrift des Königs Suphis, den Manetho irrthümlich schon in die Urzeit des ägyptischen Staats versetzt; denn diese Angaben können, so nackt wie sie uns überliefert sind, keinen Beweis abgeben. Sondern glücklicher Weise hat sich eine Nachricht erhalten, die astronomischer Natur ist und deshalb mit der grössten Strenge geprüft werden kann. Sie betrifft die Einführung der fünf Schalttage in den ägyptischen Kalender unter Aseth, dem letzten Könige der 17. Dynastie, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor Chr. G. von Theben aus über Aegypten herrschte und in seinen Kriegen gegen die phönikischen Usurpatoren so glücklich war, dass er sie bis auf einen kleinen Theil des Nildeltas zurückdrängte. Diese Nachricht findet sich in der Chronik des Syncellus ⁷⁵ und lautet wörtlich: „Aseth herrschte 20 Jahre; er war es, der zu dem Jahr die fünf Schalttage hinzufügte, und unter ihm, wie berichtet wird, erhielt das ägyptische Jahr 365 Tage, da es vor ihm nur 360 gehabt hatte; unter ihm wurde auch die göttliche Verehrung des Ochsen Apis eingeführt.“ Diese Stelle hat Biot ⁷⁶ einer genaueren Untersuchung unterworfen und aus astronomischen Rechnungen ihre Richtigkeit nachgewiesen. Aus dieser Nachricht ergibt sich mit Sicherheit, dass die ägyptische Priesterwissenschaft in dem Jahre 1780 v. Chr. G. schon so weit entwickelt war, dass sie ein Jahr von 365 Tagen in den Kalender einführen und den synodischen Monatsmonat bis auf den $\frac{4}{100}$ Theil seiner wahren Dauer genau bestimmen konnte. Diese Nachricht erweckt eine um so höhere Meinung von der Entwicklung der ägyptischen Priesterwissenschaft in einer so frühen Zeit, als, wie Biot bemerkt, die Griechen und Römer fast 2000 Jahre später noch nicht im Stande waren, die wahre

Dauer des synodischen Monats genauer zu bestimmen. Zugleich ist jene Nachricht um so wichtiger, als sie eine ganze bisher für unsicher und sagenhaft gehaltene Epoche der ägyptischen Geschichte auf den festen Boden der Wirklichkeit versetzt, und auch zu anderen Angaben der ägyptischen Chroniken Zutrauen erwecken muss. Wenn demnach die Astronomie in dieser Periode schon so weit entwickelt war, dass die Aegypter eine so genaue Einrichtung des Kalenders treffen konnten, so mussten auch die übrigen Theile ihrer Gelehrsamkeit auf einer angemessenen Stufe der Entwicklung stehen, und so kann es z. B. nicht befremden, wenn sich bei Diodor die Nachricht von einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. findet, die übrigens durch die noch erhaltenen Ruinen von Theben eine überraschende Bestätigung erhalten hat, da unter denselben die Mauern dieser Bibliothek noch stehen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt nun, dass allerdings eine wissenschaftlich ausgebildete Glaubenslehre bei den Aegyptern bestand, dass sie einen wesentlichen Theil der priesterlichen Gelehrsamkeit ausmachte, und zugleich, dass sie unter den übrigen Priesterwissenschaften denjenigen höheren Rang einnahm, der sich aus der Natur der Sache voraussetzen liess, indem die Glaubenslehre neben der Gesetzes- und Rechtskunde das Wissen der höchsten Priesterklasse, der Propheten, ausmachte.

Die Existenz einer Glaubenslehre bei den Aegyptern ist also unzweifelhaft und historisch vollkommen bezeugt. Dies ist der erste Punkt, der ins Klare zu setzen war.

Es fragt sich nun: sind noch Quellen vorhanden, aus denen wir eine Kenntniss derselben schöpfen können?

Wir haben oben gesehen, dass von den heiligen Schriften der Aegypter, den sogenannten hermetischen Schriften, 10 Bücher die Glaubenslehre und Rechtskunde umfassten. Auf das Studium dieser 10 Bücher müssten wir also zurückgehen, um die ägyptische Glaubenslehre kennen zu lernen.

Unglücklicher Weise ist aber von den gesammten heiligen Büchern der Aegypter gar Nichts mehr auf uns gekommen, denn die sogenannten hermetischen Bücher, welche uns in griechischer Sprache noch erhalten worden, sind erst spätere Machwerke schon aus den ersten christlichen Jahrhunderten, die zwar unzweifelhaft ägyptische Vorstellungen ent-

halten, nicht im Mindesten aber Ansprüche machen dürfen, für wirkliche Uebersetzungen ägyptischer Priesterschriften zu gelten.

Wir können also die ägyptische Glaubenslehre und Speculation nicht mehr aus der ersten, unmittelbaren Quelle schöpfen, sondern sind auf das beschränkt, was in den sonstigen Resten der ägyptischen Schriftdenkmäler von religiösen Vorstellungen vorkommt, und was die griechischen und römischen Schriftsteller von der ägyptischen Glaubenslehre berichten.

Die uns erhaltenen ägyptischen Quellen sind im Allgemeinen doppelter Art: die Inschriften der Bauwerke und die Papyrusrollen. Die Aegypter hatten bekanntlich die Sitte, die Wände ihrer Tempel und ihrer grossen Gräber, die Seitenflächen ihrer Obelischen mit hieroglyphischen Inschriften zu bedecken, die als ein wesentlicher Theil der Bauverzierungen betrachtet wurden. Ausserdem errichteten sie auch häufig an öffentlichen Plätzen, vor Tempeln u. s. w. geradezu Steine, um Inschriften auf ihnen anbringen zu können. Ein grosser Theil dieser Bauten, Denkmäler und Kunstwerke hat der Zerstörung der Zeit widerstanden, und es findet sich auf ihnen ein Reichthum auch religiöser Inschriften, deren Inhalt aus Namen, Titeln und Anrufungen der ägyptischen Gottheiten besteht. Fast alle Namen und Aemter der ägyptischen Gottheiten sind schon allein durch die Steininschriften erhalten; man sieht also, welch eine reiche Quelle ägyptischer Religionsbegriffe sich blos schon in ihnen findet. Eine noch reichlichere Quelle wird sich in den Papyrusrollen eröffnen. Die Aegypter pflegten nämlich bei den Mumien ihrer verstorbenen Angehörigen nicht blos wichtige Familienurkunden niederzulegen, weil diese in den unantastbaren heiligen Grüften am Sichersten aufbewahrt werden konnten, sondern es war auch religiöser Gebrauch, den Verstorbenen eine mehr oder minder beträchtliche Zahl von Papyrusrollen mitzugeben, auf welchen alle die Gebete des Verstorbenen zu den Göttern, und die Anreden der Götter an den Verstorbenen aufgezeichnet waren, welche nach dem Glauben der Aegypter bei der Wanderung des Abgeschiedenen durch die Räume der Unterwelt und des Himmels bis zu seiner Ankunft bei den Seligen stattfinden würden. Unter diesen Papyrusrollen hat sich neben einzelnen Stücken von grösserem oder geringerem Umfange auch ein vollständiges Exemplar

erhalten, das in dem Museum zu Turin aufbewahrt wird und neuerdings — unter dem Titel: Todtenbuch der Aegypter — herausgegeben worden ist. Dadurch besitzen wir also einen nicht unbedeutenden zusammenhängenden hieroglyphischen Text, dessen Interpretation die nächste Aufgabe der Aegyptisch-Gelehrten sein wird; und da dieser Text durchaus religiöser Natur ist, so leuchtet es ein, welche bedeutende Aufklärung über das Ganze der ägyptischen Glaubenslehre aus ihm zu erwarten steht. Zu der Interpretation dieses Textes gedenkt auch der Verfasser dieses Buches seinen Beitrag zu leisten, falls er in den Stand gesetzt werden sollte, seinen hierauf bezüglichen Arbeiten diejenige Ausdehnung zu geben, welche die Natur des Gegenstandes verlangt; eine Unternehmung, welche die Kräfte eines blossen Privatmannes allerdings übersteigt.

Die griechischen Quellen für die ägyptische Glaubenslehre bestehen theils in zerstreuten, gelegentlichen Nachrichten, zum Theil bei solchen Schriftstellern, die über Aegypten und seine Geschichte geschrieben haben, wie Herodot, Manetho, Diodor, Strabo, Ammianus Marcellinus und andere; theils in Werken, welche die ägyptische Glaubenslehre geradezu betreffen, wie z. B. die einzelnen Schriften des Porphyrius, Jamblichus, Simplicius, Damascius u. s. w., besonders aber Plutarch's bekannte Abhandlung über Isis und Osiris; theils endlich in den griechisch-ägyptischen Inschriften, welche Letronne gesammelt hat.

Diese griechischen Quellen waren es, welche den bisherigen Bearbeitern der ägyptischen Glaubenslehre allein offen standen, denn von den ägyptischen Schriftdenkmälern war damals nur höchst Weniges bekannt, und dies Wenige so gut wie nicht vorhanden, da die ägyptischen Schriftzeichen noch nicht entziffert waren. Die Zusammenstellung eines Ganzen aus diesen griechischen Quellen war aber deshalb geradezu unmöglich, weil es an einem Prüfungsmittel fehlte, wornach man hätte beurtheilen können, was in den griechischen Schriftstellern wirklich ägyptische Lehre ist, und was Zusatz der Unkunde, des Missverständnisses und des Betruges. So erklärt es sich ganz einfach, warum das bekannte Werk von Jablonsky über die ägyptische Glaubenslehre, obgleich voll Belesenheit, und noch immer als Quellensammlung von Werth, zu keinem sicheren Resultate führen konnte, selbst wenn es

auch nicht von so völlig irrigen Ansichten über die Natur der ägyptischen Religion und über das Wesen einer Religion überhaupt ausginge, dass es in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel ist, zu welchen Verkehrtheiten selbst Scharfsinn und Gelehrsamkeit führen können.

Ein solches Prüfungsmittel bieten aber eben die ägyptischen Schriftdenkmäler dar. Denn da über die Aechtheit und Richtigkeit der in ihnen enthaltenen religiösen Vorstellungen nicht der mindeste Zweifel stattfinden kann, so haben wir in ihnen einen sichern Maasstab, nach welchem wir die Angaben der übrigen Berichterstatter zu beurtheilen im Stande sind. Es kann also auch in den griechischen Quellen nur dasjenige eine ächte und richtige ägyptische Lehre enthalten, was mit den ägyptischen Original-Denkmalern übereinstimmt. Das Geschäft des Forschers besteht demnach darin, mit den nöthigen Sprachkenntnissen ausgerüstet, diese beiderlei Quellen: die ägyptischen Denkmäler und die Nachrichten der Alten, mit einander zu vergleichen und aus den so gefundenen einzelnen Ergebnissen ein geordnetes Ganze zusammenzustellen.

Bei dieser Zusammenstellung und Vergleichung der griechischen Nachrichten mit den ägyptischen Texten kommt Alles auf die Möglichkeit einer grammatisch richtigen Lesung und Erklärung dieser letzteren an.

Bekanntlich ist es das unsterbliche Verdienst Champollion's, durch die Entzifferung der Hieroglyphen diese Möglichkeit eröffnet zu haben. Auf seinem Systeme fussen also die nun folgenden Untersuchungen. Eine Darstellung und Beurtheilung dieses Systems oder auch nur eine kurze Auseinandersetzung seiner leitenden Grundsätze gehören, so interessant sie auch vielleicht für manchen Leser sein würden, nicht in den Bereich dieses Werkes. Nur so viel scheint bei den noch immer unter dem grösseren, selbst gelehrten Publikum in Betreff dieser Dinge herrschenden unklaren Vorstellungen bemerkt werden zu müssen, dass allerdings durch Champollion's Arbeiten, besonders jetzt, nach der Herausgabe seiner ägyptischen Grammatik, der Weg zu einer grammatisch-philologischen Interpretation ägyptischer Texte vollkommen gebahnt ist, da sich in dem Koptischen auch der ägyptische Sprachschatz im Ganzen und Grossen erhalten hat. Denn das Koptische ist nichts weiter, als die ägyptische Sprache in ihrer spätesten Gestalt, wie

sie noch in den ersten christlichen Jahrhunderten gesprochen wurde. Das Koptische steht also dem Altägyptischen noch viel näher, als z. B. das entartete Latein des Mittelalters der alten Römersprache.

Dass nun durch das Entzifferungssystem Champollion's die grammatische Interpretation hieroglyphischer Texte möglich geworden ist, gerade darin liegt das Prüfungsmittel und die Bewährung seiner Richtigkeit; zugleich aber auch die Möglichkeit, die bisher und zum Theil von Champollion selbst noch begangenen Irrthümer bei einem weiteren Eindringen in den Bau der ägyptischen Sprache zu berichtigen, und dadurch die Erklärung ägyptischer Inschriften und Texte auf eben so feste grammatische Gesetze zu begründen, als es bei der Erklärung griechischer oder lateinischer Texte der Fall ist. Da sich eine Grammatik nicht erdichten und erfinden lässt, unrichtige grammatische Principien sich vielmehr bei der Erklärung eines Textes nothwendig jeden Augenblick verrathen müssen wie einem Sprachkenner nicht weiter bewiesen zu werden braucht, so liegt, trotz aller etwaigen Irrthümer im Einzelnen die Gewähr für die Richtigkeit des Champollion'schen Systems in ihm selbst. Da es nun für eine Sprache nur Eine Grammatik giebt, weil sie nur Einen grammatischen Bau hat, so mussten schon deshalb alle von Champollion wesentlich abweichenden Erklärungsversuche der Hieroglyphen unrichtig sein. Und so hat es auch die Erfahrung bewiesen. Denn keine andere Erklärungsweise hat es möglich gemacht, einen ägyptischen Text grammatisch zu interpretiren. Die in den Noten dieses Werkes vorkommenden zahlreichen hieroglyphischen Texte mit ihrer grammatischen Uebersetzung werden eine Probe von der Richtigkeit des Gesagten sein.

Erst seitdem die Hieroglyphen lesbar und dadurch die ägyptischen Schriftdenkmäler zugänglich geworden waren, konnte demnach von einer Vergleichung der griechischen und römischen Angaben über die ägyptische Glaubenslehre mit der ägyptischen Quellen selbst die Rede sein. Auf eine solche durchgehende Vergleichung sind die nun folgenden Untersuchungen gebaut.

Zu diesem Zwecke hat der Verfasser die Angaben der alten Schriftsteller selbst auf's Neue gesammelt, da er sich bald überzeugt hatte, dass der in ihnen zerstreute Stoff be

weitem noch nicht vollständig zusammengestellt worden sei. Die hierdurch erlangte grosse Bereicherung des Stoffes werden die Untersuchungen bei jeder nur etwas wichtigeren Lehre von selbst nachweisen. Dass dabei nothwendiger Weise manches Zusammentreffen mit den älteren Bearbeitern stattfinden musste, begreift sich von selbst, da dem Verfasser ja, Weniges ausgenommen, wie z. B. neuerdings erst herausgegebene Schriften von Neuplatonikern, oder die Sammlung der griechisch-ägyptischen Inschriften von Letronne, keine neuen Quellenchriften zu Gebote standen, sondern nur die schon bekannten sorgfältiger auszubeuten waren.

Das ägyptische Material ist völlig neu, und die sämtlichen hieroglyphischen Inschriften, mit Ausnahme einer sehr geringen Zahl, die schon in Champollion's Werken gelesen oder übersetzt vorkommen, erscheinen hier zum erstenmal grammatisch interpretirt. Dieser philologisch-grammatische Theil der Untersuchung, obgleich er in den Noten zu einer philosophischen Schrift nur einen untergeordneten Rang einnehmen konnte, ist mit der gewissenhaftesten Genauigkeit ausgearbeitet, da der Verfasser hofft, dass auch Aegyptisch-Gelehrte sich mit diesem Theil seiner Arbeit beschäftigen werden, wenn schon der Hauptzweck seines Werkes ihnen ferner liegen sollte. Diese werden dann auch das etwaige Neue, was diese Untersuchungen in Bezug auf Hieroglyphenkunde und Lexikographie enthalten, von selbst bemerken. Bei seiner Lesung und Interpretation der Inschriften hat sich der Verfasser ganz an das System von Champollion angeschlossen; obgleich er dasselbe nicht in allen seinen Theilen, besonders deswegen nicht unbedingt billigt, weil dadurch die Sprache in ihrer älteren Form nicht genug hervortritt, die von dem Koptischen in mehreren Punkten, z. B. in Anhängung der Artikel, der Pronomina u. s. w. abweicht. Da dies jedoch ohne Einfluss auf den Sinn der Texte ist, so hat er nicht geglaubt, mit seinen Ansichten in einem Werke hervortreten zu dürfen, in welchem das Grammatisch-Philologische nur Nebensache ist. Sie mögen seinen späteren Beiträgen zur Erklärung des Todtenbuches aufbehalten bleiben. Die den Untersuchungen zu Grunde liegenden Hieroglypheninschriften gehören in der grösseren Mehrzahl jenen oben erwähnten Stein- und Tempelinschriften an, und nur wenige rühren aus Papyrusrollen

und aus dem Todtenbuche her. Diese Inschriften bieten ein zum vorliegenden Zweck vollkommen hinreichendes Material dar. Daher hat der Verfasser das Todtenbuch in den folgenden Untersuchungen nicht berührt, weil er aus leicht verzeihlichen Gründen seiner ausführlicheren Arbeit über dasselbe Nichts vorwegnehmen wollte.

Die erklärten Hieroglypheninschriften sind zur Mehrzahl aus dem Bilderatlas entnommen, der Wilkinson's Werke über die ägyptischen Alterthümer angehängt ist. Wilkinson hat darin eine sehr grosse Zahl religiöser Hieroglypheninschriften zusammengestellt, die er bei seiner Bereisung Aegyptens mit unermüdlichem Sammlerfleisse selbst kopirte. Dagegen bot der zum Bilderatlas gehörige Text, welcher eine ausführlichere Darstellung der ägyptischen Mythologie enthält, zur Benutzung Wenig oder Nichts dar, weil Wilkinson sich mit der Lesung und Interpretation der von ihm gesammelten Inschriften nicht befasst, sondern das von Anderen, namentlich von Jablonsky über ägyptische Mythologie Vorgebrachte, und noch dazu in grosser Verwirrung, zusammenstellt. Auch Champollion's Werk über die ägyptische Mythologie bot nur wenig Stoff dar, weil er in den bei weitem meisten Fällen zu den Abbildungen der ägyptischen Gottheiten nur ihre Namen giebt, ohne ausführliche hieroglyphische Inschriften hinzuzusetzen. Der von ihm zu den Abbildungen beigegebene Text gewährt ebenfalls wenig Ausbeute, weil er offenbar noch ohne genauere Kenntniss vom Ganzen der ägyptischen Glaubenslehre und ohne inneren Zusammenhang abgefasst ist, und sogar vieles Irrthümliche enthält. Dies Werk ist aus einer früheren Zeit Champollion's, wo seine Kenntniss der hieroglyphischen Literatur und der ägyptischen Religion erst noch im Entstehen war. Dies wird bemerkt, nicht um sein Verdienst zu schmälern, sondern um zu verhüten, dass man sich nicht etwa auf die Autorität dieses Werkes berufe, ohne dass man die von ihm darin niedergelegten Meinungen geprüft hat und aus anderweitigen Quellen beweisen kann. Dass Champollion später, als er Aegypten selbst besucht hatte, richtigere Ansichten hatte, beweisen die Verzeichnisse der Götternamen, die er in seiner ägyptischen Grammatik aufstellt, und die bis auf einen oder zwei vollkommen richtig sind. Er hat somit sehr viele Irrthümer seines früheren Werkes durch die Aufstellung des Richtigeren selbst

verbessert. Sein frühzeitiger Tod ist auch in dieser Hinsicht ein grosser Verlust. Die übrigen Darstellungen der ägyptischen Mythologie boten noch weniger dar, denn sie sind nur wenig veränderte Wiederholungen der älteren Darstellung von Jablonsky.

Bei dieser durchgängigen Vergleichung der griechischen mit den ägyptischen Quellen stellte sich nun erst recht überzeugend heraus, mit welcher Vorsicht die Angaben der Schriftsteller allein zu gebrauchen sind. Denn bei allen, selbst bei Herodot, kommen Irrthümer vor, welche ohne die Hieroglypheninschriften gar nicht wären zu beseitigen gewesen. Doppelt nöthig war diese Vorsicht bei den neuplatonischen Quellen, weil diese fast immer die ägyptische Glaubenslehre durch die Brille ihrer Schule ansehen, und nicht selten die ägyptischen Lehren, über welche sie berichten, ihren eigenen Ansichten zu Gefallen ummodeln und verstümmeln. Dies gilt ganz besonders von Plutarch in seiner Abhandlung über Isis und Osiris. Seine Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre ist nicht blos ein Muster logischer Verwirrtheit, sondern auch durch den Einfluss der neuplatonischen Lehre, deren eifriger Anhänger er war, in wesentlichen Theilen verfälscht; wie er denn z. B. auf Isis und Osiris nicht allein nach dem zu seiner Zeit schon herrschenden Synkretismus alle Aemter und Titel der höheren Gottheiten überträgt, sondern auch geradezu die höchsten Principien seiner Schule: das gute geistige Urwesen (den höchsten Gott), die Materie und das böse Princip in Osiris, Isis und Typhon hineinlegt, was der ächten ägyptischen Lehre durchaus widerspricht. Das Studium seiner Schrift, die wegen ihrer vielen Citate verloren gegangener Schriftsteller über die ägyptische Glaubenslehre immer eine Hauptquelle bleibt, ist daher eine höchst ermüdende Geduldsprüfung.

Aus dem auf diese Weise gewonnenen Material hat der Verfasser mit nicht geringem Aufwand an Zeit und Mühe versucht, die ägyptische Glaubenslehre nach den Spuren des in den Bruchstücken selbst noch errathbaren inneren Zusammenhangs der einzelnen Lehren wieder zusammenzusetzen. Und so entstand nach und nach ein geordnetes, in sich innerlich zusammenhängendes, in den einzelnen Theilen mit sich übereinstimmendes Ganze, das gleich einer musivischen

Arbeit aus lauter einzelnen Bruchstücken der Quellschriftsteller besteht, in welche der Verfasser nur selten eine eigene Muthmaassung ergänzend eingefügt hat. Wo dies geschehen ist, oder wo die Untersuchung nur zu einer Wahrscheinlichkeit führte, da ist dies jedesmal ausdrücklich mit gewissenhafter Genauigkeit angegeben, selbst wo eine solche Wahrscheinlichkeit für den Verfasser Gewissheit hatte. Das auf diese Weise entstandene Bild stellt die ägyptische Glaubenslehre in ihrer vollkommenen Ausbildung dar, sowie sie, nach vielen Jahrhunderten einer vorausgegangenen Entwicklung in den Zeiten des sinkenden ägyptischen Staates, als das geistige Leben der Nation zu erlöschen begann, vorhanden sein musste; etwa so also, wie sie unter Amasis war, als Pythagoras in Aegypten lebte, um die Priesterweisheit sich anzueignen. Diese Darstellung enthält nur die Resultate der angestellten Forschungen; den Gang aber, auf welchem der Verfasser oft nach vielen Fehlversuchen zu den aufgestellten Resultaten kam, im Einzelnen nachzuweisen, war unmöglich. Der dazu nöthige Raum würde das Zehnfache von dem übersteigen, welcher der ägyptischen Glaubenslehre in diesem Werke nach dem Plane des Ganzen eingeräumt werden konnte. Diesem Plane nach musste sich der Verfasser begnügen, seine Resultate so kurz und so klar, als es ihm möglich war, aufzustellen und dem Weiterforschenden in den Anmerkungen die Beweisgründe für das Aufgestellte gedrängt auseinanderzusetzen. Der Leser, welcher die kleine Mühe des Nachstudiums nicht scheut, nachdem der Verfasser aus Liebe zur Sache der unendlich grösseren des Vorstudiums sich unterzogen hat, ist dadurch in den Stand gesetzt, wenigstens die Richtigkeit der Resultate zu prüfen, wenn er auch nicht überall sehen sollte, wie der Verfasser zu ihnen gekommen ist. Nöthig möchte es jedoch sein, sich zu diesem Behuf mit den Anfangsgründen des Koptischen und mit Champollion's ägyptischer Grammatik wenigstens etwas bekannt zu machen.

Zum inneren Verständniss des Vorzutragenden setzt der Verfasser ausdrücklich voraus, dass der Leser sich vor der Hand aller vorgefassten Meinungen entschlage und ohne Gunst und Ungunst die Darstellung prüfe. Ein Theil der Vorurtheile wird schon durch die Darstellung selber schwinden, ein anderer soll noch besonders berührt werden.

Zweites Kapitel.

Die ägyptische Spekulation beginnt, wie alle älteren Spekulationen, mit einer Lehre über die Entstehung des Weltganzen. Um die Frage zu lösen, woher das Weltganze entstanden sei, ging man auf die letzten Grundwesen zurück, aus welchen es einem tieferem Nachdenken zu bestehen schien, während man diese Grundwesen selbst auf nichts Anderes mehr zurückzuführen, und auch gegenseitig nicht aus einander abzuleiten im Stande war. Als solche Grundwesen und allgemeine Bestandtheile der Welt erschienen: das in den unzähligen Gegenständen selbst mannigfach Gestaltete, das, woraus alle Theile der Welt gebildet sind, die Materie; und mit dieser zugleich das in ihr thätige, Alles hervorbringende, Alles beseelende, das ganze Weltall durchwehende Leben, der Geist. Nächst diesen, mit ihnen beiden auf das Engste verbunden, sowohl die Materie als das in ihr thätige Leben in sich einschliessend, musste sich jene unendliche Ausdehnung aufdringen, in der wir Alles wahrnehmen, ohne welche wir sogar uns Nichts vorstellen können, ja die uns in Gedanken dann noch übrig bleibt, wenn wir alles in ihr Vorhandene wegzudenken versuchen, der Raum. Durch die Wahrnehmung jener ununterbrochenen Kettenreihe regelmässig wechselnder Tage und Nächte, Jahreszeiten und Jahre veranlasst, bildete sich endlich die Vorstellung eines unendlichen Zeitstroms, den man sich als Etwas von jenen anderen drei Grundbestandtheilen der Welt Gesondertes und Unabhängiges, selbstständig

neben ihnen herfliessend dachte. Diese vier grossen Wesen schienen die Grundbestandtheile der Welt, und alle einzelnen Gestaltungen in der Welt nur die Erzeugnisse des Zusammenwirkens jener vier Grundkräfte.

Wenn also die Welt in ihrer jetzigen Form nur als eine Entwicklung unzähliger Einzelgestaltungen aus jenen Grundkräften erschien, so mussten in einer vorweltlichen Zeit, zu einer Zeit, wo sich die Welt in ihrer jetzigen Gestalt noch nicht aus jenen vier Grundwesen entwickelt hatte, jene vier Grundwesen allein und zwar im Grossen und Ganzen ohne irgend eine Entwicklung in Einzeldinge vorhanden sein. Da sich ferner zwischen diesen vier Urwesen, weder zwischen Geist noch Stoff, noch Raum, noch Zeit irgend eine Verwandtschaft des Wesens entdecken lässt, und es also unmöglich ist, Eines aus dem Anderen herzuleiten, so musste man sich alle vier als unentstanden und von aller Ewigkeit her vorhanden denken. Man fasste also diese vier Grundbestandtheile der Welt als vier von aller Ewigkeit her neben einander vorhandene Urwesen auf, und liess sie von Ewigkeit her mit einander zu einer Einheit verbunden sein. Diese aus jenen vier Urwesen zusammengesetzte Einheit war die Urgottheit. Bei dieser Urgottheit blieb man als bei dem letzten Denkbaren stehen und stellte sie an die Spitze alles Vorhandenen. Vor der Existenz alles Vorhandenen ist nach den Aegyptern, wie Jamblich sagt, eine einzige erste Gottheit ⁷⁷.

Diese Urgottheit dachten demnach die Aegypter keineswegs als ein einfaches und blos geistiges, sondern als ein zusammengesetztes, die Keime der künftigen Welt, die noch ungestaltete Weltmasse, schon in sich enthaltendes Wesen, das Gottheit und Welt, ungesondert und noch ungestaltet, zugleich war. In diesem Ur-Einen war also das, was in der Welt getrennt und in die einzelnen Gottheiten gesondert, auseinander treten sollte, noch ungesondert verbunden. Die Urgottheit war, wie Plutarch sagt, noch Eins mit der Welt ⁷⁸. Im Gegensatz zu der entstandenen Welt hiess daher die Urgottheit unentstanden ⁷⁹. Ferner, insoweit man auf den Begriff der Urgottheit nur durch Schlussfolgerung gelangt war, während das Dasein der Welt unmittelbar durch die Sinne wahrnehmbar ist, so nannte man sie verborgen; Amun ⁸⁰, d. h. durch die Sinne nicht unmittelbar wahrnehmbar. Wir werden später sehen,

dass dagegen alle in der Welt selbst verkörperten, geoffenbarten und dadurch wahrnehmbar gewordenen Gottheiten sichtbare, geoffenbarte Gottheiten hiessen, Hori. Dieser Begriff einer unentstandenen, unerkennbaren Urgottheit war den Aegyptern der höchste und hehrste. Er war mit einer solchen Heiligkeit umgeben, dass die Aegypter aus frommer Scheu vermieden, den Namen der Urgottheit auszusprechen ⁸¹.

So stand an der Spitze der ägyptischen Spekulation ein eigenthümlicher und für uns fremdartiger Begriff von einer Urgottheit, die aus vier unentstandenen, unendlichen Wesen besteht: dem Urgeist, K n e p h, der Urmaterie, N e i t h, der Urzeit, S e v e c h, und dem Urraum, P a s c h t ⁸², — und dabei dennoch eine einzige Einheit bildet, eine wahre Vereinigtheit; ein Begriff, der zwar zwischen dem Begriff einer strengen Einheit und dem Begriff eines blossen Collectivganzen schwankend in der Mitte steht, der aber doch in seinen einzelnen Theilen mit einer inneren Nothwendigkeit aus der Betrachtung der wirklichen Welt hervorgegangen ist.

Diese vier Urwesen, aus welchen die Urgottheit bestand, dachten sich die Aegypter als Wesen verschiedenen Geschlechtes, die einen männlich, die anderen weiblich; wahrscheinlich veranlasst durch die Sprache, in welcher der Urgeist, Kneph, und der Zeitstrom, Sevech, männlichen Geschlechts sind, dagegen Neith, die Urmaterie, und Pascht, die unendliche Ausdehnung, weiblich. Aus diesen vier Urwesen machten sie zwei Paare, indem sie den Kneph, den Urgeist, mit der Neith, der Urmaterie, und den Sevech mit der Pascht, den Zeitstrom mit der unendlichen Ausdehnung, verbunden sein liessen. Diese Zusammenstellung ist auch unserer Vorstellungsweise natürlich; auch wir verbinden Geist und Materie, Raum und Zeit; nur dass in unserer Vorstellungsweise bei dem zweiten Paare das Verhältniss des Geschlechts umgekehrt ist, indem in unserer Sprache der Raum männlich und die Zeit weiblich ist.

An die Spitze dieser vierfachen Urgottheit stellen die Aegypter den Urgeist K n e p h (das ägyptische Wort bedeutet selbst Geist), der als ein Glied der verborgenen Urgottheit auch häufig A m u n - K n e p h, der verborgene Geist, genannt wird ⁸³. Die Aegypter standen also keineswegs, wie man in der neuesten Zeit gewöhnlich glaubt, auf einer so niedrigen Stufe der geistigen Entwicklung, dass sie nur grobsinnliche Vorstellungen

von der Gottheit gehabt hätten. Sie kannten allerdings, wie Jamblich sagt, eine lebendige Kraft vor und über der Welt⁸⁴. Aber sie verbanden mit dem Worte Geist noch nicht den abstrakten Begriff, welchen wir bei dem Worte zu denken pflegen; denn unser heutiger Begriff von Geist ist sehr jung, und dem ganzen früheren Alterthume auch bei den Griechen noch unbekannt. Die Aegypter müssen sich vielmehr unter Geist ein wenn auch feines, doch immer noch räumliches luftartiges Wesen gedacht haben, wie die hermetischen Bücher⁸⁵; dies macht schon der Name wahrscheinlich, der, wie im Griechischen, so auch im Aegyptischen von einer Wurzel abgeleitet ist, welche „wehon“ bedeutet. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber auch noch dadurch erhöht, dass das nämliche urgöttliche Wesen, das bei den Aegyptern Kneph, „Geist,“ genannt wird, bei den Phönikern Kol-piach heisst, d. i. „Windeswehen“, und bei dem pythagoräischen Verfasser der sogenannten orphischen Theogonie Aether⁸⁶; beide Ideenkreise aber, der phönikische und der pythagoräische, schliessen sich, wie wir sehen werden, ganz eng an den ägyptischen an. Dass die Aegypter ferner den Urgeist zugleich als das Urgute betrachten, beweist der Name Hornophre, Agathodaemon, „der gute Gott“, den Kneph in seiner späteren Form, nach Entstehung der Welt, als die Weltkugel ringsumschliessende Gottheit erhält.

Das zweite Wesen der Urgottheit ist die Neith, die Athena der Griechen⁸⁷; die Urmaterie, als ein mit Erdtheilchen vermisches, schlammiges Wasser gedacht⁸⁸. Diese Urmaterie war aber den Aegyptern nicht wie uns die Materie, eine todte unbelebte Masse, sondern beseelt, und, da aus ihr alles Vorhandene ausgegangen ist, mit einer selbstständigen erzeugenden Kraft begabt; gleich den übrigen göttlichen Urwesen unendlich, und den Sinnen nicht wahrnehmbar. Dieser Begriff der Urmaterie erhellt aus den verschiedenen Attributen, welche der Neith in Inschriften und auf Hieroglyphenbildern beigelegt werden. Als das Urwasser wird die Neith dargestellt mit dem hieroglyphischen Symbole des Wassers auf den Händen⁸⁹; als Urmaterie, aus der alles Vorhandene hervorgegangen ist, heisst es von ihr in der bekannten Inschrift zu Sais: Ich bin Alles, was da war, ist, und sein wird⁹⁰; aus dem nämlichen Grunde heisst sie „die grosse Mutter“, und, weil die einzel-

nen Theile des aus ihr hervorgegangenen Weltalls selber wieder als Gottheiten betrachtet werden: „die Mutter der Götter“⁹¹. Der ihr zugeschriebenen eigenen Schöpferkraft wegen wird sie auf Hieroglyphenbildern mit dem Phallus dargestellt, dem Symbole der Zeugungskraft; und in der zu einem solchen Bilde gehörigen Hieroglypheninschrift heisst sie zugleich: die unbeschränzte, schrankenlose⁹². Auf anderen Inschriften endlich heisst sie Tamun, die Verborgene, Unsichtbare, mit Sinnen nicht wahrnehmbare⁹³, und Esi, die Alte, Vorweltliche⁹⁴.

Gleich hier bei diesem Begriffe von der Urmaterie zeigt sich wieder recht auffallend, was wir schon mehrmals im Laufe dieser Untersuchungen bemerkt haben, dass nämlich die ältesten Götterbegriffe keine Personen-, sondern Sachbegriffe waren, dass man sich daher durchaus der hellenischen Vorstellungen von menschenähnlichen Göttern bei diesen älteren Götterbegriffen entschlagen muss. Dies ist eine Bemerkung, die von allen höheren kosmischen Gottheiten der Aegypter gilt, und es ist daher gut, sich dieselbe gleich beim Eintritte in die ägyptische Glaubenslehre wohl einzuprägen.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist die uranfängliche Zeit, Sevech, Sevek, der Chronos der Griechen⁹⁵; sie war den Aegyptern eine männliche Gottheit. Dass aber den Aegyptern die Zeit wirklich als eines der unentstandenen Urwesen galt, als ein Glied der Urgottheit, gleich dem Urgeiste Kneph, und dem unendlichen Raume, der Pascht, erhellt daraus, dass ihnen die Sonne, wie wir sehen werden, als eine Verkörperung der Urzeit galt, die Urzeit also vor der Sonne vorhanden gedacht wurde. Da nun die Sonne eine von den acht grossen, unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen Gottheiten war, so muss die Urzeit, als deren Emanation sie galt, nothwendig als ein Glied der Urgottheit angesehen worden sein. Dies wird nun auch durch die aus ägyptischen Quellen abgeleitete Lehre des Pherekydes und der Pythagoräer bestätigt, die beide die Urzeit, den Chronos, als eines der vier Urwesen angeben. Die Urzeit, Sevech, scheint von den Aegyptern als eine wesentlich übelthätige Gottheit aufgefasst worden zu sein, insofern die Zeit nicht blos Alles hervorbringt, sondern auch Alles zerstört. Als Urgrund aller Zerstörung wäre mithin der Zeitstrom Urheber alles Uebels und alles Bösen, und die Aegypter hätten dadurch den Urgrund von allem Uebel in der

Welt auf die nothwendige Natur der Urgottheit selbst zurückgeführt.

Das vierte Wesen der Urgottheit war die unendliche Ausdehnung, der dunkle Raum. Dieser Begriff liegt vollkommen klar in ihren Namen: *Te neb ouou*, die Herrin der Ausdehnung, — *Pascht*, die Ausgebreitete, — *Men hai*, die Schrankenlose ⁹⁶. Von den Griechen wird sie *Chaos* genannt; denn *Chaos* bedeutet dem Wortsinne und dem älteren richtigen Sprachgebrauche nach nur den unendlichen leeren Raum, die unendliche Kluft; und der Begriff einer ungeordneten wirren Masse, den wir mit dem Worte zu verbinden pflegen, ist erst später durch eine fehlerhafte Begriffsverwechslung auf dasselbe übertragen worden. Die Aegypter verbanden mit der Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung auch zugleich den einer unendlichen Finsterniss; sie dachten sich den unendlichen Raum dunkel, da ihnen das Licht erst mit dem Sonnenkörper entstanden und durch seine Strahlen nur innerhalb der Weltkugel ausgebreitet war. Die *Pascht* als Gottheit des dunklen Raumes vor und ausserhalb der Welt hiess ihnen daher auch die Finsterniss: *Kake*, *Chebe* ⁹⁷. Sie wurde mit *Sevek*, dem Zeitstrom, verbunden gedacht, wie bei der innern Verwandtschaft der Begriffe von Zeit und Raum natürlich war. Aber trotz ihrer Verbindung mit *Sevek*, dem Urheber alles Bösen in der Welt, wurde sie doch als eine durchaus gute Gottheit gedacht, da wir sie weiter unten als die höchste der drei *Erinyen*, der Bewacherinnen der Weltordnung und der Rächerinnen jedes Frevels, wiederfinden werden ⁹⁸, weshalb sie bei den Griechen die Namen *Anangke* (*Fatum*) und *Adrastea* (die Unentrinnbare) erhielt. Da ferner der Raum alle Geburten der *Neith*, der *Urmaterie*, in sich aufnimmt, in seinem unendlichen Schooss empfängt, gleichsam die Hebamme aller entstehenden Dinge ist, so führte die *Pascht* bei den Aegyptern auch den Titel „Geburtshelferin“, *Ilithyia*, und wurde als solche namentlich zu *Syene* hoch verehrt ⁹⁹.

Diese vier Urwesen dachte sich die ägyptische Spekulation in der Urgottheit so verbunden, dass sie zusammen eine einzige ungesonderte Masse ausmachten, das ungetheilte Ur-Eine. Da diese Urgottheit aus Wesen entgegengesetzten Geschlechts bestand, so war sie bei den Aegyptern mann-weiblich zugleich ¹⁰⁰.

Durch die Verbindung von Geist und Materie, Zeit und Raum zu Einem Ganzen hatte die ägyptische Spekulation in Einem höchsten Götterbegriffe, der Urgottheit, — da die Zeit nicht bloß als ein erzeugendes und schaffendes, sondern auch als ein zerstörendes Princip angesehen wurde — die Urgründe zu allem Vorhandenen vereinigt: die Urgründe zum Geistigen wie zum Materiellen, zur Entstehung wie zur Zerstörung, zum Wohl wie zum Uebel, zum Guten wie zum Bösen ¹⁰¹. Die ägyptische Spekulation suchte also auf diese Weise zugleich mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt, auch die nach dem Urgrunde des in der Welt befindlichen Uebels zu lösen, indem sie beide in die Urgottheit selber zurückverlegte.

Aus und in dieser von Ewigkeit her vorhandenen, unentstandenen, alle Bestandtheile zur künftigen Welt in sich enthaltenden Urgottheit ging nun die Welt durch eine innere Entwicklung hervor, ein Theil der in der Urgottheit vorhandenen Materie sonderte sich zu einem selbstständigen Ganzen. Aus und in dem schon Vorhandenen bildete sich also das neu Entstehende; der Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts war den Aegyptern wie den Alten überhaupt unbekannt. Im Innern der noch ungestalteten ungeformten Urgottheit entwickelte und gestaltete sich das Weltall, und blieb auch nach seiner vollkommenen Ausbildung noch in dem Schoosse der Urgottheit, welche es von allen Seiten umfängt und umgiebt.

Das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit ist also nicht die Entstehung eines Neuen, vorher nicht Dagewesenen, in und aus dem Nichts, sondern nur die Entwicklung des Gestalteten aus dem vorher nur im Keime Vorhandenen, Ungestalteten.

Das Verhältniss der Welt zur Urgottheit ist ferner auch nicht das Verhältniss des Gemachten, des Werkes zu seinem Schöpfer und Bildner, es ist nicht der Gegensatz der todten, einsichts- und willenslosen Masse zu ihrem beseelten, mit Bewusstsein und Plan handelnden Werkmeister, es findet nicht jene völlige Wesensverschiedenheit zwischen Welt und Gottheit, jener Gegensatz zwischen Stoff und Geist statt, wie die Neueren die Begriffe von Welt und Gott einander gegenüberzustellen gewohnt sind, sondern nach der ägyptischen

Ansichtsweise sind Stoff und Geist, Welt und Gottheit Eines Wesens, die Welt selbst ist in allen ihren Theilen belebt, beseelt, ein Götterwesen, ihre einzelnen gesondert gestalteten Theile sind einzelne gesondert gestaltete selbstständige Gottheiten. Urgottheit und Welt sind ein und dasselbe Wesen; jene nur dessen unentwickelte, ungeformte, gestaltlose Daseinsweise; diese dessen in Einzeldinge hervorgetretene, entfaltete, ausgebildete Gestaltung. Aus einer früheren gestaltlosen, ungeformten Gottheit entwickelt sich die jetzige gestaltete, mit Form begabte Gottheit; denn die Welt in ihrer jetzigen Gestalt ist ebensowohl ein grosses, zusammengesetztes Ganze von göttlichen Wesen, wie es die Urgottheit vorher selber war. Nur darin besteht der Unterschied zwischen der Urgottheit und dem Weltall, dass jene ein Ganzes gestaltloser und darum unerkennbarer, im Dunkel verborgener, unentstandener Gottheiten ist; dieses aber ein Ganzes gestalteter, erkennbar und wahrnehmbar gewordener, geoffenbarter Gottheiten.

Diese in der Urgottheit neu entstehende Welt bildete sich in Kugelgestalt nach der schon früher auseinandergesetzten, im ganzen Alterthum herrschenden Weltansicht, wornach das Weltall ein abgeschlossenes, begränztes, kugelförmiges Ganze ist. Oder, wie die hieroglyphische Bilderschrift den Gedanken versinnlichend darstellt, aus dem Munde der Urgottheit, des Amun, ging das Welte hervor ¹⁰³.

Da sich die Welt im Schoosse der Urgottheit entwickelte, so blieb die Urgottheit ausserhalb des Weltalls, dasselbe umfassend und in sich schliessend, übrig ¹⁰³.

Kneph wird daher auf Hieroglyphenbildern als eine die Weltkugel rings umfassende Schlange dargestellt ¹⁰⁴. Der göttliche Urgeist Kneph ist es daher auch, welcher die äusserste Wölbung der Weltkugel, das Himmelsgewölbe, den Fixsternhimmel in Bewegung setzt. In diesem neuen Verhältniss zur Weltkugel, als das Himmelsgewölbe umschliessende und in Bewegung setzende Gottheit, erhält Kneph die Namen: Führer, Beweger des Himmels (Emph e - Emeph) und Weltherrscher, König der Welt (Hikto) ¹⁰⁵. Dieser die Weltkugel umfassende göttliche Urgeist, der Himmelslenker und Weltbeherrscher ist aber in seinem ganzen Wesen gut, er heisst deshalb der gute Geist; der Agathodaemon der Griechen ¹⁰⁶. Es ist demnach ein wesentlicher Satz, der an

der Spitze der ägyptischen Glaubenslehre steht, dass die im Schoosse der Urgottheit entstandene Welt unter der unmittelbaren Leitung eines geistigen Wesens steht, das zugleich die höchste Intelligenz und die höchste Güte in sich vereinigt ¹⁰⁷.

Die in dem Schoosse der Urgottheit entstandene Weltkugel entwickelte sich nun unter dem Einflusse der in sie übergegangenen Theile der Urgottheit nach und nach zu ihrer jetzigen Gestalt, und ihre verschiedenen Theile sammt den grossen sie belebenden Kräften wurden selbstständige innenweltliche Gottheiten. So entstanden die acht grossen innenweltlichen, zwar unsterblichen, aber doch entstandenen Götter, die acht Götter ersten Ranges, welche von den Aegyptern an die Spitze ihrer sämtlichen entstandenen Gottheiten und vor die zwölf Götter zweiten Ranges gesetzt werden ¹⁰⁸.

Diese allmähliche Ausbildung des Weltalls und die Entstehung der acht grossen innenweltlichen Gottheiten ging nach der Vorstellung der Aegypter langsam und in grossen Zeiträumen vor sich. Man sieht dies aus den auf uns gekommenen Auszügen ägyptischer Chroniken, welche die Dauer der verschiedenen Dynastien von Aegypten angeben ¹⁰⁹. Da diese Chroniken nach Sitte aller alten Völker die Anfänge ihrer Geschichte unmittelbar an die Weltentstehung anknüpfen, so beginnen sie mit den bei der Weltbildung entstandenen Gottheiten als den ersten Herrschern über Aegypten, d. h. über die Welt, denn jedes der alten Völker hält sein Land für den Mittelpunkt der Welt. Nun werden aber der Herrschaft eines jeden der Hauptgötter, die nach Entstehung des Erdkörpers d. h. nach der Sonderung der noch ungeformten Weltmasse thätig werden, ungeheure Zeiträume von Tausenden von Jahren zugeschrieben. Dies sind also die grossen Zeitperioden, welche die Welt bei ihrer allmählichen Entwicklung durch die Entstehung und die darauf eintretende Wirksamkeit der grossen Gottheiten durchging, ehe sie ihre heutige ausgebildete Gestalt erhielt ¹¹⁰.

Als das innerlich noch ungeformte Weltall sich von der Urgottheit zu einem selbstständigen Ganzen gesondert hatte, ging zuerst der Urgeist in dasselbe über, verband sich mit der aus der Urgottheit gesonderten Materie, um aus ihr die beseelten, mit Intelligenz begabten kosmischen Wesen (die

himmlischen Körper, Kräfte und Räume), die innenweltlichen Gottheiten, zu erzeugen, und bewirkte so die Ausbildung der Welt. Dieser Ausfluss des Urgeistes aus sich selbst und dem ausserweltlichen Raum in die Innenwelt, der in die Welt übergegangene schöpferische und weltbildende Urgeist, ist die erste grosse innenweltliche Gottheit, der erste der acht grossen Götter.

Dieser innenweltliche Schöpfergeist kommt in der ägyptischen Glaubenslehre unter mehrfachen Titeln vor, die seine verschiedenen Beziehungen zur Urgottheit und zur Welt bezeichnen. Als Ausfluss aus dem vorweltlichen Urgeiste heisst er der in die Welt Uebergegangene, Ausgeflossene (Emanirte), Pan, Phan, woher sein griechischer Name Pan und der Göttername Phanes bei den Orphikern ¹¹¹. In Bezug zu dem vorweltlichen Urgeiste, dem ersten Kneph, aus welchem er in die Welt übergegangen ist, heisst er der zweite Kneph (denn „Kneph“ selbst heisst „Geist,“ wie oben bemerkt worden ist) ¹¹². Als der geistige Quell aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung heisst er Har-Seph, wörtlich: der erzeugende Gott, der Ar-saphes, Eri-kopaios der Griechen ¹¹³, den sie auch den himmlischen Eros ¹¹⁴ d. h. den geistigen Zeugungsgott nennen. (Auf ihn bezieht es sich also, wenn Pherekydes sagt, Zeus, der Amun-Kneph habe sich, um die Welt zu schaffen, in dem Eros verwandelt.) In eben diesem Sinne heisst er auch Monthu, Menth, der Schöpfer; der Mendes der Griechen ¹¹⁵. In Bezug auf seine Verbindung mit der in die Welt übergegangenen Urmaterie, der Neith, aus welcher er die Welt hervorbringt und bildet, erhält der schöpferische Geist ferner den Titel Pe-kie-teph-mau, der Gemahl seiner Mutter, oder auch bloss Pe-kie, der Gemahl, der Pachis der Griechen; ebenso wie die Neith, die in die Welt übergegangene Materie, als mit Harseph vermählt, den Titel Ehe, Gemahlin ¹¹⁶, führt. Zum Verständnisse des auffallenden Titels: Gemahl seiner Mutter, muss man sich erinnern, dass die Neith als eines der vier Glieder der vorweltlichen Urgottheit und als Gemahlin des Urgeistes Kneph, zu dem innenweltlichen Schöpfergeist, welcher erst aus dem Urgeist hervorgegangen ist, in dem Verhältniss von Mutter zu Sohn steht; indem sich der Schöpfergeist nun bei der Weltbildung

mit der Urmaterie verbindet, vermählt er sich, nach dem Ausdruck der Aegypter, mit seiner Mutter.

Da nun aus dieser Verbindung des weltbildenden Geistes mit der Materie die materiellen Theile der Welt, die grossen Himmelskörper, hervorgehen, welche ebenfalls als Gottheiten betrachtet werden, so heisst Harseph ferner: Vater der Götter, wie Neith: die Mutter der Götter; und in Bezug auf den Sonnenball, den höchsten der Himmelskörper, insbesondere Vater der Sonne ¹¹⁷, sowie die Neith die Mutter der Sonne heisst.

Ebenso, wie die materiellen Theile der Welt aus einer Vermählung des schöpferischen Geistes mit der Urmaterie, der Neith, hergeleitet wurden, so liess man auch die grossen innenweltlichen Räume, den erleuchteten und den dunklen Weltraum, aus einer Verbindung des Schöpfergeistes mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, entstehen. In dieser Beziehung erhielt Harseph den Titel Hik, Hake, der Herr; sowie Pascht den Titel Hekte, die Herrin ¹¹⁸.

Die Aegypter legten demnach die Weltbildung einem mit Intelligenz begabten geistigen Wesen bei, dem in die Welt übergegangenen Ausflusse des Amun-Kneph, des göttlichen Urgeistes, dem Amun-Harseph-Menth.

Wenn also Jamblich den Aegyptern die Lehre von einem weltbildenden Geiste zuschreibt, der mit Einsicht und Weisheit die Entstehung der Dinge geleitet habe ¹¹⁹, oder wenn Diodor berichtet, dass die Aegypter den Geist für den höchsten Gott erklärt und ihn als den Urquell alles Beseelten in den belebten Wesen und gleichsam als einen Allvater angesehen hätten ¹²⁰, oder wenn Horapollo von einem durch die ganze Welt hindurchgehenden Geiste spricht ¹²¹, so stimmen sie mit der ägyptischen Lehre in der That überein. Und Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt, dass die Aegypter sowohl vor dem Himmel (d. h. vor der Entstehung der Welt) als auch in dem Himmel (d. h. innerhalb des Weltalls) eine belebende Kraft anerkennen (nämlich ebensowohl einen vorweltlichen Urgeist, den Amun-Kneph, als auch einen innenweltlichen Schöpfergeist, den Amun-Menth) und dass sie auch einen reinen Geist über die Welt setzen (nämlich den nach der Entstehung des

Weltalls ausserhalb desselben verbleibenden ausserweltlichen Urgeist Kneph) ¹²².

Die Einwirkung des in die Welt übergegangenen schöpferischen Geistes zeigte sich nun zunächst in der Hervorbringung der Urwärme, durch welche der Stoff zur physischen Erzeugung und Bildung erst befähigt und belebt wird. In der noch formlosen Welt, in dem Weltei nach der hieroglyphischen Ausdrucksweise, brachte Harseph - Menth den Urfeuer, den Gott Phtah, hervor ¹²³. Denn wie Diodor erklärt ¹²⁴, so betrachteten die Aegypter das Feuer, das die Phtah nannten (Hephaestos übersetzt Diodor), als eine der grossen Gottheiten, die bei allen Dingen zur Entstehung und völligen Entwicklung mit beitrage. Dieser Urwärme, dem Urfeuer, wurde nun die Entstehung der Einzeldinge zugeschrieben: Phtah ist der materielle Weltbildner. W Amun - Menth der geistige Urheber der Schöpfung und Erzeugung ist, der nach Jamblich die nicht sichtbaren Kräfte der verborgenen Ursachen mit Weisheit und Untrüglichkeit ans Licht hervorbringt, so ist Phtah der materielle Urheber der Entstehung und Entwicklung, der nach den Worten des Jamblich die Erzeugung der Einzeldinge kunstgerecht und untrüglich vollführt ¹²⁵. Phtah wird daher gleich dem Amun-Menth ebenfalls Erzeuger, Sesh, genannt ¹²⁶, oder Thore, der Wirkende, Schaffende, der Bildner ¹²⁷.

Die Aegypter nahmen also zwei der Entstehung und Erzeugung vorstehende schöpferische Gottheiten an, oder, wie Plutarch sagt, zwei Erosen: den Harseph - Menth und den Phtah-Thore, einen geistigen und einen materiellen Schöpfergott; oder, wie sich Plutarch ausdrückt, einen himmlischen und einen irdischen Eros ¹²⁸.

Die Urwärme, Phtah, ist also die erste durch die Einwirkung des Schöpfergeistes in dem innerlich noch unentwickelten Weltall hervorgebrachte Gottheit; oder, wie die Hieroglyphenschrift den Gedanken bildlich ausdrückt: aus dem Weltei ging zuerst Phtah hervor ¹²⁹.

Als nun Phtah durch den Amun - Menth erzeugt wurde, als der in die Welt eingeströmte Urgeist, der schöpferische und weltbildende Geist, die Urwärme hervorgebracht hatte, welche die Weltmasse belebte und zur weiteren Gestaltung und Erzeugung der Einzeldinge befähigte, so konnte

Ausbildung des Weltalls beginnen. Unter dem Einflusse dieser beiden Schöpfungsgottheiten, des Weltgeistes und des Urfeuers, erfolgte jetzt die Entstehung der einzelnen selbstständigen beseelten Theile des Weltalls, die Entstehung der grossen innerweltlichen Gottheiten.

Die noch formlos unter einander gemischte Urmaterie schied sich in zwei grosse Hälften. Aus den äussersten und feinsten Theilen der Materie bildete sich die Himmelsveste, die Göttin Pe ¹³⁰, die als ein unermessliches festes Kugelgewölbe die ganze Weltmasse in sich einschloss. Aus den dichtesten und gröbsten Theilen bildete sich um den Mittelpunkt der Weltmasse, als deren innerster Kern, die Erde, die Göttin Anuke ¹³¹, welche die Mitte der Welt, unbeweglich ruhend, einnahm.

So entstanden die beiden ersten körperlichen Gottheiten, die Himmelswölbung, die Göttin Pe, und die Erde, die Göttin Anuke, beide, und insbesondere die Göttin Anuke, als unmittelbare Ausflüsse aus der Urmaterie, Neith, angesehen ¹³².

Die auf diese Weise von dem Himmelsgewölbe eingeschlossene Weltmasse wurde nun von aussen, rings um das Himmelsgewölbe, von der vierfachen Urgottheit, dem Urgeist und der Urmaterie, dem Zeitstrom und der unendlichen Ausdehnung, eingeschlossen. Da nun die Urmaterie, die Neith, als ein mit feinen Erdtheilchen vermisches Wasser gedacht wurde, aus dessen gröberen Theilen die Weltmasse sich gebildet hatte, so war es der reinere Theil des Urgewässers, der das Himmelsgewölbe rings umher von aussen umschloss. Das sind jene Gewässer des Himmels (nun-ente), welche die Aegypter sowohl, wie andere ältere Völker, z. B. die Hebräer, über der Veste des Himmels annahmen ¹³³.

Die Erdmasse aber war noch formlos und wüst und erhielt ihre Gestaltung erst später.

Dies ist die erste Schöpfungsperiode, in welcher noch keine Sonne war, sondern Phtah, das Urfeuer, allein in dem Weltraum ununterbrochen leuchtete. Deshalb kann auch, sagen die Aegypter, von dieser Weltperiode keine Dauer angegeben werden, weil noch kein Unterschied von Tag und Nacht war ¹³⁴.

Aus der zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erdmasse befindlichen Urmaterie erzeugte nun der weltbildende

Geist Amun-Menth-Harseph die grossen Himmelskörper, oder wie sich die Aegypter ausdrücken: Menth erzeugte sie mit seiner Mutter, der Neith. Und zwar zuerst den Sonnenball, den Gott Re ¹³⁵, den grössten der Himmelskörper, den ersten und höchsten Lichtgott; nach diesem den Mondgott Joh, den zweiten der grossen Himmelskörper und zweiten Lichtgott, den Regler des Monates, Chonsu ¹³⁶. Da Pe und Anuke, das Himmelsgewölbe und die Erdmasse, nur Emanationen der Neith, der Urmaterie, waren, also keine eigentlich erzeugten, geschaffenen Gottheiten, so ist der Sonnenball Re die erste der durch die Vermählung des Harseph mit der Neith erzeugten körperlichen innerweltlichen Gottheiten, und führt daher als gewöhnlichen Titel den Beinamen: der Erstgeborne, Scha - mise.

Nachdem sich so die Materie innerhalb des Himmelsgewölbes in diese beiden Himmelskörper zusammengezogen hatte, bildeten sich die grossen innerweltlichen leeren Räume der Weltkugel. Oder, wie die Aegypter sich die Sache vorstellten, die ausserweltliche Gottheit des unendlichen Raumes, die Pascht, verband sich mit dem innerweltlichen Schöpfergeiste Menth-Harseph, und erzeugte mit ihm die beiden Gottheiten Sate und Hathor, den erleuchteten und den dunkeln Weltraum. Denn da nach den Vorstellungen der Alten der Weltraum innerhalb des Himmelsgewölbes in zwei Hälften zerfällt, den Raum über und den unter der Erde, von denen immer der eine, in welchem sich die Sonne befindet, hell und erleuchtet ist, während der entgegengesetzte von der Finsterniss eingenommen wird, so bildeten die Aegypter daraus zwei neue Gottheiten, die Gottheit der Oberwelt, den von der Sonne erhellten Weltraum, die Sate ¹³⁷, d. h. wörtlich: die Leuchtende, Glänzende, Helle; und die Gottheit der Unterwelt, die in Finsterniss gehüllte Welthälfte, die Hathor ¹³⁸, d. h. wörtlich: die Wohnung des Sonnengottes, Horus; denn die Unterwelt wurde als die Wohnung des Sonnengottes betrachtet, aus welcher er Morgens hervorgeht und in die er Abends wieder zurückkehrt. Mit Sate war also der Begriff des Lichtes und des Tages, mit Hathor der der Finsterniss und der Nacht verbunden ¹³⁹; die Sate wurde daher zugleich als Gottheit des Ostens betrachtet, von wo der Tag aufgeht, die Hathor als Gottheit des Westens, von wo die Nacht

über die Erde kommt ¹⁴⁰. Beide Gottheiten, sowohl die des Tages und lichten Weltraumes, die Sate, als auch die der Nacht und des finsternen Weltraumes, die Hathor, wurden als Emanationen des allgemeinen unendlichen ausserweltlichen Raumes, der Pascht, angesehen. Von der Sate wenigstens ist dies gewiss, denn sowie von dem Ammon als Sonne (Amun-Re), dem Menth als Sonne (Menth-Re), der Zeitgottheit als Sonne (Sevek-Re) und der Urmaterie als Erde (Neith-Anukis) die Rede ist, so wird auch von dem Urraum, der Pascht, als erleuchtetem Weltraum, als Sate geredet (Pascht-Sate, die Pascht als Sate) ¹⁴¹.

Unter diesen innerhalb des Weltraumes entstandenen körperlichen und räumlichen Gottheiten nimmt der Sonnenball Re die höchste und bedeutendste Stellung ein. Da alles Leben und alle Beseelung von ihm auf die Erde strömt, durch seine regelmässige Bewegung in dem Weltraum die Tages- und Jahreszeiten entstehen, und von seiner Wärme alle physische Entstehung und Erzeugung abhängt, so galt der Sonnenball den Aegyptern als die sichtbare Verkörperung aller der höheren Gottheiten, in deren Bereich ein einzelner der Wirkungskreise gehörte, welche sie in dem Sonnengotte vereinigt sahen.

In seiner Eigenschaft als Quell alles Lebens und aller Beseelung in der Welt betrachteten sie den Sonnenball als den innenweltlichen Vertreter der geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph. Amun-Kneph galt ihnen als in der Sonne verkörpert; es war Amun als Sonne, Amun-Re. In seiner Eigenschaft als Erzeuger und Regler der Zeit galt ihnen der Sonnenball als eine Verkörperung der unendlichen Zeit, der Urgottheit Sevek, und sie sahen dann in dem Sonnengott den Sevek als Sonne, Sevek-Re. Insofern endlich alle in der physischen Welt stattfindende Entstehung und Erzeugung von der Sonnenwärme hervorgebracht wird, galt ihnen der Sonnenball als die Verkörperung des innenweltlichen Bildner- und Zeugungsgeistes, des Amun-Menth-Harseph, des geistigen Eros, und sie erblickten dann in dem Sonnenball den Amun-Menth als Sonne: Menth-Re (Monthu-Re, Mandulis), Seph-Re ¹⁴². Diese letzte Verkörperung ist es, die am häufigsten unter dem Namen Amun-Re vorkommt, da ja der welt schöpferische Geist nur der in die Welt zum Theil

übergegangene Urgott Amun ist ¹⁴³. Durch diese Verkörperung der höheren Gottheiten in der Sonne tritt der Sonnengott Re in die engste Verbindung mit den höchsten Gottheiten. An den vorweltlichen Ammon, den ersten Kneph (Urgeist) und an den innenweltlichen Schöpfergeist Menth, den zweiten Kneph, sich anschliessend, heisst er der dritte Kneph; und ebenso an die beiden Zeugungsgottheiten, Menth, den geistigen Eros, und Phtah, den physischen Eros, sich anschliessend, der dritte Eros ¹⁴⁴.

Als Verkörperung der geistigen Urgottheiten, als der höchste sichtbar gewordene Gott, heisst der Sonnengott geradezu Horus, der sichtbar gewordene, gleichsam offenbarte Gott, gewöhnlich mit dem Zusatze „des Nordens“, Hor-hat, Horus des Nordens ¹⁴⁵ d. h. des nördlichen Aegyptens, um ihn als Schutzgott von Nordägypten zu bezeichnen; denn Heliopolis, worin der Sonnengott als Hauptgottheit verehrt wurde, lag ja im Nildelta. Unter diesem Namen Hor-hat erscheint er besonders als der Spender des Lichts, als Lichtgott, Taate, Thot, der dreimal grosse ¹⁴⁶, und zwar nicht bloß in dem physischen Sinne, sondern auch in einem höheren geistigen. Denn in seiner Eigenschaft als Verkörperung des Urgeistes Amun ist er auch zugleich der Urheber aller Einsicht und alles Wissens.

Da endlich seine Strahlen den ganzen Weltraum durchdringen, wird er als Aufseher und Wächter des Weltraumes und der Erde gedacht ¹⁴⁷. Und zwar erstreckt sich seine Aufsicht nicht bloß auf die Oberwelt, sondern auch auf die Unterwelt, da er in seiner täglichen Bewegung um die Erde nicht bloß den oberweltlichen Himmelsraum durchläuft, sondern auch während der Nacht seinen Lauf durch den unterirdischen Himmelsraum um die Erde fortsetzt, bis er im Osten auf der Oberwelt wieder erscheint. Der Sonnengott ist also ebensowohl eine Gottheit der Oberwelt als der Unterwelt, und in der letzteren Eigenschaft heisst er Atmu (Re-Atmu) und Wächter der Nacht, d. h. der Unterwelt ¹⁴⁸.

So durchläuft der Sonnengott den gesamten Himmelsraum, als Aufseher der Welt. Alles regelnd und überwachend. Aber auch er selber wird wieder überwacht, und die Regelmässigkeit seines Laufes durch den Himmelsraum beaufsichtigt von den Gottheiten, deren Gebiet er durchläuft, von den

Göttinnen der Welträume; und zwar von der Gottheit des unendlichen Weltraumes, der Pascht, im Allgemeinen, und von den Gottheiten der oberirdischen und unterirdischen Himmelsräume, der Sate und der Hathor, ins Besondere. Diese drei Gottheiten heissen daher Wächterinnen der Sonne ¹⁴⁹ und die Hathor z. B. wird abgebildet, wie sie die aufgehende Sonne aus ihren Armen entlässt, oder die untergehende in ihren Armen aufnimmt, d. h. den Auf- und Untergang der Sonne überwacht. Die Hathor wurde daher von den Aegyptern als Gattin des Sonnengottes angesehen und Ehu, der Tag, als der aus dieser Verbindung hervorgegangene Sohn ¹⁵⁰.

Den zweiten Rang unter den im Weltraum verkörpert Gottheiten nach dem Sonnengotte nimmt der Mondgott Joh, Chonsu, der Regler des Monats ein. Als der zweite grosse lichtverbreitende Himmelskörper ist Joh den Aegyptern der zweite Lichtgott Taate; Thot der zweimal grosse, Thot dismegas genannt ¹⁵¹, um seine Unterordnung in Bezug auf die Sonne, den dreimal grossen Lichtgott, anzuzeigen. Der Mond als Lichtgott, Joh-Taate, Joh der Leuchtende, ist eine in der Ober- und Unterwelt gleich bedeutende Gottheit. Als der zweite grosse Himmelskörper theilt Joh mit dem Sonnengott in der Oberwelt das Amt eines Vorstehers der physischen Entstehung und des Wachstumes. Wie der Sonne die das Weltall belebende Wärme, so wird dem Mond die zu aller physischen Entstehung und Erzeugung nöthige Feuchtigkeit zugeschrieben, der nächtliche Thau; er heisst der Schöpfer der himmlischen Gewässer ¹⁵². Ebenso nimmt der Mond als Lichtgott im geistigen Sinne nach dem Sonnengott die nächste, wenn auch demselben untergeordnete Stellung ein. Joh-Taate ist für die Menschen der unmittelbare Quell aller Weisheit und Wissenschaft ¹⁵³, indem die von dem höchsten Lichtgott, dem Thot Trismegistos, der Sonne, herrührende Erkenntniss durch seine Vermittelung dem Menschengeschlechte überliefert wurde, sowie er auch im physischen Sinne nur ein von der Sonne erhaltenes Licht wiederstrahlt. Welch eine wichtige Stelle endlich Joh-Taate als erster der Todtenrichter Hapi ¹⁵⁴ in der Unterwelt einnimmt, wie schon seine Eigenschaft als nächtlich leuchtender Himmelskörper erwarten lässt, wird die Darstellung des Todtenreiches lehren.

Die Entstehung der Sonne und des Mondes, des Re und des Joh, des oberirdischen und des unterirdischen Weltraumes, der Sate und der Hathor, macht die zweite Schöpfungsperiode aus. Von dieser zweiten Schöpfungsperiode geben die Aegypter eine bestimmte Dauer an ¹⁵⁵. Denn da die Urzeit sich in der Sonne als Sevek-Re verkörpert hatte, und in die Innenwelt eingetreten war, d. h. da die Sonne durch ihre Bewegung um die Erde den Unterschied zwischen Tag und Nacht hervorbrachte, so war dadurch in dem Weltraum ein Zeitmaass entstanden nach welchem man die Dauer der Dinge angeben konnte.

Nun waren also alle grossen Gottheiten der Innenwelt vorhanden — Menth und Phtah, Pe und Anuke in der ersten Periode, Re und Joh, Hathor und Sate in der zweiten Periode entstanden — zusammen acht an der Zahl, je zwei Emanationen aus jeder der vier vorweltlichen Urgottheiten: Men und Phtah, der geistige und körperliche Weltzeugungsgeist aus dem Amun, Pe und Anuke aus der Neith, Re und Joh aus dem Sevek, Hathor und Sate aus der Pascht, dem Uraeth. Diese acht Gottheiten sind also kosmische Wesen, Theile des Weltalls ¹⁵⁶. Sie sind zwar mit dem Weltall entstanden, entstandene Gottheiten, aber auch mit der Welt gleichdauernd und unvergänglich, unsterbliche Gottheiten ¹⁵⁷, und unterscheiden sich dadurch von den sterblichen irdischen Gottheiten. Die acht werden ausdrücklich die ersten und ältesten Gottheiten genannt und bilden die erste Götterklasse ¹⁵⁸, die acht Kabiren, die mächtigen Götter; denn der Name Kabiren bedeutet die Mächtigen ¹⁵⁹.

Durch die Entstehung dieser acht ersten Gottheiten hatte sich demnach die äusseren Theile der Welt von dem Himmelsgewölbe an bis gegen den Mittelpunkt des Alls, bis gegen die Erde hin, vollkommen ausgebildet. Es waren die leuchtenden Himmelskörper und die grossen innenweltlichen Räume entstanden, — Nur die Erde war noch unausgebildet und ohne Gestaltung.

Der innenweltliche Schöpfergeist stieg daher jetzt auf die Erde nieder und schmückte die Erdoberfläche mit ihrer jetzigen Gestalt, d. h. er bildete Aegypten, denn für die Aegypter, wie für jedes ältere Volk, war sein Land die Haupttheil der Erde. Oder wie Pherekydes in der bildlichen

Bezeichnungsweise der hieroglyphischen Schreibart sich ausdrückt: Amun (Zeus) habe der Erde ihr jetziges Ehrengewand gegeben, indem er auf einen grossen und schönen Mantel das Land und den Nil (Ogenos, Okeanos) und die Gemächer des Nils (das Küstenland des Nils, Aegypten) eingewirkt, und diesen Mantel über eine geflügelte Eiche, d. h. über den im Weltraum freischwebenden Stamm der Erde ausgebreitet habe ¹⁶⁰.

Als die Erde mit ihrer jetzigen Oberfläche geschmückt und somit bewohnbar geworden war, liessen sich die vier Urgottheiten: Kneph, der gute Urg Geist, und Neith, die Göttin des Urgewässers; Sevek, der Gott der Zeit, und Pascht, die Hüterin der Weltordnung, auf die Erde nieder und verkörperten sich. Es entstanden die ersten vier grossen irdischen Gottheiten, die Vertreter der vierfachen Urgottheit auf der Erde.

Diese Verkörperung der Urgottheit knüpften die Aegypter an den Hauptstrom ihres Landes, den Nil. Denn der Nil ist in höherem Grade als irgend ein anderer Fluss für das Land, das er durchströmt, die Quelle der physischen Existenz und Wohlfahrt, der Urheber und Ordner der gesammten bürgerlichen Einrichtungen. Er ist es, der Aegypten seine Fruchtbarkeit giebt, denn seine Ueberschwemmungen ersetzen den in Aegypten seltenen oder ganz mangelnden Regen, so dass das ganze Wachsthum von seinen Fluthen abhängt. An seinen Wasserstand knüpfen sich die drei Jahreszeiten, welche die Aegypter zählten: die Zeit der Ueberschwemmung, die nach ihr eintretende Saatzeit und die darauf folgende Dürre. Nach seinen Ueberschwemmungen regelt sich endlich die ganze Lebensordnung der Aegypter, die Reihenfolge ihrer Beschäftigungen und Arbeiten, ihre Sitten und Gebräuche, ihre religiösen Feste, ihre gesammten häuslichen und bürgerlichen Einrichtungen. Ackerbau, Fischfang, Jagd, Handel, Schifffahrt, alles dies regelt sich nach den Ueberschwemmungen des Nils. Ist der Nil ausgetreten, so gleicht das ganze Land einem See, aus welchem die einzelnen höher liegenden Orte wie Inseln hervorragen. Unzählige Barken beleben die Fluthen, denn der Verkehr ist nur zu Schiffe möglich, das ganze Volk scheint ein Schiffer- und Fischer-volk. In diese von Feldarbeiten freie Zeit fallen die bedeutendsten religiösen Feste. Ist der Nil wieder in sein Bett

zurückgetreten, so beginnt dann, so weit der befruchtende Nilschlamm das Land bedeckt, der Ackerbau. Die Wichtigkeit des Nils für Aegypten ist hieraus klar und sein hohes Ansehen, ja seine göttliche Verehrung bei den Aegyptern begreiflich.

Kein Wunder daher, dass die Aegypter ihre höchsten irdischen Götterbegriffe mit dem Nil in Verbindung setzten, indem sie die beiden höchsten Urgottheiten, den Kneph-Agathodaemon, den guten Urgeist, und die Neith, das himmlische Urgewässer, geradezu im Nil verirdischt fanden, die irdischen Gestaltungen der beiden andern Urgottheiten, des Sevek, des Zeitenstromes, und der Pascht, der Weltordnung, an den Nil wenigstens anknüpften.

Von dem gutthätigen Urgeiste Kneph-Agathodaemon leiteten die Aegypter alle wohlthätigen, segenbringenden Eigenschaften des Nils her. Kneph-Agathodaemon ward zum Flussgotte, Nil-Okeanos, denn Okeanos ist der ägyptische Name des Nils. Der Nil hiess ihnen daher selbst der gute Gott, der Agathodaemon ¹⁶¹. Von der Gemahlin des Kneph, der Neith, der Urmaterie, der Göttin der himmlischen Urgewässer, leiteten die Aegypter das Wasser ihres heiligen Stromes ab. Die Neith, das Urgewässer über dem Himmels gewölbe, kam auf die Erde herab und ward Flussgöttin, Okeame. Ja, die fruchtbaren schlammigen Fluthen des Nils, die alles Wachsthum in Aegypten hervorbringen, waren wohl die Veranlassung, dass sich die Aegypter auch jene Urmaterie, aus der sie alles Vorhandene entstanden seyn liessen, als ein schlammiges, mit Erdtheilen gemischtes Wasser dachten. Daher der doppelte Name der Flussgöttin: Netpe, Neith des Himmels, d. i. das himmlische Urgewässer, die Rhea der Griechen, — und Okeame, d. i. Nil ¹⁶². Dieselbe Göttin, die Netpe-Okeame, die Nilgöttin, ist es nun auch, die als Ernährerin Aegyptens den Titel: Ernährerin der Welt, Senek-To, erhält, die Nährmutter, Demeter der Griechen, die Göttin des Ackerbaues und des Getreides ¹⁶³. Ein anderer Titel der Griechen, Tethys, die Nährmutter, die Amme, Pflegemutter, hat dieselbe Bedeutung und bezeichnet dieselbe Göttin ¹⁶⁴. Als diejenige Göttin endlich, von der all Entstehung und alles Wachsthum abhängt, heisst die Netpe

Okeane, Mehrerin des Wachsthumes, Asteroth, die Astarte, die Himmelskönigin der Syrer, die Asteria der Griechen ¹⁶⁵.

Mit dieser Verkörperung der beiden ersten Urgottheiten in dem Nil entstand nun zugleich die irdische Form des Zeitgottes. Indem nämlich der Nil durch seine regelmässigen Ueberschwemmungen die drei Jahreszeiten Aegyptens hervorbrachte, war die Zeit, die bis dahin nur durch die Bewegung der Himmelskörper in den höheren Himmelsräumen wahrnehmbar gewesen war, nun auch auf der Erde selbst durch den Wechsel der von den Nilüberschwemmungen abhängigen drei Jahreszeiten eingetreten. Die Zeit hatte sich auf Erden verkörpert; die Urzeit war zur irdischen Zeit geworden, Sevek zu Seb, dem Kronos der Griechen ¹⁶⁶.

Da nun die Erde völlig ausgebildet und durch den Nil die Belebung und die Befruchtung derselben und der regelmässige Wechsel der Jahreszeiten auf ihr hervorgebracht war, so nahm auch die Pascht, die Hüterin des Sonnenlaufes und der überirdischen Weltordnung, irdische Gestalt an und stieg zur Bewachung des jetzt vollendeten Zustandes der Erde als Hüterin der irdischen Weltordnung auf die Erde nieder. In dieser irdischen Gestalt führt die Pascht den Namen Reto, die Leto der Griechen ¹⁶⁷.

Nachdem die vier göttlichen Urwesen irdische Form angenommen hatten, entstanden noch acht andere irdische Gottheiten, als Nachkommen der acht, der grossen kosmischen Gottheiten. Dies sind: Tat-Hermes, der Vorsteher und Stifter der gesammten ägyptischen Priesterwissenschaft ¹⁶⁸, und Chaseph-Mnemosyne, die Vorsteherin der Schreibekunst und der Gelehrsamkeit ¹⁶⁹; Imuteph-Asklepios ¹⁷⁰ und Nehimeu-Hygieia ¹⁷¹, die Vorsteher der Arzneikunst; Mui-Phoebus ¹⁷² und Taphne-Daphne ¹⁷³, die Gottheiten der Dichtkunst; Pharmuthi-Prometheus ¹⁷⁴ von noch unbekannter Bedeutung, und Tme-Themis ¹⁷⁵, die Göttin der Gerechtigkeit und Vorsteherin der Rechtspflege; welche alle nach der Entstehung des Menschengeschlechts als die Ordner der ersten bürgerlichen Gesellschaft vorkommen und die Vorsteher der verschiedenen gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen sind.

Diese irdischen Verkörperungen der vier göttlichen Urwesen und der acht innenweltlichen Gottheiten machen das

zweite Göttergeschlecht aus, die irdischen Götter, gewöhnlich die Zwölfe genannt ¹⁷⁶.

Mit der Verkörperung der vier Urgottheiten trat nun auf der vollkommen ausgebildeten Erde Erzeugung und Geburt ein, und nicht bloß die materielle Natur brachte hervor und erzeugte, sondern auch die göttlichen Wesen auf der Erde pflanzten sich fort. Auch die Erde brachte ein Göttergeschlecht hervor, Ungeheuer an Kraft und Grösse, die Riesen, Apophi, die Giganten der Griechen ¹⁷⁷.

Reich an Nachkommenschaft waren aber insbesondere die vier grossen irdischen Götter, die Verkörperung der Urgottheit. Sie erzeugten ein neues Göttergeschlecht, das dritte: die sogenannten Kroniden ¹⁷⁸. Okeamos, Netpe und Seb führen daher die Titel: Erzeuger der Götter ¹⁷⁹. Netpe-Rhea insbesondere erhält den Titel: Mutter der Götter, und die von den Griechen so benannte „grosse Göttermutter“, die Kybele, ist Niemand Anderes, als die Netpe-Rhea ¹⁸⁰.

Von Okeamos stammte ein zahlreiches Geschlecht reiner Geister und Dämonen ¹⁸¹. Auf die Netpe wird eine Zahl von Göttern zurückgeführt, welche nach der Entstehung des Menschengeschlechtes als die erste Herrscherfamilie Aegyptens betrachtet wird ¹⁸². Diese Götter sind: Osiris-Dionysos ¹⁸³, Arueris-Herakles ¹⁸⁴, Bore-Seth-Typhon ¹⁸⁵, Isis-Persephone ¹⁸⁶, Nephthys-Hestia ¹⁸⁷ und endlich Schai, der Plutos-Triptolemos der Griechen, mit seiner Gemahlin Rannu, der griechischen Despoina ¹⁸⁸. Sie alle sind Kinder der Netpe, aber von verschiedenen Vätern. Osiris-Dionysos und Arueris-Herakles hatten Re, den Sonnengott, zum Vater; die Isis den Taal, und nur zweie: Seth-Typhon und Nephthys-Hestia, den Seb-Kronos ^{189a}.

So füllte sich die Erde mit zahllosen Gottheiten und Geistern an. Denn in dem ganzen Zeitraum, worin die vier irdisch gewordenen Urgottheiten auf der Erde herrschten, bewohnten nur Götter und Dämonen die Erde und es gab noch keine Menschen ^{189b}.

Die unmittelbare Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon, des guten Geistes, über Aegypten ist nun jenes goldene Zeitalter, in welchem die Erde nur von seligen Geistern bewohnt war, und wo es noch kein Uebel und nichts Böses

auf der Erde gab. Auch von dieser Herrschaft des Agathodaemon gaben die Aegypter, wie von den vorhergehenden Weltperioden, eine bestimmte Dauer an ¹⁹⁰.

Dieser anfänglich glückliche Zustand der Welt fand sein Ende durch die Einwirkung des Seb-Kronos, der irdischen Gestaltung des unendlichen Zeitgottes Sevek. In dem Maasse, wie die Dauer der Welt zunahm, trat auch die böseartige Seite in dem Wesen des Zeitgottes mehr hervor; denn die Zeit ist doppelter Natur, zugleich gut- und übelthätig, sie erzeugt, aber sie zerstört auch. Bei dem Beginne der Welt war die Kraft der Zeit noch schwach; es konnte nur die eine Seite der Zeit, ihre gutthätige Natur, zum Vorschein kommen: sie fand noch Nichts zu zerstören, sie konnte nur erzeugen. Als aber die Welt zu altern anfang, trat auch die übelthätige Natur der Zeit hervor. Die Zeit ward mächtiger, sie riss die Herrschaft über die Welt an sich; die Zerstörung trat ein. Allmählig also nahm die schöpferische Kraft des weltzeugenden Geistes ab, die Entstehung neuer Geschlechter hörte auf, die Zeit, Seb-Kronos, entmannte den weltschöpferischen Geist, Harseph - Uranos ¹⁹¹. Nicht genug aber, dass Kronos so die neuen Zeugungen hemmte, sondern er suchte auch das Entstandene und Bestehende wieder zu vernichten. Seb-Kronos begann also sein Zerstörungswerk damit, dass er die bis dahin unter den göttlichen Wesen und Kräften bestandene Eintracht auflöste und die Götterwelt in zwei gegeneinander feindliche Partheien theilte. Von den unregelten Kräften der Erde; den ungeheuren Kindern der Anukis, den Giganten, unterstützt, eröffnete er mit seinem Anhang von Göttern und Geistern den Krieg gegen die älteren grossen Gottheiten ¹⁹². Diese Empörung des Seb-Kronos bekämpfte der bisherige Herrscher der Welt, Okeamos-Agathodaemon, der Gott des Nils, der schlangengestaltige gute Urgeist Ophion, und trat ihm mit dem Heere der gutgebliebenen Götter und Geister entgegen. So standen sich zwei Götterheere feindlich gegenüber: das Heer der guten Götter und Geister unter Agathodaemon-Ophion und das Heer der empörten abgefallenen Götter und Geister sammt den Giganten, den Apophi, unter Seb-Kronos. Als Anführer der Giganten und Gegner des Ophion heisst daher Kronos selber der Riese, Apophis, und unter diesem Namen erscheint

er daher auf Hieroglyphenbildern sowohl unter Menschen - als unter riesiger Schlangen-Gestalt ¹⁹³. So begann nun in der Götterwelt selbst jener grosse Kampf, der auch in der griechischen Mythologie bekannt ist und schon von dem ältesten theologischen Dichter, von Hesiod, besungen wurde, der Kampf der Giganten unter Anführung des Kronos mit den guten irdischen Göttern, den Titanen. Denn die Titanen sind keine anderen als die grossen irdischen Gottheiten der zweiten Göttergeneration, die auf die Erde herabgestiegenen und verkörperten Urgottheiten und Kabiren; und Titanen heissen sie nur als Theilnehmer an diesem grossen Kampfe, denn Titanen heisst im Aegyptischen Kämpfer ¹⁹⁴. Dies ist jener Götterkampf, von dem Pherekydes redet, wenn er zwei Götterheere einander gegenüberstellt, und dem einen den Kronos, dem anderen den Ophioneus zum Führer giebt, von Herausforderungen und Schlachten berichtet, und endlich von einem zwischen beiden Heeren geschlossenen Vertrage, wonach die in den Nil Gestürzten als besiegt gelten, die Sieger aber den Himmel einnehmen sollten. In diesem Kriege standen des Kronos eigene Söhne: Osiris-Dionysos, Arueris-Herakles und Ombte-Seth-Typhon mit ihrer Mutter Netpe-Rhea ihrem Vater entgegen auf der Seite der guten Gottheiten ¹⁹⁵ und kämpften gegen ihn, bis endlich Kronos mit seinem Anhang in den Nil gestürzt und dann sammt den Giganten in den Tartarus verbannt wurde ¹⁹⁶.

Mit dem unglücklichen Ausgange dieses Krieges hatte die Herrschaft des Seb-Kronos ihr Ende, nachdem sie eine fast gleiche Dauer wie die Herrschaft des Okeamos-Agathodaemon gehabt hatte. So war denn die Weltordnung wiederhergestellt und die zerstörende Macht des Seb-Kronos, der Zeit, wenn auch nicht ganz vernichtet, doch beschränkt ¹⁹⁷, und somit die Dauer der Welt gesichert.

Um aber die Erde von der Verunreinigung des geschehenen Frevels zu sühnen, liess der weltgeschöpferische Geist eine reinigende Fluth über sie kommen, die Sündfluth, Kataklysmos, aus welchem die Erde dann erneuert und verjüngt wieder hervorging ¹⁹⁸. Mit diesem Kataklysmos war die dritte und vierte Weltperiode, das goldene Zeitalter unter der Herrschaft des Agathodaemon, und die Zeit des Götterkrieges

unter der Herrschaft des Kronos beendet, und die Erde trat in ihren heutigen Zustand ein ¹⁹⁹.

Um ferner auch die von Seb-Kronos zur Empörung verführten Dämonen und Geister von dem Frevel, mit welchem sie sich durch ihre Theilnahme an dem Kriege gegen die guten Götter befleckt hatten, zu reinigen und zu entsühnen ²⁰⁰, beschloss der welt schöpferische Geist, irdische Leiber zu bilden, in welche die gefallenen Geister eingeschlossen werden sollten, um durch einen Aufenthalt auf der Erde ihre Verbrechen abzubüssen und so ihre frühere Reinigkeit wieder zu erlangen. Die grossen Gottheiten selber setzten diesen Beschluss ins Werk. Hor-hat, der Sonnengott, der dreimal grosse Taat, bereitete den irdischen Stoff zu, aus welchem Amua-Harseph die irdischen Leiber bildete. Dann wurde eine Anzahl gefallener Seelen in diese Leiber eingeschlossen, und so entstand das Menschengeschlecht ²⁰¹.

Dies so entstandene Menschengeschlecht wurde dem Schutze und der unmittelbaren Leitung der zweiten und dritten Göttergeneration übergeben: den Zwölfen und den Nachkommen der Zwölfe, den irdischen Göttern zweiten und dritten Ranges ²⁰². Diese Gottheiten übernahmen gleichsam die Erziehung des neuen Menschengeschlechtes und standen der ersten Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft vor. Denn die ägyptische Glaubenslehre lässt sogleich mit dem Entstehen des Menschengeschlechtes den vollständigen bürgerlichen Zustand durch den Einfluss dieser Gottheiten gestiftet werden, so wie er sich später im Laufe der Zeiten entwickelt hatte. Gegen die Gesetze der Wirklichkeit beginnt die ägyptische Sagensgeschichte gleich mit einem ausgebildeten bürgerlichen und religiösen Zustande, den sie auf eine unmittelbare Einführung der Götter zurückführt. Die meisten dieser Götter erhalten daher Wirkungskreise und Aemter, welche auf die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und auf die verschiedenen menschlichen Zustände Bezug haben. Wie die grossen kosmischen Gottheiten, die Götter erster Klasse, aus der Anschauung der äusseren Welt entstanden sind und ihnen Vorstellungen einzelner Theile und Kräfte der Welt zu Grunde liegen — die Himmelskörper, die grossen himmlischen Räume, die in der Welt verbreiteten schöpferischen Kräfte, welche in den kosmischen Göttern als

selbstständige, beseelte Wesen aufgefasst sind —, so sind diese Götterbegriffe des zweiten und dritten Ranges aus der Anschauung der menschlichen Gesellschaft hervorgegangen, wie sie sich in Aegypten gestaltet hatte, und erhalten die ihnen eigenthümlichen Begriffe durch die einzelnen Wirkungskreise, welche man ihnen bei der Ausbildung und Leitung der menschlichen Gesellschaft zuwies.

So wird auf den Taat die gesammte bürgerliche und religiöse Gesetzgebung in dem ganzen Umfange zurückgeführt, wie sie von der Priesterschaft in Aegypten gehandhabt wurde. Er ist der Vorsteher der ägyptischen Priesterschaft, und alle Kenntnisse, alle Fertigkeiten, welche in dem ägyptischen Staate den verschiedenen Priesterklassen zukamen, werden von ihm hergeleitet. Alle die verschiedenen Erfindungen, welche dem Taat-Hermes beigelegt werden, erklären sich auf diese Weise ganz einfach. Sie betreffen die verschiedenen Zweige der priesterlichen Gelehrsamkeit; sie fallen alle in den Kreis des priesterlichen Wissens. Ganz insbesondere scheint aber Taat-Hermes der Vorsteher der höchsten Priesterklasse, der Propheten, gewesen zu seyn, denen die Auslegung, Hermencia, der Göttersprüche zukam, und welche das höchste spekulative und religiöse Wissen, die Götterlehre und Philosophie, besaßen, deren Offenbarung und Mittheilung an die Menschen dem Taat zugeschrieben wurde.

Andere Gottheiten haben beschränktere Wirkungskreise; sie umfassen einzelne Theile der priesterlichen Kenntnisse. So ist z. B. die Göttin Chaseph, die gewöhnliche Begleiterin des Taat, Vorsteherin der Schreibekunst und Literatur, des Bücherwesens und der mit dem Schriftwesen zusammenhängenden Gelehrsamkeit. Sie ist die Vorsteherin der heiligen Schreiber, der Hierogrammatisten, einer der höheren ägyptischen Priesterklassen.

Die Tme, die Themis, ist die Göttin der Gerechtigkeit, d. h. der Rechtspflege, und die Vorsteherin der Gerichtshöfe; denn die Rechtspflege in den Gerichtshöfen wurde ebenfalls von den Priestern ausgeübt; die Rechtskunde machte einen Theil der Priestergelehrsamkeit, die Rechtsbücher einen Theil der Priesterliteratur aus.

Imuteph, der Weisheit-Spendende, der Asklepios der Griechen, und seine Gattin Nehimeu, die Hygieia, sind die

Gottheiten der ärztlichen Gelehrsamkeit, denn auch die Aerzte gehörten in Aegypten zu der Priesterschaft und machten die niederste Klasse derselben aus.

Mui-Arihosnofre, Mui der Verfertiger schöner Gesänge, und seine Gattin Taphne sind Dichtergottheiten; sie sind die Vorsteher der heiligen Sänger, d. h. derjenigen Priesterklasse, welcher die Hymnen und Gesänge beim Gottesdienste oblagen.

Ebenso haben die übrigen Klassen der bürgerlichen Gesellschaft, in welche sich die verschiedenen Stämme des ägyptischen Volkes theilten, eigene Götter zu Vorstehern, deren Wirkungskreise nach der Beschäftigung jeder einzelnen Klasse gemodelt sind. Die zahlreichste Klasse, das eigentliche Volk, die Ackerbauer, hatten mehrere Schutzgötter. Der Getreidebau stand unter dem besondern Schutze der Nilgöttin, der Netpe-Rhea - Demeter, und ihrer Tochter, der Isis. Die erste Einführung des Getreides wurde der Netpe beigelegt, denn von dem Nil und seinen Ueberschwemmungen hing ja der ganze Ackerbau in Aegypten ab. Dem Wachsthum und Gedeihen der Saat scheinen ausserdem noch besondere Gottheiten vorgestanden zu haben, nämlich Schai und Rannu. — Als Vorsteher und Beschützer des Weinbaues galt Osiris - Dionysos ²⁰³ und ausserdem noch, wie es scheint, das Götterpaar Mar-ouro und Marte. — Dem Kriegerstamme stand Ombte-Seth-Typhon vor; er war der Kriegsgott, dem auf noch vorhandenen Hieroglyphenbildern die Unterweisung der Könige in der Waffenführung zugeschrieben wird. — Der Nephthys endlich war, wie es scheint, nach dem Wortlaute ihres Namens Nebt-ei, Herrin des Hauses, der Schutz des Familienlebens, des häuslichen Heerdes zugetheilt, und ihr verdankten die Menschen, wie Diodor sagt, die Kunst des Häuserbaues; sie ist die Hestia der Griechen.

So erklären sich alle diese verschiedenen Götterbegriffe aus den Zuständen des ägyptischen Lebens. Der ganze ägyptische Götterkreis trägt die Spuren seiner Entstehung auf dem ägyptischen Boden unverkennbar an sich. Von einer seiner höchsten Urgottheiten, der Urmaterie, der Göttin der Urge- wässer an, die nach dem Vorbilde des befruchtenden schlammigen Nilwassers gebildet ist, bis herunter zu den Göttern dritten Ranges, sind alle aus der Natur des ägyptischen

Landes, der ägyptischen Staatsverfassung und Gesellschaft, aus der ägyptischen Geistesbildung hervorgegangen.

Unter diesen Göttern dritten Ranges war insbesondere den fünf Kindern der Netpe: Osiris und Isis mit ihren Geschwistern Arueris, Seth und Nephthys, die unmittelbare Herrschaft über das Menschengeschlecht, d. h. über Aegypten zugetheilt. Osiris, der Aelteste dieser fünf Geschwister, zum Lohne für seinen im Kriege gegen Kronos den Göttern geleisteten Beistand, wurde der erste König von Aegypten. Er vermählte sich mit seiner Schwester Isis, sowie Seth mit seiner Schwester Nephthys ²⁰⁴. Osiris hatte mit der Isis wiederum zwei Kinder: den Gott Horus, den Apollo der Griechen ²⁰⁵, und die Göttin Anat, bekannter unter ihrem Lokal-Zunamen Bubastis, die bubastische Göttin, die griechische Artemis ²⁰⁶. Nach des Osiris Tode gebar die Isis noch den Harpokrates, d. h. Horus das Kind, Har-pe-chroti ²⁰⁷. Nephthys hatte von Ombte-Seth-Typhon keine Kinder, wohl aber von Osiris den Anubis, den Götterboten, der von der Isis an Sohnes Statt angenommen wurde und als beständiger Begleiter seiner Adoptivmutter der Wächter seiner Mutter genannt wurde ²⁰⁸.

So viel zum Verständniss der nun folgenden Sagen-
geschichte, die als solche eigentlich nicht mehr in den Kreis dieser Darstellung gehört, da sie keine spekulativen Sätze mehr enthält, und hier nur deshalb aufgenommen wird, weil in ihr ein wesentlicher Bestandtheil aller älteren Religionen zum Vorschein kommt. Denn mit der Stiftung eines vollendeten bürgerlichen und gesellschaftlichen Zustandes und der Aufstellung der verschiedenen Gottheiten, welche den einzelnen Theilen des gesellschaftlichen Zustandes vorstehen, hört der spekulative Theil der ägyptischen Glaubenslehre auf, und die fünf Kinder der Netpe verbinden schon die eigentliche Geschichte in ihren dunkelsten Anfängen mit der bloß aus der Spekulation hervorgegangenen Erzählung von der Entstehung der Welt und der sie beseeleenden Gottheiten. Die fünf Kinder der Netpe selbst sind schon keine spekulativen Götterbegriffe mehr, sondern wirkliche geschichtliche Persönlichkeiten, deren Thaten und Erlebnisse durch das Dunkel der Urzeit und durch alle die umbildenden Einflüsse einer

Ueberlieferung, welche so viele Jahrhunderte hindurchreicht, sich nothwendig ins Fabelhafte und Ungeheure steigern mussten. Aber selbst noch in dieser fabelhaften Ausschmückung bieten die Erzählungen von den Kroniden Nichts dar, als die Familiengeschichte eines alten Königshauses, dessen innere Zwistigkeiten und Wirren in der Weltgeschichte hundertfache Seitenstücke finden. Die Wahrheit dieser Bemerkung bestätigen die Versuche älterer und neuerer Mythologen, in diese Persönlichkeiten und ihre Geschichte spekulative Begriffe hineinzulegen; Versuche, die in ihrer Abenteuerlichkeit und Gezwungenheit ihre eigene Widerlegung in sich tragen.

Die Sagengeschichte von den Kroniden bildet in der ägyptischen Glaubenslehre einen Bestandtheil, der sich in fast allen übrigen Religionen wiederfindet, nämlich die Verehrung der Verstorbenen. Die Mehrzahl der alten Religionen kannte eine solche Verehrung Verstorbener, als Heroen und dergl.; Menschen, die erst mit dem Laufe der Zeit und durch den Einfluss der ihnen gezollten Verehrung zu höheren, übermenschlichen Wesen erhoben wurden. Es kann also gar nicht befremden, dass auch die ägyptische Glaubenslehre diesen Bestandtheil, die Verehrung der Verstorbenen, enthält. Und als einen gesonderten Bestandtheil bezeichnet ihn die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie die aus der Verehrung verstorbener Menschen hervorgegangenen Gottheiten ausdrücklich als sterbliche Götter bezeichnet, als solche, die auf Erden geboren, und nachdem sie, wie Plutarch sich ausdrückt, hienieden ausgeduldet hatten und verstorben waren, unter die Götter gerechnet wurden. Ihre Seelen, sagt er, wohnen in den Gestirnen (welcher Glaubenssatz sich weiter unten bestätigen wird), ihre Leiber aber liegen in Aegypten begraben ²⁰⁹. Und dies sagt Plutarch, der selber ein ausgesprochener Gegner des sogenannten Euhemerismus ist. Diese sterblichen Götter werden daher ausdrücklich den anderen ungeborenen und unsterblichen Göttern entgegengesetzt ²¹⁰. Nur die einseitige Ausdehnung der an sich wahren Bemerkung, dass ein Theil der göttlichen Wesen, die in den alten Religionen verehrt wurden, ursprünglich Nichts als Menschen waren, führte zu der Verirrung, alle Götterbegriffe auf Nichts als auf solche ursprünglich menschliche Wesen zurückzuführen, wie es der Euhemerismus thut; eine Verirrung, die nur in einer Zeit und in

einem Kopfe stattfinden konnte, worin das tiefere fromme Gefühl ausgestorben war, ein Seitenstück zu den Verirrungen unserer Tage.

Die Sagengeschichte der Kroniden ist in ihren Hauptzügen kurz folgende: Als Osiris und Isis die Herrschaft über das neu entstandene Menschengeschlecht und die verjüngte Erde erhalten hatten, trafen sie unter der Mitwirkung der übrigen Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes, besonders aber des Taat, diejenigen Maassregeln, welche nöthig waren, damit das Menschengeschlecht den Zweck seines irdischen Daseins erreichen konnte; den nämlich, sich von den in seinem früheren vormenschlichen Zustande begangenen Freveln zu reinigen und zu entsühnen. Sie gaben den Menschen die zu einem geordneten menschlichen Leben nöthigen Einrichtungen²¹¹. Sie gründeten die Familie, den Ackerbau und die übrigen Beschäftigungen des häuslichen Lebens²¹². Taat²¹³ ordnete den Staatsverband und die Götterverehrung. Er stiftete insbesondere den Priesterstand und ertheilte ihm die zur Verwaltung des Staates nöthigen Kenntnisse über die Götterverehrung, die Rechtspflege, die Zeiteintheilung, die Heilkunde, kurz, die ganze priesterliche Wissenschaft, indem er den Priestern ihre heiligen Bücher übergab, deren Inhalt schon von Hor-hat, dem Thot trismegistus, Thot dem dreimal grossen, noch vor dem Kataklysmos aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung in Hieroglyphen auf heilige Stelen eingegraben und von Taat dem zweimal grossen, Hermes dismegas, in die gemeinübliche ägyptische Schrift übergetragen worden war²¹⁴. Nachdem auf diese Weise bürgerliche Ordnung und Gesittung in Aegypten begründet war, unternahm Osiris einen grossen Heereszug²¹⁵, um auch in den übrigen Ländern der Erde die in Aegypten begründete Gesittung zu verbreiten. Als Begleiter auf seinem Zuge nahm er seinen Bruder Arueris-Herakles und seinen Sohn Anubis mit sich, welche beide Anführer seines Heeres waren. Ausserdem folgten ihm noch andere Götter, als z. B. Schai und Rannu, die Vorsteher des Ackerbaues, Mar-ouro und Marte, die Vorsteher des Weinbaues, Mui, der Gott der Dichtkunst, und die drei Musen: Chaseph, die Göttin der Schreibekunst, und Tme, die Göttin der Gerechtigkeit, und wahrscheinlich Taphne, die Gattin des Mui. Zur Verwaltung Aegyptens

hinterliess er seine Gattin, die Isis mit ihren Kindern Horus und Bubastis, und als Gehülften bei der Regierung stellte er ihr seinen Bruder Bore-Seth-Ombte, den Perses-Antaeus-Typhon der Griechen und Taat-Hermes sammt dem Prometheus zur Seite. In der Abwesenheit des Osiris begann jedoch Ombte-Seth, von Ehrgeiz und Herrschsucht getrieben, den Kindern des Osiris nachzustellen, um die Herrschaft an sich zu reissen. Isis flüchtete daher mit ihren Kindern zur Reto, der Leto der Griechen, und übergab ihr dieselben, damit sie vor den Nachstellungen ihres Oheims gesichert wären²¹⁶. So ward Reto die Pflegemutter von Horus und Bubastis (Apollon und Artemis). Als darauf Osiris von seinen Zügen nach Aegypten zurückgekehrt war, richtete Bore-Seth-Typhon seine Nachstellungen unmittelbar gegen den Osiris, und brachte denselben auch wirklich bei einem Gastmahle hinterlistiger Weise um's Leben²¹⁷. Der Leichnam des Osiris, in einen Sarg eingeschlossen, ward von Seth in den Nil geworfen, und schwamm, von dem Strome fortgetragen, in das Meer, bis er bei Tyrus in Phönikien ans Land stiess. So war nun Seth-Typhon König von Aegypten. Isis, welche schwanger war, als Osiris ermordet wurde, gebar nach dessen Tode noch einen Sohn, den Harpokrates, den daher die Sage sogar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt²¹⁸. Isis irrte hierauf umher²¹⁹, um den Leichnam ihres Gatten aufzusuchen, und findet ihn endlich zu Tyrus in Phönikien²²⁰. Sie bringt ihn nach Aegypten zurück, aber Seth-Typhon wüthete selbst noch gegen den Leichnam seines Bruders, indem er ihn zerstückte und die einzelnen Stücke nach allen Richtungen zerstreute²²¹. Isis, in ihrer Treue unermüdlich, suchte die einzelnen Stücke wiederum auf, und brachte den Leichnam glücklich zusammen bis auf das männliche Glied, das in den Nil geworfen und von den Fischen verzehrt worden war; ein Ereigniss, dessen Andenken im Feste der Phallophorien gefeiert wurde²²². Diese Trauergeschichte machte den Gegenstand zweier zur Ehre des Osiris und der Isis gefeierten Weihedienste aus, welche, wie Plutarch sagt, von der Isis zum Andenken an ihre Leiden gestiftet wurden²²³. Dieses sind die Mysterien, die Weihedienste der Isis und des Osiris-Dionysos; denn unter diesem letzten Namen kam der Dienst des Osiris auch nach Griechenland und erlangte daselbst eine grosse Verbreitung. Nach

seinem Tode ward Osiris Herrscher in der Unterwelt, im Totenreiche²²⁴, wie er bei seinem Leben Herrscher der Oberwelt und König von Aegypten gewesen war. Der unterdessen herangewachsene Horus, des Osiris und der Isis Sohn, trat nun als Rächer seines Vaters Osiris auf und begann mit seinem Oheim Bore-Seth einen Krieg²²⁵. Dieser Krieg war im Anfange unglücklich. Horus selbst ward von Typhon getödtet, von seiner Mutter Isis aber wieder belebt²²⁶. Endlich siegte Horus in einer Schlacht bei der Stadt Ombos und tödtete mit Beihülfe seiner Mutter den Bore-Seth-Typhon²²⁷. Von dieser Tödtung des Bore-Seth, des Perses, des Typhon, erhält daher Isis den Namen Persephone, Persephatta, Tödterin des Perses²²⁸. Nun war Isis Königin von Aegypten²²⁹. Sie beherrschte Aegypten ungestört bis an ihren Tod, der von den Aegyptern als eine heimliche Entführung der Isis durch ihren Gatten Osiris, den Beherrscher der Unterwelt, angesehen wurde. Dies ist der Raub der Persephone durch den Hades, den Herrscher der Unterwelt, ihre Wegführung von der Erde in das Totenreich. Wie vorher Isis nach dem Tode des Osiris umhergeirrt war, um den Leichnam ihres Gatten zu entdecken, so durchwanderte nun der Isis Mutter, die Netpe-Rhea-Demeter, die ganze Erde, um ihre geraubte Tochter wieder aufzufinden. Und als sie endlich erfahren hatte, dass sie von Osiris in die Unterwelt sei entführt worden, schloss sie mit ihm den Vertrag, dass Isis die Hälfte des Jahres auf der Oberwelt, und nur die andere Hälfte in der Unterwelt zubringen dürfte, d. h. Isis ward nach ihrem Tode zugleich als überirdische und als unterirdische Göttin verehrt, gleich allen übrigen höheren Gottheiten, die zugleich über- und unterirdische Gottheiten waren; denn die ägyptische Mythologie kennt keine blos unterirdischen Gottheiten. Diese Irren der Netpe-Rhea-Demeter machen den Gegenstand eines dritten Weihedienstes aus, der zur Ehre der Netpe-Rhea-Demeter gefeiert wurde. Auch dieser Weihedienst, gleich dem des Dionysos, wurde nach Griechenland übergepflanzt und genoss dort des höchsten Ansehens. Es sind die bekannten Mysterien der Demeter, welche zu Eleusis mit so grosser Pracht gefeiert wurden. Nach dem Tode der Isis herrschte Horus als letzter Götterkönig über Aegypten, und mit seinem Tode schloss die Reihe der über Aegypten unmittelbar herrschenden Götter²³⁰. Nach Horus

machen die ägyptischen Chroniken noch acht Halbgötter als Herrscher über Aegypten namhaft²³¹, doch scheinen diese nicht zu dem Götterkreise mitgerechnet worden zu sein.

So war nun das ganze Geschlecht der sterblichen Götter von der Erde geschieden und die Aegypter zeigten in ihrem Lande deren Gräber²³². Was wurde aber aus ihnen nach ihrem Tode? Denn ihre Geister mussten ja als unsterbliche Wesen auch getrennt von ihren irdischen Körpern fortleben. Was wurde endlich aus den übrigen Göttern des dritten Göttergeschlechtes, die gleichzeitig mit den sterblichen Göttern auf der Erde gelebt hatten?

Auch auf diese Fragen hatte die ägyptische Glaubenslehre eine Antwort. Nach ihrem Abscheiden von der Erde nahmen die irdischen und sterblichen Götter gleich den übrigen Gottheiten und Geistern ihren Aufenthalt in den höheren Räumen des Himmels ein, und wohnten theils in den Gestirnen des Firmamentes, theils in den grossen innenweltlichen Himmelskörpern²³³. Nepte-Rhea nahm gleich den übrigen Göttern zweiten Ranges, gleich den Zwölfen, ihren Wohnsitz in einem der Sternbilder des Thierkreises²³³. Das Sternbild der Bärin am Himmel ist eben das thiergestaltige Bild der Göttin Nepte-Rhea. Anubis wohnte in dem Sternbilde des Hundes, in dem Prokyon, der die Hundesgestalt des Gottes darstellt; Isis in dem Sirius. Auch die Planeten waren Wohnsitze abgeschiedener Götter. Kronos nahm seinen Sitz in dem höchsten der fünf den Aegyptern bekannten Planeten. Die vier übrigen Planeten wurden von Osiris, Arueris-Herakles, Isis und Horus bewohnt; und zwar der von den Griechen dem Zeus geweihte Stern, unser Planet Jupiter, von Osiris; der von den Griechen dem Ares geweihte Stern, unser Planet Mars, von dem Arueris-Herakles; der von den Griechen dem Hermes geweihte Stern, unser Planet Merkur, von Horus dem Jüngern; der von den Griechen der Aphrodite geweihte Stern, unser Planet Venus, von der Isis. Einen zweiten Wohnsitz hatten aber die Kroniden zugleich in der Sonne. Von Osiris, Arueris dem älteren Horus, und Typhon wird ausdrücklich gesagt, dass sie in der Sonne gewohnt hätten; von Mui ist es wegen der Bedeutung seines Namens wahrscheinlich, denn Mui heisst „der Strahlende.“ Da aber acht Gottheiten: vier männliche und vier weibliche, in der Sonne ihren Sitz hatten, so

ist es wahrscheinlich, dass mit den erwähnten vier männliche Gottheiten auch zugleich noch ihre Schwestern und Gattinnen in der Sonne wohnten: also Isis und Nephthys, die Schwestern und Gattinnen von Osiris und Typhon, die noch unbekannte Gattin des Arueris-Herakles, und endlich noch Taphn die Gattin des Mui^{234a}. Von den übrigen irdischen Göttern des dritten Geschlechtes wird Taat ausdrücklich in den Mon versetzt^{234b}. Es ist also wahrscheinlich, dass auch den übrigen Göttern dieses Geschlechtes Sterne oder Sternbilder zu Wohnungen angewiesen waren. Als solche reine Geister nahmen die abgeschiedenen Gottheiten an der Verwaltung der Weltganzen Theil. Ombte-Seth, Taat-Kynokephalos, Anubis und Arueris waren Vorsteher der vier Himmelsgegenden²³⁵. Anubis als Prokyon, der Hund und Wächter der Gestirne, war Vorsteher des Horizontes an dem die Gestirne auf- und untergehen. Seth und Nephthys hatten die Herrschaft über das Meer, und zwar stand Seth dem Meere selbst vor Nephthys den Meeresküsten^{236 237}.

So kommt es, dass auch diese sterblichen Gottheiten, die aus der Sagengeschichte hervorgegangen sind, und also wesentlich keine physikalischen Begriffe, keine Theile und Kräfte des Weltganzen, wie die grossen kosmischen Gottheiten, sondern persönliche, menschenähnliche Götter, — nichtsdestoweniger doch in der ägyptischen Glaubenslehre auch kosmische Aemter verwalten. So erklären sich die Allegorien der Späteren deren Verkehrtheit darin besteht, dass sie diese persönlich gedachten Wesen in unpersönliche Begriffe: Landestheile, Erd- und Himmelszustände und dergl. aufzulösen suchen.

So hatte nun die Welt in allen ihren Theilen ihre jetztige vollendete Ausbildung erhalten. Die Götter- und Weltentstehung war beendet und abgeschlossen, denn die Theogonie und Kosmogonie war bei den Aegyptern Eins. Die Gottheiten waren selber die einzelnen beseelten Theile der Welt.

Demnach machten sich also die Aegypter von dem Weltall folgende Vorstellung.

Bei den Aegyptern, wie bei allen übrigen Völkern der Alterthums ist das Weltall eine unermessliche Kugel. Ihr äusserste Gränze bildet das feste Himmelsgewölbe, die Göttin Pe; ihren Mittelpunkt die Erde, die Göttin Anuke. Den äusseren Umfang des Himmelsgewölbes umschliesst die Urgottheit

die eben, weil sie durch das Himmelsgewölbe unserer Wahrnehmung entzogen ist, die Verborgene, Amün, heisst; jene Viereinigkeit unentstandener ewiger Urwesen, aus welcher die Welt hervorgegangen ist: Kneph, Neith, Sevek und Pascht. Kneph, der Alles beseelende Urgeist, ist es, der das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, und daher Emphe, Emeph, Lenker des Himmels, heisst. Neith, die Urmaterie ist es, welche rings auf dem äusseren Himmelsgewölbe die Ansammlung des Urgewässers bildet, jenen Abgrund der himmlischen Wasser über dem Firmamente, die Noun-en-tpe. Zu ihnen gesellt sich die ewige, ruhende, unterschiedlose Zeit, Sevek, und sie alle umfängt der unbegranzte dunkle Raum, die Pascht. In dem Schoosse dieser Urgottheit, rings von ihr eingeschlossen, schwebt die Welt, selber in allen ihren Theilen beseelt, ein aus Gottheiten zusammengesetztes Ganze. Zwischen Himmel und Erde befinden sich alle mit der Welt entstandenen Gottheiten, Dämonen und Geister, die in der Welt manifestirten, sichtbar gewordenen Götter, Hori. Die innere Seite des Himmelsgewölbes nehmen die Sternbilder und Fixsterne ein, die Wohnsitze jener zwölf Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes und des unzähligen Heeres jener Geister und Dämonen, welche vor dem Kataklysmos die Erde bewohnt haben; denn der Fixsternhimmel ist der Sammelplatz und Wohnort aller Seelen, sowohl der gut- und reingeblienen, als der abgefallenen. In den Raum zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde theilen sich die beiden Raumgottheiten Sate und Hathor: jene die Göttin des erleuchteten Weltraumes, der Oberwelt, diese die Göttin des finstern Weltraumes, der Unterwelt. Mit und in ihnen erfüllen diese Räume die Gottheiten der schöpferischen Weltkräfte Harseph-Menth, der geistige Schöpfergott, und Phtah, der materielle Schöpfergott, die Urwärme, das Urfeuer. Sie bilden die ätherische und feurige Weltzone, von welchen in den Nachrichten der Alten über die himmlischen Gottheiten die Rede ist. In denselben Räumen bewegen sich die grössten Himmelskörper: zunächst die fünf Planeten mit den sie bewohnenden Gottheiten, der Planet Saturn mit dem Kronos, der Planet Jupiter mit dem Osiris, der Planet Mars mit dem Herakles, der Planet Merkur mit Horus, der Planet Venus mit der Isis²³⁸. Nächst ihnen bewegt sich in diesen Räumen der Sonnenball Re, der erste

Lichtgott, Thot der dreimal grosse, der Wächter und Aufseher der Innenwelt; als Quell des Lichtes, Regler der Zeit, Vorsteher aller irdischen Erzeugung und Urheber aller Wärme die sichtbar gewordene Verkörperung der höchsten Gottheiten: des die ganze Welt regierenden Urgeistes Kneph-Emeph, der Urzeit Sevek, des innenweltlichen Schöpfergeistes Mentth-Harseph, und der Alles erzeugenden Urwärme, des Phtah; zugleich der Wohnsitz von acht Gottheiten des dritten Göttergeschlechtes: von Mui, Arueris, Osiris und Typhon, welche den einzelnen Theilen seines gesammten Wirkungskreises vorstehen; nämlich Mui der Ausstrahlung seines Lichtes, Herakles seinem täglichen Laufe, Osiris allen seinen wohlthätigen Einflüssen auf das Wachsthum und die Erzeugung, Ombte - Seth - Typhon der zerstörenden Wirkung seiner Gluthhitze. Da demnach Re ein Wesen so gemischter Natur ist, das als Urheber aller Entstehung und alles Lebens durch sein Licht und seine Wärme gutthätig ist, ein Ausfluss des Amun-Kneph und des Amun-Mentth, des guten Urgeistes und des Schöpfergottes; zugleich aber auch als Urheber der versengenden Gluth und Dürre übelthätig, und in seiner Eigenschaft als Regler der Zeit ein Ausfluss der Alles zerstörenden Urzeit, des Sevek; so steht Re, der Sonnengott, selber unter der Aufsicht der Raumgöttinnen Pascht, Hathor und Sate, der drei Erinnyen, der Hüterinnen der Weltordnung, welche seinen Lauf überwachen und seine übelthätige Natur in Schranken halten ²³⁹.

In dem mittelsten Himmelsraume, zunächst der Erde, bewegte sich der Mond, der Gott Joh, der Regler des Monats, Chonsu, der zweite Lichtgott, Thot der zweimal grosse. Auch der Mond war von einer Gottheit des dritten Göttergeschlechtes bewohnt: von Taat, dem einmal grossen, dem irdischen Gefährten des Osiris, dem Vater der Isis. So wie der Mond als zweiter Lichtgott den nächsten Rang nach dem Sonnengott einnahm, so war er auch nach dem Sonnengott der zweite Vorsteher der irdischen Erzeugung und des Wachsthums. Es wurde ihm ein befruchtender Einfluss zugeschrieben; denn er galt als der Urheber des in den südlichen Ländern für das Wachsthum so nöthigen Nachtthaues. Auffallend ist die Nachricht der Alten, die Aegypter hätten den Mond eine ätherische Erde genannt, d. h. als einen der Erde

ähnlichen Himmelskörper betrachtet. So auffallend indessen diese Nachricht ist, so scheint sie dadurch bestätigt zu werden, dass die Pythagoräer dasselbe lehrten, und dass die orphische Theogonie in diese ätherische Erde geradezu Berge, Städte und Wohnungen verlegt ^{240a}.

Auch die Vorstellung von mehrfachen Himmelsgewölben, die selbst in die wissenschaftliche Astronomie der Alten aufgenommen wurde, ist altägyptisch; denn es kommen Hieroglyphenbilder vor, in denen mehrere Himmelsgöttinnen in ihrer gewöhnlichen gebogenen Stellung über einander stehen; und war auf älteren Bildern drei, offenbar für die Fixsterne und für Sonne und Mond, ehe noch die Planeten als selbstständig sich bewegende und vom Fixsternhimmel gesonderte Sterne betrachtet wurden; auf späteren Bildern acht, für den Fixsternhimmel und für jedes der beweglichen Gestirne eines ^{240b}.

In der Mitte des Weltraumes wurde die Erde, Anake, selbst eine der acht grossen Gottheiten, ruhend und unbeweglich schwebend gedacht. Ringsum von höheren und niederen Gottheiten umgeben, musste alles auf ihr Geschehende dem Einflusse der höheren Gottheiten unterworfen und von ihnen geregelt sein.

Schon zu des Pythagoras Zeiten scheinen sich die Aegyptier die Erde als Kugel gedacht zu haben, und demnach die untere Kugelwölbung der Erde als den unmittelbaren Schauplatz der unterweltlichen Vorgänge. Ob diese Ansichtswiese immer stattgefunden habe, lässt sich bezweifeln. Pherekydes, des Pythagoras Lehrer, scheint sich wenigstens nach griechischer Weise die Erde noch als Scheibe vorgestellt zu haben, mit tief in die Unterwelt herabreichenden Wurzeln; daher sein Bild von der Erde als einer freischwebenden geflügelten Eiche. Man muss hierbei nicht übersehen, dass auch die ägyptische Lehre, so gut wie jede andere, der allmählichen Entwicklung und Ausbildung im Laufe der Zeit unterworfen sein musste, und dass es ein durch nichts bewiesenes, vielmehr allen Gesetzen der geistigen Entwicklung widersprechendes Vorurtheil sein würde, wenn man sich die ägyptische Lehre als ein unveränderliches, eine für allemal abgeschlossenes Ganze denken wollte.

Von der unteren Erdwölbung bis herab zur äussersten, alles einschliessenden Himmelswölbung, dehnte sich die finstere

Unterwelt aus, die Raumgottheit Hathor; sowie sich von der oberen Erdwölbung bis hinauf zum äussersten Himmelsgewölbe die erleuchtete Oberwelt erstreckte, die Raumgottheit Sate. Beide Gottheiten theilten sich in den ganzen zwischen der Erde und dem Himmelsgewölbe befindlichen Raum, und eine jede derselben war eine der Hälften dieses innenweltlichen Raumes. Der unterweltliche Raum ist der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen, wohin sie nach dem Tode gehen um sich dem Gerichte über ihr irdisches Leben zu unterziehen der Amenthes²⁴¹. Die Hathor heisst daher Herrscherin und Wächterin des Amenthes, der Unterwelt²⁴², und Ausüberin der Vergeltung, Eri-n-ose, Erinny's. Da die Erde nach der allgemeinen Vorstellung der Alten den Mittelpunkt des innenweltlichen Raumes einnimmt, und das Himmelsgewölbe mit den von ihm eingeschlossenen Himmelskörpern: Sonne und Mond, Re und Joh, sammt den 5 Planeten sich täglich um diesen Mittelpunkt herumdreht; da ferner die schöpferische Kräfte: Menth-Harseph, der geistige Schöpfergott und Phtah, die erzeugende Wärme, durch den ganzen inneren Weltraum verbreitet sind: so ist es klar, dass alle diese Gottheiten nicht allein in der Oberwelt, sondern auch zugleich in der Unterwelt herrschen. Menth-Harseph, Phtah, Re und Joh sind also zugleich oberweltliche und unterweltliche Gottheiten²⁴³. Als solcher erhält Phtah, weil die Unterwelt zugleich der Aufenthalt der verstorbenen Seelen und der Ort der Vergeltung ist, den Titel Phtah-Sokari-Osiri, d. h. Phtah der Vergeltung-Uebende, der Wächter des Frévols²⁴⁴; denn beide Titel sind keine Eigennamen, sondern blosser Beinamen. Joh, der Mondgott, ist eine der Hauptgottheiten bei dem Todengericht, vor welchem die abgeschiedenen Seelen von ihrem irdischen Leben Rechenschaft ablegen, um den verdienten Lohn ihrer Thaten zu empfangen. Der Sonnengott Re endlich Tmu, Etmu, der Strahlende, ist als unterirdische Gottheit der Gemahl der Hathor, der Göttin der Unterwelt; und Ehu die Morgenröthe, der anbrechende Tag, ist Beider Sohn. In dieser Eigenschaft als unterirdische Gottheit erhält Re den Titel: Wächter der Nacht, sowie er in Bezug auf die Oberwelt, als Alles durchspähender Aufseher, den Titel: Wächter des Himmels führt. Ebenso sind auch alle übrigen Gottheiten des zweiten und dritten Göttergeschlechtes zugleich Gottheiten

der Unterwelt. Seb und Netpe, Mui und Taphne, Osiris und Isis, Bore-Seth und Nephthys, Arueris, Horus, Harpokrates, Anubis, Schai und Rannu, Taat, Chaseph und Tme kommen alle zugleich als unterweltliche Gottheiten vor (s. Note 179) und sind auf mannigfache Weise bei den verschiedenen Scenen des Todtenreiches betheiligt, durch welche die abgeschiedenen Seelen bei ihrer Durchwanderung der Unterwelt hindurchgehen müssen, ehe sie zum Aufenthalte der Seligen gelangen. Die Versammlung der zweiundvierzig Todtenrichter, vor welcher die abgeschiedene Seele ihr Sündenbekenntniss ablegen muss, ehe sie ihren Urtheilsspruch erhält, ist aus sämtlichen höheren und niederen Gottheiten zusammengesetzt ²⁴⁵. Ganz insbesondere ist aber die Familie der Kroniden bei den Aemtern des Todtenreiches betheiligt. Osiris ist in der Unterwelt ebenso der Beherrscher der abgeschiedenen Seelen und Vorsteher des Todtengerichtes, wie er in der Oberwelt Beherrscher des Menschengeschlechtes und König von Aegypten war. Als Herrscher der Verstorbenen und Vorsteher des Todtengerichtes heisst er: Sar-*api*, d. h. Osiris der Richter ²⁴⁶, denn er ist es, welcher der abgeschiedenen Seele das Ergebniss der von Joh dem Mondgotte, Taat dem Sohne des Joh, Horus dem Jüngeren und Anubis, in Gegenwart der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, vollzogenen Sündenwägung kund thut. Ausser Osiris kommen noch Isis und Nephthys als Göttinnen der Unterwelt vor, und selbst Bore-Seth-Typhon ist einer der unterweltlichen Genien, welche bei dem Todtengerichte thätig sind. Diese vier Genien der Unterwelt sind: Amseth, Taat, Anubis und Arueris ²⁴⁷. Sie stehen zugleich als Himmelspfortner den vier Weltgegenden vor.

Mit Einem Worte, alle Gottheiten sind zugleich überirdische und unterirdische ²⁴⁸.

So ist also das Weltall nach der Glaubenslehre der Aegypter ein in allen seinen Theilen aus göttlichen Wesen zusammengesetztes, beseeltes Ganze, das aus der Einheit eines Urwesens hervorgehend, sich in eine unendliche Zahl von Gottheiten zertheilt, die aber alle insgesamt von einer das Ganze regierenden Einheit, der Urgottheit, zusammengefasst und begrenzt werden. Jamblich hat vollkommen Recht, wenn er sagt ²⁴⁹, dass die Lehre der Aegypter über die Grundursachen, von der höchsten an bis zu der letzten hin, mit dem Ur-Einen

beginne, und zur Mannigfaltigkeit einer von dem Ur-Einen wiederum regierten Vielzahl fortschreite, und dass durchweg die in sich unbegranzte Entstehungswelt von einem begrenzenden Maasse und einer höchsten Alles vereinigenden Ursache zusammengehalten werde.

Dies kugelförmige, beseelte, aus göttlichen Wesen zusammengesetzte Weltganze, mit dem Erdball in seiner Mitte, steht unter dem fortdauernden, unmittelbaren Einflusse der Urgottheit selbst, in deren Schoosse es ruht. Alles, was in der Welt geschieht, wird durch den Einfluss der Urgottheit hervorgebracht, welcher von allen Seiten des kugelförmigen Himmelsgewölbes, des äussersten Umfanges der Welt, auf deren innersten Mittelpunkt, den Erdball hin gleichsam einstrahlt. Die Erde ist das letzte Ziel des von dem Himmelsgewölbe ringsum auf sie einwirkenden göttlichen Einflusses und verhält sich leidend gegen denselben, während die äusseren Theile des Weltalls, das Himmelsgewölbe mit den Gestirnen und Himmelskörpern die vermittelnden Wesen sind, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet. So zerfällt also das ganze Weltall in Bezug auf den göttlichen Einfluss in einen thätigen und einen leidenden Theil. Der thätige Theil des Weltalls sind das Himmelsgewölbe mit seinen Gestirnen und die grossen Himmelskörper, durch welche der göttliche Einfluss stattfindet; der leidende Theil ist die Erde, auf welche der göttliche Einfluss einwirkt.

Diese Anschauung von dem Verhältniss der Welt zur Urgottheit, welche allen Vorstellungen, nicht blos der Aegypter, sondern auch der übrigen alten Völker über die Regierung und Leitung der Welt zu Grunde liegt, ist nicht ein ganz willkürliches Erzeugniss der Einbildung, sondern hat ihre Veranlassung zum grössten Theil in der Sinneswahrnehmung. Denn die Sinneswahrnehmung zeigt die Erde ruhig und bewegungslos, das Himmelsgewölbe dagegen mit den Himmelskörpern in beständiger Bewegung und Thätigkeit, durch welche alle Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde erst hervorgebracht werden. Der Wechsel der Tage und Nächte, der Monate, der Jahreszeiten und Jahre mit den sämmtlichen, von diesem Wechsel hervorgebrachten Veränderungen in dem physischen Zustande der Erde hängt offenbar lediglich von den Bewegungen des Himmelsgewölbes und der unter ihm befindlichen grossen Himmelskörper ab.

Da nun der Aegypter den Himmel als den Sitz seiner Götterwelt ansah, und zwar nicht bloß im figürlichen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes, da ihm die Gestirne eben so viel beseelte, göttliche Geister und Dämonen, die grossen Himmelskörper eben so viele grosse Gottheiten waren, so begreift es sich, wie ihm alle Bewegungen und Erscheinungen des Himmels als unmittelbare Handlungen der Götter galten, als Thätigkeiten der Götter, der Gehülfen und Diener jenes Alles regierenden Einflusses, welchen die hinter dem Himmelsgewölbe befindliche Urgottheit auf das Innere der Welt und deren Mittelpunkt, die Erde, ausübte. So erklärt es sich, wie die Aegypter in dem Himmel und seinen Erscheinungen den unmittelbaren Ausdruck jener göttlichen Weltregierung erblickten, welchen jedes religiöse Gefühl auf die Gottheit zurückführt. Die Beobachtung der Himmelserscheinungen war für sie eine Beobachtung der unmittelbaren göttlichen Weltregierung. Ihre Himmelsbeobachtung musste nothwendig eine religiöse Färbung annehmen. Die Himmelskunde war ein Theil ihrer Theologie. Da nun jedes religiöse Gefühl nicht bloß die Zustände der äusseren Natur, sondern auch besonders die menschlichen Schicksale von der höheren Leitung einer göttlichen Weltregierung abhängen lässt, so lag es dem Aegypter nahe, dass er nicht bloß die physischen Zustände, deren Abhängigkeit vom Himmel der Augenschein lehrt, sondern auch die Geschehnisse der Menschen von dem Einflusse des Himmels geleitet werden liess. Nach seiner Ansicht fanden auch alle Einflüsse der Gottheit auf die Geschehnisse der Menschen durch dieselbe Vermittlung statt, wie die Einflüsse auf die physische Natur, nämlich durch die Erscheinungen des Himmels.

Die Himmelsbeobachtungen waren also für den Aegypter nicht allein deshalb von der grössten Wichtigkeit, weil sie, in einer Epoche, wo noch keine künstlichen Erfindungen zur Messung der Zeit vorhanden waren, — noch keine Uhren, keine Kalender — das einzige Mittel darboten, den Stand der Zeit, der Tage, der Nächte, der Monate, der Jahreszeiten, des Jahres zu bestimmen, sondern auch, weil er aus den Erscheinungen des Himmels den Einfluss der Gottheit kennen zu lernen glaubte. Die Sorge um die Zukunft und der Wunsch, sein bevorstehendes Geschick im Voraus schon kennen zu lernen, der von jeher bei der menschlichen Schwäche so mächtig war

und der unter allen Völkern und zu allen Zeiten die mit allen Religionen mehr oder minder eng verbundenen Mittel zur Erforschung der Zukunft durch Orakel, Weissagungen, Zeichendeuterei und Aehnliches veranlasst hat, gab diesem Theile der Himmelsbeobachtung die grösste Wichtigkeit. Und so entwickelte sich bei den Aegyptern, wie bei andern Völkern des Alterthums, der Aberglaube der Sterndeuterei, der Astrologie.

Wegen dieser praktischen Wichtigkeit der Himmelsveränderungen für das tägliche Leben war die Beobachtung des Himmels die Beschäftigung einer besonderen Priesterklasse, der Horoskopen, der Beobachter der Gestirne und Himmelskörper: Dieser Priesterklasse lag also die Beobachtung des Himmels ob, sowohl in Bezug auf die Zeitbestimmungen, auf die Ordnung und Festsetzung der jährlichen Reihenfolge von Beschäftigungen, Arbeiten und Feste im bürgerlichen Leben der Aegypter, mit einem Worte, das ganze Kalenderwesen, als auch in Bezug auf die Vorherbestimmung und Voraussagung der menschlichen Schicksale, die eigentliche Astrologie. Sie waren die praktischen Sternbeobachter und Sterndeuter²⁵⁰.

Diese Himmelsbeobachtungen, welche die Aegypter schon in den frühesten Zeiten anstellten, theils zum Behufe der Zeitbestimmungen nach dem Stande der Gestirne, theils zum Behufe ihrer astrologischen Vorhersagungen, gaben zugleich die Veranlassung zu einer neuen Klasse von Gottheiten, der Gestirngottheiten. Um nämlich den Stand der beweglichen Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Planeten im engeren Sinne, während ihrer periodischen selbstständigen Bewegungen am Himmel genau bestimmen zu können, bildeten sie aus den bedeutendsten Sterngruppen die sogenannten Sternbilder. Zu Anfang, in den allerersten Zeiten der ägyptischen Civilisation, mochten diese Sternbilder willkürliche Gebilde der Phantasie gewesen sein, hergenommen von Gegenständen des gemeinen Lebens, so z. B. das Sternbild der Bärin in der Nähe des nördlichen Poles; das Bild der Wage, um diejenige Sterngruppe zu bezeichnen, in dessen Nähe die Sonne in den ältesten Zeiten, während der Tag- und Nachtgleiche stand; das Bild des Wassermannes für diejenige Sterngruppe, in dessen Nähe die Sonne beim Eintritt der Nilüberschwemmungen stand; das Bild der Schnitterin für die Sterngruppe, bei welcher die Sonne zur Erntezeit stand, u. s. w. Später aber, als der reli-

giöse Glaube so weit ausgebildet war, dass man den Himmel für den Aufenthaltsort der Götter und die Gestirne für göttliche Wesen hielt, sah man in den Sternbildern Göttergestalten; und zwar theils die Gestalten jener Götter, welche einst auf Erden gelebt hatten und nun zum Himmel zurückgekehrt waren, theils die Gestalten einzelner untergeordneter Götter aus jener Schaar von namenlosen guten Geistern und Dämonen, welche mit den höheren Göttern zugleich auf der Erde gelebt hatten und mit ihnen jetzt den Himmel bewohnten. Zu jener ersten Klasse gehörte z. B. das Sternbild der Bärin, welches nichts Anderes war, als die Thiergestalt der Rhea-Netpe; das Sternbild der Wage, das nun zur Gestalt der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit wurde, welche die Wage in der Hand hält; das Bild des Wassermannes, das nun zum Nil-Okeanus wurde; das Bild der Schnitterin, jetzt die Gestalt der Rannu, der Vorsteherin des Getreides, u. s. w. Zu dieser Klasse gehörten wahrscheinlich die sämtlichen Bilder des sogenannten Thierkreises; zur zweiten Klasse dagegen die sämtlichen Bilder der Paranatellonten, d. h. der mit den Bildern des Thierkreises gleichzeitig auf- und untergehenden südlich oder nördlich vom Thierkreise gelegenen Sterngruppen ²⁵¹ und die 36 Dekane ²⁵². Denn jedes Sternbild des Thierkreises theilten die Aegypter in drei Dekane, so benannt, weil jeder Dekan wieder zwei Unterabtheilungen von je fünf Graden hatte, so dass der Thierkreis in 360 Unterabtheilungen eingetheilt war.

Diesen Gestirn-Gottheiten legten die Aegypter verschiedenartige Eigenschaften bei, theils wohlthätige, theils schädliche, je nach der angenommenen Einwirkung der Gestirne und Sternbilder auf die physische Natur, indem die irdischen, in der Reihenfolge der Jahreszeiten eintretenden Veränderungen: Kälte, Hitze, Dürre, Feuchtigkeit, günstige oder ungünstige Zustände des Wachsthumes und der Witterung und dergleichen, dem Einfluss der gleichzeitig am Himmel stehenden Gestirne zugeschrieben wurden. Da man nun auch den beweglichen Gestirnen, den Planeten und grossen Himmelskörpern je nach der Natur der mit ihnen verbundenen Gottheiten bestimmte Eigenschaften und Einflüsse zuschrieb ²⁵³, so erklärt sich daraus das Wesen der ägyptischen Sterndeutung. Sie bestand darin, den Gestirnen auf die menschlichen Schicksale einen ähnlichen günstigen oder ungünstigen Einfluss, nach Aehnlichkeit

ihres physischen Einflusses auf Witterung und Erdzustände, zuzuschreiben und demnach auch den Verlauf der menschlichen Angelegenheiten aus dem Stand der Himmelserscheinungen vorherzubestimmen, indem man verglich, welche Erscheinungen am Himmelsgewölbe bei dem Eintritt einer irdischen Begebenheit stattgefunden hatten, welchen Stand die Planeten, mit Sonne und Mond, am Himmel einnahmen, welche Sternbilder am Himmel zu der Zeit auf- oder untergegangen, sichtbar oder unsichtbar waren, d. h. um mit der astrologischen Kunstsprache sich auszudrücken, in welchem Hause eines der Dekane der Sternbilder und in Gesellschaft welcher Gestirngruppen (Paranatellonten) die Planeten zur Zeit einer Begebenheit standen.

Dieser religiöse Charakter trug sich nothwendig auch auf den ägyptischen Kalender über. Jedem Monate, jedem Tage, ja jeder Tagesstunde stand eine Gestirn-Gottheit vor, und die Namen unserer heutigen Wochentage sind noch eine Ueberlieferung aus jenem längstverschollenen ägyptischen Kalender²⁵⁴. Selbst die ägyptische Arzneikunde, die ja auch von einer besonderen Priesterklasse ausgeübt wurde, trug denselben religiös-astrologischen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, so stand auch jeder einzelne Theil des menschlichen Körpers unter dem Einfluss einer besonderen Gestirngottheit²⁵⁵. Und die Aderlassmännchen, welche noch heutzutage die Rückseiten von manchen unserer Volkskalender zieren, sind eine Spur des bis auf unsere Tage fortgeerbten Einflusses jener astrologischen Heilkunde der alten Aegypter.

So wurde der Glaube an einen durch die Vermittelung des Himmelsgewölbes und der Gestirne stattfindenden, Alles regierenden Einfluss der Urgottheit zu einem das ganze Leben der Aegypter beherrschenden Aberglauben; alle Ereignisse des menschlichen Lebens, von der Geburt an bis zum Tod, hingen nach dem Glauben der Aegypter von dem Stande der Gestirne ab. Eine Verheirathung, eine Reise, ein Rechtsstreit, eine Heilung konnten nicht unternommen werden, ohne die Gestirne zu befragen. Der Aberglaube der Tagwählerei hat in diesem astrologischen Glauben seinen Grund.

Dass endlich auch der Aberglaube der Zeichendeuterei, d. h. die Vorhersagung der Zukunft aus auffallenden zufälligen Begebenheiten, unter einem Volke blühen musste, das in

Allem und Jedem den unmittelbaren Einfluss der Götter erblickte, begreift sich leicht. Und in der That sagt Herodot, dass bei allen übrigen Völkern zusammen nicht so viel Zeichen seien beobachtet worden, als bei den Aegyptern allein, denn jede auffallende Erscheinung mit den darauf eintretenden Ereignissen sei von ihnen aufgezeichnet worden, und wenn nun etwas Aehnliches wieder vorfiele, so schlossen sie dann auch auf einen ähnlichen Ausgang der Vorbedeutung ²⁵⁶.

Bei dieser Ansicht von der Regierung der Welt durch die Urgottheit verbanden die Aegypter zu gleicher Zeit die Vorstellung von einer weltregierenden Vorsehung mit der einer unabänderlich wirkenden Nothwendigkeit. Die Verschiedenartigkeit der die Urgottheit bildenden göttlichen Wesen machte ihnen die Vereinigung dieser beiden einander wesentlich widerstrebenden Vorstellungen möglich; denn dem guten Urgeiste, dem Amun-Kneph, kam eine mit Einsicht, nach Zwecken handelnde Vorsehung zu; der Pascht aber, der Hüterin der unabänderlichen Weltordnung, die in der äusseren Natur wirkende Nothwendigkeit. Das in den Gestirnen ausgesprochene, zwingende Geschick sahen sie daher als eine Wirkung dieser beiden höchsten Ursachen: der Vorsehung und der Nothwendigkeit, zugleich an, und die Gestirngottheiten als die Diener und Werkzeuge des von diesen beiden Ursachen verhängten Geschickes ^{257a}. Zugleich aber schrieben sie den höheren Gottheiten die Kraft zu, die Beschlüsse des Geschickes zu lösen und aufzuheben ^{257b}. So fand sich, wie man sieht, schon in der ägyptischen Ansicht von der Weltregierung dieselbe Schwierigkeit, die sich auch in den späteren Glaubenslehren bis auf diesen Tag fühlbar gemacht hat, der Widerspruch nämlich zwischen einer Alles regierenden und leitenden Vorsehung, einem Schicksal, und zwischen der selbstständigen Freiheit des Einzelnen, welche nothwendig angenommen werden muss, wenn die Zurechnung der guten und bösen Handlungen bei dem Menschen stattfinden soll, wie dies in der ägyptischen Lehre angenommen wird, da sie eine Vergeltung nach dem Tode lehrt ²⁵⁸.

Mit diesem Bilde von dem Weltganzen hingen die Vorstellungen der Aegypter von der Stellung des Menschengeschlechtes in demselben aufs Engste zusammen.

Nach der schon oben vorgetragenen Lehre entstand das Menschengeschlecht erst, nachdem die früheren Bewohner der Erde, die rein geistigen Götter und Dämonen, dieselbe verlassen und ihren Wohnsitz am Himmelsgewölbe in den Gestirnen eingenommen hatten. Als durch den Kataklysmos die Erde von dem Frevel gereinigt worden war, womit die Empörung gegen die Götter sie befleckt hatte, sollten nun auch die Dämonen und Geister, welche an der Empörung gegen die Götter Theil genommen hatten, von diesem Frevel gereinigt werden. Amun bildete zu diesem Behufe irdische Körper, in welche die empörerischen Geister herabsteigen und eingeschlossen werden sollten, um durch einen Büssungszustand auf der Erde sich von jenem Frevel zu sühnen und ihre ursprüngliche Reinheit wieder zu erlangen. So entstand das Menschengeschlecht, und alle seitdem auf Erden Gebornen sind nur solche zur Büssung ihres Vergehens vom Himmel auf die Erde herabsteigende verbrecherische Dämonen.

Die Seelen der Menschen waren also gleich allen übrigen Gottheiten und Dämonen im Anfange der Weltentstehung mit geschaffen und entstanden demnach nicht erst im Augenblicke der Geburt. Dies ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen ²⁵⁹.

Die Aegypter stellten sich folglich vor, dass, wenn ein Mensch geboren werden sollte, ein solcher schuldiger Geist aus den höheren Himmelsräumen auf die Erde niedersteigen müsse, um sich mit dem zu gebärenden Leibe zu verbinden. Der schuldige Geist nimmt seinen Weg durch den Thierkreis und die Milchstrasse und erhält auf diesem Wege durch den Himmel unter dem Einflusse der zur Zeit der Geburt gerade herrschenden Gestirne, der Zeichen des Thierkreises, der Dekane und Planeten, diejenigen Eigenschaften, welche über seinen Charakter auf der Erde entscheiden, d. h. er erhält hier die niederen Theile seiner moralischen Natur, sein Gemüth und seine Begierden; mit dem Geiste verbindet sich die Seele ²⁶⁰. Denn nach dem allgemeinen Glauben der Alten ist der menschliche Geist nicht ein einfaches, sondern ein zusammengesetztes Wesen; der eine Theil göttlicher und unvergänglicher Natur ist der eigentliche Geist; der andere Theil irdischer und vergänglicher Natur ist die Seele. Durch diesen letzteren Theil ist der Mensch dem Einflusse der physischen Natur und dem in

ihr wirkenden Geschicke unterworfen, und daher die Wichtigkeit der himmlischen Konstellationen in dem Augenblicke der Geburt; denn von dem günstigen oder ungünstigen Einflusse der Gestirne hängt die bessere oder schlechtere Beschaffenheit der Seele ab, mit welcher sich der Geist verbinden muss, um zu dem irdischen Leben befähigt zu werden ²⁶¹.

Zugleich erhält jeder gefallene auf die Erde niedersteigende Geist einen anderen guten, nicht gefallenen Dämon zum Begleiter und Schutzgeiste für die Dauer seines irdischen Aufenthalts, der ihn durch seine ganze Büssungszeit nicht verlässt. Die Lehre von den Schutzgeistern der Menschen ist also ägyptischen Ursprungs ²⁶².

Sobald der Geist durch die Geburt mit dem Körper verbunden ist, beginnt sein Büssungszustand. Die Ansicht, dass das Leben eine Büssungszeit, der Körper für den Geist gleichsam ein Gefängniss sei, ist also auch eine ägyptische ²⁶³.

Die ganze religiöse Einrichtung des ägyptischen Lebens zielte nun dahin ab, zur Heiligung und Läuterung der menschgewordenen Geister beizutragen. Daher die strengen Reinigungsgesetze der Aegypter: die Beschneidung ²⁶⁴, die häufigen Waschungen, besonders der Priester, die Vermeidung alles Unreinen, sowohl der unreinen Thiere, als auch der unreinen Menschen, d. h. aller Nichtägypter; denn, wie die Hebräer, deren Ceremonialgesetzgebung ein Abbild der ägyptischen war, glaubten auch die Aegypter sich durch den Umgang mit Fremden verunreinigt ²⁶⁵.

Mit dem Tode war demnach auch die Existenz des Geistes nicht beendigt; der Geist, welcher nicht mit der Geburt entstanden war, hörte auch mit dem Tode nicht auf. Die Aegypter sind, wie Herodot sagt ²⁶⁶, die ersten, welche die Unsterblichkeit der Seele lehrten. Der Tod war vielmehr für die Aegypter eine Befreiung aus dem irdischen Büssungszustande und eröffnete die Möglichkeit in die frühere himmlische Heimath zurückzukehren, in jene höheren Räume des Firmamentes, wo die Götter und reinen Dämonen ein seliges Leben führen ²⁶⁷.

Zu diesem Ende kommen die abgeschiedenen Geister zuerst in die Unterwelt, d. h. in die zwischen Erde und Mond befindlichen unterirdischen Lufträume ²⁶⁸, und werden von den unterweltlichen Gottheiten geprüft. Das Ergebniss dieser Prü-

fung bestimmt dann ihr weiteres Geschick. Wird der völlig geläutert und gereinigt befunden, so steigt er aus der Unterwelt durch die Sphären der Planeten, wo er die bei dem Herabsteigen angenommenen niederen Theile, die er zurücklässt, hinauf in die höheren Regionen, den Sitzen der reinen Götter und Geister, um da für immer mit denselben seliges Leben zu führen²⁶⁹.

Werden sie aber nicht geläutert genug befunden, und wenn sie sich gar in ihrem irdischen Leben mit Verbrechen fleckt, so müssen sie wieder auf die Erde zurückkehren nach Maassgabe ihrer Sündhaftigkeit sich von Neuem mit einem Menschen- oder Thier-, oder auch wohl Pflanzenleibe binden, um einen nochmaligen Büssungszustand durchzugehen. Diese büssende Rückkehr ins irdische Leben wiederholte sich so oft, bis der Geist endlich seine ursprüngliche Reinheit erlangt hatte. Dies ist die berühmte ägyptische Lehre der Seelenwanderung²⁷⁰. Eine Darstellung dieser Wanderung der Seele durch die Unterwelt, wie sie in dem Todtenbuche ankommt, die elysäischen Felder bebaut, dann in den Gärten des Osiris eintritt und dort gerichtet wird, und nach dem gewünschten günstigen Ausspruche in die höhere Sphäre des Weltraumes: des Mondes und der Sonne, aufsteigt, bis sie endlich in den obersten himmlischen Räumen bei den höchsten Gottheiten anlangt, — dies macht den Inhalt unter dem Namen des Todtenbuches bekannten Sammlung von Gebetsformeln und Reden aus, welche die Aegypter in grösserer oder geringerer Vollständigkeit den Verstorbenen auf Papyrusrollen in die Begräbnisse mitzugeben pflegten, welche sich als die einzigen Ueberreste der ägyptischen Literatur, zum Theil aus hohem Alterthum, bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Namentlich ist die wichtige Scene, welche die Prüfung und den Urtheilsspruch über das vergangene Leben der Seelen darstellt, ein Hauptbestandtheil in diesen bildlichen Schilderungen des Schicksals, das den Seelen dem Tode bevorsteht²⁷¹. In dem Todtenpalaste des Osiris, den gewöhnlich ein reichverzierter Pylon andeutet, sieht sich die Seele vor den zweiundvierzig Richtern, die aus der gesamten ägyptischen Götterkreise bestehen, in knieender Stellung, offenbar, um das Bekenntniss ihrer Sünden abzugeben, begleitet von der Göttin Tme, der Göttin der Gerechtig-

erscheint sie dann vor dem Osiris, in dessen Beisein der wichtigste Akt: die Abwägung ihrer Sünden, vorgenommen wird. Zu diesem Behufe sieht man eine grosse Wage aufgerichtet, auf deren einer Wagschale ein sinnbildliches Gefäss steht, das Herz oder die Sünden der abgeschiedenen Seele enthaltend, während auf der anderen Schale ein kleines Standbild der Göttin der Gerechtigkeit, der Tme, das Gegengewicht bildet. Der Gott Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, steht an der einen Wagschale und beobachtet die Zunge der Wage; der Gott Anubis, Sohn des Osiris und der Nephthys, steht an der anderen Schale, die das Gegengewicht trägt, und beobachtet den Stand dieses Gegengewichtes. Auf der Höhe der Säule, welche den Wagbalken trägt, thront Thot der einmal grosse in seiner Eigenschaft als Vorsteher der Wägung. Neben der Wage, zu Osiris hin gerichtet, steht Joh-Thot, der zweimal grosse, der Mondgott, der Urheber der heiligen Bücher, der ägyptische Religionsstifter und Gesetzgeber selbst, im Begriffe, das Ergebniss der Wägung mit einem Schreibrohre auf eine Tafel zu verzeichnen. Zur äussersten Linken ist der Thron des Osiris, und vor ihm sitzt die Göttin der Unterwelt, die Wächterin des Todtenreiches, die Züchtigerin der Frevler, die Hathor, die in ihrer Eigenschaft als Wächterin des Todtenreiches in Hundsgestalt dargestellt ist, das Urbild des griechischen Cerberus. Osiris selbst mit den Zeichen seiner Macht und Heiligkeit, der Geissel, dem Krummstab und dem priesterlichen Pantherfell geschmückt, von den Göttinnen Isis und Nephthys umgeben, fällt den entscheidenden Spruch.

Alle vorkommenden Gottheiten sind hierbei nicht blos durch ihre eigenthümliche Gestaltung, sondern noch durch ausdrückliche hieroglyphische Bezeichnung ihrer Namen kenntlich gemacht.

Die folgenden Theile des Todtenbuches enthalten die Wanderungen der für rein erklärten Seele durch die verschiedenen Himmelsgebiete des Thot d. i. des Mondgottes Joh, des Sonnengottes Re bis zu den höchsten Himmelsräumen des Urfeuers Phtah und der Urmaterie Neith; und schliessen mit Gebeten an die überweltliche, unentstandene Urgottheit, den Welterschöpfer Amun-Kneph.

Das entgegengesetzte Schicksal: die Zurückverbannung auf die Erde, um wieder in einen neuen Menschen- oder Thierleib einzugehen, kommt bei diesen Darstellungen im Todtenbuche nicht vor, da es in der Natur der Sache lag, im Interesse der abgeschiedenen Seele nur das günstigste Geschick der Unterwelt vorauszusetzen. Auf anderen hieroglyphischen Bildern findet sich aber auch dieser Ausgang des Todtengerichtes dargestellt. So wird z. B. eine Seele in Gestalt eines Schweines durch den Thot von dem Throne des Osiris fortgetrieben, um anzudeuten, dass sie für ihre Sünden verdammt worden ist, auf der Erde in dem Körper eines Schweines geboren zu werden²⁷². Dass im ungünstigen Falle eine Seele den Kreislauf aus der Unterwelt in irdische Verkörperungen und wieder in die Unterwelt zurück bis auf eine Dauer von 3000 Jahren erdulden konnte, sagt ausdrücklich Herodot. Es lag aber in der Macht eines Jeden, durch ein heiliges und tugendhaftes Leben diese Wanderung abzukürzen, denn eine vollkommen geläuterte Seele war fähig, nach ihrem Abscheiden von der Erde und der bestandenen Prüfung in der Unterwelt in die höheren Himmelsräume emporzusteigen und an der Seligkeit der Götter Theil zu nehmen²⁷³. Eine Ewigkeit der Strafen kannte also die ägyptische Glaubenslehre nicht, sondern das ganze irdische Leben mit den verschiedenen Graden der Seelenwanderung musste nach ihrer Vorstellung eine endliche Läuterung und Heiligung der Seele zur Folge haben.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass diese Ansichtweise trotz der fremdartigen Formen in ihren einzelnen Theilen eine keineswegs rohe, sondern vielmehr sehr verfeinerte ist und sich hoch über die Vorstellungsweisen der meisten übrigen alten Völker erhebt.

Die Lehre von der Präexistenz der Seelen, von den Schutzgeistern, von dem menschlichen Leben als einem Büssungszustande, von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode, von der Seelenwanderung, dies alles sind also ägyptische Lehren. Alle diese Lehren haben eine solche Uebereinstimmung unter einander, sind so eng zusammenhängende Glieder einer und derselben Kette von Vorstellungen, dass wohl Niemand mehr ihren inneren Zusammenhang bezweifeln wird. Namentlich aber die Lehre von einem Aufenthalt der Seele in der Unterwelt nach dem Tode, von einer dort stattfinden-

den Belohnung und Bestrafung ist in dem engsten Zusammenhange mit der Seelenwanderungslehre, und es findet keineswegs ein Widerspruch zwischen beiden statt, eine hebt die andere keineswegs auf, wie man bisher wohl aus Mangel an genauerer Kenntniss sich eingebildet hat. Im Gegentheile: die Seelenwanderung ist erst die Folge des in der Unterwelt stattgefundenen Richterspruches. Die bei dem Seelengericht stattfindende Belohnung besteht in dem Aufsteigen der Seele in die höheren himmlischen Räume und in ihrer Wiederkehr zu den seligen Göttern und Dämonen, von welchen sie scheiden musste, als sie zur Büssung auf die Erde niederstieg. Die in der Unterwelt ausgesprochene Strafe dagegen besteht gerade in der Nothwendigkeit, von Neuem auf die Erde zurückzukehren und einer neuen Geburt unterworfen zu werden. Selbst der so auffallende Glaube, dass die Seelen bei einer solchen wiederholten Verkörperung sogar Thier- oder Pflanzengestalt annehmen mussten, hat seinen Grund darin, für die verschiedene grössere oder geringere Strafbarkeit und die Verdorbenheit der Seele in Folge ihrer irdischen Vergehungen sich eine angemessene Strafe zu denken.

An diese Lehre von dem Herabsteigen der Seelen aus dem Himmel auf die Erde, knüpft sich nun eine eigenthümliche Ausbildung des astrologischen Glaubens der Aegypter. Sowie sie alle irdischen Begebenheiten von dem Ausflusse des Himmels und der Gestirne abhängig machten, so musste ihnen natürlich auch der wichtigste Akt im menschlichen Leben, die Geburt des Menschen, ganz besonders unter dem Einflusse des Himmels stehen. Und wie alle übrigen irdischen Begebenheiten von dem Einflusse des gleichzeitig am Himmel stattfindenden Standes der Gestirne abhingen, so machten sie auch die Geburt selbst und das ganze dem Menschen auf der Erde bevorstehende Schicksal von dem Einflusse der im Augenblicke der Geburt am Himmelsgewölbe befindlichen Gestirne und Sternbilder abhängig. In welchen Zeichen des Thierkreises Sonne und Mond bei der Geburt standen, welche Planeten am Himmel sichtbar waren, welche Sternbilder zu dieser Zeit auf- oder untergegangen waren, besonders aber, welchen Schutzgeist die Seele unter dem Einflusse der Gestirne bei ihrer Geburt zum Begleiter ins Leben erhalten hatte, davon hing nach ihrer Meinung das Glück oder Unglück eines Menschen während seines

irdischen Lebens ab. Ein Haupttheil der Sterndeuterei beschäftigte sich also damit, nach Anleitung der Sternkunde den zur Zeit der Geburt stattfindenden Zustand des Himmelsgewölbes zu bestimmen, um daraus das Schicksal der Menschen vorherzusagen. Dies ist das von den Aegyptern gegründete und ausgebildete Nativitätsstellen, die Verfertigung der Horoskopen²⁷⁴.

So begreift sich nun auch ein anderer Theil des ägyptischen Aberglaubens: die Geisterbeschwörungen. Ein grosser Theil der bei den späteren Neuplatonikern vorkommenden Theurgie fliesst aus diesem ägyptischen Aberglauben, und bestand in einer vorgeblichen geheimen Wissenschaft, entweder seinem Schutzgeist, seinen Genius, oder andere göttliche Wesen, oder auch Verstorbene, in der Unterwelt befindliche Geister durch Beschwörungsformeln dahin zu bringen, dass sie dem Menschen sichtbar würden, und ihm auf seine Fragen Rede und Antwort stünden²⁷⁵. Und dass dieser Aberglaube keineswegs bloß ein Produkt der späteren Zeit war, beweist die Nachricht der Alten, dass Empedokles, der auch in seinen Schriften den Glauben an Schutzgeister lehrt, einst mit seinem Schüler Gorgias eine solche Geisterbeschwörung unternommen habe²⁷⁶. Die ganze religiöse und spekulative Richtung der Griechen und der späteren Völker gründet sich also im Guten wie im Bösen, in ihrem Glauben und Aberglauben, auf die ägyptische Bildung.

So war nach der Glaubenslehre der Aegypter der gegenwärtige Zustand des Weltganzen und die Stellung des Menschengeschlechtes in derselben, nach allen Seiten hin bestimmt. Das Wissensbedürfniss des Menschen fand in der ägyptischen Glaubenslehre hinlängliche Befriedigung. Ueber die Entstehung der Welt und ihre vergangenen Zustände, über ihre jetzige Einrichtung und Beschaffenheit, über seine eigene Vergangenheit und Zukunft erhielt der Mensch in der ägyptischen Glaubenslehre vollkommene Auskunft.

Enthielt diese Glaubenslehre aber auch Aufschlüsse über die Zukunft des Weltganzen? denn ein solcher Aufschluss über die Zukunft des Weltalls scheint zur Befriedigung der menschlichen Wissbegierde nöthig, und die meisten älteren Glaubenslehren und spekulativen Systeme suchen etwas über diesen dunklen Gegenstand festzusetzen. Dass auch die ägypt-

die Lehre hierüber nicht schwieg, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen; aber die vorhandenen Nachrichten sind ungenügend, um etwas Bestimmtes darüber festsetzen zu können. Nach manchen Nachrichten der Alten hätten die Aegyptier die Ewigkeit der Welt gelehrt, d. h. sie hätten dem Weltmengen in seiner jetzigen Zusammensetzung und Einrichtung die unendliche Fortdauer zugeschrieben²⁷⁷. Nach anderen Nachrichten dagegen hätten sie eine Zerstörung der Welt durch Feuer und Wasser gelehrt²⁷⁸, d. h. wohl: eine Auflösung der Welt, die sich jetzt von der Urgottheit gesondert entwickelt hat, und ein Zurückgehen derselben in die Urgottheit, aus der sie sich ausgeschieden. Innere und äussere Gründe sprechen für diese letztere Meinung. Die inneren Gründe sind diese: Das Menschengeschlecht bestand, wie wir gesehen haben, aus Menschen auf die Erde zur Büssung herabgestiegenen empörerischen Göttern. Die Entstehung neuer Menschengeschlechter musste so lange fort dauern, bis alle gefallenen Geister durch die menschliche Geburt gereinigt sein würden. So gross man nun auch das Heer jener Geister annehmen mochte, welche einst der Empörung gegen die Götter sich schuldig gemacht hatten, so sind verschiedene irdische Geburten auch ein und derselbe Geist bei der Metempsychose nach dem Masse seiner Verurtheilung mochte zu überstehen haben, so musste doch endlich eine Zeit eintreten, in welcher alle gefallenen Geister ihre Schuld abgibt hatten und von ihren Vorgehen gereinigt waren, dann mussten also die menschlichen Geburten aufhören und die Erde wäre ohne Bewohner. Dann hätte ihr längeres Bestehen offenbar keinen Zweck. Entweder müsste sie dann entweder der Aufenthalt der seligen Geister werden, oder sie müsste aufhören. Für diese letztere Annahme spricht nun — und dies sind die äusseren Gründe —, dass auch die Pythagoreer, besonders die sogenannte orphische Theogonie, welche aus der ältesten pythagoräischen Schule herrührt, ausdrücklich eine Auflösung, ein Zurückgehen der Welt in die Gottheit lehren. Auch der orphisch-pythagoräische Vorstellungskreis bis in die kleinsten Theile aufs Engste an die ägyptische Glaubenslehre anschliesst, ja mit ihr vollkommen identisch ist, so ist es in der That höchst unwahrscheinlich, dass er in einer so bedeutenden und wichtigen Lehre von ihr abweichen und eigenartig sein sollte; besonders, da durch eine solche Lehre

von der künftigen Vereinigung der Welt mit der Urgottheit der ägyptische Vorstellungskreis erst seine innere Abrundung erhält. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass die Lehre von einer Auflösung der Welt und ihrem Zurückgehen in die Urgottheit, aus der sie hervorgegangen war, auch den Schlussstein des ägyptischen Glaubensgebäudes ausmachte. Zugleich scheinen die Aegypter damit die Annahme von grossen Weltperioden verbunden zu haben. Die noch erhaltenen Spuren von dieser Vorstellungsweise sind aber so dunkel, dass sie wenigstens bei dem jetzigen Zustande unserer Kenntnisse von der ägyptischen Literatur nichts Sicheres darüber festsetzen lässt. Die Aegypter scheinen nämlich eine seit dem Bestehen der Welt mehrfach erfolgte Veränderung im Laufe der grossen Himmelskörper angenommen zu haben. Diese Lehre scheint aus einer merkwürdigen Stelle des Herodot hervorzuergan, denn er berichtet als eine Nachricht der ägyptischen Priester²⁷⁹, dass während der Dauer ihrer Geschichte, die sie auf 11,340 Jahre angeben, von den letzten in Aegypten herrschenden Göttern an gerechnet, die Sonne viermal ihren gewöhnlichen Aufgangsort gewechselt habe, indem sie zweimal da, wo sie nun untergehe, aufgegangen, und da, wo sie nun aufgeht, untergegangen sei, d. h. zweimal aus ihrem jetzigen gewöhnlichen Laufe herausgetreten und dann wieder hineingetreten sei (Denn wäre sie nach dem ersten Wechsel nicht wieder zu ihrem alten gewohnten Laufe zurückgekehrt, so hätte sie ja nicht zum zweitenmale heraustreten können; und da sie jetzt wieder in ihrem alten gewöhnlichen Laufe ist, so muss sie auch wieder in ihn zurückgekehrt sein, was eben die vier von Herodot erwähnten Wechsel ausmacht.) Und zwar habe dieser Wechsel stattgefunden, ohne irgend eine Aenderung in den Zuständen von Aegypten hervorzubringen. Mit dieser Stelle scheint nun eine andere, ebenso auffallende, im Politikos des Plato²⁸⁰ in Verbindung zu stehen, in welcher dieser phantasie-reiche Denker die grossen Perioden der Weltdauer durch eine plötzlich eintretende Veränderung der Erdumdrehung hervorbringen lässt, die in Bezug auf den scheinbaren Aufgang der Sonne den nämlichen Erfolg hat, dass nämlich die Sonne durch die umgekehrte Erdumdrehung plötzlich da aufgeht, wo sie bisher untergegangen war. Obwohl Plato in der nämlichen Stelle an diese plötzlich eintretende Umkehrung der Erdum-

drehung die persische Lehre von der Auferstehung der Todten anknüpft, so kann doch diese Vorstellung von einer plötzlich eintretenden Erdumdrehung nicht persisch sein, da die erhaltenen, ziemlich vollständigen Nachrichten der Alten von der persischen Lehre auch nicht das Geringste, mit einer solchen Ansicht Verwandte berichten, was sie bei der so auffallenden Natur einer solchen Vorstellungsweise wohl schwerlich unterlassen hätten. Da nun der ganze Dialog vom Staatsmann sehr stark nach ausländischer, besonders ägyptischer Weisheit schmeckt, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Plato in der angeführten Stelle zwei verschiedene, nicht zusammengehörige Vorstellungskreise mit einander verschmolzen habe, und diese Bemerkung in Verbindung mit der angeführten Stelle des Herodot führt darauf: in jenem Wechsel der Himmelsbewegung eine ägyptische Lehre zu erkennen.

Drittes Kapitel.

Die gegebene Darstellung der ägyptischen Spek-
trotdem, dass sie aus lauter einzelnen Bruchstücken
mengefügt ist, wird hoffentlich ein in seinen wesentlich
standtheilen vollständiges, in sich zusammenhängendes
darbieten. Sie schliesst sich an keine der früher ver-
Darstellungen an, ist lediglich aus einer lang dauernd
schäftigung mit den Quellen selbst hervorgegangen, und
hält zu einem grossen Theile Götterbegriffe und Gl-
lehren, die bisher gänzlich unbekannt waren, und von
der Verfasser selbst noch nichts ahnen konnte, als e
ägyptischen Studien begann, weil er während der Que-
schung das richtige Neue erst lernen, das irrige Alte ve-
musste. Der Verfasser wagt es daher, das gefundene
niss als ein von allem Einfluss persönlicher Vorurtheile
bloß aus dem Studium des Gegenstandes selbst hervor-
genes anzusehen. Er schämt sich nicht, zu gestehen
er selbst sich nur allmählig und nach Ueberwindung n
eigenen Verwirrung in diesem fremdartigen Vorstellung
zurechtfinden lernte, und dass er erst durch den Zus-
hang des Ganzen das Verständniss einzelner Vorste-
erhielt, mit denen er, als er sie zuerst in seinen Quelle
nichts anzufangen wusste. Dies Geständniss der Sch-
keiten des eigenen Lernens, in das wohl alle die
lenforscher mit einstimmen werden, welche ein bishe-
zugängliches Gebiet des Wissens zuerst anzubauen vers-
mag zugleich denjenigen Lesern, welchen bei der Neut
ägyptischen Studien eine vollständige Prüfung des in der
dargebotenen Materials für den Augenblick noch unt

sein sollte, eine Bürgschaft wenigstens für die Gewissenhaftigkeit der angestellten Forschungen geben.

Das auf diese Weise gefundene Ergebniss gewährt ein Bild der ägyptischen Glaubenslehre, welches von den bisher über sie herrschenden Vorstellungen gar sehr abweicht. Es würde zwecklos sein, alle die verschiedenen, zum Theil abentheuerlichen Ansichten, welche Aeltere und Neuere über die ägyptische Glaubenslehre vorgebracht haben, hier einzeln aufzuführen und zu widerlegen. Denn sie finden ihre Berichtigung in der gegebenen quellenmässigen Darstellung schon von selbst. Nur Eine Ansicht möge hier näher berührt werden, welche der Stifter der letzten philosophischen Schule sich angeeignet und sogar in seine Spekulationen verarbeitet hat; die also wohl noch bei Vielen, durch das Ansehen eines so grossen Namens geschirmt, in Gültigkeit steht, und selbst durch die äusserer Form der ägyptischen Göttergestalten bestätigt zu werden scheint. Es ist dies die Ansicht von der Entstehung der ägyptischen Glaubenslehre aus einem Thierdienste. Schon den Griechen waren die einem ungewohnten Auge so auffallenden und selbst anstössigen bildlichen Formen der ägyptischen Gottheiten, besonders aber ihre Thiergestalten ein Räthsel, und die albernen Geschichtchen, womit sie die Entstehung dieser Thiergestalten erklären wollten, zeigen hinlänglich, dass sie dieselbe nicht zu erklären vermochten. Auch bei den Neueren sind es hauptsächlich diese Thierformen der ägyptischen Gottheiten, welche die Meinung begünstigt haben, als sei die ägyptische Götterverehrung aus einem rohen Thierdienste entstanden, und zeuge daher von einer sehr niedrigen Bildungsstufe der Aegypter. Diese ganze Ansicht beruht lediglich auf mangelhafter Sachkenntniss und ist völlig unbegründet. Es streift daher wahrhaft ans Komische, wenn man selbst einen grösseren Denker tiefsinnig klingende Spekulationen mit vollem Ernste auf diese bodenlose Annahme bauen sieht.

Ohne weiter auf eine Erörterung einzugehen, ob auf diese Weise überhaupt eine Götterverehrung entstehen könne, und bei irgend einem der uns bekannten Völker entstanden sei — was geradezu verneint werden muss — mag es genügen, das Räthsel dieser auffallenden Erscheinung mit zwei Worten zu lösen. Die ganze äusserliche Gestaltung der ägyptischen

Götter entstand aus der Hieroglyphenschrift. Die in jenen frühen Zeiten, als die ägyptische Schrift erfunden ward, noch unbehülliche Kunst war natürlich nicht im Stande, die verschiedenen und so zahlreichen Gottheiten durch eine individualisirte und charakteristische Gestaltung von einander zu unterscheiden, wie es erst viel später der griechischen Kunst in der Zeit ihrer höchsten Entwicklung möglich ward. Sie musste also bei der Darstellung der verschiedenen göttlichen Wesen zu äusseren Hilfsmitteln greifen, welche dem Beschauer die gemeinte Gottheit so bezeichneten, dass er sie mit keiner anderen verwechseln konnte. Diese Bezeichnung der Göttergestalten geschah durch die Hieroglyphenschrift. Da die Hieroglyphenschrift zum Theil aus Lautzeichen (phonetischen Zeichen), zum Theil aus Begriffszeichen (Symbolen) besteht, so war auch die Bezeichnung der Göttergestalten eine doppelte, theils durch Lauthieroglyphen, theils durch Begriffshieroglyphen. Diese Bezeichnung fand zuerst und am einfachsten so statt, dass man über die Göttergestalten diejenige Hieroglyphe setzte, welche entweder den Namen der Gottheit, ja auch nur den Anfangsbuchstaben ihres Namens, oder ihren Begriff ausdrückte. Auf die erste Weise, zur Bezeichnung des ganzen Namens, erhielt z. B. die Neith, die Athene der Griechen, ein Weberschiff über ihren Kopf, das im Aegyptischen Net heisst und daher zugleich den Buchstaben N bezeichnet; die Isis einen Thron oder Sessel, der im Aegyptischen Esē heisst; die Okeanos einen Schild, der im Aegyptischen Okham heisst. Auf ähnliche Weise tragen die Nephtys, die Hathor, die Isis-Selk, d. h. die Isis als Göttin von Pselkis, ihre ganzen Namenszeichen auf dem Kopfe, wie die Noten zur Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Einzelnen nachweisen. Nach der zweiten Weise, als Hindeutung auf den Anfangsbuchstaben des Götternamens, erhält die Göttin Me, die Themis der Griechen, über ihrem Kopfe eine Strausfeder, den Buchstaben M; der Gott Seb, der Kronos der Griechen, eine Gans, den Buchstaben S; die Göttin Netpe, ein Wassergefäß, den Buchstaben N, u. s. w. Auf die dritte Weise endlich, als symbolische Bezeichnung des Götterbegriffes, erhalten z. B. Harseph-Menth und Phtah, die Gottheiten der innenweltlichen Schöpfung, der Entstehung und Erzeugung, über ihrem Kopfe einen Skarabäus, das Symbol der Erzeugung. So tragen

Pascht, Hathor und Sate, als Hüterinnen der Weltordnung und Ueberwacherinnen des Sonnenlaufes über ihrem Kopfe ein Auge, das sprechende Symbol des Begriffes Aufseher.

An diese erste und einfachste Bezeichnungsweise der Göttergestalten schliesst sich nun eine zweite, welche darin besteht, dass die Hieroglyphe des Götterbegriffes geradezu die Stelle eines Götterbildes vertritt. Da nun ein Theil der Hieroglyphen Thiergestalten sind, so kommt es, dass auch Thierbilder zu hieroglyphischen Bezeichnungen von Götterbegriffen angewandt wurden, ebensogut als andere ganz leblose Gegenstände, wie z. B. der sogenannte Nilmesser, der Nichts ist als ein ganz gewöhnliches Hausgeräthe, ein Säulentisch. Aus der Hieroglyphenschrift also und nicht aus dem Thierdienste sind diese thiergestaltigen Götterbilder hervorgegangen. Im Gegentheile diese thiergestaltigen Götterbilder sind es, welche den Thierdienst veranlassen haben. Denn erst nachdem man sich gewöhnt hatte, den Namen eines Gottes mit einer Thiergestalt geschrieben zu sehen, konnte man auf den Gedanken kommen, das lebendige Thier selbst, mit dessen Gestalt eine Gottheit bezeichnet wurde, als ein Symbol des Gottes, ein ihm geweihtes Thier zu betrachten. Denn die Mehrzahl dieser Thiergestalten hat mit dem Götterbegriffe, den sie bezeichnen, durchaus keinen tieferen inneren Zusammenhang, als den einer nicht einmal immer sehr nahe liegenden Aehnlichkeit in einzelnen Attributen, oder gar nur den, dass Thier- und Göttersame mit demselben Buchstaben des Alphabets anfangen. Diese rein hieroglyphischen Götterbilder entstehen nämlich ebensowohl aus den Namens-, wie aus den Begriffshieroglyphen. So dient der Ibis, im Aegyptischen Chib, die Hieroglyphe des Buchstabens Ch, zur Bezeichnung des Mondgottes Joh-Thot in seiner Eigenschaft als Regler des Monates, Chonsu; und der Ibis ist daher eine der gewöhnlichsten Darstellungsformen des Joh-Thot. So stellt auf der Scene der Sündenwägung im Todtenbuche die Straussfeder, der Buchstabe M, die Göttin Me vor, u. s. w. Besonders häufig aber dienen als Götterbilder die begriffbezeichnenden Hieroglyphen, d. h. die Bilder von solchen Gegenständen, welche durch eine nähere oder entferntere Gedankenverbindung mit dem Begriff einer Gottheit in Beziehung stehen. Diese Beziehungen sind sehr man-

nigfach, und meistens so ganz in dem eigenthümlichen Vorstellungskreise der Aegypter begründet, dass man ohne die Kenntniss dieses Vorstellungskreises die zwischen dem Gegenstande und dem zu bezeichnenden Götterbegriffe stattfindende Ideenverbindung gar nicht errathen kann. So wird Amun-Kneph der gute Urgeist, der Agathodaemon der Griechen, unter der Gestalt einer Schlange dargestellt, welche sich um den Weltkreis schlingt, weil die geistige Urgottheit als die Weltkugel von aussen ringsum einschliessend gedacht wurde; Sevek, der Gott der unendlichen, Alles zerstörenden Zeit, das böse Urwesen, unter der Gestalt eines Krokodiles, weil dies das zerstörendste und gefürchtetste der den Aegyptern bekannten Raubthiere war; Amun-Menth, der innerhalb der Welt Alles schaffende und erzeugende Geist, unter der Gestalt eines Bockes, weil die Aegypter dem Bocke die grösste Zeugungskraft zuschrieben; aus demselben Grunde Phtah-Thore, der materielle Weltbildner, unter der Gestalt eines Skarabäus, weil dieser als ein Sinnbild der männlichen Zeugung galt; denn die Aegypter glaubten, diese Käfer seien blos männliche Thiere, die sich ohne Weibchen fortpflanzten. Anubis, der Götter- und Himmelswächter, unter der Gestalt eines Hundes oder Schakals, weil eine Schakalart das die Wohnungen der Aegypter bewachende Thier war. So erscheint die Okeame, die Gemahlin des Nil, gewöhnlich in der Gestalt einer Bärin, weil sie in dem gleichnamigen Sternbilde am Himmel wohnend gedacht wurde; der Sonnengott Re erscheint in seiner Eigenschaft als Aufseher der Welt, wie er in mehreren Inschriften genannt wird, in der Gestalt eines grossen, mit Füssen und Fittigen versehenen Auges, die sprechendste Bezeichnung eines die Himmelsräume durchwandelnden Aufsehers.

Dieses letzte Beispiel ist ein recht handgreiflicher Beweis, dass die Göttergestalten Nichts als eine figürliche Begriffs- und Namensbezeichnung der betreffenden Götter sein sollen. Eben- sowenig sollten demnach unter Sevek dem Gott der Zeit das Krokodil, unter Kneph dem guten Urgeist die Schlange, unter Amun-Menth der Bock, unter Anubis der Hund, unter der Okeame die Bärin, u. s. w. vergöttert werden, als unter dem Sonnengott Re ein wandelndes Auge. Bei allen diesen Göttergestalten kann also auch nicht im Entferntesten an eine

Entstehung aus dem Thierdienste gedacht werden. Ohnehin hatten viele der Thiere, deren Gestalten zu Göttersymbolen gebraucht wurden, niemals eine religiöse Verehrung erhalten, wie z. B. die Bären, die Skarabäen, die Sperber, die Löwen u. a.

So wird z. B. der Sonnengott in seiner Eigenschaft als Wächter des Himmels unter der Gestalt eines Löwen dargestellt, welcher ebenfalls das Sinnbild des Begriffes Wächter ist. Um den Löwen noch stärker als den Darsteller des Sonnengottes zu bezeichnen, erhält er häufig die menschliche Kopfbedeckung des Sonnengottes mit dessen eigenthümlichem Kopfschmuck; dies ist dann jene Sphinx-Gestalt, über die so vieles gefabelt worden ist.

Aber nicht blos einzelne Götterbegriffe, sondern auch ganze Götterklassen werden auf eine solche Art dargestellt. So drückt die Hieroglyphenschrift den Begriff Geist, im ägyptischen *Bai*, nach der lautbezeichnenden Weise durch einen Sperber aus, da dieser im Ägyptischen *Bais*, *Baieth* heißt, und daher ein Zeichen für den Laut *B* ist. Sollen so die höheren Gottheiten in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen bezeichnet werden, so werden sie insgesamt als Sperber abgebildet und unterscheiden sich unter einander nur durch die verschiedene Form ihrer anderweitigen, jedem Gotte eigenthümlichen Abzeichen. So erscheint z. B. der Sonnengott *Re* als ein Sperber mit der Sonnenscheibe über dem Kopfe; der Mondgott *Chonsu* als ein Sperber mit der Mondscheibe und der Mondsichel; *Horus* der ältere als ein Sperber mit dem königlichen Kopfschmuck, dem *Pschent*; der jüngere *Horus* als ein Sperber mit der Peitsche, dem Zeichen der königlichen Macht, u. s. w.

Eine andere gewöhnliche Hieroglyphe für den Begriff *Bai*, Seele, Geist, ist das Schaaf, das ebenfalls den Buchstaben *B* bezeichnet. Sollen daher die beiden höchsten göttlichen Urwesen, *Amun-Kneph* der Urgeist, und *Neith* die *Urmaterie*, die ja auch beseelt gedacht wurde, in ihrer Eigenschaft als geistige Wesen dargestellt werden, so erhält *Amun-Kneph*, der sonst als Schlange abgebildet wird, die Gestalt eines Widders, und *Neith*, deren gewöhnliche Bezeichnung der Geier ist, die Gestalt eines Schaafes.

Auch in diesem Falle, wo mehrere Gottheiten zugleich unter einer und derselben Thierform dargestellt werden,

erscheint es recht in die Augen springend als widersinnig, wenn man alle diese, ihrem Begriffe nach so verschiedenen Gottheiten als aus der Verehrung des sie bezeichnenden Thieres, des Sperbers oder Schaafes, hervorgegangen ansehen wollte; besonders da jede einzelne dieser Gottheiten auch noch in anderer Thiergestalt vorkommt, eine und dieselbe Gottheit also aus der Verehrung mehrerer Thiere müsste hervorgegangen sein, was eine handgreifliche Ungereimtheit ist. Es wird im Gegentheil jetzt vollkommen klar sein, dass der Thierdienst sich erst aus dieser hieroglyphischen Bezeichnungsweise der Götterbegriffe entwickelte, indem man dasjenige Thier, welches die gewöhnlichste hieroglyphische Bezeichnung eines Götternamens war, auch als diesem Gotte geheiligt ansah, und dann ein solches Thier in dem Tempel desjenigen Gottes pflegte, mit dem es auf diese Weise in Verbindung gesetzt worden war. Ein solches, in einem Tempel gepflegtes Thier galt den Verständigen offenbar nur als ein Symbol des in dem Tempel verehrten Gottes, und erst in dem späteren Aberglauben des gemeinen Volkes konnte die Vorstellung aufkommen, als sei dies Thier der verkörperte Gott selbst. Ehe also der Thierkultus entstehen und zu einem so rohen Aberglauben ausarten konnte, mussten die dasselbe veranlassenden Götterbegriffe längst vorhanden und ausgebildet sein, nicht aber umgekehrt. Denn nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung mussten die religiösen Vorstellungen schon längst vorhanden, ja selbst zu einem gewissen Grade von Ausbildung gelangt sein, ehe die Kultur so hoch stieg, dass das Bedürfniss einer Schrift fühlbar wurde. Auch bei den Aegyptern war also der religiöse Vorstellungskreis längst vorhanden, ehe die Hieroglyphenschrift erfunden wurde, welche die Veranlassung zum Thierkultus gab.

Aus der hieroglyphischen Darstellung der Götterbegriffe entsteht nun eine dritte, welche aus den Formen menschlicher Götterbilder und hieroglyphischer Begriffsbezeichnungen gemischt ist. Die Göttergestalten erhalten in dieser Form gewöhnlich einen menschlichen Rumpf mit einem hieroglyphischen Zeichen an der Stelle des menschlichen Kopfes, und zwar steht dann am häufigsten an der Stelle des menschlichen Kopfes ein sinnbildlicher Thierkopf. So wird z. B. Amun-Kneph, der in der Gestalt des Widders vorkommt, auch in

widderköpfiger Menschengestalt abgebildet; Neith in ganzer Kuh- oder Schaafigestalt oder in kuh- oder schaafigköpfiger Menschengestalt; Sevek in ganzer Krokodilgestalt und in krokodilköpfiger Menschengestalt; Amun-Menth in ganzer Widder- oder Stiergestalt und in widder- oder stierköpfiger Menschengestalt; Thot in ganzer Ibisform oder in ibisköpfiger Menschenform; Anubis in ganzer Schakalsgestalt und in schakalköpfiger Menschengestalt; und so unzählige andere. So erscheinen die sämmtlichen oben angeführten Gottheiten, welche als geistige Wesen in Sperberform vorkommen, wie Re, Chonsu, Arueris, Horus u. s. w. auch in sperberköpfiger Menschengestalt, nur durch ihre eigenthümlichen Abzeichen von einander unterschieden. Und dass auch hier nicht an einen Thierkultus zu denken ist, beweisen andere Götterformen, wo nicht aus dem Thierreiche entlehnte hieroglyphische Buchstabenzeichen die Stelle des Kopfes vertreten. So wird Seb, der Kronos der Griechen, mit einem Menschenrumpfe dargestellt, der an der Stelle des Kopfes einen Stern trägt, die Hieroglyphe des Buchstaben S und zugleich seine Bezeichnung als Gestirngottheit; die Göttin Me, die Themis, kommt vor mit menschlichem Rumpf, der an der Stelle des Kopfes eine Straussfeder hat, die Hieroglyphe ihres Anfangsbuchstaben M; Phtah-Thore kommt vor mit menschlichem Rumpfe, auf welchem statt des Kopfes ein Käfer steht, die Hieroglyphe des Buchstaben Th und zugleich seine Bezeichnung als welterschöpfende Gottheit; Phtah-Totunen trägt auf einem menschlichen Rumpfe statt des Kopfes einen sogenannten Nilmesser, d. h. den oberen Theil eines Säulentisches, einer Art Elagère, die gewöhnliche Hieroglyphe des Buchstaben T; u. s. w.

Auch umgekehrt kommen Thiergestalten mit menschlichem Kopfe vor, wie z. B. die oben berührte Form des Sonnengottes Re als Löwe mit Menschenkopf. So erklärt sich, wie Osiris, der Dionysos der Griechen, nicht blos in stierköpfiger Menschengestalt, sondern auch als menschenköpfiger Stier vorkommt, und zwar letzteres besonders auf griechischen Münzen. Auch verschiedenartig zusammengesetzte Thiergestalten kommen auf diese Weise vor, z. B. Amun-Kneph, der sowohl unter der Gestalt einer Schlange, als unter der Gestalt eines Widders erscheint, auch als widderköpfige Schlange; u. s. w.

Dass die äussere Form der Göttergestalten nur zur Bezeichnung des Götterbegriffes dienen sollte, beweisen endlich unwiderleglich diejenigen Götterbilder, welche aus mehreren symbolischen Gegenständen zusammengesetzt sind, um auf diese Weise die verschiedenen Aemter und Wirkungskreise einer Gottheit anzudeuten. Es sind gewöhnlich Thiergestalten, die an einer Menschengestalt angefügt sind. Diese vom Standpunkte der Kunst aus, ganz unbegreiflichen, wahrhaft ungeheueren und widerlichen Götterbilder erhalten, wenn man sie vom Standpunkte der Hieroglyphenschrift aus als eine Zusammensetzung begriffsbezeichnender Hieroglyphen betrachtet, auf einmal einen Sinn, und werden aus hässlichen, abentheuerlichen Götterbildern zu einer zwar auf den ersten Anblick fremdartigen, aber doch vollkommen verständlichen Schrift. Belege hierfür geben mehrere in den Anmerkungen vorkommenden Erklärungen solcher Götterbilder; so das dreiköpfige Bild der Pascht; das vielgliederige Bild, das den Sonnengott Re in allen seinen Aemtern und Wirkungskreisen darstellt.

Schon der Wechsel dieser verschiedenen Gestaltungen für eine und dieselbe Gottheit, so dass eine und dieselbe Gottheit in Menschengestalt, Thiergestalt, in thierköpfiger Menschengestalt und menschenköpfiger Thiergestalt, in einköpfiger und mehrköpfiger oder überhaupt vielgliederig-zusammengesetzter Gestalt vorkommen kann, wie z. B. der Sonnengott Re, — schon das allein beweist, dass diese äussere Form nur ein Darstellungsmittel für die hieroglyphische Schreibweise ist, um einen Götterbegriff möglichst genau zu bezeichnen. Zu allen Zeiten hat die rohe Kunst zu solchen Behelfen ihre Zuflucht genommen, um einen Begriff darzustellen, wenn sie nicht im Stande war, ihn durch die blosse Individualisirung der Menschengestalt sicher auszuprägen. So hat sich auch wohl die ältere christliche Kunst bei Darstellung der vier Evangelisten zur Charakterisirung der einzelnen dadurch geholfen, dass sie mit Bezug auf eine bekannte Stelle bei Ezechiel dem Lukas einen Ochsen, dem Matthäus einen Löwen, dem Johannes einen Adler, dem Markus einen Engel beigesellte; ja es kommt auch vor, dass man den Lukas geradezu mit einem Ochsenkopf, den Matthäus mit einem Löwenkopf, den Johannes mit einem Adlerkopf u. s. w. darstellte, um sie so vor

einander zu unterscheiden. So wird Christus als Lamm dargestellt, der heil. Geist als Taube, u. s. w. Ebensowenig, wie sich die älteren Christen bei solchen Bildern dachten, dass Christus wirklich Lammsgestalt, der heil. Geist wirklich die Figur einer Taube, Lukas wirklich einen Ochsenkopf gehabt habe, ebensowenig dachten sich also auch die älteren Aegypter, dass ihre Götter wirklich die oft so barocken Formen besässen, welche sie ihnen in der hieroglyphischen Schreibweise gaben, besonders da sie mit diesen Formen wechselten, ein Gott demnach mehrere Formen gehabt haben müsste, was widersinnig ist. Da aber die Neueren sich nicht scheuen, den Aegyptern das Unsinnigste aufzubürden, und der gesunde Menschenverstand der Aegypter bei unseren heutigen Vorurtheilen nicht im besten Credit steht, so ist es gut, dass Herodot bei Gelegenheit der bocksförmigen Abbildung des Harseph-Menth, des ägyptischen Pan, des innenweltlichen Schöpfergeistes, die ausdrückliche Bemerkung hinzufügt, die Aegypter hätten keinswegs geglaubt, dass die Gottheit auch so aussähe, wie sie dieselbe darzustellen pflegten, sondern dass sie allen übrigen Göttern gleich sei; wodurch denn die äusseren Götterformen auch von Herodot für das erklärt werden, was sie wirklich sind, nämlich für ganz äusserliche Formen, die mit der eigentlichen Vorstellung von den Gottheiten Nichts gemein haben.

So viel zur Berichtigung der irrigen Ansicht, als sei die ägyptische Spekulation aus einem Thierdienste hervorgegangen. Ein noch genaueres Eingehen ins Einzelne liegt ausser dem Zweck dieser Schrift, und des Vorgetragenen würde schon zu viel sein, wenn nicht zu befürchten gewesen wäre, dass ohne diese Bemerkungen jene Ansicht einer vorurtheilslosen Auffassung der hier gegebenen Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre im Wege gestanden hätte.

Die ägyptische Glaubenslehre nahm vielmehr, wie sich aus ihrer Darstellung selbst überzeugend ergibt, gleich allen übrigen alten Religionen, ihren Ursprung in einer Verehrung der unmittelbaren äusseren Natur; denn die höchsten und ältesten Götterbegriffe, welche sich zunächst an die Urgottheit anschliessen, d. h. die acht Götter ersten Ranges, sind sämtlich kosmischer Natur; sie bedeuten die grossen Theile des Weltalls und die in demselben wirkenden Kräfte.

Diese ältesten Göttervorstellungen sind zugleich mit einer Lehre von der Entstehung der Welt aufs Engste verbunden; ein weiterer Beweis, dass dieselben aus der Anschauung der äusseren Natur und dem Streben nach einer Erklärung derselben hervorgegangen sind. An diesen ältesten Kern hat sich aber noch eine reiche Hülle sowohl von untergeordneten Göttergestalten, als auch von Göttersagen und moralischen Vorstellungen angeschlossen, die offenbar einen anderen Ursprung haben als die Anschauung der Aussenwelt; denn sie haben in derselben keine Veranlassung und tragen Nichts zu ihrer Erklärung bei; wie z. B. die Lehre von dem Götterkampfe und von der Seelenwanderung. Diese Vorstellungen müssen also aus einer anderen Quelle geflossen sein.

Eine Nachweisung nun, wie die ägyptische Glaubenslehre von jenen einfachen, aus der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt hervorgegangenen Götterbegriffen zu jener weiteren Ausbildung gelangt sei, eine Geschichte ihrer allmählichen Entwicklung wäre nicht blos im Allgemeinen deshalb von dem grössten Interesse, weil uns dadurch eine Aussicht in die älteste Kulturgeschichte geöffnet würde, ein Gebiet, das bis jetzt noch mit dem dichtesten Dunkel bedeckt ist, sondern auch insbesondere deshalb, weil wir dadurch allein in den Stand gesetzt würden, ihre Eigenthümlichkeit zu begreifen, dasjenige, wodurch sie sich gerade vor anderen Glaubenslehren auszeichnet. Wir haben schon früher den Satz aufgestellt, dass es nur zwei Wege giebt, in das Wesen einer Erscheinung einzudringen, den der Vergleichung, und den der geschichtlichen Entwicklung. Auf dem Wege der Vergleichung mehrerer verwandten Erscheinungen unter einander können wir das ihnen allen Gemeinsame von dem scheiden, was einer jeden einzelnen besonders noch eigenthümlich ist. Das Gemeinsame lässt sich alsdann durch sich selbst begreifen; denn es muss eben, weil es einer Mehrheit von Erscheinungen gemeinsam ist, durch allgemeine Gesetze bedingt worden sein, unter welchen die Erscheinungen entstanden. So begreift sich aber nur das Gemeinsame; das Besondere jedoch, das was einer jeden Erscheinung eigenthümlich ist, bleibt auf diesem Wege unverstanden. Dies Verständniss des Besonderen kann nun blos auf dem zweiten Wege erlangt werden, nämlich durch die Einsicht in seine

Entstehung, durch die Kenntniss seiner Entwicklungs-
geschichte. Die Vergleichung der verschiedenen alten Glaubens-
lehren unter einander lehrt uns, dass das ihnen Gemeinsame
in jenen aus der äusseren Erfahrungswelt hervorgegangenen
Götterbegriffen beruhe, welche nothwendiger Weise deshalb
in allen Glaubenskreisen gleich oder ähnlich sein mussten,
weil allen eine und dieselbe Erscheinungswelt, ein und der-
selbe Anblick des Weltalls zu Grunde liegt. Dies ist der
gemeinsame Boden, aus welchem alle Glaubenskreise hervor-
gegangen sind. Dass aber aus diesem gemeinsamen Boden
so verschiedenartige Gebilde entstehen konnten, die eigen-
thümliche Gestaltung, die jeder einzelne Glaubenskreis erhielt,
dies kann sich offenbar nur aus der Entwicklungsgeschichte
der einzelnen Völker erklären, bei welchen sich die einzelnen
Glaubenskreise gestaltet haben. So kann also auch das
Verständniss dessen, was der ägyptischen Glaubenslehre
eigenthümlich ist, nur durch die Entwicklungsgeschichte
der geistigen Bildung bei den Aegyptern seine Erklärung
finden.

Es begreift sich von selbst, dass eine ins Einzelne ge-
hende Darstellung des Entwicklungsganges, auf welchem die
ägyptische Glaubenslehre zu ihrer späteren Ausbildung gelangte,
bei der fragmentarischen Natur der uns erhaltenen Nachrichten
und unserer kaum erst begonnenen Bekanntschaft mit den
ägyptischen Quellen vor der Hand noch unthunlich ist. Die
Hauptumrisse dieses Entwicklungsganges lassen sich aber
allerdings auch jetzt schon erkennen, und ein immer schär-
feres Hervortreten seiner bis jetzt noch unseren Augen ver-
hüllten Theile gehört bei der wachsenden Bekanntschaft mit
den ägyptischen Denkmälern ebensowenig in das Reich des
Unmöglichen, als die hier gegebene Darstellung der ägyptischen
Glaubenslehre selbst, an deren Möglichkeit wohl auch nur
Wenige vor der Entzifferung der Hieroglyphenschrift, ja selbst
noch in unseren Tagen geglaubt haben werden. Was sich
jetzt schon erkennen lässt, mag in kurzen Umrissen hier
folgen, theils um das nebelhafte Dunkel, in welches die ägyp-
tische Kultur für unsere Unkenntniss bisher gehüllt war,
einigermassen zu erhellen, und dem Leser das Gefühl zu ver-
schaffen, dass er sich bei diesen Untersuchungen über die
ägyptische Glaubenslehre noch auf geschichtlichem Boden be-

finde, theils um dadurch einen Fingerzeig für künftige weitere Forschungen zu geben.

Schon im Vorhergehenden wurde versucht, die Hauptepochen der ägyptischen Geschichte festzusetzen. Nach dem dort Vorgetragenen sind es deren vier. Die erste umfasst die funfzehn ältesten Dynastien, von der Entstehung des ägyptischen Staates an bis zum Einfall der Phöniker; angeblich vom 6. Jahrtausend an bis ins 24. Jahrhundert v. Chr. G. Auf diese Urgeschichte folgt die Zeit der phönikischen Dynastien, der sogenannten Hyksos, welche ein halbes Jahrtausend, (512 Jahre giebt Syncellus an) über Niederägypten herrschten, von 2300 bis 1788 v. Chr. G. nach einer ungefähren Berechnung. Nach der Vertreibung dieser phönikischen Dynastie tritt die eigentliche Blüthezeit Aegyptens ein, und es erhebt sich unter den grossen Königen seiner achtzehnten Dynastie an die Spitze einer über ganz Westasien ausgebreiteten Oberherrschaft. Auf diese Blüthezeit folgt unter den folgenden Dynastien, von der 20. an bis zur 24., eine Zeit des Sinkens und der Erschlaffung, durch welche Aegypten endlich seine Selbstständigkeit verliert und zuerst um 718 v. Chr. G. unter eine äthiopische, dann vorübergehend um 583 v. Chr. G. unter eine babylonische, und endlich um 525 v. Chr. G. unter die persische Oberherrschaft geräth. Nach dieser ersten persischen Eroberung durch Kambyses hat es zwar noch drei eigene Dynastien, wird aber von Darius um 339 zum zweitenmale erobert und bleibt von nun an fortdauernd unter fremder Oberherrschaft, zuerst unter griechischer und dann unter römischer.

An diesen Verlauf der politischen Geschichte Aegyptens knüpft sich nun auch naturgemäss die Entwicklung seiner geistigen Bildung und insbesondere seiner Glaubenslehre.

In die ältesten Zeiten seiner Selbstständigkeit fällt die Entstehung und die allmähliche Ausbildung seiner höchsten und ältesten Götterbegriffe, namentlich der acht kosmischen Gottheiten; denn dass diese, welche von den Aegyptern ausdrücklich die ältesten genannt werden, auch zugleich die zuerst entstandenen sein mussten, wurde schon oben nachgewiesen. Mit ihnen zugleich müssen sich auch die hauptsächlichsten sagengeschichtlichen Gottheiten in ihrer ältesten, noch nicht kosmischen Bedeutung entwickelt haben, da die Zeit dieses

frühesten Zeitabschnittes gross genug ist, um die in der Erinnerung fortlebenden sagengeschichtlichen Persönlichkeiten allmählig zu Götterwesen zu erheben. Diesen ältesten Kreis von Götterbegriffen fanden also die Phöniker schon vor, als sie in Aegypten einfielen und sich der Herrschaft über dasselbe bemächtigten.

Die zweite Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre fällt dagegen in die Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten, durch welche der ägyptische Götterkreis mit dem arianischen in Berührung kam; denn wir haben oben schon wahrscheinlich gemacht, dass die Phöniker in ihren Ursitzen am persischen Meerbusen, d. h. in dem babylonischen Theile von Mesopotamien, die arianischen Göttervorstellungen theilten und von da in ihre Auswanderung mitnahmen. Dass aber bei der Einnahme Aegyptens durch die Phöniker ein Zusammenstoss und eine Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen stattfinden musste, liegt in der Natur der Sache; denn es würde gegen alle geschichtlichen Analogieen streiten, wenn man sich diese Einnahme Aegyptens durch die Phöniker so vorstellen wollte, als wären die älteren Bewohner des Landes dadurch gänzlich vertrieben worden, und als hätten nun die Einwanderer das ganze Land selbst bevölkert, neue Staatseinrichtungen gegründet und eine neue Götterverehrung eingeführt. Die Beispiele späterer, bekannterer Eroberungen, sowohl Aegyptens, als auch anderer Länder durch einen fremden Volkstamm beweisen vielmehr, dass nur der herrschende Theil der Nation, der Kriegerstamm und der aus ihm stammende König, also nur der Adel des Volkes, in solchen Fällen vertrieben wurde, dass aber der dienende Theil der Nation, die arbeitenden Klassen des gemeinen Volkes, und der Priesterstand im Lande blieben und nur ihre Herren wechselten. Der eingedrungene fremde Stamm, der in den meisten Fällen noch roher und darum gerade tapferer war, nahm dann die Einrichtungen und Sitten des unterjochten gebildeteren Volkes entweder gänzlich oder doch wenigstens zum Theil an, indem er mit denselben seine eigenen vermischte. Ein ähnliches Verhältniss muss auch in Aegypten unter der Herrschaft der Phöniker stattgefunden haben. Auch unter ihnen müssen die bürgerlichen und religiösen Einrichtungen der Aegypter fortbestanden und

ebensowohl auf die fremden Eroberer Einfluss ausgeübt, als von ihnen erlitten haben.

Glücklicher Weise sind wir über diesen wichtigen Punkt nicht ganz auf Muthmaassungen beschränkt, sondern können unterstützt durch die Denkmäler, aus den überlieferten geschichtlichen Nachrichten, so ärmlich und fragmentarisch sie auch sind, die Annahme des ägyptischen Glaubenskreises durch die Phöniker chronologisch wenigstens noch festsetzen.

Herodot ²⁸¹ und Diodor ²⁸² nennen bekanntlich als Erbauer der drei grossen Pyramiden die Könige: Cheops, Chephren, des Cheops Bruder, und Mykerinos, des Cheops Sohn. Diese Angabe hat sich durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden ²⁸³ vollkommen bestätigt, denn die haben zur Auffindung hieroglyphischer Inschriften geführt, an welchen sich die ägyptischen Namen finden, deren gräcisirten Formen Herodot und Diodor angeben. Der Erbauer der ersten Pyramide heisst Schufu, der Cheops des Herodot; der der zweiten Schefre, der Kephren oder Chephren Diodors und Herodots; der der dritten Menkare, der Mecherinos des Diodor und Mykerinos des Herodot. Diese Könige waren phönikisch von dem Stamme jener Plethi, Philisti, welche wir als die Eroberer Aegyptens nachgewiesen haben. Dies bezeugt ausdrücklich Herodot: Die Namen dieser Könige, sagt er, nennen die Aegypter aus Hass nicht gern, sondern sie heissen die Pyramiden: Pyramiden eines Hirten Philitis, der um jene Zeit seine Heerden in diesen Gegenden weidete. Statt der verhassten Königsnamen nannten die Aegypter also nur das Volk, zu dem sie gehörten: das Hirtenvolk der Plethi oder Philisti. Der Umstand, dass in dieser entstellten Sage von einem Hirten Philitis eine geschichtliche Erinnerung an das Hirtenvolk der Philisti liegt, ist offenbar und auch schon von Anderen bemerkt worden; mag die Entstellung nun auf Rechnung der Sage selbst kommen, etwa weil sie dem Volke schon halb verschollen und unverständlich war, oder mag sie auf einem Missverständnisse Herodots beruhen. Durch die Nachweisung der phönikischen Herkunft dieser Könige erklärt sich nun auch die Angabe des Diodor: unter dem Vorgänger dieser Könige habe der Name erst diesen Namen Nil erhalten, da er früher Aegyptos geheissen. Ob der Nil wirklich früher Aegyptos geheissen habe, wie Diodor sagt, mag auf sich beruhen, da sein eigentlicher

Name Okham, Okeanos war, wie wir nachgewiesen haben. Jedenfalls aber ist die Umänderung des altägyptischen Namens in den des Nil auffallend; denn Nil, Neil-os, ist kein ägyptisches, sondern ein phönikisches Wort; das Substantivum Nahal, Nachal, Fluss, ist eine Nebenform des phönikischen Nahar, welches ebenfalls Fluss bedeutet, und aus dem die Griechen ihren Gott Nereus gemacht haben, wie aus dem Namen Okham ihren Okeanos. Na-hal, Nahar ist aber noch in den Schriften der Hebräer der gewöhnliche Name des Nil ²⁸⁴. Diese Namensumänderung konnte demnach offenbar erst eintreten, als ein phönikisch redendes Volk an den Ufern des ägyptischen Stromes wohnte, also erst nach dem Einfalle der Phöniker in Aegypten.

Weshalb aber waren diese phönikischen Könige so verhasst? Weil sie das Volk, sagt Diodor, zur Erbauung der Pyramiden mit Frohndienst plagten. Aber Mykerinos baute auch eine Pyramide und das Volk musste offenbar bei diesem Baue dieselben Frohndienste leisten, wie unter seinen Vorgängern, und doch war er nicht verhasst. Dieser Hass muss also einen andern Grund haben, und den giebt Herodot an. Cheops und Chephren, sagt Herodot, zwangen das Volk nicht allein zu Frohnden, sondern sie verschlossen auch die Tempel und hoben den Gottesdienst auf, das heisst mit andern Worten: sie verfolgten den ägyptischen Gottesdienst, den ägyptischen Götterglauben. Hundert und sechs Jahre — die Regierungsdauer des Cheops und Chephren — sagt Herodot, werden gerechnet, dass bei den Aegyptern das höchste Unheil herrschte und die während dieser ganzen Zeit verschlossenen Tempel nicht geöffnet wurden. Mykerinos dagegen, berichtet Herodot weiter, liess die Tempel wieder öffnen und das zum äussersten Elende gebrachte Volk wieder an seine Beschäftigungen und zu seinem Gottesdienste zurückkehren. Deshalb wird er denn auch von den Aegyptern unter allen Königen, die Aegypten je gehabt, am meisten gelobt.

Aus diesen Angaben stellt sich nun die wichtige Tatsache heraus, dass unter den drei ersten phönikischen Königen der ägyptische Glaube und Gottesdienst unterdrückt war, und dass erst der vierte König dieser Dynastie den Gottesdienst wieder frei gab. Das heisst offenbar: die drei ersten phönikischen Könige hatten den ägyptischen Götterglauben und

Götterkult noch nicht angenommen, sondern blieben ihrem alten arianischen Glaubenskreise treu, und erst der vierte König wandte sich dem ägyptischen Glauben zu.

Diese Angabe enthält durchaus Nichts, was nicht ganz natürlich wäre und aus den geschichtlichen Verhältnissen von selbst hervorginge. So lange die Phöniker ihre eigene Volksthümlichkeit, ihre eigenen Sitten und Gebräuche noch behielten, so lange hielten sie auch noch an ihrem eigenen Glauben fest. Und erst als sie anfangen sich mit dem von ihnen bezwungenen Volke zu verschmelzen, dessen Sitten und Gebräuche anzunehmen — wozu, wie die Geschichte mehrfach zeigt, immer eine geraume Zeit nöthig ist — erst als sie anfangen auf dem ägyptischen Boden ansässig zu werden, als die neuen Generationen Aegypten wie ihre wirkliche Heimath, ihr wirkliches Geburts- und Vaterland betrachteten, erst da sahen sie auch den ägyptischen Glauben als den ihrigen an.

Zu diesen Angaben Herodots und Diodors fügt nun Manetho ²⁸⁵ noch einen sehr bedeutsamen Zug hinzu. Dieselben vier Könige in derselben Reihe führt nämlich die Manethonische Chronik als eine memphitische Dynastie und zwar ausdrücklich von einer anderen, fremden Herkunft auf. Der Name memphitische Dynastie begreift sich ohne Schwierigkeit; denn es wird angegeben, dass die Phöniker, als sie Aegypten einnahmen, Memphis zur Hauptstadt ihres Reiches in Aegypten machten; die phönikischen Könige konnten also von Manetho eine memphitische Dynastie genannt werden. Der nicht ägyptische Ursprung dieser Dynastie liegt klar in dem Beisatz, sie sei fremder Herkunft gewesen.

Ueber die Identität der einzelnen Könige endlich kann auch kein Zweifel sein; denn den zweiten König, welchen Manetho Suphis nennt, erklärt er ausdrücklich für identisch mit demjenigen, den Herodot Cheops nenne; und in der That sind die Namen Suphis und Cheops beide gleich richtige und mangelhafte hellenisirte Formen des ägyptischen Namens Schufu, für dessen Zischlaut die griechische Schrift gar keinen bezeichnenden Buchstaben hatte, da der Laut selbst der griechischen Sprache mangelte. Der vierte König heisst bei Manetho Mencheres, dessen Identität mit Mencherinos

- und Mykerinos unzweifelhaft ist, da die Form Mencheres den ägyptischen Namen Menkare sogar noch genauer wiedergiebt, als jene beiden andern Formen. Der dritte König Chephren, der Bruder des Suphis oder Cheops, heisst bei Manetho: Suphis der Zweite; auch das begreift sich leicht, da die ägyptischen Könige alle neben ihren Eigennamen noch Beinamen hatten, Chephren aber selbst nur ein solcher Beiname gewesen zu sein scheint, da Sche-phre im Aegyptischen „der Sonne gleich“ bedeutet, so dass also sein Eigenname recht wohl dem seines Bruders gleich gewesen sein kann. Der erste König, den Diodor Nileus nennt, heisst bei Manetho: Soria, und dies kann offenbar nur der eigentliche Name gewesen sein, Nileus dagegen nur ein Beiname, davon hergenommen, dass unter diesem Herrscher der Strom Aegyptens den neuen phönikischen Namen Nil, Nahal, erhielt.

So weit lässt sich also Manetho mit Herodot und Diodor in Uebereinstimmung bringen; ganz unvereinbar mit diesen beiden ist aber Manetho darin, dass er diese memphitische Dynastie ins Uralterthum zurückversetzt, ins 4. Jahrtausend vor Chr. G., indem er sie zur vierten seit dem Anfange der ägyptischen Geschichte macht. Hier steckt offenbar eine Unrichtigkeit. Denn wenn auch nicht die Angabe Herodots diese Könige deutlich für phönikische erklärte, so würden die Denkmäler, welche ihre Namen in Hieroglypheninschriften erhalten haben, unwiderleglich gegen ein so hohes Alterthum sprechen. Denn wer möchte, bei einigem Nachdenken, die Annahme für wahrscheinlich ja auch nur für möglich halten, dass die Hieroglyphenschrift schon im vierten Jahrtausend vor Chr. G. ihre volle Ausbildung erlangt gehabt habe, wie sie auf den in den Pyramiden gefundenen Inschriften erscheint; eine Ausbildung, die schon einen hohen Stand der Kultur voraussetzt und also nur das Erzeugniss einer langen Entwicklung sein konnte. Die ausgebildete Hieroglyphenschrift in diese Urzeiten so nahe den Anfängen aller Geschichte versetzen zu wollen, ist geradezu widersinnig. Es muss also hier entwe er eine Verwechslung mit ähnlich klingenden Namen stattgefunden haben, oder, was noch wahrscheinlicher ist, eine blosser Unordnung in den Auszügen des Syncellus aus der Manethonischen Chronik. Denn dass diese höchst kopflos gemacht oder von den Abschreibern sehr übel zuge-

richtet worden sind, das zeigen sie an nur zu vielen Stellen, und gerade auch noch, wie wir gleich sehen werden, in dieser.

Man wird also die Zurückversetzung dieser mepthitischen Dynastie in ein so frühes Alterthum für eine blosse Unordnung ansehen, und dagegen die weit spätere Stellung derselben bei Herodot und Diodor als die richtige annehmen müssen; und dann ist sie nach den angegebenen Gründen eine phönikische.

Von dem dritten dieser Könige, dem zweiten Suphis, dem Chephren des Herodot, sagt nun Manetho — nach dem Auszuge des Eusebius, denn der des Syncellus hat in dieser Stelle gar keinen Sinn —: „er sei zuerst ein Götterverächter gewesen, später aber habe er sich bekehrt und ein heiliges Buch geschrieben, das die Aegypter in sehr hohen Ehren hielten.“ Nach dieser Angabe hätte also schon unter Chephren die feindselige Stellung der phönikischen Herrscher gegen den ägyptischen Glauben und Götterdienst aufgehört, und das Dokument dieser Hinwendung zum ägyptischen Glauben, also offenbar eine Schrift theologischen Inhaltes, eine Art Bekenntnisschrift oder Glaubensformel, die unter Chephren und vielleicht auf seinen Befehl veröffentlicht wurde, wäre unter die heiligen Bücher der Aegypter aufgenommen worden. Auch diese Angabe hat durchaus nichts Befremdendes oder Unglaubliches, sondern stimmt auf's Beste mit dem, was wir sonst schon über die Entstehung der heiligen Bücher bei den Aegyptern aus den Angaben der Alten kennen gelernt haben, dass nämlich das Ganze der heiligen, sogenannten hermetischen Bücher eine Sammlung einzelner aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrührenden Schriften war, ebenso wie die heiligen Schriften aller übrigen Nationen.

Demnach wäre die Annahme des ägyptischen Glaubens und Gottesdienstes von Seiten der Phöniker eine von dem herrschenden Königshause selbst ausgegangene Regierungsmaßregel gewesen, entweder ein Zugeständniss an die Priesterschaft und an das auf's Aeusserste getriebene Volk, oder der natürliche Einfluss der ägyptischen Bildung und Gesittung auf den herrschenden Stamm; denn es lässt sich wohl als wahrscheinlich voraussetzen, dass die Phöniker unter den von ihnen beherrschten Aegyptern eine Art von adeligem Kriegerstand

bildeten, in dessen Händen die Herrschaft ruhte, während die Aegypter selbst das arbeitende und Tribut zahlende Volk ausmachten.

Wie soll man sich nun diesen Religionswechsel denken? Geradezu als ein Verlassen des alten Götterkreises und eine Vertauschung desselben mit dem neuen, oder als eine Verschmelzung beider? Nach ähnlichen Fällen in der Geschichte zu urtheilen möchte wohl die letztere Annahme grössere Wahrscheinlichkeit haben; denn kein Volk verlässt leicht seine alten gewohnten Götter; es nimmt wohl neue an, aber es behält die alten daneben; geschah dies doch sogar bei vielen Völkern dann, wenn ein neuer Glaube durch die Gewalt der Waffen eingeführt wurde. Dass dies nun auch hier der Fall war, dass beide Götterkreise, der arianische und der ägyptische, mit einander verschmolzen, in einander übergetragen wurden, erhellt aus der ägyptischen Glaubenslehre selbst. Denn die ägyptische Glaubenslehre trägt selbst noch in ihrer späteren vollendeten Ausbildung deutliche Spuren des arianischen Götterkreises an sich, indem sie theils noch geradezu arianische Gottheiten, an Namen und Bedeutung kenntlich, enthält; theils in einzelnen Götterbegriffen eine solche Anhäufung und Verbindung verschiedenartiger innerlich gar nicht zusammenhängender Eigenschaften und Aemter aufweist, dass man deutlich sieht, wie solche Begriffe nur aus der Verschmelzung verschiedenartiger Götterwesen entstanden sein konnten. Götterbegriffe, die aus dem arianischen Götterkreise geradezu in den ägyptischen übergingen, sind z. B. Anath und Horus der Aeltere. Denn die Göttin Anais, Anath, ist offenbar die bei den Arianern so hoch verehrte Anahid, die Mondgöttin und Himmelskönigin, obgleich sie bei den Aegyptern diese Bedeutung verlor, da diese einen Mondgott, den Joh, hatten, der eine alte hochverehrte Gottheit war, und den die Anahid nicht verdrängen konnte, besonders da die ägyptische Sprache der Vorstellung von einer Mondgöttin entgegenstand, weil der Mond bei ihr ein Wort männlichen Geschlechtes war. Ganz ähnliche Beibehaltungen von Götterwesen unter einem festen Namen, mit ganzem oder theilweisem Verluste der ursprünglichen Bedeutung werden wir aber auch noch in den anderen alten Glaubenskreisen der Phöniker und Griechen wiederfinden. Ebenso erinnert Horus der Aeltere, dem von den Aegyptern ein Wohn-

sitz in der Sonne und die Aufsicht über den Sonnenlauf zugeeignet wurde, selbst noch durch den Namen lebhaft an den Hvaré, Khor, den Sonnengott der Arianer. Von der Verschmelzung phönikisch-arianischer und ägyptischer Vorstellungen in einer und derselben ägyptischen Gottheit bietet ein auffallendes Beispiel Ombte-Seth-Typhon dar; denn nur durch eine Verschmelzung verschiedenartiger Begriffe zu Einem Ganzen lassen sich die verschiedenen und innerlich unzusammenhängenden Aemter begreifen, die Seth noch in der späteren ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden. Es wurde nachgewiesen, dass Ombte-Seth ursprünglich bei den Aegyptern die Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, und dass er sich als solcher auf Hieroglyphenbildern aus älterer Zeit noch findet. In dieser Bedeutung fanden die Phöniker also den Gott in Aegypten vor. Sie sahen daher ihren eignen Kriegsgott, den arianischen Feuergott Atar, Ader, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, die Gluthitze in Ombte-Seth, verbanden die beiden Götterbegriffe mit einander, und so erhielt Seth die ihm ursprünglich ganz fremde Bedeutung eines Gottes der Gluthitze, der versengenden Dürre, des Samum. In dieser Form scheinen sie, wie es sich von einem kriegerischen Volke begreift, dem Seth eine besondere Verehrung gewidmet zu haben, so dass Seth ihr Hauptgott wurde. Da sie nun zugleich ein seefahrendes Volk waren, so erklärt sich daraus die weitere Erscheinung, dass Seth als Hauptgott einer seefahrenden Nation auch die Bedeutung eines Gottes der See erhielt, und dass auch später überall, wo sich Phöniker ausbreiteten, der Kult des Poseidon vorkam, der, wie oben nachgewiesen wurde, kein anderer als Seth ist. — Eine ähnliche Vermischung arianischer und ägyptischer Vorstellungen scheint ebenfalls bei Seb und Netpe stattgefunden zu haben; denn auch in dem arianischen Glaubenskreise machen die Zeit und das Wasser zwei der höchsten Götterbegriffe aus, die wie Seth und Netpe zu einem Götterpaare verbunden wurden. Weniger in die Augen fallend ist diese arianische Färbung bei der Netpe, offener dagegen bei Seb. Denn die feindliche Rolle, welche Seb in der ägyptischen Göttersage spielt, scheint nicht blos aus seinem Begriffe, als zerstörende Zeit, sondern auch daher zu rühren, dass die Vorstellung von einer den Phönikern eigenen, den Aegyptern also feindlich erscheinenden Gottheit, dem Kevan, mit ihrem

ursprünglich ägyptischen Begriffe verbunden wurde. Selbst auf den Osiris scheinen arianische Vorstellungen übergetragen worden zu sein; denn seine Versetzung in die Sonne, als Vorsteher ihrer wohlthätigen und belebenden Wärme, scheint in der Uebertragung der arianischen Vorstellung von Siva, dem Feuer in seiner guten Eigenschaft, auf den Osiris ihren Grund zu haben; eine Uebertragung, die nicht so fern lag, als man sich gewöhnt hatte, den dem Osiris feindlich gegenüberstehenden Seth-Typhon als das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft aufzufassen. Auf diese Weise finden sich also alle bedeutenden arianischen Götterbegriffe in der ägyptischen Glaubenslehre wieder, nämlich Kevan, die Zeit; Ap, das Himmels-gewässer; Siva, das Feuer in seiner wohlthätigen, und Surijsa, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft; Hvare, die Sonne, und Anahid, der Mond.

Aus diesen Beispielen geht also hervor, dass der ägyptische Glaubenskreis durch Aufnahme arianischer Götterbegriffe oder durch Verschmelzung solcher mit ägyptischen wirklich umgebildet worden ist. Zugleich stellt sich dabei heraus, dass der arianische Glaubenskreis, als der unausgebildete und weniger ausgedehnte, in dem ägyptischen, als dem ausgebildeteren und ausgedehnteren aufging und nicht umgekehrt; dass also der ägyptische Glaubenskreis bei dieser Verschmelzung der vorherrschende blieb, dem der arianische untergeordnet wurde; ganz wie es die dargestellten geschichtlichen Verhältnisse erwarten liessen. So erhellt auch aus dem Vorgetragenen, dass man sich diese Verschmelzung der beiden Glaubenskreise nicht als etwas von der herrschenden Dynastie oder der Priesterschaft absichtlich Gemachtes, Veranstaltetes, sondern als das natürliche Ergebniss der durch den Verkehr beider Völker, der Phöniker und Aegypter, mit einander in Berührung gebrachten Glaubenskreise selbst vorstellen muss, so dass die dem Mykerinos zugeschriebene theologische Schrift nur der Ausdruck einer schon in dem Volke vorhandenen Ansichtsweise gewesen sein kann.

Es ist nun sehr überraschend, dass sich eine Erinnerung an diesen Zusammenstoss der beiden Glaubenskreise, und die endliche Unterordnung des arianischen unter den ägyptischen, in der Glaubenslehre selbst noch erhalten hat. Dies ist die Sage von dem Götterkampfe. Gleich auf den ersten Anblick

erscheint die Sage vom Götterkampfe als die nach Sagenart ausgeschmückte Erinnerung an den Kampf zweier feindlich einander gegenüber stehenden Kulte oder Götterkreise, der mit der Besiegung und Verdrängung des einen derselben endigte. Die Sage ist daher auch schon mehrfach so aufgefasst und erklärt worden. Was kann nun näher liegen, als in dieser im ägyptischen Glaubenskreise zuerst vorhandenen und auch später noch fortdauernden, also auf ägyptischem Grund und Boden entstandenen Sage eine Erinnerung an den Zusammenstoß des arianischen und ägyptischen Glaubenskreises unter der Herrschaft der Phöniker zu erkennen, wie wir ihn oben aus geschichtlichen Nachrichten nachgewiesen haben. Diese Erklärung spricht so für sich, dass sie keiner weiteren Ausführung bedarf. Es mag nur erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen, dass die Gottheit, welche bei dem Götterkampfe an der Spitze des feindlichen Götterheeres steht: Seb, der Gott der Zeit, gerade die höchste Gottheit des arianischen Götterkreises und eine der Hauptgottheiten der Phöniker war, und dass selbst der Name Apophis, unter welchem Seb als Haupt und Anstifter des Götterkampfes erscheint, ein phönikischer ist, denn unter den erhaltenen Namen der phönikischen Herrscher über Aegypten findet sich neben einem Archles, d. h. Herakles, auch ein Apophis.

Die Verschmelzung des arianischen Götterkreises mit dem ägyptischen und die Sage vom Götterkampfe sind also offenbar Zusätze und Erweiterungen des ägyptischen Glaubenskreises, die erst unter der Herrschaft der Phöniker entstanden sind. Wie weit aber war der ägyptische Glaubenskreis selbst schon ausgebildet, als er diese Zusätze erhielt? Könnten wir diese Frage beantworten: wir würden für die Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Glaubens einen festen Halt haben, der für eine Menge von andern Einzeluntersuchungen als Ausgangspunkt dienen könnte, und von dem aus man im Stande wäre, wie von einem Mittelpunkte aus die Entwicklung des ägyptischen Glaubens sowohl nach seinen Anfängen zurück, als auch nach seiner späteren völligen Ausbildung hin weiter zu verfolgen.

Zu diesem festen Ausgangspunkte führt nun aber die vor—
ausgegangene Darstellung durch die Vergleichung des phöni—
kischen Glaubenskreises mit dem ägyptischen. Wenn, wie

wir nachgewiesen haben, die Phöniker unter Chephren den ägyptischen Glaubenskreis annahmen, so muss dieser sich auch bei den Phönikern in der späteren Zeit, als sie ausserhalb Aegyptens neue Wohnsitze angenommen hatten, nothwendig wiederfinden, selbst den Fall gesetzt, die Phöniker hätten ihn auf eine eigenthümliche Weise ausgebildet. Wenn man dann im Stande wäre, diese etwanige spätere phönikische Zuthat auszuscheiden, so müsste der ägyptische Glaubenskreis in der Gestalt zum Vorscheine kommen, die er, als ihn die Phöniker annahmen, also zur Zeit Chephrens, hatte. Diesen so gefundenen Glaubenskreis brauchte man alsdann nur mit dem ägyptischen in seiner abgeschlossenen Gestalt zu vergleichen, um zu finden, was in diesem letztern erst Produkt der späteren nach-phönikischen Entwicklung ist.

Diese Untersuchung kann nun wirklich angestellt werden, weil die Voraussetzung, von der sie ausgeht, durch die vorhandenen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre vollkommen bestätigt wird, und zwar in einem Grade, den man kaum hätte vermuthen können. Denn die phönikische Glaubenslehre besteht so ganz und gar aus ägyptischen Bestandtheilen, dass in ihr auch nicht Eine neue Lehre, Ein neuer Götterbegriff vorkommt; durchaus Nichts, das sich nicht auch in der ägyptischen fände. Denn selbst die einzige Lehre, die von den Alten als eine phönikische angegeben wird, die Lehre von dem Urtheilchen der Materie, oder wie man sie gewöhnlich ungenau nennt, von den Atomen, ist, streng genommen, keine den Phönikern eigenthümliche; denn sie ist nichts Anderes, als die weiter ausgebildete ägyptische Lehre von der Urmaterie. Die phönikische Glaubenslehre enthält, wie wir sehen werden, keine anderen Götterbegriffe als die ägyptischen, d. h. die vier Wesen der Urgottheit sammt den kosmischen Gottheiten, fern den irdischen und sagengeschichtlichen Götterkreis, und zwar in seiner aus der Vermischung des arianischen und ägyptischen Götterkreises hervorgegangenen Gestaltung. An diese Götterbegriffe schliesst sich die Sage von dem Götterkampfe nebst der gesammten übrigen an die irdischen Götter geknüpften Sagengeschichte, wie z. B. die ganze Sage von Osiris und Typhon. Nur die Lehre von der Seelenwanderung fehlt in der phönikischen Glaubenslehre gänzlich, wenigstens lässt sich in den bis jetzt bekannten Denkmälern und Nachrichten nicht die

geringste Spur entdecken; statt ihrer findet sich blos die Vorstellung von einem Todtenreiche, als einem Sammelplatze der Schatten, welchem Osiris als Todtenherrscher vorsteht. In allen übrigen Theilen aber ist der phönikische Glaubenskreis mit dem ägyptischen so vollkommen übereinstimmend, dass man ihn geradezu eine Kopie des ägyptischen nennen muss.

Durch das Ergebniss dieser Vergleichung erhalten wir also eine ganz genaue Vorstellung von dem Stande der Entwicklung, welche die ägyptische Glaubenslehre erreicht hatte, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Zu dieser Zeit enthielt die ägyptische Glaubenslehre schon Alles, was wir in der späteren phönikischen Glaubenslehre wiederfinden: die Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit; die acht kosmischen Gottheiten und also auch wohl die an sie geknüpft Weltentstehungslehre; die irdischen und sagengeschichtliche Gottheiten in den durch den arianischen Götterkreis hervorgerufenen Umgestaltungen, und vermehrt durch die aus dem arianischen Götterkreise herübergenommenen Gottheiten; dagegen noch keine Seelenwanderungslehre, sondern an deren Stelle die blosse Vorstellung von einer Unterwelt, als einem Sammelplatze der abgeschiedenen Seelen, einem Schattenreiche, wie sie bei der Mehrzahl der übrigen Völker: den Hebräern, Griechen u. s. w. und auch bei den Phönikern vorkommt.

Dieses Ergebniss ist sehr wichtig, denn es giebt uns über den inneren Entwicklungsgang der ägyptischen Glaubenslehre einen, den Meisten wohl ziemlich unerwarteten Aufschluss: den nämlich, dass die Seelenwanderungslehre späteren, die Lehre von der Urgottheit dagegen früheren Ursprunges ist, denn jene kann sich erst nach der Vertreibung der Phöniker an den älteren unausgebildeten Vorstellungen von der Unterwelt entwickelt haben, die letztere aber muss um diese Zeit in ihren Hauptzügen schon vorhanden gewesen sein. Wenn man aber erwägt, dass, wie die Untersuchung aller alten Glaubenskreise lehrt, das menschliche Nachdenken bei seinem Erwachen zuerst auf die Aussenwelt gerichtet war, und dass es sich dagegen erst sehr spät und bei einer schon weit vorgeschrittenen Entwicklung auf die Ergründung der menschlichen Natur selber wandte, so wird man begreiflich finden, dass auch in der ägyptischen Spekulation zuerst diejenigen Lehren, welche das Weltall, dieses grosse Ganze von Gottheiten, erklärten

sollten, also eine Welt- und Götter-Entstehungslehre, früher vorhanden waren, als eine Lehre von dem Menschengeschlechte; das Nachdenken über die Weltentstehung musste aber nothwendig frühzeitig auf die Vorstellung von einer Urgottheit führen, denn diese ist ja nichts Anderes, als jener letzte Urgrund, aus dem man sich die Welt musste entstanden denken.

So richtig diese Schlussfolgerung bei genauerem Nachdenken erscheinen wird — wenn schon sie unseren gewöhnlichen Vorstellungen widerspricht —; so ist es doch gut, dass die frühe Ausbildung der Lehre von der Urgottheit auch noch auf das äussere Zeugniß einer bei Jamblich ²⁰⁶ erhaltenen Nachricht gestützt werden kann. Zwar ist diese Nachricht so karg und kurz, dass man bisher Nichts mit ihr anzufangen wusste; die vorausgegangenen Untersuchungen gewähren jedoch glücklicher Weise alle zum Verständnisse nöthigen Aufklärungen. Die Stelle des Jamblich lautet: „Die ägyptische Götterverehrung hat Hermes (Thot) gelehrt, ausgelegt hat sie aber der Prophet Bitys dem Könige Ammon, wie er sie zu Sais in Aegypten im Allerheiligsten (d. h. in dem Tempel der Neith; eben diese war die zu Sais verehrte Hauptgottheit) mit hieroglyphischen Buchstaben geschrieben fand; er ist es, welcher den Namen des Gottes überlieferte, der durch die ganze Welt hindurchgeht.“ Man sieht, es ist von einer Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre die Rede, welche ein saitischer Oberpriester der Neith (denn das bedeutet der Titel Prophetes, wie wir oben gesehen haben) unter einem Könige Ammon abgefasst hatte, dem sie als dem gleichzeitigen Herrscher zugeeignet war. Diese Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre stammte nach dem Vorgeben des Bitys von Hermes selber her, indem er sie in dem Allerheiligsten des Neith-Tempels in Sais in Hieroglyphen abgefasst vorgefunden haben wollte. Dass Bitys seine offenbar von ihm selbst herrührende Schrift dem Hermes zuschrieb, darf man nicht geradezu als einen priesterlichen Betrug erklären, wie die Neueren so schnell zu thun bei der Hand sind, sondern muss es vielmehr für eine Wirkung jener frommen Sinnesart halten, die auch das eigene Wissen als einen Ausfluss des Gottes ansieht, von welchem alle religiöse Erleuchtung abgeleitet wird. Dieser war aber, wie wir gesehen haben, dem Aegypter Thot-Hermes, der Spender des äusseren und inneren

Lichtes, der ja für die Gläubigen ein wirkliches Wesen und nicht bloß ein leerer Name war. Den Inhalt seines Werkes aber dem Thot zuzuschreiben, musste für Bitys um so natürlicher sein, da er in seinem Buch ja nur die allgemein angenommene Götterlehre vortragen konnte, wie sie sich zu seiner Zeit gestaltet hatte, wobei das ihm etwa Eigenthümliche, Neue, sich nur als eine Folgerung aus dem schon Angenommenen, als eine nähere Bestimmung und Entwicklung des Vorhandenen, keineswegs also als eine ganz selbstständige Schöpfung auftreten konnte, wie dies ja bei der Ausbildung aller Glaubenslehren durch einzelne Lehrer auch bei den neueren Völkern der Fall ist. Für diese Auffassungsweise spricht die Sitte des ganzen Alterthums, die religiöse Einsicht als einen unmittelbaren Ausfluss und als eine Offenbarung der Gottheit anzusehen; eine Sitte, die sich auch bei den übrigen Theilen der ägyptischen heiligen Schriften, der sogenannten hermetischen Bücher, wiederfindet; denn trotzdem, dass die uns erhaltenen Nachrichten einzelne hermetische Schriften auf einzelne mit Namen genannte Urheber zurückführen, wie z. B. die Rechtsbücher, welche einen so bedeutenden Theil der Priesterschriften ausmachten, auf den König Mnevis —, die ärztlichen Priesterschriften auf den König Nechepso: so werden die heiligen Bücher doch im Ganzen immer dem Gotte aller Weisheit und aller Offenbarung, dem Thot-Hermes, zugeschrieben.

In dieser Darstellung der ägyptischen Götterlehre durch Bitys war nun, wie es bei Jamblich heisst, der Name des Gottes veröffentlicht, der durch die ganze Welt hindurchgeht. Dieser die Welt durchdringende Gott ist aber, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden ist, kein anderer, als der in die Welt übergegangene göttliche Geist, Amun-Kneph, der Bildner und Beseeler der Welt, der weltgeschöpferische Geist Harseph-Menth; der Emanirte: Pan, Phan, — der Pan der Griechen und Phanes der Orphiker. Die Lehre von einem geistigen Welt schöpfer und Beseeler fand sich also in der Schrift des Bitys und, wie es scheint, zum ersten Male schriftlich vorgetragen, da in der angeführten Stelle diese Lehre ausdrücklich auf die Schrift des Bitys als auf die älteste schriftliche Quelle zurückgeführt wird. Hierin liegt aber noch keineswegs mit Nothwendigkeit die Andeutung, dass diese Lehre nun auch wirklich von Bitys herrühre, ein Erzeug-

ies seines Denkens sei; die Stelle kann vielmehr ganz einfach so verstanden werden, dass Bitys nur der Darsteller des ehrbegriffes war, wie er sich bis zu seiner Zeit ausgebildet hatte. Diese letztere Ansicht wird dadurch wahrscheinlich, dass die phönikische Spekulation den Begriff eines Pan-Harph ebenfalls besitzt; sie muss also schon zur Zeit, als die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden, vorhanden gewesen sein, gesetzt auch, dass sie sich während der Dauer ihrer Herrschaft erst ganz ausgebildet hätte. Denn es lässt sich nicht annehmen, dass die Phöniker auch noch nach ihrer Verweisung mit Aegypten eine religiöse oder wissenschaftliche Verbindung gehabt hätten, da andere Theile der ägyptischen Glaubenslehre sich bei ihnen nicht finden, offenbar weil sie erst später entstanden und ihnen daher nicht bekannt wurden. Welche Auslegung man nun auch vorziehen mag, so liegt doch in der Stelle jedenfalls, dass in der Schrift des Bitys die Götterlehre schon bis zu dem Begriff eines in die Welt übergegangenen, die Welt durchdringenden Geistes ausgebildet war; und dies setzt nothwendig die Lehre von dem Urgeiste vor seinem Uebergange in die Welt, also die Lehre von der Urgottheit und der Weltentstehung voraus.

In welche Zeit fällt nun die Abfassung dieser Schrift des Bitys über den in die Welt emanirten Urgeist? Um dies zu bestimmen, braucht man nur die Regierungszeit jenes Königs Ammon zu wissen, mit welchem Bitys gleichzeitig war. Nun findet sich aber in den uns erhaltenen Königsverzeichnissen und hieroglyphischen Denkmälern gar kein solcher Name Ammon, Amun, ja es ist sogar höchst unwahrscheinlich, dass dieser Name jemals ein Personennamen gewesen sei, da er die Bezeichnung der höchsten Gottheit war, die so heilig verehrt wurde, dass man ihren Namen nur mit einer heiligen Scheu nannte; einen solchen Götternamen anzunehmen, würde geradezu als eine Entheiligung desselben, eine wahre Gotteslästerung erschienen sein. So Etwas konnte bei den religiösen Aegyptern ebensowenig stattfinden, als bei irgend einem anderen frommen Volke, so lange noch wirkliche Götterfurcht und Frömmigkeit vorhanden waren, jemals die Namen der höheren Gottheiten als Personennamen gebraucht wurden; ganz abgesehen davon, dass die Bedeutung des Namens selbst: der Verorgene, Unerkennbare, einer solchen Anwendung widerstrebt.

Es liegt also sehr nahe, in dem Namen Ammon nur die irrige Verwechslung des bekannteren Götternamens mit einem ähnlich klingenden Personennamen zu vermuthen, wie dies auch schon Andere gethan haben. Ein solcher ganz ähnlich klingender Name ist aber Amos, d. h. Joh-mos, „der von dem Mond Erzeugte“; derselbe Name, der bei den Griechen gewöhnlich in der gräcisirten Form Amosis, Amasis vorkommt. Die Verwechslung dieses Namens Amos mit dem Gottesnamen Ammon ist aber um so leichter, da dieser letztere auch unter der Form Amus vorkommt, ein unkundiger Schreiber also in Amos den Gottesnamen Amus sehen und dafür die gewöhnlichere Form Ammon setzen konnte. Unter dem Namen Amos kommen aber zwei Könige vor, einer zu Anfange der 18. Dynastie, unter welchem die letzten Phöniker glücklich aus Aegypten vertrieben wurden, der Vertilger der phönikischen Menschenopfer zu Ilithiopolis; und ein anderer zu Ende der 26. Dynastie, der von 570 bis 525 v. Ch. G. herrschte, der aus dem Nachrichten der Griechen bekannte Amosis oder Amasis, der Zeitgenosse des Kyros, des Polykrates von Samos, und des Pythagoras, derselbe Amasis, der kurz vor dem Einfall der Perser in Aegypten starb. An diesen letzteren haben nun die Erklärer wirklich gedacht, weil er wie die ganze 26. Dynastie die sogenannte saitische, in Sais residirte, so dass also die Verbindung eines saitischen Oberpriesters mit einem saitischen Könige natürlich scheint, während die 18. Dynastie wahrscheinlich in Theben residirte, da sie die thebanische heisst. Demnach hätte also Bitys sein Werk unter Amasis, etwa kurz vor der Ankunft des Pythagoras in Aegypten, frühestens um 570 v. Ch. G. herausgegeben. Bei dieser Annahme muss es nun im höchsten Grade auffallend erscheinen, dass ein so wichtiger und für die ganze ägyptische Glaubenslehre so wesentlicher Götterbegriff, wie der des die Welt durchdringenden, beseelenden göttlichen Geistes, sich erst so spät, in den letzten Zeiten der ägyptischen Geschichte, sollte entwickelt haben. Gegen eine solche Widersinnigkeit spricht nun nicht allein das Vorhandensein dieses Götterbegriffes in der phönikischen Glaubenslehre, sondern auch dessen frühe Verbreitung unter den Griechen. Denn wenn man auch dem Herodot.²⁶⁷ nicht beistimmen kann, der die Bekanntwerdung des Pan in Griechenland aus dem Grunde in die Zeit des trojanischen

Krieges setzt, weil die Griechen den Pan für einen Sohn des Hermes und der Penelope hielten, so muss man doch jedenfalls zugeben, dass Pan eine schon in alter Zeit von den Griechen verehrte Gottheit war. Besonders aber sprechen die ägyptischen Denkmäler selbst gegen eine so späte Entstehung dieses Götterbegriffes, da Pan, d. h. Harseph - Menth, schon auf den ältesten Hieroglyphenbildern vorkommt.

Es ist also unmöglich, dass Bitys, der die Lehre vom Pan in seiner Schrift zum ersten Male vorgetragen haben soll, unter dem späteren Amasis gelebt habe; er muss demnach unter jenen ersten Amasis, den ersten König der 18. Dynastie um 1800 v. Ch. G. gesetzt werden, unter welchem die Phöniker aus Aegypten vertrieben wurden. Die Schrift des Bitys und die in ihr vorgetragene Lehre von dem in die Welt emanirten Urgeiste ist also mit dem Aufenthalte der Phöniker in Aegypten gleichzeitig. Da nun derselbe Götterbegriff auch in der phönikischen Glaubenslehre gefunden wird, so ist es klar, dass er kein neuer, von Bitys erst aufgestellter sein konnte, sondern dass er schon vor Bitys in der ägyptischen Glaubenslehre musste vorhanden gewesen sein, also schon zur Zeit der phönikischen Herrschaft selbst. Es ist nicht abzusehen, was der Richtigkeit dieser Schlussfolgerung entgegenstehen sollte.

Jedenfalls aber musste der Begriff der Urgottheit schon vor Bitys, also unter der Herrschaft der Phöniker, in der ägyptischen Glaubenslehre vorhanden sein, ehe Bitys den Begriff des die Welt durchdringenden, in die Welt emanirten Urgeistes aufstellen konnte, selbst wenn dieser ein Produkt seiner eigenen Spekulation gewesen wäre.

Das Vorhandensein der Lehre von der Urgottheit zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten erhält also in dieser Nachricht des Jamblich auch eine äussere geschichtliche Stütze, und der Rückschluss von der Ausbildung der phönikischen Glaubenslehre auf die der ägyptischen wird durch diese Bestätigung eines seiner wichtigsten Theile auch in seiner Gesamtheit um so überzeugender.

Dass aber der ägyptische Glaubenskreis auch nach der Vertreibung der Phöniker die Gestaltung beibehielt, die er unter der phönikischen Herrschaft erhalten hatte, erhellt daraus, dass die oben nachgewiesenen Veränderungen, welche der ägyptische Götterkreis unter den Phönikern durch sein Zusam-

mentreffen mit dem arianischen erlitt, sich auch noch in der späteren ägyptischen Glaubenslehre vorfinden. Nur scheinen die von den Phönikern hauptsächlich verehrten Gottheiten nach der Vertreibung der Phöniker als übelthätige angesehen worden zu sein, indem die Aegypter den Groll, welchen sie gegen ihre Feinde und Unterdrücker fühlten, auch auf deren Lieblingsgottheiten übertrugen. So begreift es sich z. B. wie es kam, dass Seth-Typhon den Aegyptern später so verhasst war, denn er wurde als Kriegsgott von den Phönikern vorzugsweise verehrt, er war der wahre phönikische Nationalgott. So mag auch der Grund, warum Seb, der Zeitgott, in der ägyptischen Sagengeschichte als ein so übelthätiges, böses Wesen erscheint, mit darin liegen, dass er eine der phönikischen Hauptgottheiten war; seine Rolle im Götterkampfe als Haupt der Empörung und Feind der guten d. h. der ächt-ägyptischen Gottheiten, — diese wenigstens geht aus seiner Stellung im arianischen Götterkreise, als des Hauptes der von den Phönikern verehrten Gottheiten, deutlich hervor. Trotz dieser Abneigung gegen die vor den Phönikern vorzugsweise verehrten, oder ursprünglich ganz arianischen Gottheiten ist also doch eine eigentliche Reaktion gegen dieselben, etwa eine Wiederherstellung der altägyptischen Götterlehre, wie sie vor dem Einfalle der Phöniker bestanden hatte, mit Nichts beweisbar.

Dagegen eine Reaktion gegen die phönikische Kultusweise, wenigstens gegen die den Phönikern eigenthümlichen rohen und grausamen Menschenopfer, muss unmittelbar nach der Vertreibung der Phöniker stattgefunden haben. Denn es wird berichtet²⁸⁸, Amasis habe die vor ihm in Ilithyopolis gebräuchlichen Menschenopfer für immer abgeschafft. Dieser Amasis kann nun nicht der Jüngere, der Zeitgenosse des Kyrus und Pythagoras, gewesen sein, denn sonst hätte die Erinnerung an die Menschenopfer zur Zeit Herodots noch nicht so verschwunden sein können, dass ihm Zweifel kamen, ob sie jemals in Aegypten stattgefunden hätten. Jener ältere Amasis unter welchem die Phöniker völlig aus Aegypten vertrieben wurden, muss es also gewesen sein, der die Menschenopfer abschaffte. Da nun Ilithyopolis, wo die Menschenopfer stattfanden, in demjenigen Theile von Aegypten liegt, welchen die Phöniker besetzt hatten, Menschenopfer aber bei den Phönikern sowie bei den übrigen syrischen Stämmen ein alter und selbst

noch bis in die späteren Zeiten fortdauernder Brauch waren, so ist es klar, dass diese Menschenopfer, die Amasis abschaffte, zum phönikischen Kult gehörten, und dass daher Herodot mit Recht behaupten konnte, bei den Aegyptern selbst wären niemals Menschenopfer gebracht worden. Diesen fremden Kult schaffte Amasis ab, weil er den Aegyptern aus einem doppelten Grunde verhasst sein musste: wegen seiner empörenden Grausamkeit, und seines phönikischen Ursprunges.

Mit dieser Vertilgung des phönikischen Kultes in Aegypten hängt wohl auch eine andere Erscheinung zusammen, welche den neueren Besuchern der ägyptischen Tempelruinen sehr auffiel. Sie bemerkten nämlich, dass die Namenshieroglyphe des Seth-Typhon in den Tempeln, wo er früher verehrt worden war, ausgekratzt ist, und glaubten das Auskratzen dieses Namens bis in die 18. Dynastie zurück verfolgen zu können. Da, wie wir oben gesehen haben, Seth der Hauptgott der Phöniker war und als solcher von den Aegyptern gehasst wurde, so begreift es sich vollkommen, dass gerade zu Anfang der 18. Dynastie, als die Phöniker glücklich vertrieben worden waren, der Hass gegen diese sich auch gegen den von ihnen vorzugsweise verehrten Seth wandte, und sein Name als der eines feindseligen, keiner Verehrung mehr würdigen Gottes überall, wo er sich in den Tempeln fand, ausgekratzt wurde.

Eine andere weniger bedeutende Modifikation des ägyptischen Götterkreises wurde ebenfalls durch eine Begebenheit dieses Zeitraumes veranlasst. Dies ist die bei den Späteren gewöhnliche Beschränkung der sagengeschichtlichen Gottheiten, der Kroniden, auf die Anzahl von fünf, da ihrer doch eigentlich viel mehr waren. Ausser den fünf haben wir oben schon Schai und Rannu, den Plutos und die Despoina der Griechen, noch als Kinder der Netpe nachgewiesen, und wahrscheinlich gehörten dahin auch noch Mar-ouri und Marte, über welche sich jetzt noch nichts Bestimmtes angeben lässt, da kein genügendes hieroglyphisches Material über sie vorhanden ist. Diese Beschränkung der Kroniden auf fünf hat ihren Grund in der schon früher erwähnten Reform des Kalenders, die unter Aseth, dem Vater des Amasis, stattfand, indem die fünf zu dem bisherigen Jahre von 360 Tagen hinzugefügten fünf Schalttage fünf Schutzgottheiten aus der Zahl der Kroniden erhielten.

Dadurch gewöhnten sich denn die Späteren, die ganze Familie der Kroniden aus nicht mehr als fünf Gottheiten, jenen Schutzgottheiten der fünf Schalttage, bestehend zu denken, wie z. B. Plutarch, welcher des Schai und der Rannu gar nicht erwähnt, so dass wir ohne die Hieroglyphenbilder von diesem Götterpaare gar nichts wüssten.

Durch die Zusammenstellung dieser einzelnen, wenn auch karglichen und abgebrochenen Nachrichten, und durch die Vergleichung des so nah verwandten phönikischen Glaubenskreises, war es möglich, den Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten wenigstens in seinen wesentlichen Zügen aufzuhellen. In ein desto dichter Dunkel ist dagegen die nun folgende Bildungsepoche eingehüllt.

Wir haben gesehen, dass die Seelenwanderungslehre zur Zeit der Phöniker noch nicht bestand, dass sie sich also erst in späterer Zeit aus den früheren einfacheren Vorstellungen von der Unterwelt, als einem Sammelplatze der Schatten, entwickelt haben kann. Dafür spricht nun auch eine auffallende Erscheinung im Todtenbuche der Aegypter, in jener Sammlung von Gebeten und Anreden, die der Abgeschiedene bei seiner Wanderung durch die Unterwelt nach dem späteren Glauben der Aegypter zu sagen hatte, und von welcher jeder Verstorbene ein mehr oder minder vollständiges Exemplar mit in sein Grab erhielt. Dieses Todtenbuch besteht nämlich aus zwei von einander gesonderten Theilen: einem ersten, kürzeren; und einem zweiten, bedeutend längeren. Der erste scheint auch zugleich der ältere, früher entstandene zu seyn; der zweite scheint bedeutend jüngeren Ursprunges. Jener ältere enthält aber die Vorstellung von einer Seelenwanderung noch nicht, sondern nur die gewöhnliche bei den meisten alten Völkern verbreitete einfache Vorstellung von einem Schattenreiche; dem zweiten jüngeren Theile aber liegt die Seelenwanderungslehre durchaus zu Grunde.

Diese spätere Ausbildung der Seelenwanderungslehre muss also in die Zeiten nach der Vertreibung der Phöniker, d. h. in die Blüthezeit des ägyptischen Staates unter der achtzehnten und neunzehnten Dynastie fallen; sie macht die dritte Epoche in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre aus. Ueber diese Epoche fehlen uns aber alle An-

gaben, und wir sind daher einstweilen, bis eine grössere Masse von hieroglyphischen Texten interpretirt ist, auf blosse Vermuthungen und Schlussfolgerungen beschränkt.

Bei dem ersten Nachdenken über die Seelenwanderungslehre fühlt man sich wohl zu der Annahme geneigt, sie müsse von aussen her in den ägyptischen Ideenkreis eingedrungen sein. Nun ist, ausser den Aegyptern, kein anderes Volk bekannt, das die Seelenwanderungslehre ebenfalls angenommen hätte, als die Inder. Von den Indern also müsste sie zu den Aegyptern gekommen sein. Da die Geschichte von einer engeren Berührung beider Völker schweigt, so müsste man annehmen, dass einer der grossen Eroberer, wie Sesostrius aus der 18. Dynastie um 1570, oder Rameses-Meamun aus der 20. um 1450 v. Chr. durch ihre grossen Feldzüge nach Asien und Indien, von denen die Chroniken und Denkmäler melden, eine Kunde indischer Lehren nach Aegypten gebracht hätte. Diese Annahme hat aber vor der Hand wenig Wahrscheinlichkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einestheils scheint die Seelenwanderungslehre der Inder, wie ihre gesammte übrige religiöse und philosophische Spekulation bedeutend jünger, als die der Aegypter. Die neueren Untersuchungen über die indische Literatur haben herausgestellt, dass, mit Ausnahme der Veden, alle übrigen Schrifterzeugnisse der Inder erst von den Zeiten der christlichen Aera an entstanden sind, ja dass die Abfassungszeit vieler bis gegen das zehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung hin reicht, und dass sie also fast mittelalterlich sind. Die Veden selbst scheinen ihrem Inhalte nach kaum viel älter zu sein, als die zoroastrischen Schriften, also höchstens aus dem ersten Jahrtausend vor Chr. G. her zu datiren; ihre Sammlung und schriftliche Abfassung ist ohnehin viel jünger. Da nun die Veden, so weit wir sie kennen, die Seelenwanderungslehre nicht erwähnen, so muss diese selbst noch jünger sein, als die Veden. An eine Entlehnung der ägyptischen Seelenwanderungslehre von Indien her ist also vor der Hand, so lange noch das jetzige Dunkel über die ältere Bildungsgeschichte Indiens verbreitet ist, gar nicht zu denken. Wenn eine solche Entlehnung aber auch möglich wäre, so ist sie doch anderentheils aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich. Die Seelenwanderungslehre, sowie die ganze Lehre vom Menschengeschlechte, ist bei den Aegyptern auf's

Engste mit der Lehre vom Götterkampfe verbunden. Um den durch ihre Theilnahme am Götterkampfe begangenen Frevel zu sühnen, müssen die schuldigen Geister vom Himmel herabsteigen, und ihre sämtlichen irdischen Verkörperungen sind nur Büssungen für diesen vor ihrem Erdenleben begangenen Frevel. Es ist also offenbar, dass die Seelenwanderungslehre in einem religiösen Ideenkreise entstanden ist, in welchem der Götterkampf einen so wesentlichen Bestandtheil der Göttersage und der Glaubenslehre ausmachte, dass das Nachdenken über die Ursache der Uebel und Leiden unseres irdischen Lebens, die es als einen Büssungszustand erscheinen liessen, auf jene Glaubenslehre vom Götterkampfe hingeführt wurde, und eine Theilnahme an jener Empörung gegen die Götter als den allein wahrscheinlichen Grund der irdischen Büssungen und Leiden ansah. Diese Verbindung der Seelenwanderungslehre mit dem Götterkampfe spricht also für ihre Entstehung bei den Aegyptern selbst. Und warum sollten nicht zwei Völker zu gleicher Zeit auf eine und dieselbe Vorstellungsweise verfallen sein, die, so fremdartig sie auch unseren Vorstellungen erscheint, doch auf das Engste mit zwei religiösen Ueberzeugungen verbunden ist, die in allen Glaubenslehren eine mächtige Rolle spielen: dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die keinen Menschen ohne Grund leiden lässt, — und dem Glauben an die mögliche Vervollkommenung der menschlichen Natur, so verderbt sie auch ist. Diese zwei Ueberzeugungen aber sind es, die, mit einander verbunden, die Entstehung der Seelenwanderungslehre hinlänglich erklären.

Nur eine weiter vorgeschrittene Bekanntschaft mit den ägyptischen Literatur-Denkmalern selbst kann es uns ermöglichen, aus dem Gebiete dieser ganz vagen Vermuthungen auf den Boden fester geschichtlicher Thatsachen überzugehen.

Nachdem die ägyptische Glaubenslehre in dieser Epoche ihre völlige Ausbildung erlangt hatte, scheint sie ziemlich unverändert sich erhalten zu haben, bis sie zugleich mit dem Staate ihrem Verfall entgegenging. Ein Einfluss der zoroastrischen Lehre auf die ägyptische unter der Herrschaft der Perser lässt sich nicht nachweisen. Wahrscheinlich fand auch keiner statt; einestheils wohl, weil die ägyptische Glaubenslehre zu dieser Zeit schon abgeschlossen war, also für fremde Einflüsse weniger empfänglich; anderentheils, weil die Perser

nachdem die ersten Misshandlungen unter dem wüthenden Kambyses vorübergegangen waren, ein mildes und tolerantes Regiment führten, so dass Darius von den Aegyptern sogar unter die verehrtesten Gesetzgeber und die beliebtesten Herrscher gezählt wurde.

Nur Eine Erscheinung, die mit dem Verfall der ägyptischen Glaubenslehre verbunden war, ist für den Zweck dieser Darstellung einer genaueren Beachtung werth, da sie auf die Beurtheilung der Quellen, aus denen wir einen grossen Theil unserer Kenntnisse von der ägyptischen Glaubenslehre schöpfen müssen, von bedeutendem Einflusse ist. Dies ist die Erscheinung, dass wie bei andern Völkern, so auch bei den Aegyptern die Verehrung der aus der Sagengeschichte entstandenen Göttergestalten wegen ihrer der Phantasie und dem Fassungsvermögen des Volkes leichter zugänglichen Natur immer vorherrschender wurde, bis diese endlich die älteren kosmischen Götterbegriffe so sehr verdrängten, dass die Begriffe und Aemter der älteren, höheren Gottheiten ganz auf sie übergetragen wurden. Schon Herodot, im 5. Jahrhundert vor Chr. G., bemerkt²⁸⁹, dass die übrigen grossen Gottheiten nur eine örtliche Verehrung in den einzelnen Städten und Distrikten Aegyptens genossen, während der Dienst des Osiris und der Isis durch ganz Aegypten verbreitet sei. Zur Zeit Plutarchs²⁹⁰, im ersten Jahrhundert nach Chr. G., waren Isis und Osiris schon zu Höchsten Gottheiten, zu Lenkern und Regierern des Weltalls geworden, und Volk wie Priester fanden schon Anstoss an der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte; die Erzählung ihrer Leiden und ihres Todes wurde als etwas mit ihrer göttlichen Natur Unvereinbares und gläubigen Gemüthern Zweifel Erregendes betrachtet, das nur dem engeren Kreise der höher Eingeweihten als allegorische Hülle tieferer Geheimlehren mitgetheilt wurde. Als endlich im 5. und 6. Jahrhundert nach Chr. G. der Dienst der übrigen ägyptischen Götter schon fast in ganz Aegypten von der Uebermacht des Christenthums verdrängt worden war; erhielt sich noch in Philae die Verehrung der Isis und des Osiris, und diese beiden Gestalten des ägyptischen Götterkreises fielen zuletzt. Auf dieser Erscheinung, dass in den späteren Zeiten der ägyptischen Religion die aus dem Sagenkreise hervorgegangenen Göttergestalten sich immer mehr zu allgemeinen Gottheiten steigerten und dadurch

an die Stelle der älteren, eigentlich kosmischen Götterbegriffe traten, — auf ihr beruht die ganze Verwirrung, worin bei Plutarch, namentlich in seiner Abhandlung von Isis und Osiris, die ägyptische Götterlehre erscheint, denn bei ihm, dem Neuplatoniker, der in Isis und Osiris zugleich die beiden höchsten Prinzipien seiner Schule, den Urgeist und die Materie, erblickt, ist die Vermengung der verschiedenartigsten Götterbegriffe und deren Uebertragung auf die im altägyptischen Systeme nur untergeordneten Gestalten des Osiris und der Isis zu ihrem höchsten Gipfel gelangt, und hat dadurch eine richtige Auffassung der ägyptischen Glaubenslehre, ehe der Zugang zu den ägyptischen Quellen selbst eröffnet wurde, fast unmöglich gemacht.

Viertes Kapitel.

Da jetzt der Leser die ägyptische Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange vor Augen hat und auch ihre Entstehungsgeschichte in den Hauptumrissen verfolgen kann, so wird es ihm leicht werden, sich ein selbstständiges Urtheil über sie zu bilden. Wir wollen uns daher auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Wir sehen, dass die ägyptische Glaubenslehre, gleich allen übrigen Religionen, den eigentlichen Kern der religiösen Spekulation: die Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Verhältnisse zur physischen und moralischen Welt, sowie von dem Menschengeschlechte und dessen Stellung zu Gottheit und Welt, mit einer Masse ausserwesentlichen Beiwerkes umkleidet. Dieses Beiwerk ist es eigentlich, was den gewöhnlich sogenannten mythologischen Theil der Religion ausmacht. Wenn daher Plutarch sagt, die ägyptische Spekulation sei zum grössten Theile in Fabeln und Erzählungen gehüllt, die nur einen trüben Durchschein und Schimmer der Wahrheit darböten, so sagt er etwas durchaus Wahres, nur aber von der ägyptischen Religion nicht allein und ausschliesslich Geltendes. Dieser mythologische Theil der Religionen ist, wie schon oben nachgewiesen wurde, aus den menschlichen Zuständen, den Staatseinrichtungen und dem Volksleben entnommen; es bildet gleichsam die Hülle des religiösen Vorstellungskreises. Diese Hülle seines Vorstellungskreises muss aber jedes Volk nothwendig aus seiner unmittelbaren Umgebung, aus den Formen seines häuslichen und öffentlichen Lebens hernehmen; denn die sinnlichen Anschauungen, unter denen das Bewusstsein erwacht und sich ausbildet, müssen auch nothwendig die Formen seines Denkens abgeben. Das- selbe Gesetz musste also auch bei den Aegyptern stattfinden;

auch sie mussten die Formen ihres religiösen Vorstellungskreises aus ihrer unmittelbaren Umgebung, ihrer Geschichte ihren eigenthümlichen Staats- und Lebens-Zuständen schöpfen. Daher die für uns oft so auffallende Fremdartigkeit ihrer Götterbegriffe und religiösen Sagen. Diese Fremdartigkeit wird nun noch um ein Bedeutendes gesteigert durch die Eigenthümlichkeit ihrer bildenden Kunst, ihren Göttergestalten aus der Hieroglyphenschrift stammende Formen zu geben. Die mythologische Hülle muss aber bei der ägyptischen Religion wie bei jeder anderen, abgestreift und zur Seite gelassen werden, wenn man den eigentlich spekulativen Gehalt auffinden will, auf den es uns hier doch allein ankommt. Als solcher bleibt denn in der ägyptischen Glaubenslehre Zweierlei übrig, ein, wenn man ihn so nennen will, metaphysischer Theil, die höheren Götterbegriffe; und ein moralischer, die Lehre vom Menschengeschlechte und dessen Bestimmung.

Die höheren Götterbegriffe: die von der Urgottheit aus den acht Göttern ersten Ranges, sind sämmtlich kosmisch oder physischer Natur, die verschiedenen Bestandtheile und Kräfte des Weltalls.

Obgleich nun die ägyptische Götterlehre, wie wir gesehen haben, auch noch andere Götterbegriffe kennt, die sich auf das menschliche Leben und die bürgerliche Gesittung beziehen und zum Theil aus der Sagengeschichte hervorgingen, so sind diese doch nur von untergeordnetem Range, und befinden sich zu den grossen Gottheiten ganz in demselben Verhältnisse, wie das Menschengeschlecht. Denn diese untergeordneten, sogenannten sterblichen Götter — d. h. diejenigen, welche nach der Meinung der Aegypter auf der Erde lebten und durch den Tod wieder von ihr schieden — sind eben so wohl, wie die Menschen selber, Dämonen, menschenähnliche Geister; nur mit dem Unterschiede, dass diese menschenähnlich gedachten, sterblichen Götter reine Dämonen sind, die Menschen aber gefallene, die zur Busse ihres Abfalls auf die Erde herabsteigen und sich mit irdischen Körpern verbinden mussten. Der bekannte pythagoräische Ausspruch: Menschen seien Eines Geschlechtes mit den Göttern, ist also mit Bezug auf diese sterblichen Götter ganz im Sinne der ägyptischen Glaubenslehre, und offenbar aus ihr hervorgegangen. Aber auch dieser zweiten Klasse von Götterbegriffen

ertheilt die ägyptische Glaubenslehre dadurch eine kosmische Eigenschaft, dass sie ihnen bestimmte Aufenthaltsörter in dem Weltalle und einen Antheil an dem inneren Leben und Haushalte desselben zutheilt.

Durch diese physische und kosmische Bedeutung ihrer Götterbegriffe erhält die ägyptische Glaubenslehre den ausgesprochenen Charakter nicht bloß einer Weltvergötterungslehre, eines Kosmotheismus, sondern, wenn man das Wort von seiner erst in der neueren Zeit erhaltenen Bedeutung entkleidet und in seinem ursprünglichen Sinne auffasst, geradezu den eines wahrhaften Pantheismus. Denn das All des Vorhandenen zerfällt den Aegyptern zwar in zwei von einander gesonderte Hälften: die Welt und die Urgottheit, welche letztere das kugelförmige Weltall mit seinen einzelnen Theilen ringsum in sich einschliesst und gleichsam in ihrem Schoosse trägt; bei dieser Vorstellungsweise wird aber doch die Welt nur als ein integrierender Theil der Urgottheit betrachtet, der sich wohl innerhalb derselben zu einem Ganzen von selbstständigen, unter einander verschiedenen göttlichen Wesen, den grossen Theilen der Weltkugel, entwickelt hat, indess demungeachtet aus der Urgottheit selbst nicht heraustritt, und ihr als etwas Gesondertes, Fremdes gegenübersteht, sondern fortdauernd in ihrem Inneren verbleibt, so dass alle Einwirkungen der Urgottheit auf den Weltball von ihr aus in ihr eigenes Innere gerichtet sind, und sich auf die Erde nur deshalb konzentriren, weil sie den innersten Mittelpunkt des Weltballes und der Urgottheit selbst ausmacht. Zugleich aber erstreckt sich die Urgottheit mit denjenigen ihrer Theile, welche schon vor der Entwicklung der Welt vorhanden waren, dem Urgeiste, der Urmaterie, dem unendlichen Raum und der Ewigkeit, rings über die begränzte Weltkugel in's Unbegränzte hinaus. Welt und Gottheit sind demnach durchaus Eines Wesens, die Welt nur der gestaltete endliche Theil der vor und ausser ihr gestaltlosen unendlichen Urgottheit, und die Urgottheit selbst ist es eigentlich, welche mit diesen ihren beiden Theilen, dem zur Welt gestalteten endlichen und dem noch ausserhalb der Welt befindlichen gestaltlosen unendlichen, das ganze All des Vorhandenen ausmacht.

Dieser Pantheismus ist aber nicht monotheistisch, sondern wesentlich polytheistisch, und zwar nicht bloß in Bezug auf

die jetzige Ausbildung des Alls, sondern auch in Bezug auf dessen Ursprung. In seinem jetzigen Zustande ist das All des Vorhandenen zusammengesetzt aus der vierfachen Urgottheit und dem Weltball, der selber wieder aus einer Vielheit von göttlichen Wesen besteht, welche theils kosmischer Natur sind, die acht grossen Gottheiten, theils rein geistiger, menschenähnlicher Natur, wie alle sogenannten sterblichen Götter nebst dem unzähligen Heer der reinen und der gefallenen Dämonen. Aber auch die vorweltliche Urgottheit, aus welcher sich das All in seinem jetzigen Zustande entwickelte, wurde keineswegs als eine Einheit, sondern als eine Vierheit göttlicher Wesen betrachtet, der Urgeist, die Urmaterie, der unendliche Raum und die ewige Zeit. Diese vier Urwesen bildeten nur ein Kollektiv-Ganzes, eine Viereinigkeit, denn es ist keine Spur vorhanden, dass die Aegypter etwa versucht hätten, diese Vierheit von Urwesen auf eine Einheit zurückzuführen, dass sie eines derselben als das ursprünglichere angesehen hätten, aus welchem die übrigen hervorgegangen wären, sondern alle vier galten als gleich unentstanden und ewig, obgleich eine gewisse Rangordnung unter ihnen nicht zu verkennen ist, und der Urgeist als das erste und höchste der Urwesen betrachtet wurde. Diese Viereinigkeit göttlicher Urwesen ist eine der wichtigsten Vorstellungen des ägyptischen Glaubenskreises, und wir werden in der Folge sehen, welchen dauernden Einfluss sie bis in die spätesten Zeiten auf die Lehre von der Gottheit ausübt. Denn von der pythagoräischen Schule angenommen, von Plato und den Späteren nach dem persischen Ideenkreise umgemodelt, veranlasste sie die spätere neuplatonische Lehre von einer Dreiheit göttlicher Urwesen, welche in die christliche Lehre von der Dreieinigkeit überging.

Der ägyptische Begriff von der Urgottheit selber ist ferner dadurch merkwürdig, dass diese nicht als ein bloß geistiges Wesen gedacht wird, sondern auch, da sie die Räumlichkeit und die Materie in sich einschliesst, zugleich als wesentlich materiell und ausgedehnt; dies ist als ein wesentliches Merkmal dieses Begriffes wohl festzuhalten. Die ägyptische Spekulation kannte zwar, wie wir gesehen haben, allerdings auch einen Geist in der Urgottheit, und wenn schon unter den Alten Einzelne das Gegentheil behaupteten, so ist dies ein

offenbarer Irrthum, der sich nur aus einer unvollständigen Kenntniss der ägyptischen Literatur erklären lässt. Eine solche unvollständige Kenntniss der ägyptischen Spekulation konnte aber sogar bei einem ägyptischen Priester selbst stattfinden, da, wie wir oben gesehen haben, die untergeordneten Priesterklassen nur einzelne Theile der Priesterlehre zu erlernen hatten, die eigentliche Theologie, die priesterliche Spekulation dagegen den höchsten Klassen der Priester vorbehalten blieb. So erklärt es sich, wie z. B. der Stoiker Chaeremon, der zugleich ein ägyptischer Priester war, von keinen höheren Gottheiten der ägyptischen Spekulation wissen wollte, als von den kosmischen und namentlich von den Gestirngottheiten, soweit sie in der Astrologie und Nativitätsstellerei vorkamen; wahrscheinlich weil er zu der untergeordneten Priesterklasse der Horoskopen gehörte, welche von den priesterlichen Büchern nur jenen kleinen, auf die niedere Astronomie und Astrologie bezüglichen Theil zu studiren hatte. Mit diesem Urgeiste waren aber Materie, Raum und Zeit als gleich selbstständige, unentstandene Wesen von aller Ewigkeit her verbunden, und zugleich wurde er selbst noch, wenn man so sagen darf, materiell aufgefasst, da er als ätherartig gedacht wurde. Die Aegypter waren also sehr weit von jenem ganz abstrakten Begriffe einer immateriellen, über allen Schranken von Raum und Zeit befindlichen Urgottheit entfernt, wie er sich erst in späteren Zeiten nach und nach gebildet hat. Einen so abstrakten Gottesbegriff kennt überhaupt das ganze Alterthum nicht.

Diese Vorstellung von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zu dem Weltall ist nun der eigentliche Kern, der Mittelpunkt der ägyptischen Spekulation; sie ist das höchste Erzeugniss, gleichsam die Blüthe jener ältesten Weltanschauung, welche das All beseelt und lebend denkt, und die Gottheit als mit dem All Eins und dasselbe. Diese Weltanschauung liegt, wie wir gesehen haben, allen ältesten Glaubenskreisen sowie den aus ihnen hervorgegangenen Spekulationen zu Grunde. In allen ältesten Glaubenskreisen: dem indischen, baktrischen, altgriechischen, sind die Götterbegriffe, wie wir schon mehrmals bemerkten, Sachbegriffe, und keine Personenbegriffe, d. h. die Theile und Kräfte des Weltalls selbst. Und zwar wurden diese Theile und Kräfte des Weltalls, welche die Götterbegriffe ausmachen, ursprünglich, wenn auch

als mit einem selbstständigen Leben beseelte Wesen aufgefasst, doch in ihrer wirklichen in der Aussenwelt vorhandenen, materiellen, räumlichen oder zeitlichen Form gedacht, und keineswegs in irgend einer vermenschlichten oder menschenähnlichen Gestalt, wie z. B. in späterer Zeit bei den Griechen die Quell-, Baum- und Bergnymphen; noch weniger aber gar als blossе Allegorice und bildlich eingekleidete abstrakte Begriffe, wie bei den ganz späten Mythendeutern. Die Götterbegriffe waren vielmehr in der ältesten Zeit Sachbegriffe im strengsten wörtlichen Sinne. In keiner der aus den ältesten Glaubenskreise gegründeten Spekulationen kommt diese älteste Weltanschauung so rein und mit andern Anschauungsweisen unvermischt, oder so vollständig und consequent zu einer inneren in sich übereinstimmenden Einheit ausgebildet zum Vorschein, wie in der ägyptischen. Denn selbst in der baktrischen Spekulation, die an Einfachheit und sinnlicher Anschaulichkeit der ägyptischen noch am nächsten kommt und auch aus derselben ältesten Weltanschauung eines lebenden und beseelten Weltalls hervorgegangen ist, sind doch die höheren Götterbegriffe nicht mehr Sachbegriffe, sondern nähern sich schon durch die Auffassung der Gottheiten, als von der materiellen Welt geschiedener, selbstständig existirender reiner Geister, unserer modernen Denkweise, und werden wenigstens zum Theil, Personenbegriffe; so dass die baktrische Spekulation, obgleich aus der ältesten Weltanschauung hervorgegangen und noch zum grössten Theile auf ihr fussend, doch schon den ersten Schritt zur modernen Auffassungsweise der Gottheit thut, wie wir später genauer sehen werden.

In dieser Beziehung, als der reinste Ausdruck der ältesten Weltanschauung, die von unserer modernen so sehr abweicht, ja ihr in allen wesentlichen Punkten geradezu entgegengesetzt ist, nimmt daher die ägyptische Spekulation, besonders in ihrer Lehre von der Urgottheit und dem Weltall, eine höchst wichtige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein. Denn nicht bloss die der ägyptischen Spekulation zu Grunde liegende Weltanschauung im Allgemeinen, sondern die beiden ihr eigenthümlichen Lehren von der Urgottheit und ihrem Verhältnisse zur Welt insbesondere liegen der gesammten älteren Philosophie der Griechen zu Grunde, und die Entwicklung des spekulativen Denkens bei den Griechen knüpft sich geradezu

an die Verarbeitung einzelner Theile dieser Lehren an, namentlich an die Vorstellungen von der Urmaterie. Ja selbst nachdem Plato durch seine Verbindung der zoroastrischen Spekulation mit der ägyptischen auch die Lehre von der Urgottheit wesentlich umgestaltet hatte, und dadurch die Vorstellung von einer Dreiheit der göttlichen Urwesen bei den Späteren errschend machte, so behielt doch der ägyptische Ideenkreis durch seine Lehre von der Urmaterie selbst noch auf diese Umgestaltung des Urgottheitsbegriffes einen grossen Einfluss. Und erst der christliche Ideenkreis, obgleich gerade in einem der wichtigsten spekulativen Theile, in seiner Lehre von der Dreieinigkeit, mit der neuplatonischen Spekulation und hierdurch mit der älteren Lehre von der Urgottheit in Verbindung tretend, hob diese älteste Weltanschauung und die aus ihr hervorgegangene Spekulation auf.

Die richtige Einsicht in die ägyptische Spekulation, und insbesondere in deren wichtigsten Theil, die Lehre von der Urgottheit, gewährt also den Schlüssel zu dem Verständnisse des gesammten älteren spekulativen Denkens bei den Griechen; und so lohnt sich schon dadurch allein die auf die Erforschung des ägyptischen Glaubenskreises verwandte Mühe; ganz abgesehen von dem Nutzen, welchen diese Untersuchungen dadurch für uns haben, dass wir, in dem modernen Ideenkreise aufgewachsen, durch das Studium der neueren Denker hauptsächlich gebildet und dadurch nothwendig in einer mehr oder weniger einseitigen Richtung befangen, durch die Anstrengung in einen ganz fremdartigen Ideenkreis uns hineinzuarbeiten, gleichsam wie durch eine geistige Gymnastik, uns noch am Leichtesten von dieser Einseitigkeit befreien und unseren geistigen Gesichtskreis erweitern können.

Den nachgewiesenen materiell pantheistischen Charakter der höchsten ägyptischen Götterbegriffe hat man im Auge, wenn man von der physikalischen oder physiologischen Bedeutung der ägyptischen Gottheiten redet. Aus dem Vorgetragenen ist es klar, dass dieser Charakter nur einem Theil der ägyptischen Götterbegriffe zukommt, nämlich nur den höheren kosmischen, den sogenannten Achten, nebst den höchsten irdischen Gottheiten, welche die innerhalb der Weltkugel und auf der Erde getretene Ordnung der Dinge darstellen, wie z. B. Okeanos

und Okeame, die Gottheiten des Nils und seiner regelmässigen Veränderungen; Seb, der Vertreter des auf Erden sichtbar gewordenen Zeitlaufes; Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung u. a. Es ist daher irrig, wenn man diesen Charakter auch auf jene untergeordneten Götterklassen überträgt, welche aus der Sagengeschichte entstanden sind, also gar keine ursprünglich kosmische Bedeutung besitzen. Dies ist schon in Alterthume vielfach geschehen und hat zu jenen allegorischen Deutungen geführt, welche die Götterbegriffe in mageren Kalendernotizen, Witterungszustände und Beschaffenheiten des Erdbodens auflösen. Die Sonne im Sommer- oder Wintersolstitium, der Nil im Ab- oder Zunehmen, das Erdreich in der Sommerdürre oder nach der Nilüberschwemmung und ähnlich, noch inhaltslosere Vorstellungen sollen nach dieser Ansicht der Kern der ägyptischen Glaubenslehre gewesen sein. Wenn diese Erklärungsweise schon in ihrer Anwendung auf die kosmischen Götterbegriffe, die doch wenigstens im Allgemeinen einen physikalischen Charakter tragen, zu Missdeutungen und Verdrehungen führt und ihnen einen höchst ärmlichen, klebrigen Inhalt unterschiebt, wie viel grössere Widersinnigkeiten muss sie nicht erst in ihrer Anwendung auf die sagengeschichtlichen Götterbegriffe hervorbringen, da diesen eine solche Bedeutung gänzlich fremd ist und ihnen nur auf die gezwungenste Weise anerklärt werden kann. Man hat sich bei diesen Deutungsversuchen häufig von der Reihenfolge der ägyptischen Feste leiten lassen, indem man annahm, sie sollten die innerhalb eines Sonnenjahres eintretenden Veränderungen des Himmels und der Erde darstellen. Man hat aber hierbei nicht bedacht, dass die Aegypter ein bewegliches Jahr hatten, welches mit dem Sonnenjahre nicht genau übereinstimmte, sondern aus nur 365 Tagen, früher sogar aus nur 360 Tagen bestand, dass also hierdurch auch die Festreihe mit dem Laufe der Sonne und der Jahreszeiten nicht in Uebereinstimmung bleiben konnte, sondern jedes Fest nach und nach in jede Jahreszeit und auf jeden Tag des wirklichen Sonnenjahres fallen musste. Hierdurch stürzt begreiflicher Weise diese ganze Deutungsart über den Haufen. Schon Plutarch eifert gegen die Verirrung der allegorischen Deutungsweise, die er besonders den ihm verhassten Stoikern Schuld giebt, obgleich ihm dies freilich wunderlich genug ansteht, da er in seinen

Abhandlung über die ägyptische Glaubenslehre reichlich in denselben Fehler verfällt.

Die doppelte Natur der ägyptischen Götterbegriffe veranlasste zugleich auch eine entgegengesetzte Verirrung, welche darin besteht, alle Götterbegriffe als blosse sagengeschichtliche Persönlichkeiten aufzufassen. Es ist dies jene nach ihrem Urheber, dem Alexandriner Euhemerus, benannte euhemeristische Götterdeutung. Sie war den Gläubigen im Alterthum ihrer seichten Aufklärerei willen besonders anstössig, und steht auch noch bei vielen unserer heutigen Mythologen in keinem guten Rufe. Und doch ist es nicht zu läugnen, dass der Euhemerismus gerade in Bezug auf die Hauptgottheiten der späteren Griechen, welche, wie wir sehen werden, zum grössten Theile aus dem Kreise der ägyptischen sagengeschichtlichen Gottheiten entstanden sind, zum wenigsten eine Ahnung des Richtigen enthält, obgleich er in der Form, wie er von seinem Urheber im Einzelnen ausgebildet wurde, eben so willkürlich als abgeschmackt ist. Welche Verkehrtheiten diese Deutungsweise aber in ihrer Anwendung auf wirklich kosmische Götterbegriffe veranlasst, davon giebt die Darstellung der phönikischen Glaubenslehre durch Philo, von welcher uns noch Bruchstücke erhalten sind, ein abschreckendes Beispiel. Beide Deutungsweisen, die allegorische sowohl, wie die euhemeristische, fehlen darin, dass sie einseitig sind, und auf das Ganze der Götterbegriffe ausdehnen, was nur von einem Theile derselben richtig ist.

Die mit dieser Götterlehre verbundene Weltanschauung ist es, welche durch das ganze Alterthum hindurch bis zu den letzten drei Jahrhunderten in allgemeiner Geltung stand, und auf welche sogar die Astronomen ihre Systeme gründeten; es ist die Vorstellung von einer begränzten Kugelgestalt des Weltalls, dessen Mittelpunkt die Erde, dessen äusserste Wölbung der Fixsternhimmel ist. Sogar die von den Astronomen so lange Zeit angenommene Hypothese von verschiedenen Wölbungen zwischen Fixsternhimmel und Erde für die einzelnen Planeten ist eine altägyptische Vorstellung. Da uns die Alten ausdrücklich berichten, dass die ersten Pfleger der Astronomie in Griechenland ihr Wissen aus Aegypten geholt haben, so sind es also auch in diesem Gebiete ägyptische Vorstellungen, mit welchen sich die Späteren so lange Jahrhunderte hindurch

behalfen. Nur trat, wie schon früher nachgewiesen wurde, an die Stelle des von den Aegyptern beseelt gedachten, mit einem selbstständigen Leben begabten göttlichen Weltalls bei den Späteren die Vorstellung einer an sich todten, nur von der göttlichen Allmacht erhaltenen Masse.

Aus der Weltanschauung der Aegypter erklärt sich nun auch die Eigenthümlichkeit ihrer Weltentstehungslehre. Schon oben wurde hervorgehoben, dass bei den Aegyptern Kosmogonie und Theogonie Eins sind, und dies folgt mit Nothwendigkeit aus der Natur des ägyptischen Pantheismus, nach welchem die Welt selber ein Theil der Gottheit, und die einzelnen Götter Theile des Weltalls sind. Zugleich konnte den Aegyptern die Weltentstehung nichts Anderes sein, als ein Vorgang im Innern der Urgottheit selbst, eine Entwicklung und Gestaltung der vorher schon in ihr vorhandenen, unentwickelten und gestaltlosen Bestandtheile, wobei von jedem der vier Urwesen ein Theil in die neu entstehende Welt überging: von dem Urgeiste das die Welt beseelende Leben; von der Urmaterie der Stoff; von der unendlichen Ausdehnung der innenweltliche Raum; von der Ewigkeit die Zeit. Die Vorstellung von einer Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch die blosse Allmacht einer rein geistigen Gottheit war den Aegyptern durchaus fremd. Demungeachtet kann man die Weltentstehung nach der Ansicht der Aegypter nicht geradezu eine Emanation, einen Ausfluss der Welt aus der Gottheit nennen, weil ja die Welt auch nach ihrer Entstehung fortwährend im Innern der Urgottheit blieb. Die Aegypter lehrten nur eine Weltentwicklung im Schoosse der Urgottheit. Dieser erste, wenn man will, metaphysische Theil der ägyptischen Glaubenslehre ist der für unsere moderne Denkweise auffallendste, eigenthümlichste. Alle diese Vorstellungsweisen sind uns fremd geworden und in unserem Ideenkreise durch ganz andere, sehr verschiedenartige ersetzt. Die meisten der in diesem Theile vorkommenden Vorstellungen liegen uns so fern, dass wir ohne die ausdrücklichen Quellenzeugnisse niemals im Stande gewesen wären, auch nur das Geringste davon muthmaassend zu errathen. Es ist daher kein Wunder, dass die Neueren, von unserer modernen Denkweise ausgehend, so viel Unsinniges über die ägyptische Götterlehre konjekтуриert haben. Es bedarf kaum der Hindeutung, welche wichtige Lehre auch

noch für uns darin liegt, dass über die höchsten Gegenstände des Denkens von der unserigen so ganz verschiedene Vorstellungsweisen stattfinden konnten, Vorstellungsweisen, in welchen die unserigen doch zum Theile wurzeln. Weit näher unserer Denkweise liegt dagegen der zweite Theil der ägyptischen Glaubenslehre: die Lehre vom Menschengeschlechte; obgleich auch sie eine sehr eigenthümliche uns fremde Vorstellung, die Seelenwanderungslehre, in sich schliesst.

Der Hauptpunkt, um welchen sich in der ägyptischen Lehre vom Menschengeschlechte Alles dreht, ist der, dass die Menschen gefallene Geister seien, jene Dämonen, welche einst an der Empörung gegen die guten Götter Theil nahmen, und darum auf die Erde herabsteigen und Körper annehmen müssen, bis sie durch ihren irdischen Aufenthalt jene Schuld gebüsst und ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben. Reicht hierzu ein einmaliges menschliches Leben nicht hin, und werden sie bei dem Todtengerichte in der Unterwelt noch nicht rein befunden, so müssen sie von Neuem auf die Erde zurückkehren und nach Maassgabe ihres höheren oder niederen sittlichen Zustandes in einem Menschen- oder Thierleibe ihre Busse fortsetzen, bis sie endlich ihre ursprüngliche Reinheit wiedererlangt haben, und von nun an in der Gemeinschaft der himmlischen Götter und Geister leben können.

Bei den Aegyptern also finden sich zuerst die Lehren von einer Geisterwelt, sowohl einer reinen, zu welcher die untergeordneten Götter gehören, als einer gefallenen, welches die menschlichen Seelen sind; von der Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern; von der Präexistenz und der Unsterblichkeit der Seelen; von einer Läuterung derselben durch das irdische Leben und die Seelenwanderung; von Schutzgeistern, welche die Menschen während ihres irdischen Lebens begleiten; von einem Seelengerichte und einer Belohnung und Bestrafung nach dem Tode; und endlich von einer die Menschen im Himmel erwartenden Seligkeit. Das irdische Leben erscheint bei dieser Ansicht nur als ein Büssungszustand, als eine Art von Verbannung, während der endliche Aufenthalt in den himmlischen Räumen als das eigentliche Leben betrachtet wird, zu welchem das irdische nur in dem Verhältnisse

des Mittels zum Zwecke steht. Diese Vorstellung, dass der Himmel des Menschen eigentliches Vaterland sei, dieses Leben nach dem Tode unser eigentliches Leben, unser irdisches dagegen nur ein untergeordneter, vorbereitender Zustand, eine Vorstellung, welche auf die Sittenlehre einen so mächtigen Einfluss hat und sich in fast allen uns bekannten späteren Religionen wiederfindet, — auch sie kommt also ebenfalls zuerst bei den Aegyptern vor. Wenn auch die Seelenwanderung Vielen als eine sehr anstössige Zugabe zur Unsterblichkeitslehre erscheinen sollte, so mögen sie bedenken, dass gerade die Seelenwanderung es ist, welche die endliche Läuterung aller gefallenen Seelen herbeiführt und dadurch die ägyptische Glaubenslehre von der Annahme ewiger Höllenstrafen freigehalten hat, welche dem Verstande und dem Gefühle noch ungleich anstössiger sind. Dieser Glaube an die endliche Läuterung aller Seelen, auch der schuldigsten, muss aber eine günstige Meinung von der geistigen Ausbildung der Aegyptier erwecken, da er offenbar nur aus einem sehr verfeinerten religiösen Gefühle hervorgegangen sein kann.

Aus dem Vorgetragenen erhellt, dass die ägyptische Glaubenslehre eine der ausgebildeten war; denn sie berührt in ziemlichlicher Vollständigkeit fast alles dasjenige, was früher im Allgemeinen als Gegenstand der religiösen Spekulation bezeichnet worden ist. Sie hat eine doppelte Reihe von Götterbegriffen, sowohl kosmische als auch menschliche und sagengeschichtliche. Diese Götterlehre erscheint in der Form einer Entstehungsgeschichte des Weltalls und des ägyptischen Staates, so dass die Entwicklung der kosmischen Götterbegriffe zugleich eine Götter- und Weltentstehungslehre ist, die Entwicklung der sagengeschichtlichen Götterbegriffe eine Entstehungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Einrichtungen. Neben dieser Götterlehre hat auch eine eigenthümliche Weltanschauung und eine eben so eigenthümlich ausgebildete Lehre vom Menschengeschlecht. Nur die Lehre von der Zukunft der Welt scheint mangelhaft entwickelt gewesen zu sein, wenn wir anders über diesen Theil der ägyptischen Glaubenslehre ein Urtheil anmaßen können, da gerade über ihn das bis jetzt bekannte Material so gut wie gar keine Auskunft giebt.

Die Ausbildung der ägyptischen Spekulation ist demnach, obgleich in den wesentlichen Theilen vollständig und in einzelnen derselben sogar sehr entwickelt, doch nicht durchaus gleichförmig. Dieselbe ungleiche Ausbildung der einer jeden Spekulation wesentlichen und in jeder vorkommenden Bestandtheile findet sich auch in den übrigen uns bekannten Religionsystemen wieder. Alle enthalten im Ganzen dieselben Bestandtheile, aber gerade in der ungleichen Entwicklung derselben beruht die Eigenthümlichkeit eines jeden einzelnen. Denn die Erzeugnisse der geistigen Bildung bei den verschiedenen Völkern sind demselben Gesetze unterworfen, das auch bei den Erzeugnissen der materiellen Natur herrscht. Wie kein organisches Wesen, weder eine Pflanze noch ein Thier, den Organismus seiner Gattung vollständig ausgebildet enthält, sondern sein eigenthümliches Wesen gerade darin besteht, dass in ihr ein Theil des Gesamtorganismus vorzugsweise entwickelt ist, während ein anderer zurücktritt oder sogar gänzlich verschwindet, ebensowenig besitzt irgend ein Erzeugniß der geistigen Bildung bei einem Volke diejenige Vollkommenheit, die ihm seiner Natur nach im Allgemeinen möglich wäre. Und diese mögliche Vollendung selbst kann nur aus einer Vergleichung der bei den einzelnen Völkern vorkommenden, an sich mangelhaften Bildungen als ein blosses Gedankending erkannt werden. Die Geschichte lehrt uns, dass keine der bis jetzt entstandenen Glaubenslehren die möglichen Gegenstände der religiösen Spekulation alle umfasst, dass demnach keine den Zustand der Vollendung erreicht hat; es ist also natürlich, dass auch die ägyptische trotz einer sehr hohen Entwicklung einzelner ihrer Theile, doch keine durchaus gleichförmige Ausbildung besitzt.

Es möchte wohl schwerlich jetzt noch Jemand die Meinung hegen, als hätten die ägyptischen Priester neben der hier vorgetragenen, dem öffentlichen Götterdienste zu Grunde liegenden Glaubenslehre noch eine andere, tiefere, reinere, etwa monotheistische Spekulation besessen, die als ein priesterlicher Geheimbesitz dem Volke verschlossen gewesen wäre. Diese Meinung ist geradezu ein Hirngespinnst der Neueren. Die von den Alten erwähnten Geheimlehren, die Arcana der ägyptischen Priester, sind eben nichts Anderes, als die hier vorge-

tragene Glaubenslehre. Denn diese musste bei den Aegyptern eben so gut im ausschliesslichen Besitz der Priester und zwar, wie wir gesehen haben, sogar nur der höheren, gelehrten Priesterklassen sein, während sie dem Volke verschlossen blieb, wie bei uns die wissenschaftliche Dogmatik ein Eigenthum der Theologen ist und gerade ihrer wissenschaftlichen Form wegen nicht bloss dem niederen Volke, sondern sogar der Mehrzahl der Gebildeten unbekannt bleibt; und zwar in beiden Fällen aus einem und demselben Grunde, dem nämlich, dass ihre Kenntniss nur durch Unterricht und förmliches Studium nach einer eigens hierzu eingerichteten gelehrten Vorbildung erworben werden kann. Dass aber die Aegypter solche höhere Schulen zur Bildung ihrer gelehrten Priesterklassen besaßen, sagen uns die Alten ausdrücklich. So spricht Strabo von einer solchen, früher in Heliopolis blühenden, zu seiner Zeit, um Christi Geburt, schon verödeten Priesterschule, in der Plato während seines Aufenthaltes in Aegypten sich mit der ägyptischen Wissenschaft bekannt machte. Weit entfernt also, dass jene sogenannte Geheimlehre eine den Aegyptern eigenthümliche Einrichtung gewesen wäre, so ist sie weiter Nichts, als jene wissenschaftlich ausgebildete spekulative Form der Glaubenslehre, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern ein Eigenthum des gelehrten Priesterstandes ist, weil zu seiner Erwerbung nothwendig die gelehrte Priesterbildung vorausgehen muss. Dass aber die übrigen Aegypter von dieser spekulativen Glaubenslehre ausgeschlossen waren, hat seinen Grund einfach in der Erblichkeit der verschiedenen bürgerlichen Stände bei den Aegyptern, wonach nur Glieder und Abkömmlinge des Priesterstammes sich die gelehrte Priesterbildung erwerben konnten. Es bestand also in Aegypten zwischen Priesterlehre und Volksglauben nur der zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorhandene Unterschied zwischen einer gelehrten, durch ein geregeltes, längeres Studium zu erlernenden Wissenschaft und dem Kreis von populären Kenntnissen und Vorstellungen, den sich auch die grosse Masse durch einen geringeren Schulunterricht und durch die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung aneignen kann. Denn auch eine solche niedere Schulbildung besaßen die Aegypter, und Plato giebt Lesen, Schreiben und Rechnen als unter dem niederen ägyptischen Volk allgemein verbreitete

Kenntnisse an. Der ganze Unterschied zwischen der ägyptischen Priesterwissenschaft und unserem heutigen gelehrten theologischen Wissen bestand also nur darin, dass bei den neueren Völkern eine gelehrte theologische Bildung jedem Einzelnen aus dem Volke offen steht, der Lust hat, sich in den Priesterstand aufnehmen zu lassen, da unser Priesterstand sich aus dem Volke ergänzt, während bei den Aegyptern, die einen erblichen Priesterstand hatten, wie wir einen Erbadel, nur dem in diesem Stande Geborenen die Möglichkeit gegeben war, sich die gelehrte Priesterbildung zu verschaffen. So erklärt sich denn auch ganz einfach die grosse Schwierigkeit, welche die Fremden, z. B. ein Pythagoras, zu überwinden hatten, ehe ihnen die priesterliche Wissenschaft zugänglich wurde, besonders da den Aegyptern, wie den Hebräern und den Indern, jeder Fremde für unrein galt. Daher musste Pythagoras z. B. sich geradezu beschneiden und in den Priesterstamm aufnehmen lassen, um den Zutritt zu den priesterlichen Studien zu erlangen.

Ebensowenig war mit den sogenannten Mysterien der Aegypter irgend eine höhere spekulative Geheimlehre verbunden. Diese Mysterien, Weihedienste einzelner ägyptischer Gottheiten, unter denen die der Netpe (Rhea), der Isis und des Osiris die grösste Verbreitung hatten, waren Verbindungen von Mitgliedern der nicht-priesterlichen Volksklassen, die nach vorausgegangenen Sühnungen und Weihungen das Recht erhielten, an den untergeordneten Verrichtungen bei dem Dienste eines Gottes Theil zu nehmen, zu welchem keine eigentlichen geborenen Priester nöthig waren, ähnlich unseren heutigen Laienbrüderschaften. Man nennt daher mit Unrecht diese Mysterien Geheimdienste, da sie ja gar keine geheimen Verbindungen waren, sondern einem Jeden aus dem Volke nach vorhergegangener Sühnung und Weihe offen standen. Eine solche vorhergehende Sühnung und Weihe war aber bei dem Eintritt in eine solche Verbindung nach dem Begriffe der Aegypter deshalb nöthig, weil nur religiös Reine zum Dienste einer Gottheit fähig waren, alle Nichtpriester aber für unrein betrachtet wurden, die also erst einer Sühne nöthig hatten, ehe sie zum Dienste eines Gottes zugelassen werden konnten. Der Grund zum Eintritt in eine solche, einer einzelnen Gottheit geweihten Verbindung lag also nur

in einem besonderen Gefühle von Frömmigkeit, einer besonderen Verehrung einer bestimmten Gottheit, in dem Wunsche, sich unter ihren näheren Schutz zu stellen, keineswegs aber in einem Streben nach höherer Erkenntniss. Denn es ist gar keine Spur vorhanden, dass ausser jenen Erzählungen aus der Sagengeschichte, welche auf einzelne Bräuche beim Dienste einer Gottheit Bezug hatten, irgend eine Mittheilung höherer religiöser Spekulationen aus der eigentlichen Priesterwissenschaft stattfand.

Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

V o r b e m e r k u n g e n .

Die gewonnene Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre ist nun nicht blos deshalb wichtig, weil die griechische Philosophie sich aus einem Vorstellungskreise entwickelt hat, der zum grössten Theile geradezu aus der ägyptischen Glaubenslehre herübergenommen ist, sondern auch deshalb, weil sie den Schlüssel darbietet zu den Glaubenskreisen der sämtlichen Völker rings um das mittelländische Meer. Denn die Religionen der Phöniker und ihrer Abkömmlinge der Karthager, der meisten vorder- und kleinasiatischen Völker, der Griechen und der Etrusker haben alle die ägyptische Glaubenslehre zur gemeinschaftlichen Mutter. Diese Wahrheit ist von dem verschiedensten Einflusse auf die ganze ältere Kultur- und Religionsgeschichte, denn sie allein eröffnet das Verständniss dieser verschiedenen Glaubenskreise und bringt Licht und Ordnung in das dunkle Chaos der uns von ihnen überlieferten Nachrichten, ein Chaos, das zu entwirren den beharrlichen Versuchen der älteren und neueren Mythologen nicht gelingen konnte. Denn obwohl ein Theil der neueren Forscher die gemeinschaftliche Verwandtschaft dieser Glaubenskreise erkannte, weil sich die zahlreichsten Spuren einzelner Aehnlichkeiten in den mythologischen Vorstellungen aufdrängten, so war eine sichere Nachweisung dieser gemeinsamen Verwandtschaft deshalb ganz unmöglich, weil der hierzu nothwendige Vergleichungspunkt, die richtige Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre, fehlte. Diese musste aber fehlen, weil die

hauptsächlichen Quellen: die ägyptischen Denkmäler, unzugänglich, die zugänglichen Quellen aber: die Nachrichten der Griechen und Römer, ohne die ägyptischen Denkmäler durchaus unzulänglich waren.

Es würde unbegreiflich sein — und dies war auch wirklich einer der hauptsächlichsten Einwände gegen frühere Darstellungen, die einen Einfluss der ägyptischen Bildung auf die übrigen Völker des Mittelmeeres und besonders die Griechen annahmen — wie die Aegypter bei der Abgeschlossenheit ihres Staates gegen die Fremde hätten sollen einen so weitreichenden Einfluss auf die Glaubenskreise aller dieser Nationen ausüben können, wenn nicht die oben nachgewiesene Besetzung Aegyptens durch die Phöniker und deren nachherige Vertreibung und Zerstreuung über die Küsten des Mittelmeeres dieses Räthsel löste. Denn da die Phöniker während ihres halbtausendjährigen Aufenthaltes in Aegypten sich den ägyptischen Glauben angeeignet hatten, so mussten sie denselben auch bei ihrer nachherigen Vertreibung in ihren neuen Sitzen verbreiten.

Was daher von ägyptischen Götterbegriffen und Glaubenslehren bei den Phönikern und den übrigen Völkern des Mittelmeeres sich vorfindet, hat uns in den vorhergegangenen Untersuchungen dazu gedient, den Grad der Ausbildung zu erkennen, den die ägyptische Glaubenslehre zur Zeit der Phöniker erlangt hatte; und wir wären daher, schon zur Vervollständigung dieser Beweisführung, jetzt genöthigt, die Verwandtschaft jener Glaubenskreise mit dem ägyptischen, wenigstens bei den hauptsächlichsten jener Völker, z. B. bei den Phönikern und Griechen, nachzuweisen. Aber ganz abgesehen hiervon, dürften wir auch wegen der engen Verbindung, die, wie oben auseinandergesetzt wurde, zwischen Religion und Philosophie stattfindet, die Glaubenslehren der Völker nicht vernachlässigen, deren Denker an der Ausbildung der Philosophie mitarbeiteten. Denn welche Stellung auch bei einem Volke die Philosophie zur Religion einnehmen mag, ob sie sich mit ihr verbündet oder ihr als Gegnerin gegenübertritt, immer steht die Philosophie unter dem Einflusse der Religion, und wäre es auch nur durch die Opposition, welche sie den Vorstellungen der Volksreligion macht. Dass also der Glaubenskreis der Griechen rücksichtlich seines spekulativen Gehaltes in das Ge-

biet unserer Darstellung gehöre, begreift sich von selbst. Und sollte es sich sogar herausstellen, wie dies denn wirklich der Fall ist, dass die griechische Philosophie gar nicht aus dem griechischen Glaubenskreise hervorging, so ist eine genauere Einsicht in das Wesen dieses letzteren auch dann noch nöthig, um zu begreifen, warum denn der griechische Glaubenskreis nicht fähig war, eine eigene Spekulation zu erzeugen, wie die Religion anderer alten Völker, sondern die Denker nach einem fremden Ideenkreise sich umsehen mussten, als das Bedürfniss nach einem höheren Wissen erwachte; wodurch die Spekulation, als etwas Ausländisches zu den Griechen verpflanzt, auch fortwährend bei ihnen dem Volksglauben gegenüber eine so fremde, ja feindselige Stellung einnahm, dass bei den Griechen so gut wie bei uns sowohl Angriffe der Philosophie gegen die Volksreligion, als auch umgekehrt Angriffe, Verdächtigungen, ja Verfolgungen vom Standpunkte der Volksreligion aus gegen die Philosophie nicht gefehlt haben, während doch bei anderen Völkern, wie bei den Aegyptern, den Baktrern, Indern, die Spekulation in der engsten Verbindung mit der Volksreligion stand und von dem Priesterstande selbst hervorgebracht und gepflegt wurde.

Aus demselben Grunde gehört aber auch eine Betrachtung der phönikischen Glaubenslehre in die Entwicklungsgeschichte der Philosophie. Denn die Phöniker hatten allerdings eine religiöse Spekulation, so gut wie die Aegypter, und aus ihr ist gerade diejenige Lehre hergenommen, an welcher sich das wissenschaftliche Denken der Griechen hauptsächlich herankbildete, indem die Streitigkeiten der älteren Philosophenschulen bis auf Plato herab sich zum grössten Theile um sie drehten; eine Lehre, welche zugleich den Anstoss zu den Anfängen der Naturwissenschaft gab, dann bei dem Wiedererwachen der Wissenschaften, zunächst aus dem Systeme Epikurs wieder hervorgezogen, als eine der Hauptwaffen zum Sturze der Scholastik diente, und endlich auch in unserer Zeit zum Schieth der empirischen Richtung gegen die rein spekulative geworden ist: die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie, dem Unendlich-Kleinen, den sogenannten Atomen.

Dass aber die Phöniker, obgleich sie in der Geschichte gewöhnlich nur als ein Handelsvolk in Betracht kommen, neben ihrer Glaubenslehre noch eine eigene Spekulation pflegten,

242 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

darf nicht befremden, da sie einen Priesterstand mit förmlichen Priesterschulen besaßen. Als Urheber der Atomentheorie nehmen die Phöniker, obgleich uns von ihrer Spekulation sehr spärliche Nachrichten überliefert sind, eine nothwendige Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Philosophie ein, der Glaubenskreis, auf dessen Boden diese einflußreiche Lehre entstand, verdient eine nähere Betrachtung.

Aus diesen Gründen soll nun eine Darstellung des phönizischen und des griechischen Glaubenskreises unsere Untersuchungen über die ältesten Religionen als die Quellen unserer Philosophie vervollständigen.

Der phönikische Glaubenskreis.

Die Quellen, aus denen wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre und der an sie geknüpften Spekulation schöpfen müssen, sind wie bei der ägyptischen Glaubenslehre doppelter Art: einmal die zerstreuten Nachrichten der griechischen, römischen und hebräischen Schriftsteller, und dann die ächtlichen Reste der phönikischen Schriftdenkmäler selbst. Die Untersuchung muss also auch hier von einer Zusammenstellung und Vergleichung beider Quellenarten ausgehen. Von diesen gilt dasselbe, wie von den Quellen der ägyptischen Glaubenslehre; sie geben nur abgebrochene, unzusammenhängende Notizen, die erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssen. Nur ist dies Unternehmen bei der phönikischen Glaubenslehre noch schwieriger, weil die griechischen und römischen Nachrichten noch dürftiger und abgerissener, noch voller von Missdeutungen und Verdrehungen der späteren Zeit, und also noch unzuverlässiger sind. Dazu kommt, dass uns erhaltenen phönikischen Original-Denkmäler bei den Untersuchungen über die phönikische Glaubenslehre bei weitem nicht dieselben Dienste leisten können, wie die ägyptischen. In den Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre. Von den ägyptischen Schriftdenkmäler sind so zahlreich erhalten, dass sie, zusammengestellt mit den griechischen und römischen Nachrichten, ein Material darbieten, welches aus sich selber erklärt werden kann, da seine einzelnen Theile durch ihren inneren Zusammenhang unter einander sich gegenseitig das nöthige Licht geben, ein Material, das somit zur Untersuchung aller wesentlichen Glaubenslehren ohne Zuziehung anderer Hülfsmittel hinreichend ist. Dies ist aber bei den

244 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

phönikischen Schriftdenkmälern keineswegs der Fall. Sie sind so spärlich, dass sie, auch selbst zusammengestellt mit den Nachrichten der Hebräer, Griechen und Römer, die phönikische Glaubenslehre doch nur in grosser Lückenhaftigkeit enthalten. Wäre man daher bei der Darstellung des phönikischen Glaubenskreises einzig und allein auf ihn selbst beschränkt, so müsste man geradezu darauf verzichten, ein auch nur einigermaassen vollständiges Bild von ihm geben zu wollen, da es durchaus an allem Material fehlen würde, um diese Lücken auszufüllen. Glücklicher Weise geben uns die bisher geführten Untersuchungen ein Mittel an die Hand diesem Mangel abzuhelpen, nämlich das der Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen. Denn wir kennen jetzt von dem arianischen Glaubenskreise wenigstens die bedeutendsten Götterbegriffe, und von dem ägyptischen den ganzen Umfang in einer bisher nicht einmal geahnten Vollständigkeit. Die Kenntniss dieser beiden Glaubenskreise setzt uns daher in den Stand, dasjenige, was in der phönikischen Glaubenslehre mit einem von beiden verwandt sein sollte, in allen seinen wesentlichen Umrissen zu ergänzen, selbst in dem Falle, dass die phönikischen Nachrichten uns nur Bruchstücke einer solchen Lehre überliefert haben sollten; und nur dasjenige würde uns unverständlich bleiben, was aus einem den Phönikern eigenthümlichen Vorstellungskreise hervorgegangen und uns so fragmentarisch überliefert wäre, dass wir aus ihm selbst seinen inneren Zusammenhang nicht herzustellen vermöchten. Nun hat sich aber aus unseren bisherigen Untersuchungen über die ägyptische Glaubenslehre ergeben, dass die Phöniker bei ihrem Einfalle in Aegypten jenen altarianischen Götterkreis und nicht einen eigenthümlichen mitbrachten, denn wir haben die hauptsächlichsten Göttergestalten jenes altarianischen Vorstellungskreises selbst noch in der späteren Ausbildung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Wir dürfen also mit Grund voraussetzen, dass sich auch wohl noch in der phönikischen Glaubenslehre Spuren jenes arianischen Götterkreises finden werden. Zugleich aber macht die so lange Dauer der phönikischen Herrschaft in Aegypten schon im Allgemeinen mehr als wahrscheinlich, dass die Phöniker sich ägyptische Bildung eigneten und mit dieser also auch die ägyptische Glaubenslehre. So wahrscheinlich diese Voraussetzung auch schon als

losse Annahme ist, so haben wir doch nicht einmal nöthig, uns auf sie zu beschränken; denn in den Untersuchungen über die Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass die Phöniker unter Chephren, dem dritten Herrscher der phönikischen Dynastie in Aegypten, die ägyptische Glaubenslehre annahmen. Wir sind also berechtigt, schon von vorn herein zu erwarten, dass wir in der phönikischen Glaubenslehre sowohl arianische als ägyptische Elemente wiederfinden werden, selbst auch für den Fall, dass sich neben ihnen ein eigenthümlicher phönikischer Glaubenskreis entwickelt haben sollte. Dies giebt uns für unsere Untersuchungen einen sicheren Boden, einen festbegränzten Hintergrund, und gewährt uns vor den bisherigen Bearbeitern dieses Feldes, die sowohl von dem arianischen als von dem ägyptischen Glaubenskreise nur eine sehr unvollkommene Kenntniss hatten, und also da, wo ihr Material sie im Stich liess, ganz im Dunkeln tappten, einen natürlich sehr bedeutenden Vorsprung. Auf dieser Vergleichung der verwandten Glaubenskreise fussend, haben wir nun nicht mehr nöthig, vor der Lückenhaftigkeit des überlieferten Materials zurückzuschrecken, sondern sind in den Stand gesetzt, auch aus der unbedeutendsten Angabe, besonders der phönikischen Quellen selbst, Nutzen zu ziehen. Die phönikischen Quellen sind aber doppelter Art: einmal die auf Denkmälern, Grabsteinen, Münzen u. s. w. uns erhaltenen phönikischen Inschriften, welche Gesenius gesammelt und erläutert hat; dann die Reste der phönikischen Kosmogonie bei späteren griechischen Schriftstellern aus den Werken zweier phönikischer Geschichtschreiber: Sanchuniathon von Berytus, und Lechos von Sidon, die, wie die meisten älteren Geschichtschreiber, ihre Geschichtswerke mit der Erschaffung der Welt anfangen, und somit nothwendigerweise die Weltentstehung nach den Ansichten der phönikischen Glaubenslehre vortragen. Diese sollen schon vor den Zeiten des trojanischen Kriegs geschrieben haben, Sanchuniathon insbesondere zu den Zeiten der Sesiramis, um 1300 v. Ch. G. nach Herodots Zeitberechnung, so in einer für die gewöhnliche Ansichtsweise vollkommen behelflichen Zeit. Nach den durch die Fortschritte der neueren Wissenschaft gewonnenen Resultaten ist diese Zeit aber ganz und gar nicht mehr fabelhaft, obgleich immer noch der untergangenen Literaturen wegen dunkel genug. Gegen das Da-

sein phönikischer Geschichtschreiber um die angegebene Zeit lässt sich in der That nichts Gegründetes einwenden, da die Phöniker schon ein Jahrtausend früher bei ihrer Besitznahme Aegyptens eine ausgebildete Schrift und Schriftdenkmäler dasselbst vorfanden, und als sie nach einem fünfhundertjährigen Aufenthalte Aegypten verliessen, in Bildung und Gesittung weit genug vorgeschritten sein konnten und mussten, um selbst eine Schrift und Schriftdenkmäler zu besitzen. Diese Folgerung aus blossen Wahrscheinlichkeitsgründen wird aber durch die neuesten Untersuchungen der Pyramiden zur Gewissheit. Die Pyramiden sind, wie schon nachgewiesen wurde, Werke der ersten phönikischen Herrscher in Aegypten. Die neuesten Ausgrabungen nun haben in ihnen hieroglyphische Inschriften zum Vorscheine gebracht, auf denen man die Namen der Erbauer lesen konnte, wie sie Herodot angegeben hat. Ja in der dritten der grossen Pyramiden, nach Herodot ein Werk des Mykerinos, war man so glücklich, die Reste seines Sarkophages und seiner Mumie aufzufinden, und auf den Mumienbinden hieroglyphische Schriftreihen mit des Mykerinos Namen und Titel. Diese Thatsache beweist, dass die Phöniker die vor ihnen schon ausgebildete Hieroglyphenschrift angenommen hatten. Hierdurch bestätigt sich denn auch eine von andern Forschern schon aufgestellte Vermuthung, dass die bei den Phönikern später übliche Buchstabenschrift, aus der sich auch die altgriechische entwickelte, nur eine Auswahl hieroglyphischer Zeichen sei, und zwar in ihrer abgekürzten, bei der Bücherschrift gebräuchlichen Form. Dass aber Bücher zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten vorhanden gewesen, haben wir oben gesehen.

Es fragt sich also nur, in welcher Gestalt uns die Kosmogonien der beiden phönikischen Geschichtschreiber zugekommen sind. Sanchuniathons Kosmogonie besitzen wir in der Uebersetzung eines griechischen Schriftstellers aus der römischen Kaiserzeit von Nero bis Hadrian, eines weiter nicht bekannten Philo von Byblus. Als einem geborenen Phöniker ist ihm wohl die zum Verständnisse Sanchuniathons nöthige Sprachkenntniss nicht abzusprechen, desto mehr aber ist gegen sein Vorgeben einzuwenden, als sei seine Schrift eine getreue Uebersetzung des alten Geschichtschreibers. Denn sie ist nach ihrem ganzen Tone und Inhalte offenbar zu einem pole-

nischen Zwecke geschrieben, nämlich zur Bekämpfung und Parodirung der hebräischen Religionsschriften, welche um diese Zeit, namentlich durch die Bemühung der alexandrini- schen Juden, auch bei den Griechen anfangen sich Geltung und Ansehen zu erwerben. Er stellt daher die phönikische Kosmogonie und religiöse Ueberlieferung ganz so dar, wie Euhemerus, der Voltaire des Alterthums, die griechische Glau- benslehre, d. h. nicht bloß in der Weise einer falschen Auf- klärerei, indem er die Götterbegriffe, auch die ursprünglich rein kosmischen, in eine seichte Geschichte auflöst, sondern auch offenbar zugleich in der boshaften Nebenabsicht, diese so gewonnene Geschichte ins Lächerliche und Verächtliche zu ziehen. Es ist also klar, dass man von seiner Darstellung nur dasjenige gebrauchen darf, was sich aus sprachlichen Gründen als ächte phönikische Ueberlieferung erkennen lässt; dass man ihm dagegen alle seine Deutungen und Auslegungen, alle seine spöttischen Seitenhiebe und Ausfälle als sein eige- nes Gut überlassen muss. Und doch wäre dieses Werk, trotz der Entstellung der phönikischen Nachrichten, in Erman- gelung der untergegangenen besseren Geschichtsquellen für uns von grossem Werthe, besäßen wir es nur ganz. So aber haben wir nur magere Auszüge aus demselben, die uns der Kirchenvater Eusebius in seiner „Evangelischen Vorbereitung“ aufbehalten hat. Und als ob der Geist der Fälschung, den Philo in seinem Werke an den Tag legte, sich an ihm hätte rächen wollen, so hat sich eine neuerlich eröffnete Aussicht, als seien die verlorenen Theile seines Werkes wiedergefunden, ebenfalls als eine Täuschung ausgewiesen. Von der Kosmo- gonie des Moyses haben wir noch kärglichere Nachrichten. Sie bestehen in Auszügen aus einer Schrift des Eudemus, eines Schülers des Aristoteles, die uns Damascius, ein Neu- platoniker des 6. Jahrhunderts nach Chr. G., aufbehalten hat. Nichts als Bruchstücke, zerstreute Nachrichten bei Hebräern, Griechen und Römern, einzelne Inschriften, einzelne kärgliche und zum Theil schlecht übersetzte Stellen phönikischer Ge- schichtsschreiber machen also das Material aus, aus dem wir unsere Kenntniss der phönikischen Glaubenslehre schöpfen müssen.

Aus den Bruchstücken des Philonischen Werkes erhellt, dass die Phöniker gleich den Aegyptern eine Priesterliteratur

besaßen. Dies kann nicht weiter befremden, da wir aus anderen Nachrichten wissen, dass die Phöniker einen gelehrten Priesterstand hatten, welcher eine eigene religiöse Spekulation pflegte, dass also bei den Phönikern, wie bei so vielen anderen Völkern des Alterthums, die Ausbildung der Wissenschaft und der Literatur hauptsächlich in den Händen des Priesterstandes war. Nun führt aber Philo diese Priesterliteratur auf den Thot zurück, von dem auch die Aegypter ihre Priesterwissenschaft herleiteten. Dies muss auffallen und auf den Verdacht führen, dass Philo seine, angeblich aus Sanchuniathon geschöpften Lehren aus irgend einer ägyptischen Quelle begeholt und dem Sanchuniathon nur untergeschoben habe, besonders da Thot nicht weiter als eine von den Phönikern verehrte Gottheit vorkommt. So die bisherigen Zweifler an der Aechtheit der Sanchuniathonischen Fragmente. Thot war aber wirklich eine von den Phönikern verehrte, und zwar hochverehrte Gottheit, wenn auch nicht unter diesem ihrem Namen Thot, so doch unter dem Namen Eschmun. Den Eschmun, ebensogut wie Thot, Taate, ist, wie in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde, ein ebenfalls ächt ägyptischer, sehr häufig vorkommender Beiname des Mondgottes Joh, der als einer der Lichtgottheiten als Urheber der religiösen Offenbarung, der priesterlichen Wissenschaft angesehen wurde. War demnach Thot eine von den Phönikern verehrte Gottheit, so hatten sie dieselbe offenbar aus Aegypten mitgebracht, und mussten also auch dieselben Vorstellungen von ihm haben, wie die Aegypter. Sie mussten ihn also auch als Urheber der Offenbarung, der Priesterwissenschaft und Literatur ansehen, so gut, wie die Aegypter. Wenn Philo also weiter angiebt: Sanchuniathon habe aus Priesterschriften seine Geschichte geschöpft, so liegt darin ebensowenig etwas Fabelhaftes und Bezweifelnswerthes, als in der Angabe, dass Manetho, noch um ein ganzes Jahrtausend später als Sanchuniathon, ähnliche Quellen, die Priesterliteratur seiner Nation, zur Abfassung seines Geschichtswerkes benutzt habe; denn diese Angabe, die lange Zeit hindurch auch als ein Märchen angesehen wurde, hat sich durch die neueren Entdeckungen als vollkommen begründet ausgewiesen. Dass aber Philo's Schrift wirklich aus einem phönikischen Originalc herrührt, beweisen eine Menge v

Stellen, Namen und Etymologien, die erst dann Licht und Verständniss erhalten, wenn man sie auf ihre ursprünglich phönikischen Worte zurückführt. Diese phönikische Priesterliteratur, aus der Sanchuniathon nach Philo's Angabe schöpfte, muss aber wesentlich aus Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher bestanden haben. Denn die von Sanchuniathon uns überlieferte Kosmogonie und religiöse Tradition ist, obgleich durch Uebersetzung der Götternamen und durch Anknüpfung an phönikische Oertlichkeiten ganz auf phönikischen Grund und Boden übergetragen, dennoch wesentlich ägyptischen Inhaltes, d. h. mit der ägyptischen Lehre auffallend übereinstimmend. Es muss also in irgend einer Zeit zwischen den Phönikern und Aegyptern ein Austausch religiöser Lehren und Schriften stattgefunden haben. Dieser Austausch kann nicht in spätere Zeiten fallen, weil sich sonst bei den Phönikern die ägyptische Lehre vorfinden müsste, wie sie sich später ausgebildet hatte. Sie findet sich aber nicht so wieder, sondern ganze wichtige Lehren des ägyptischen Glaubenskreises in späterer Zeit fehlen bei den Phönikern völlig, wie wir sehen werden; er muss also in eine frühere Zeit fallen, wo diese Lehren in dem ägyptischen Glaubenskreise selbst noch nicht vorhanden waren. Wir sehen uns daher gezwungen, anzunehmen, dass die heiligen Schriften der Phöniker aus jener Zeit stammen, wo sie selbst in Aegypten lebten; und in der That, Nichts ist wahrscheinlicher als eine solche Annahme. Ueberallhin, wo die Phöniker sich nach ihrer Vertreibung aus Aegypten niederliessen, brachten sie die phönikische Sprache mit und nicht die ägyptische; ein Beweis, dass sie trotz ihres langen Aufenthaltes in Aegypten ihre Sprache beibehalten und die ägyptische nicht angenommen hatten. Diese Erscheinung steht in der Geschichte keineswegs vereinzelt da, sondern gewöhnlich behält ein Volkstamm, der einen andern unterjocht, seine eigene Sprache bei, wenn er auch den Besiegten die ihrige lässt. So behielten die assyrischen Chaldäer in Babylon ihre Sprache und Schrift, wie die babylonischen Keilinschriften beweisen. So hat noch heute die mandschu-tartarische Dynastie in China ihre Sprache als Hofsprache beibehalten, obgleich die Sprache des Reiches und aller öffentlichen Akte nach wie vor die chinesische ist. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die phöni-

kische Priesterschaft, nachdem die Phöniker in Aegypten den ägyptischen Kultus angenommen hatten und demnach die Verehrung von ägyptischen Gottheiten von Seiten phönikischer Priester in phönikischer Sprache stattfand, sich auch die Bildung und das Wissen der ägyptischen Priesterschaft aneignete und zu diesem Zwecke ägyptische Priesterschriften ins Phönikische übertrug. Diese Uebersetzungen ägyptischer Priesterbücher mochten es nun sein, welche die späteren heiligen Schriften der Phöniker ausmachten, aus denen Sanchuniathon schöpfte. Auch diese Erscheinung steht keineswegs vereinzelt in der Geschichte da. So sind die Religionsschriften der Siamesen und Thibetaner, ja selbst der buddhistischen Chinesen Uebersetzungen aus der Sanskrit-Literatur; so rühren ja unsere eigenen Religionsschriften aus der Literatur der Hebräer und Juden; was, wenn jemals unsere Literatur ebenso untergehen sollte, wie die phönikische, und unsere Geschichte ebenso aus dem Gedächtnisse der Nachkommen verschwinden, wie die Geschichte der Phöniker für uns verschwunden ist, den Forschern künftiger Jahrtausende wohl noch ein weit unauflöslicheres Räthsel sein würde, als uns die Uebertragung ägyptischer Priesterbücher in die phönikische Sprache. Diese alten Uebersetzungen bildeten nun wahrscheinlich ebenso den Kern einer vollständigen Priesterliteratur, die aus Kommentaren und spekulativen Schriften über die heiligen Bücher bestand, wie bei den Aegyptern. Wenigstens nennt uns Philo als den ältesten Interpreten der heiligen phönikischen Bücher einen gewissen Ben Thabion („Sohn der Weisheit“, ein echter Priestername). Aber leider ist dieser Name für uns ganz leer, da wir gar keine weiteren Nachrichten über ihn besitzen.

Versuchen wir also eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre aus den oben angeführten Quellen; wir wollen die Schrift des Philo zu Grunde legen, und die übrigen Nachrichten an den geeigneten Orten einschalten.

Als Urprinzipien des Weltalls setzt Sanchuniathon nach Philo's Bericht den Geist, das Pneuma, den er als eine finsternissähnliche, odemartige Luft oder als einen finsternissähnlichen Lufthauch beschreibt, und eine mit wirrer Finsterniss erfüllte Kluft; beiden legt er unendliche Ausdehnung und ewige, unbegrenzte Dauer bei. Man sieht, Philo will mit dem ersten Ausdruck jenen, das Weltall durchwehenden und beseelenden

Lebensodem, und mit dem zweiten den unendlichen Raum bezeichnen. Das erste Prinzip muss, nach den Worten Philo's zu schliessen, im Phönikischen entweder **Ruach** geheissen haben, wie der **Ruach Elohim**, der Geist oder Odem der Götter in der Genesis, oder **Kol-piach**, Windeswehen, Geisteswehen, wie an einem anderen Orte Philo ein göttliches Wesen nennt ²⁹¹. Das zweite Prinzip, das Philo hier **Chaos**, d. h. Kluft, nennt, die bekannte griechische Bezeichnungsweise des Raumes, nennt er ein andermal **Bohu**, das Leere, oder **Beruth**, die Leere ²⁹². Ein zweiter Name desselben Urwesens ist **Derketo** ²⁹³, die bei den Philistern eine hochverehrte Gottheit war. Auch dieser Name bedeutet wörtlich **Chaos**, **Chasma**, d. h. Kluft. Bei der Bezeichnung des Urgeistes müht sich Philo, wie man sieht, eben so erfolglos ab, die Ausdrücke des phönikischen Originals in seinem schlechten Griechisch wiederzugeben, als wir, genügende deutsche Acquivalente für sie zu finden, weil unserer Sprache ein Wort fehlt, welches wie das griechische **Pneuma** und jene phönikisch-hebräischen **Ruach** und **Kolpia** einen Mittelbegriff zwischen Wind und Geist darböte, um die bei den Alten zwischen beiden Begriffen stattfindende enge Verbindung zu bezeichnen; denn in den meisten alten Sprachen ist der Begriff Geist aus dem Begriff Wind, Wehen hervorgegangen, und beide werden durch ein Wort ausgedrückt.

Als, fährt Philo fort, jener geistige Odem in Liebe zu seinen eigenen Prinzipien entbrannte und dadurch eine Vermischung stattfand, entstand durch diese Vereinigung ein neues Wesen, der **Pothos**, wie ihn Philo nennt, der **Eros**, wie er gewöhnlich heisst, d. i. der göttliche Erzeugungstrieb, die schöpferische Kraft. Dieses Wesen nennt Philo die Grundursache der Erschaffung des Alls, legt ihm aber kein Schaffen mit Bewusstsein bei ²⁹⁴. Aus dieser Vereinigung, heisst es nun weiter, sei ein viertes Wesen **Moth**, **Muth**, das Urwasser, entstanden, welches nach Einigen eine schlammartige Materie, nach Anderen eine gährende, wasserähnliche Mischung gewesen sei; aus dieser rühre der gesammte Stoff und Same der Schöpfung und die Entstehung des Alls her ²⁹⁵. Das ungefähre ist der Sinn von Philo's unbehülflichen und schlotterigen Worten. Von einem der griechischen Sprache kaum mächtigen Schriftsteller, der sich durchweg, soweit die Fragmente seines Werkes reichen, als einen erbärmlichen, confusen

Stylisten und einen sehr seichten, flachen Kopf ausweist, ist eine genaue Darstellung spekulativer Sätze natürlich ohnehin nicht zu erwarten. Demungeachtet aber reicht seine Darstellung hin, in diesen vier Urgottheiten die ägyptische Lehre von den vier Urwesen vollkommen zu erkennen. Jener luftartige Geist, das Pneuma, ist die ägyptische Vorstellung von dem Urgeiste Kneph; jene unendliche Kluft, das Chaos, die Atergatis, ist die ägyptische Pascht, der unendliche Raum; der Pothos, die schöpferische Kraft, ist der ägyptische Menth-Harseph, der Erzeugungs- und Schöpfergeist; und jene Muth ist die ägyptische Neith, die Urmaterie, welche ja auch schlammartig, als eine Mischung von Erdtheilchen und Wasser gedacht wurde.

Auch die Phöniker hatten also, wie die Aegypter, die Lehre von einer viereinigen Urgottheit, nur nach Sanchuniathon's Darstellung mit dem Unterschiede, dass das erste Götterpaar aus Kolpiach und Bohu, Kneph und Pascht, das zweite Götterpaar aus Eros und Muth, Menth-Harseph und der Neith, der Urmaterie, zusammengesetzt ist. In dieser Vorstellungsweise macht also die Zeit gar keinen Bestandtheil der Urgottheit aus, wie dies bei den Aegyptern der Fall ist, sondern der Schöpfergeist Menth-Harseph nimmt seine Stelle ein ²⁹⁶.

Bei den Phönikern findet sich also die Lehre von der Urgottheit in einer von der ägyptischen Anschauungsweise verschiedenen Gestalt. Bei den Aegyptern wird der Grund des Uebels — denn als solcher wird ja die Zeit in ihrer zerstörenden Eigenschaft von den Aegyptern aufgefasst — gleich in die Urgottheit hineingelegt, so dass die Urgottheit gemischter Natur ist, indem sie wenigstens den Keim des Bösen schon in sich trägt. In der phönikischen Gestalt dieser Lehre erscheint dagegen die Urgottheit als ganz rein und gut, indem an die Stelle der Zeit in der Urgottheit der Schöpfergeist tritt, welcher nach der ersten Ansicht erst bei Entstehung der Welt aus dem Urgeiste emanirte. Von dieser letzteren Ansichtswaise finden sich in den Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre keine sicheren Spuren; sie scheint also den Phönikern eigenthümlich zu sein; offenbar muss sie sich auch später entwickelt haben als die erstere Ansichtswaise, denn die Zeit als eines der Urwesen anzunehmen, liegt in der

Natur der Dinge, da sie ebensogut wie Geist, Materie und Raum dem Nachdenken als unentstanden erscheinen muss. Die letztere Ansichtsweise scheint dagegen aus dem Bestreben hervorgegangen zu sein, die Urgottheit als etwas durchaus Gutes, von allem Bösen Reines aufzufassen; daher musste die Zeit, als der Urgrund aller Zerstörung in der Welt, dem Schöpfergeiste weichen, der eigentlich mit dem Urgeiste identisch ist.

Durch diese Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen in der Vorstellung von einer vierfachen Urgottheit lässt sich nun auch noch ein anderer Götterbegriff bestimmen, der bei Philo mehrfach erwähnt wird. In der ägyptischen Lehre wird die Gottheit des Ur-raumes als Ueberwacherin des Sonnenlaufes und deshalb als Hüterin der Weltordnung betrachtet; von diesem Amte führt sie den Namen: Eiri-en-ose, Erinny, Rächerin des Frevels. Einen ähnlichen Götterbegriff kennt nun auch die phönikische Glaubenslehre unter den Namen Sy dyk d. i. Zedek, die Gerechtigkeit, Mesor, das Recht, Doto, das Gesetz ²⁹⁷. Da die phönikische Glaubenslehre mit diesem Götterbegriff der Gerechtigkeit sich ganz an den ägyptischen von der Vergeltung anschliesst, so lässt sich wohl mit Grund voraussetzen, dass sie diesen Begriff auch mit derselben Gottheit verbunden haben werde wie die ägyptische Glaubenslehre, d. h. mit der Gottheit des Ur-raumes, der Pascht, der Derketo.

Dieselbe Gottheit des unendlichen Raumes ist es ferner, die von den Syrern und Babyloniern unter dem Namen der Mylitta, der Geburtshelferin, verehrt wurde. Denn Mylitta ist ganz dasselbe Wort wie Ilithyia, welches wir als einen Beinamen der Pascht kennen gelernt haben, weil sie alle Geburten der Neith, der Urmaterie, in ihren unendlichen Schooss aufnimmt ²⁹⁸. Eben diese Gottheit endlich ist wahrscheinlich auch jene Harmonia, welche in Verbindung mit Kadmos, von den Phönikern bei ihrer Einwanderung nach Böotien mitgebracht und auch noch in späteren Zeiten zu Theben, als eine dem übrigen griechischen Götterkreise fremde Gottheit, verehrt wurde. Denn Kadmos ist wohl nur die gräcisirte Form des phönikischen Kadmon, der Vorweltliche, Alte, Uranfängliche, ein Beiname des Urgeistes als eines Gliedes der vorweltlichen Urgottheit; und Harmonia, ein Name, der keine griechische

254 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

Etymologie hat, muss wohl von dem phönikischen *charam* hergeleitet werden, welches „verfluchen, vertilgen“ bedeutet und der passende Beiname einer Gottheit ist, welche wie die ägyptische Pascht als die Rächerin alles Frevels, als die höchste der Eumeniden betrachtet wurde²⁹⁹. Es liesse sich bei dieser Annahme ganz leicht einsehen, wie aus diesem ursprünglichen Begriffe einer Rächerin des Frevels, einer Hüterin der Weltordnung, sich der spätere Begriff der Harmonia entwickeln konnte. Zugleich könnte nach dem Vorhergehenden die Vermuthung nicht befremden, dass jene nach Böotien einwandernden Phöniker von demselben Stamme der Karer oder Kreter möchten ausgegangen sein, welche zu jener Zeit die Inseln des griechischen Meeres inne hatten, und zu welchen auch die nach Palästina zurückgekehrten Philister gehörten. Dass aber dieser phönikische Stamm die ägyptische Glaubenslehre angenommen hatte und die höchsten ägyptischen Gottheiten verehrte, erhellt auch aus dem Kulte der Kabiren, der sich auf Samothrake in seiner ausländischen Fremdartigkeit bis in die späteren geschichtlichen Zeiten erhielt und, wie der phönikische Name beweist, von phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte, d. h. also offenbar von Niemandem Andern als den Karern.

So vereinigt also auch bei den Phönikern der Begriff des Urraumes alle die verschiedenen Eigenschaften und Wirkungskreise in sich, die ihm in der ägyptischen Glaubenslehre beigelegt werden; und es ist in der That überraschend, dass einem so abstrakten Götterbegriffe, wie dem des unendlichen Raumes, in so frühen Zeiten eine so hohe und weitverbreitete Verehrung zu Theil werden konnte.

Diese Götterbegriffe waren aber nicht blosse Erzeugnisse der Spekulation, sondern wirklich verehrte Gottheiten. Die *Athena*, d. i. die *Muth*, die *Neith* der Aegypter, die *Urmaterie*, wurde zu Tyrus verehrt in Verbindung mit *Hephaestos*, d. i. mit *Chusor* dem Weltbildner, dem *Phtah* der Aegypter³⁰⁰.

Die *Derketo* wird ausdrücklich als die Hauptgottheit der Philister angegeben, des nämlichen Volksstammes, der aus Kreta nach Palästina zurückgekehrt war; und der Hauptsitz ihres Kultes war Askalon; in ihrer Eigenschaft als Hüterin und Gesetzgeberin der Weltordnung, als *Doto*, hatte sie ebenfalls einen Kult zu Gabala. Als Harmonia endlich, als Rächerin

des Frevels, war sie mit Kadmos, dem vorweltlichen Urgeiste, von Phönikern in Böotien verehrt worden.

Wenn demnach Urgeist, Urraum und Urmaterie als Gottheiten von den Phönikern verehrt wurden, so ist wohl kein Grund vorhanden, dies von dem Schöpfergeiste, Eros, Pothos, dem Pan der Aegypter, zu bezweifeln, obgleich sich keine ausdrücklichen Nachrichten über seinen Kult erhalten haben.

Ebenso übereinstimmend mit der ägyptischen Spekulation ist auch die phönikische Lehre von der Weltentstehung aus der Urgottheit, welche nun bei Philo unmittelbar folgt. Aus den belebten, aber nicht mit Empfindung und Bewusstsein begabten Bestandtheilen der Materie, sagt er, seien als die ersten mit Empfindung und Intelligenz begabten Wesen die Himmelsgewölbe, Zophasemin, entstanden, und zwar in der Form eines Eies³⁰¹; denn dies ist das gewöhnliche Bild, unter welchem die alten Kosmogonieen, auch die ägyptische, die feste Himmelskugel darstellen, welche nach dem Glauben der gesamten alten Völker das Weltall umschliesst. Dass die Materie, wenn nicht mit Intelligenz begabt, doch wenigstens belebt gedacht wurde, haben wir oben bei Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen. Dass aber das aus dieser Materie entstandene Himmelsgewölbe ein beseeltes und mit Intelligenz begabtes Wesen sei, ebensogut wie Sonne, Mond und Gestirne, war eine allgemeine Vorstellung des Alterthums. Als solche göttliche mit Vernunft und Intelligenz begabte Wesen erscheinen daher die Himmelskörper sammt dem Himmelsgewölbe nicht bloß in den theologischen Kosmogonieen, wie hier in der phönikischen und früher in der ägyptischen, sondern auch bei den älteren griechischen Philosophen und selbst noch bei Aristoteles ausdrücklich. Von Zophasemin, Himmelsgewölben in der Mehrzahl, ist dabei wohl nur insofern die Rede, als die ganze Himmelskugel aus zwei Hälften, zwei Wölbungen, einer über und einer unter der Erde, bestehend gedacht wurde. Denn dass die Vorstellung von mehreren Himmelsgewölben über einander schon in der frühen Zeit des Sanchuniathon vorhanden gewesen sei, ist wohl nicht wahrscheinlich. Obgleich Philo durch eine verunglückte Etymologie des Wortes Zophasemin sich selbst den Sinn dieser Stelle verdunkelt hatte und auf diese Weise die Worte seines Originals übersetzte ohne sie zu verstehen — wenn man ihm

nicht lieber geradezu eine boshafte Verdrehung derselben Schuld geben will —, so ist doch, seine verkehrte Etymologie bei Seite gelassen, die in dieser Stelle enthaltene Weltentstehungslehre und deren Uebereinstimmung mit der ägyptischen, vollkommen klar.

Das mit dem Himmelsgewölbe gleichzeitige Entstehen der Erde, Erez, erwähnt Philo an diesem Orte nicht. Da er sie aber an einer anderen Stelle zugleich mit dem Himmel und als dessen Schwester anführt³⁰², so ist es offenbar, dass auch bei Sanchuniathon die Entstehung der Erde als mit der Entstehung des Himmels gleichzeitig erfolgt dargestellt wurde, wie, nach des Eudemos Bericht, bei Mochos³⁰³; was nur von Philo bei seinem leichtfertigen Auszuge übergangen wurde. Man wird sich also die Sache ebenso vorzustellen haben, wie sie in der ägyptischen Glaubenslehre vorgetragen wurde: dass nämlich das Weltei einen Theil der Urmaterie als flüssigen Kern in sich enthielt, der, als das äussere Himmelsgewölbe entstanden war, sich nach der Mitte hin zur Erdkugel zusammenzog, so dass zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde ein leerer Raum eintrat.

Nun — fährt Philo fort — emanirte (denn das ist der Sinn des von Philo gebrauchten neuplatonischen Kunstwortes „ausstrahlen“, das die neueren Erklärer missverstanden haben) die Materie in die Welt und erzeugte Sonne, Mond und Sterne sammt den Sternbildern³⁰⁴.

Nach der ägyptischen Glaubenslehre beginnt mit der Einstrahlung der Materie in die Weltkugel die Ausbildung der in dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Innenwelt und damit die Entstehung der innenweltlichen Gottheiten, welche die einzelnen Theile des Weltalls sind. Mit der Einströmung der Materie in die Welt gehen auch die übrigen Theile der Urgottheit in die Welt über, und so entsteht der erste innenweltliche Gott. Dieser erste innenweltliche Gott, der Protogonos, der Erstgeborne, ist nun nach den beiden verschiedenen Ansichtsweisen von der Urgottheit entweder der Schöpfer- und Zeugungsgeist Menth-Harseph, wenn die Zeit als eines der vier Urwesen betrachtet wurde, oder die Zeit, der Aeon, Sevek, wenn der Schöpfergeist als eines der vier Urwesen galt. Da Sanchuniathon in seiner Lehre von der Urgottheit diese letztere Ansichtsweise angenommen hat, so ist zu erwarten,

dass er den Zeitgott, den Aeon, als Protogenos, den erstgeborenen innenweltlichen Gott, anführen werde. Dies ist auch wirklich der Fall. Sanchuniathon, sagt Philo, lässt aus dem Pneuma, dem Urgeist, dem Kolpia, und seiner Gattin, der Baan, d. h. dem Chaos, als Erstgeborenen den Aeon, die Zeit, hervorgehen; und von diesen dann das ganze übrige Geschlecht der Götter ³⁰⁵.

Der Zeitgott, Belitan, Herr der Ewigkeit, vorzugsweise El, der Gott genannt, der Kronos der Griechen, vermählt mit der in die Welt übergegangenen Göttin des finsternen Raumes, der Atlath, d. h. Nacht, der Hathor der Aegypter ³⁰⁶, erzeugt nun den materiellen Schöpfergott, das Feuer, den Phthah, den Hephaestos der Griechen, und das Licht, den Tag, die Sate der Aegypter ³⁰⁷.

Hier bricht Philo seine Darstellung der Kosmogonie ab, indem er nun unmittelbar zu einer Stammtafel der verschiedenen phönikischen Völkerschaften übergeht. Dass aber hiermit die Kosmogonie bei Sanchuniathon noch nicht zu Ende war, erhellt aus der Natur der Sache, denn es fehlen noch die beiden augenfälligsten Himmelskörper: Sonne und Mond, deren Entstehung aus der in die Welt emanirten Materie Philo selbst vorher erwähnte, und welche in allen alten Glaubenslehren als zwei grosse Gottheiten betrachtet werden. Beide kommen aber auch bei den Phönikern vor, die Sonne, Schemesch, unter dem Titel: Baalschamajim, Herr des Himmels ³⁰⁸, De-marum, Herr der Himmelshöhe ³⁰⁹; der Mond, Jerach, unter dem Titel: Eschmun und Asklepios ³¹⁰. Eschmun, der Achte, mit einem zugleich ägyptischen und phönikischen Beinamen, heisst der Mond als die letzte der acht kosmischen Gottheiten: Schamai der Himmel und Erez die Erde, Olam die Zeit und Aitalath die Nacht, Chusor das Feuer und Or das Licht, und endlich Schemesch die Sonne und Jerach der Mond. Asklepios aber heisst der Mondgott als Geber der Offenbarung. Um diesen Titel zu verstehen, muss man sich erinnern, dass in der ägyptischen Glaubenslehre die Sonne als der höchste Lichtgott, als der grösste Thot, oder, wie ihn die Hieroglyphenschrift bezeichnet, als der dreimal grosse Taate, der Hermes trismegistos der Griechen, zugleich als der Urheber des geistigen Lichtes und aller Erkepniss gedacht wurde. Da bei Philo Hermes trismegistos ganz in einer

ähnlichen Bedeutung erwähnt wird ³¹¹, so unterliegt es keinem Zweifel, dass auch die Phöniker den Sonnengott als höchsten Spender des physischen und geistigen Lichtes und als Urheber alles Wissens betrachteten. Neben dem Sonnengotte steht nun der Mond als zweiter Lichtgott, zweiter Taate, Thot dismegas, der zweimal grosse, wie er bei den Aegyptern heisst. Er ist der Vermittler zwischen dem höchsten Lichtgotte und dem Menschengeschlechte, und wie er die Erde mit seinem von der Sonne entlehnten Lichte erhellte, so theilt er auch dem Menschengeschlechte die von dem Urheber aller Erkenntniss, dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, ausgehende Wissenschaft mit; er ist der Uebergeber der von Thot trismegistos ausgehenden Offenbarung. Als solcher heisst er bei den Aegyptern Aschklep, der grosse Offenbarer, und dieser Titel in seiner gräcisirten Form Asklepios ist es nun, unter welchem er auch bei den Phönikern vorkommt. Ausserdem erwähnt Philo auch noch häufig den Thot ohne allen Beisatz, so dass es sich nicht bestimmen lässt, welchen der Thote er meint.

Diese acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten Achte der Aegypter, sind es nun, welche von den Phönikern die Kabiren, d. h. die grossen, mächtigen Gottheiten genannt wurden ³¹². Dies erhellt daraus, dass als der achte derselben ausdrücklich Eschmun - Asklepios, d. h. Joh-Thot, namhaft gemacht wird; denn die Beinamen Eschmun, der Achte, und Asklepios, der Mehrer der Offenbarung, sind ägyptische Namen, die, wie wir gesehen haben, Niemanden Anderes bezeichnen als den Mondgott, Joh-Taate. Als die kosmischen Gottheiten, die grossen Theile des Weltalls, die bei der Entstehung der Welt unmittelbar aus der Urgottheit hervorgingen, heissen die Kabiren Kinder der Sydyk, d. h. der Gerechtigkeit, der Weltordnung, des Urraumes, der Bohu, die von den Phönikern als die Gemahlin des Urgeistes Kolpiach betrachtet wurde; denn dass Zedek die Gerechtigkeit, Thuro, Doto, das Gesetz, die Gottheit des Urraumes in ihrer Eigenschaft als Hüterin der Weltordnung, als Weltgesetz ist, haben wir oben gesehen.

Dass die Kabiren von den Phönikern wirklich verehrt wurden, zeigen phönikische Münzen, auf welchen ein Kabiro in der bekannten Zwerggestalt abgebildet ist ³¹³, die nach Herodots Zeugnisse den ägyptischen Bildern der Kabiren so

gut wie deren der Phöniker eigenthümlich war, und in welcher sie auch auf griechischen Münzen vorkommen.

Der Dienst der Kabiren hatte sich bekanntlich noch in der späteren geschichtlichen Zeit in Samothrake erhalten, wie denn auch in den kretischen Sagen Spuren eines ehemaligen Kabirendienstes sich finden. Ebenso war Limnos ein uralter Sitz von dem Dienste des Hephaestos, d. i. des Phtah, eines der höchsten Kabiren. Es ist also klar, dass der Dienst dieser phönikisch-ägyptischen Gottheiten von ehemaligen phönikischen Bewohnern dieser Inseln herrührte. Als solche haben wir aber die von Aegypten vertriebenen phönikischen Karer, Kreter, Philister kennen gelernt. Diese müssen also den Dienst der Kabiren, d. h. der grossen kosmischen Gottheiten, aus Aegypten in jene Gegenden mitgebracht haben, denn Herodot traf noch zu seiner Zeit den Dienst derselben Gottheiten unter ihrem phönikischen Namen, der Kabiren, in Memphis an, wo er schon seit undenklichen Zeiten ununterbrochen bestanden hatte; Memphis aber war der Sitz des phönikischen Reiches in Aegypten gewesen. Es ist also klar, dass die Phöniker bei ihrem Einfall in Aegypten den Dienst dieser grossen kosmischen Gottheiten in Memphis schon vorfanden, daselbst annahmen und von da in ihre späteren Wohnsitze übertrugen. Eine und dieselbe phönikische Völkerschaft, die Philister, hatte also den Dienst der Derketo, der Göttin des Urraumes, in Askalon; den Dienst der Thuro und Doto, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Weltordnung, in Gabala; der Harmonia, derselben Gottheit in ihrer Eigenschaft als Rachegöttin der Frevel, in Verbindung mit dem des Kadmon, des Urgeistes, in Böotien; und den Dienst der Kabiren, der acht grossen kosmischen Gottheiten, auf den griechischen Inseln: ein offenkundiger Beweis, dass sie den ganzen höheren Götter- und Glaubenskreis der Aegypter bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angenommen hatten.

Nach der Entstehung der grossen innenweltlichen Gottheiten, d. h. der grossen überirdischen Theile des Weltalls, folgt in der ägyptischen Glaubenslehre die Ausbildung der Erdoberfläche. Auch bei Philo kommt eine solche Lehre über die Bildung der Erdoberfläche und die Entstehung lebender Wesen unter Donner und Blitz und grossem Aufruhr der Elemente vor³¹⁴. Diese Stelle hat aber so wenig religiöse Färbung und

schmeckt, wenigstens in Philo's Vortrage, so sehr nach der aufklärerischen Weise, wie etwa ein späterer Epikuräer über die Weltbildung phantasiren konnte, dass man es bis auf Weiteres muss dahingestellt sein lassen, ob ächte phönikische Lehren darin enthalten sein möchten, die Philo nur nach seiner Weise zurecht gerichtet hat, oder ob das Ganze ein blosses Geistesprodukt von Philo selber ist.

Auf die vollendete Ausbildung der Erde lässt die ägyptische Lehre die Entstehung der irdischen Gottheiten der sogenannten Zwölfe, und der Kroniden folgen. Diese 12 Gottheiten betrachten die Aegypter als die zweite Göttergeneration, die Kroniden als die dritte, und verlegen jenen grossen Götterkampf, den Titanen- und Gigantenkrieg, in die Dauer ihrer Herrschaft. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass eine Anzahl dieser Gottheiten zweiten und dritten Ranges ursprünglich arianische Götterbegriffe waren, welche die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Aegypten mitbrachten, und welche sich dann mit den ursprünglichen ägyptischen Götterbegriffen zu einem Ganzen vermischten. Zugleich hat sich uns die Vermuthung aufgedrängt, dass die Fabel vom Götterkampfe, der nach der ägyptischen Glaubenslehre zwischen dieser Göttergeneration und der früheren stattfand, und endlich mit der Besiegung des Zeitgottes Seb und seines Anhanges durch den Ophion und die Seinigen endigte, nur die sagenhaft ausgeschmückte Erinnerung an den durch die Einwanderung der Phöniker veranlassten Kampf des altägyptischen Götterdienstes mit dem eingedrungenen arianischen gewesen sei, der mit einer Unterwerfung und Verschmelzung des arianischen Götterkreises unter den ägyptischen endigte, indem die altägyptischen Gottheiten als die grösseren und mächtigeren, die mit ihnen verschmolzenen arianischen Gottheiten aber als geringere und untergeordnete fortan betrachtet wurden. Wäre diese Vermuthung begründet, so müsste sich diese Götterreihe in der phönikischen Glaubenslehre nothwendig wiederfinden, und zwar vielleicht als eine besonders hochverehrte, weil sie ja doch die eigentlichen Nationalgottheiten der Phöniker, die in den frühesten Zeiten schon von ihnen verehrten Götter, enthielte. Und in der That, auch diese Götterreihe findet sich bei den Phönikern wieder, und ihr Kult war gerade der bei ihnen verbreitetste.

Auch Philo's Schrift enthält diese Göttergeneration sammt einer Schilderung des Götterkampfes, aber in einer so gränzlosen Verwirrung, mit so vielen Irrthümern und Entstellungen, dass es unmöglich wäre, ohne andere Nachrichten ein geordnetes Ganze aus dem chaotischen Knäuel seiner hirnlosen Aussagen zusammenzustellen. Ob ungenügende Kunde der Sprache, der mangelnde Sachkenntniss, oder absichtlicher böser Wille, der Alles dies zusammen die Schuld trage, — jedenfalls ist die Verwirrung, die er anrichtet, ganz unglaublich: aus verschiedenen Namen einer und derselben Gottheit macht er verschiedene göttliche Wesen³¹⁵; aus Göttinnen Götter³¹⁶, aus Göttern Göttinnen³¹⁷; Völkernamen macht er zu Gottheiten³¹⁸, Götternamen zu Ländern³¹⁹. Wie dunkel und zum Theil sinnlos schon bloß hierdurch die Geschichte des Götterkampfes wird, welche er erzählen will, begreift sich von selbst. Diese Verwirrung wird nun noch vermehrt durch seine eigene Kopflosigkeit; denn da er nicht gleich zu Anfange die Entstehung der Götter berichtet hat, welche im Laufe seiner Erzählung handelnd vorkommen sollen, so muss er jeden Augenblick den Faden seiner Geschichte abbrechen, um die Götter, welche er nöthig hat, geboren werden zu lassen, so dass Götterkämpfe und Göttergeburten ein wundersames Durcheinander bilden. Den höchsten Grad der Entstellung erreicht aber dieser Mischmasch durch den Geist der Fälschung, der sich durch das Ganze hindurchzieht. Denn der Zweck seiner Darstellung ist, diese Götter als Menschen erscheinen zu lassen, und als was für Menschen! und ihre Handlungen und Kämpfe, die zum Theil offenbar eine physikalische Bedeutung haben, als bloß menschliche Händel und Streitigkeiten, um sie in ihrer ganzen moralischen Verwerflichkeit hinzustellen, und am Ende triumphirend ausrufen zu können: Das sind nun die Handlungen jenes Kronos; das die ehrwürdigen Zustände seines von den Hellenen so viel gerühmten Zeitalters, welches man das „erste goldene Geschlecht der redenden Menschen“ nennt; das jene hochgepriesene Glückseligkeit der Alten³²⁰! Nur durch die Vergleichen der anderweit bekannten Nachrichten mit der ägyptischen Glaubenslehre wird es möglich, die hauptsächlichsten Göttergestalten und die wesentlichsten Züge des Götterkampfes aus diesem Wirrwarr von Irrthümern, Gedankenlosigkeiten und Fälschungen zu enträthseln.

Das erste irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Ophion-Okeanos, der schlangengestaltige Nilgott, als Verkörperung des Agathodaemon, des guten Geistes, des schlangengestaltigen Kneph; und seine Gattin die Reto, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, der Schicksalsgöttin. Dieselben Gottheiten finden sich auch bei den Phönikern wieder. Okeanos ist Surmubel, Sorom-habbaal, der Flussgott³²¹, auch Nahar, der Fluss, genannt, d. h. der Nil, der Nereus des Philo, der gleich Okeanos als der Vater des Meeres betrachtet wird³²². Die Göttin der irdischen Weltordnung ist die Thuro, das Gesetz, die Chusarthis, die Ordnerin, die Reto, Leto der Aegypter, die Eurynome der Griechen³²³.

Das zweite irdische Götterpaar ist bei den Aegyptern Seb, der Gott der Zeit, die irdische Verkörperung des Sevel, der unbegrenzten Ewigkeit, der böse und zerstörende Gott, der Götterfeind, und seine Gattin Netpe-Rhea. Auch diese Gottheiten kennt die phönikische Glaubenslehre. Denn Philo erwähnt ausdrücklich einen mit dem älteren Kronos gleichnamigen zweiten Kronos, den er den Verderber, Zerstörer, Apollon, nennt, einen Sohn des älteren³²⁴. Als Zeitgott heisst er vorzugsweise Baal-Cheled, Herr der Zeit³²⁵, zum Unterschied von dem älteren Kronos, dem Aeon, Olam, Baal-Etan, Herr der Ewigkeit; als zerstörender Gott, dessen bekanntes Symbol jene zerstörende Waffe, die Sichel, Harpe war, heisst er Maker, der Schnendurchhauer³²⁶. Da endlich diese Gottheit eine der höchsten und grössten des arianischen Götterkreises ist, und zu jenen Götterbegriffen gehört, welche die Phöniker schon mit nach Aegypten brachten, so kommt sie in den phönikischen Denkmälern auch unter ihrem arianischen Namen Kevan, der Erhabene, vor; so heisst sie in einer numidischen Inschrift: Baal Kevan, der Herr der Zeit³²⁷.

Ebenso war Netpe, die Rhea der Griechen, bei den Phönikern eine hochverehrte Göttin unter dem Namen der Astarte, Astaroth³²⁸. Dieser Name ist, wie schon nachgewiesen wurde, ein ägyptischer Beiname der Netpe, den sie als Vorsteherin der Erzeugung, des Wachsthumes führt; denn er bedeutet: Mehrerin des Wachsthumes: Asch-theroth³²⁹. Die Phöniker haben also, wie man sieht, den ägyptischen Namen der Göttin beibehalten. Auch diese Gottheit ist, wie schon gezeigt wurde, einer der höchsten arianischen Götterbegriffe, denn

uch in dem arianischen Götterkreise kommt sie als das Himmelsgewässer vor, von dem alle Entstehung und alles Wachstum abhängt, unter demselben Begriffe, den ihr ägyptischer Name Netpe, das Gewässer des Himmels, andeutet. In der phönikischen Glaubenslehre tritt ihr Begriff als Göttin des Himmelsgewässers zurück, und sie wird vorherrschend als die Gottheit aller Erzeugung und Entstehung aufgefasst. Von den Griechen wird sie Aphrodite genannt³³⁰, und weil sie in dem östasiatischen Gestirnkultus als die Gottheit des Abendsterns betrachtet wurde, heisst sie auch Aphrodite-Urania, die himmlische Aphrodite. Und dies ist nicht eine blosser Namensübertragung, sondern der Aphroditenkult der Griechen ist aus dem phönikischen Kult der Astarte hervorgegangen, wie Herodot ausdrücklich angiebt³³¹. Selbst der Name Aphrodite scheint phönikischen Ursprunges³³².

Aus dem Vorhergehenden erhellt also, dass die vier Hauptgottheiten der ägyptischen zweiten Göttergeneration, der sogenannten Zwölfe, sich auch bei den Phönikern wiederfinden. Von den übrigen aber, ausser dem Tat, enthalten die auf uns gekommenen Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine Spur, obgleich sich mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen lässt, dass auch sie in dem phönikischen Götterkreise vorhanden waren, und dass auch bei den Phönikern die zweite Göttergeneration eine Zwölffzahl bildete. Denn wenn sie in den bedeutenderen und wesentlichen Götterbegriffen mit den Aegyptern übereinstimmen, so lässt sich kein Grund denken, warum sie in den weniger wesentlichen sollten abgewichen sein. Bei Philo lässt sich nur noch Tat, der einmal grosse, mit einiger Sicherheit erkennen, da er durch den Beisatz „Erfinder der Buchstaben“ kenntlich gemacht wird³³³; denn die Erfindung der Buchstaben wird von den Aegyptern dem einmal grossen Tat beigelegt. Ausserdem macht Philo noch eine Göttin Sido, eine Göttin des Gesanges und der Musik, namhaft³³⁴, welche, wenn sie sicher wäre, der Gattin des Mui, des Dichtgottes, entsprechen müsste. Da sie aber bei Philo neben Poseidon und Typhon vorkommt, und er sie eine Tochter des Pontos, d. h. des Typhon, nennt, so wird es fast wahrscheinlich, er möchte den ägyptischen Namen des Typhon; Seth, für das phönikisch-hebräische Wort Schiddah, Gesang, Musik, angesehen und demgemäss falsch interpretirt haben.

Nun folgt in der ägyptischen Glaubenslehre eine dritte Göttergeneration, welche aus sagengeschichtlichen Persönlichkeiten entstanden ist, und aus Gliedern einer Königsfamilie besteht, die in den frühesten Zeiten über Aegypten geherrscht hatte. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass mit einzelnen dieser sagengeschichtlichen Gottheiten arianische Götterbegriffe verbunden wurden, wie z. B. mit Herakles dem arianische Begriff des Sonnengottes, und mit Seth-Typhon dem arianische Feuergott in seiner bösen, zerstörenden Eigenschaft. In dieser Gestalt kommen nun auch die hauptsächlichsten dieser sagengeschichtlichen Gottheiten bei den Phönikern vor. Es sind Osiris und Isis, Herakles und Tanath, Seth-Typhon und wahrscheinlich auch Schai.

Osiris kommt auf phönikischen Denkmälern unter seinem ägyptischen Namen vor³³⁵. Es wird also hierdurch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers, dass die Phöniker den Osiris, der ursprünglich ein ägyptischer Gott gewesen sei, unter dem Namen Adonis verehrt und zu einer phönikischen Gottheit gemacht hätten³³⁶, bestätigt und gegen alle Zweifel festgestellt. Adonis ist aber ein blosser Beiname, der auch anderen Gottheiten gegeben wird³³⁷, denn Adon bedeutet „der Herr“, und ist ganz gleichbedeutend mit dem Titel Mar, der Herr, Marna, unser Herr. Es ist bekannt, dass Osiris bei den Aegyptern hauptsächlich als Gott der Unterwelt und Herrscher des Totenreiches verehrt wurde. Es ist kein Grund vorhanden, zu zweifeln, dass er auch bei den Phönikern diese unterweltliche Bedeutung gehabt habe. Der Todtengott Muth, den Philo namhaft macht, möchte also wohl der Osiris sein³³⁸. Dürfte man den einzelnen Aeusserungen Philo's Gewicht beilegen, so müsste man freilich den Muth mit dem Schai der Aegypter, dem Pluton der Griechen, gleichstellen. Philo ist aber kein Schriftsteller, der seine Worte abwägt, und es ist sogar sehr zweifelhaft, ob man ihm die zur schärferen Unterscheidung ähnlicher Göttergestalten nöthige Sachkenntniss zutrauen kann. Ebenso verwechselt er den Osiris durchgehends mit dem Demarun³³⁹, dem Herrn der Himmelshöhe, der nach dem Wortsinne des Namens Niemand Anderes sein kann, als der Sonnengott. Ob dies geschehen ist, weil auch die Aegypter den Osiris in der Sonne wohnen liessen und ihm die Aufsicht über die belebende Sonnenwärme zuschrieben, oder weil

Philo den älteren Kronos, den Aeon-Protogonos der phönikischen Glaubenslehre, welcher der Vater des Sonnengottes ist, mit dem jüngeren Kronos, dem Maker, dem Vater des Osiris, beständig vermengt, lässt sich nicht genauer bestimmen.

Isis, die Gattin und Schwester des Osiris, findet sich unter ihrem Beinamen Persephone bei Philo erwähnt³⁴⁰. Ob sie wirklich eine von den Phönikern verehrte Gottheit war, lässt sich nicht nachweisen, da die erhaltenen Nachrichten von ihr schweigen.

Der zweite der sagengeschichtlichen Götter, Herakles, war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Herodots³⁴¹ auch bei den Phönikern eine hochverehrte Gottheit. Wie der Name des Gottes im Phönikischen gelautet habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen; doch scheint bei ihm der nämliche Fall eingetreten zu sein, wie bei der Astarte, d. h. die Phöniker scheinen den ägyptischen Namen Har-hello beibehalten zu haben, denn es kommt in verschiedenen Nachrichten ein phönikischer Name Archles, Archaleus vor³⁴², der offenbar dem Namen Har-hello entspricht. Herakles war eine der grössten und ältesten Gottheiten von Tyrus, und als Schutzgottheit der Stadt unter dem Zunamen Melkarth, König der Stadt, besonders verehrt³⁴³. Der Heldenrolle wegen, die er in der Sage vom Götterkampfe spielt, hatte er bei den Aegyptern den Beinamen Chon, Chom, der Starke; ebendeshalb hiess er bei den Phönikern Sadid, der Starke, unter welchem Beinamen er auch bei Philo vorkommt³⁴⁴. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen, dass der Name Har, Hor das arianische Wort Hware, Sonne, das arische Chor ist, dass also Har-hello ursprünglich der arianische Sonnengott war. Diese arianische Abstammung des Gottes erhellt auch daraus, dass nach der Aussage der phönikischen Priester in Tyrus sein Tempel zugleich mit der Stadt gegründet worden war³⁴⁵, dass er also von den Phönikern verehrt wurde, ehe sie nach Aegypten kamen, und sie in den Dienst offenbar aus ihren früheren Ursitzen am rothen Meere mitgebracht hatten. Diese ursprüngliche Bedeutung wird auch durch die Stellung bestätigt, welche die ägyptische Glaubenslehre dem Herakles beilegt, indem sie ihn als Aufseher der Sonne in der Sonnenscheibe wohnen lässt, und ihn H-hor, Auge, d. h. Aufseher der Sonne, nennt. Derselbe

Beiname: Auge der Sonne, En-baal, Inibalus, kommt auch als Name einer phönikischen Gottheit vor³⁴⁶; es ist also wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch die Phöniker unter diesem Namen den Herakles verstanden und ihm, seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss, das Amt eines Aufsehers der Sonne beilegten. In Uebereinstimmung mit dieser seiner ursprünglichen arianischen Herkunft wird Herakles daher, sowohl bei den Aegyptern, wie bei den Phönikern, von zwei anderen ursprünglich arianischen Gottheiten hergeleitet, denn er wird ein Sohn des Kronos und der Astarte genannt³⁴⁷.

Eine andere Gottheit, welche noch selbst durch ihren ägyptischen Namen ihre arianische Abkunft verräth, ist die Tanais, Tanath, die Anais, Anahita der Arianer. Wir haben gesehen, dass Anahita, die Reine, ein Beiname der arianischen Mondgöttin war, und dass sie als solche in ganz Westasien eine grosse Verehrung genoss. In dem ägyptischen Götterkreise spielt sie nur eine untergeordnete Rolle, weil die ägyptische Sprache, die den Mond als ein männliches Wesen betrachtet, der Vorstellung einer weiblichen Mondgottheit widerstrebt. Mit ihrem ägyptischen Namen und wahrscheinlich auch mit ihrer ägyptisirten Bedeutung kommt nun die Tanath auch bei den Phönikern vor³⁴⁸. Auf karthagischen Inschriften kommt sie mit dem Baal-chamman in Verbindung vor, doch lässt sich nicht bestimmen, ob als dessen Gattin³⁴⁹. Von den Griechen wird diese Göttin der Namensähnlichkeit wegen häufig mit der Athene verwechselt, und so wird auch wohl bei Philo jene Athene, die er eine Schwester der Persephone, d. h. der Isis, nennt³⁵⁰, keine andere sein, als die Anath.

Der dritte der sagengeschichtlichen Götter bei den Aegyptern war Seth-Typhon, der feindselige Bruder des Osiris. Wir haben früher schon gesehen, dass Typhon in der ältesten ägyptischen Götterlehre den Begriff eines Kriegsgottes hatte, dass er darauf durch die Phöniker zu einem Gotte der Gluthitze umgewandelt wurde, indem diese die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner zerstörenden Eigenschaft, mit demselben verbanden, und ihn in dieser Form als einen, ihrem kriegerischen Sinne besonders zusagenden Gott vorzugsweise verehrten; und dass endlich später, nach der Vertreibung der Phöniker aus Aegypten, Seth-Typhon

als der Hauptgott eines seefahrenden Volkes, zu welchem sich die Phöniker jetzt ausbildeten, auch den Charakter eines die See beherrschenden Gottes, einer Meergottheit annahm. Auf diese Weise versuchten wir, die verschiedenen, einander so widersprechenden Bedeutungen, welche diesem Gotte in den Nachrichten der Alten beigelegt werden, zu erklären und mit einander zu vereinigen. In allen diesen verschiedenen Bedeutungen findet sich Typhon auch bei den Phönikern. Der eigentliche phönikische Name des Gottes lässt sich nicht nachweisen, da er gewöhnlich nur unter einzelnen Beinamen vorkommt, die sich auf seine verschiedenen Aemter beziehen. So heisst er als Gott der Gluthhitze Baal-chamman³⁵¹; als Gott des Feuers, nach seinem arianischen Namen Atar, Adrammelech, das Feuer der König, am gewöhnlichsten aber als Molech, Melech, König³⁵²; als Meeresgottheit kommt er besonders bei Philo unter dem Namen Pontos vor, und dieser Pontos spielt in seiner Erzählung des Götterkampfes ganz dieselbe Rolle, wie Typhon in der ägyptischen Sagengeschichte³⁵³.

Die Gattin des Typhon, die Nephtys, findet sich als eine phönikische Gottheit nicht erwähnt. Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris, scheint bei Philo gemeint zu sein, wenn er von Herakles als einem Sohn des Demarun spricht³⁵⁴; man müsste dabei die nämliche Verwechslung zwischen diesem jüngeren Horus und jenem älteren Horus, dem eigentlichen Herkules annehmen, die auch sonst in griechischen Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre sich vorfindet. Von Anubis findet sich in den Nachrichten über die phönikische Glaubenslehre keine sichere Spur, obgleich es wahrscheinlich ist, dass der Name Anubis aus dem phönikischen Nebo entstanden ist, welches als ein Titel des Taat-Hermes vorkommt³⁵⁵.

Mit dieser, aus den anderweitigen Nachrichten von der phönikischen Glaubenslehre und aus den phönikischen Denkmalern selbst geschöpften Darstellung des phönikischen Götterreiches wird es nun möglich, sich durch Philo's konfuse Darstellung vom Götterkampfe hindurchzuarbeiten, weil man jetzt in Stande ist, die fortwährenden Irrthümer und Verdrehungen, die Philo sich fast bei jedem Götternamen zu Schulden kommen lässt, zu bemerken und zu berichtigen; aber auch so kann man aus seiner Erzählung keine nur einigermaassen vollständige Darstellung des Götterkampfes zusammenbringen. Er erwähnt

die Entmannung des Uranus durch Kronos ³⁵⁶, womit offenbar in dem phönikischen Original der Gedanke ausgedrückt werden sollte, dass die Zeit nach und nach den irdischen Hervorbringungen des Himmels, der himmlischen Schöpfungskraft, ein Ziel setzte. Er erwähnt mehrfach den Götterkampf selbst ³⁵⁷, der zwischen dem Zeitgott, dem Kronos, und dem Uranus, dem Kneph-Emeph, dem Ophion der Aegypter, stattfand, sowie die in diesen Kampf verwickelten, auf beiden Seiten stehenden Gottheiten, aber in einer solchen abgerissenen und verkehrten Weise, dass man durchaus kein Bild von dem Ganzen und seinem Verlaufe erhält. Aus einzelnen Szenen, die er in seinem Auszuge dunkel erwähnt, sieht man indessen, dass die Erzählung seines phönikischen Originals mit der ägyptischen Glaubenslehre in Uebereinstimmung sein musste; denn was Plutarch von der Enthauptung der Isis und der Zerstückelung des Herakles andeutet, findet sich auch bei Philo wieder ³⁵⁸; nur leider bei dem Einen so dunkel und abgerissen, wie bei dem Anderen. Auch der Kampf des Typhon mit Osiris, in welchem zuerst Osiris geschlagen wurde und nur durch die Flucht entrann, kommt gerade so bei Philo als ein Kampf des Pontos mit dem Demarun vor. Aber nirgends ein vernünftiger Gang der Erzählung; überall Nichts als abgerissene Bruchstücke ohne Ordnung und Zusammenhang; ein bunt zusammengewürfeltes Mengsel irrthümlicher oder absichtlich entstellter Auszüge, wie aus einem nur stückweise und halbverstandenen Originale.

Nach der Beendigung der Götterkämpfe lässt auch Philo die Herrschaft des Osiris über die Erde eintreten, sowie dies in der ägyptischen Glaubenslehre der Fall ist. Er lässt des Osiris Mutter, die Astarte, die Netpe-Rhea, zugleich mit ihm herrschen ³⁵⁹, wie denn auch die ägyptische Sagengeschichte die Netpe den Osiris und die Isis überleben lässt. Zuletzt erwähnt er den Tod des Osiris unter dem Namen des Muth oder Pluton, des Gottes der Unterwelt ³⁶⁰.

Diese mageren Notizen Philo's können glücklicher Weise durch andere Nachrichten so vervollständigt werden, dass die Verbreitung des Osirisdienstes über Phönikien, Kleinasien bis nach Griechenland sich über allen Zweifel erheben herausstellt. Die Einerleiheit des Osiris mit Adonis ist schon dargethan; ebenso die des Dionysos mit Osiris; zum Ueberflusse aber be-

ruht auch noch die des Adonis mit Dionysos auf ausdrücklichen Zeugnissen³⁶¹. Zugleich erinnere man sich, dass die Einheit der Rhea-Netpe mit der Demeter in der ägyptischen Glaubenslehre bewiesen wurde; ebenso, dass die Rhea-Netpe Eins ist mit der Kybele und der Astarte, und die Astarte Eins mit der Aphrodite, der Venus. Dann stellt sich die überraschende Erscheinung heraus, dass unter den verschiedenen Namen der Netpe und des Osiris, der Astarte oder der Venus und des Adonis, der Kybele und des Attes, der Demeter und des Dionysos, ein und dasselbe Götterpaar, Mutter und Sohn, gleichmässig in Aegypten, Phönikien, Kleinasien und Griechenland verehrt wurde. Ja selbst bis zu den Hebräern war dieser Dienst gedungen, und die Trauerklage um den Vermissten, Hadad, die Klage um den Begrabenen, Thammuz, ertönte auch aus dem Munde hebräischer Weiber³⁶². Denn überall hat dieser Dienst einen und denselben Gegenstand: das Verschwinden und den Tod des Sohnes, das Suchen der Mutter nach dem Entschwundenen, und die endliche Auffindung und Wiederbelebung des Verstorbenen. Die den Dienst feiernden Weiber ahmten diese Handlung förmlich nach; sie spielten gleichsam die ganze Begebenheit durch. Der Anfang der Feier begann mit der Todtenklage um den Verstorbenen, und der jammernde Ruf: Ai linu! Wehe uns! ertönte aus dem Munde der Feiernden. An einem folgenden Tage suchte man den Verschwundenen; und an einem dritten Tage endlich wurde die Auffindung und Wiederbelebung des Gestorbenen gefeiert, und der Freudenruf erscholl: Jachoh! Er lebt! Jachaveh Hadad, oder in der griechisch verderbten Aussprache: Hyes Attes! Der Vermisste lebt! Aus diesem Gange der Feier erklären sich daher auch die vielen Beinamen, unter welchen der Gott vorkommt. Er heisst Hadad, Adodos, Attes, der Vermisste; Thammuz, der Begrabene. Ja selbst die phönikischen Klag- und Freudenrufe: Ai linu! Wehe uns! und Jachoh! Er lebt! wurden von den Griechen, für welche sie als Wörter einer Fremden Sprache bald ihren ursprünglichen Sinn verloren haben mussten, auf den Gefeierten selbst übertragen, und Linos, Iao, Bakchos, Bakchos zu Beinamen des Gottes gemacht. So erklärt sich die Erscheinung, die schon dem Herodot auffiel, dass ein und derselbe Klaggesang um den Tod eines Jünglings von Kleinasien bis nach Aegypten hin noch zu seinen Zeiten ge-

270 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

sungen wurde: der bekannte Linos-Gesang, der bei den Aegyptern der Maneros-Gesang hiess. Maneros ist ägyptisch und heisst der Geliebte³⁶³; also die Klage um den Geliebten. Ailinos, oder abgekürzt Linos, ist aber der phönikische Klageruf selbst: Ai linu! Wehe uns! Man sieht, dass dieser ganze Dienst sich aus den Leichengebräuchen hervorgebildet hatte, denn namentlich die Klaggesänge der Trauerweiber bei der Leiche des Verstorbenen waren eine allgemeine Sitte des Alterthumes. Ueber den Tod des Gottes aber, den man beklagte, hatte man ganz dieselbe Sage, wie die Aegypter über den Tod des Osiris. Es hiess nämlich, er sei von einem Eber auf der Jagd getödtet worden, oder, wie Andere sagen, von dem in einen Eber verwandelten Kriegsgotte Ares, d. h. von Seth-Typhon³⁶⁴. Denn dass Seth-Typhon die ägyptische Bedeutung eines Kriegsgottes hatte, ist in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre schon nachgewiesen worden, und ebenso, dass das Schwein, der Eber, dem Typhon zugeeignet wurde und als ein Repräsentant des Typhon galt, so gut wie der Esel und das Flusspferd, und deshalb als unrein angesehen wurde. Wenn sonst in der Sage einzelne Abweichungen vorkommen, wie z. B. dass das Verhältniss der Astarte zum Adonis nicht als ein Verhältniss zwischen Mutter und Sohn, sondern als das zweier Liebenden oder zweier Gatten aufgefasst wird³⁶⁵, so kann dies bei der Beweglichkeit aller Sagen an dieser so weit verbreiteten am wenigsten auffallend sein.

Die weite Verbreitung der Sage kann aber nach der bisherigen Darstellung über die ältesten Wanderungen der Phöniker auch nicht auffallen, denn ihnen, welche den ägyptischen Glaubenskreis überhaupt zu den Völkern des Mittelmeeres brachten, muss auch diese Verbreitung des Dienstes der Astarte und des Osiris zugeschrieben werden. Dafür spricht nicht allein eine allgemeine Wahrscheinlichkeit, sondern auch die ausdrücklichen Nachrichten, dass der Dienst der Rhea, d. h. der Netpe-Astarte, sowohl einer der ältesten in Kreta war, wo alle die mit ihm zusammenhängenden Sagen, welche die Aegypter von Osiris erzählten, auf den Zeus übergetragen wurden, als auch dass derselbe Dienst der Astarte und des Osiris unter dem Namen der Demeter und des Dionysos in engster Verbindung mit dem Kabirenkult in Samothrake vor-

kam³⁶⁸. Denn dies weist offenbar darauf hin, dass dieser Dienst von demselben Volke herrührte, welches einst diese Inseln bewohnte und auch den Kabirenkult dahin verpflanzte, nämlich von den Pelasgern, Philistern, den phönikischen Karern. Es ist daher wohl keinem Zweifel unterworfen, dass auch der griechische Demeter- und Dionysos-Dienst, der sich von Theben aus über Griechenland verbreitete, von denselben phönikischen Karern herrührt, die nach Böotien einwanderten und Theben gründeten. Dass aber dieser Dienst vor anderen Götterkulten ägyptisch-phönikischer Abkunft sich so besonders weit verbreitete, hat wohl nur seinen Grund in der allgemeinen Natur der sagengeschichtlichen Götterbegriffe, indem sie wegen der mit ihnen verbundenen Sagengeschichte der Fassungskraft ungebildeter Völker, dergleichen damals alle Völker um das mittelländische Meer her waren, und der Fassungskraft der Menge überhaupt verständlicher und zusagender waren, als die höheren und abstrakteren Götterbegriffe.

Dies ist der Abriss der phönikischen Glaubenslehre, soweit er sich aus der Darstellung des Philo und den übrigen uns erhaltenen Nachrichten noch zusammenstellen lässt. Glücklicher Weise sind die kosmogonischen Lehren und alle höheren spekulativen Götterbegriffe in den wesentlichen Zügen erhalten, und das Ganze des ägyptischen Glaubenskreises vollkommen erkennbar. Nur einige untergeordnete Göttergestalten fehlen. Es lässt sich also wohl aus der Nichterwähnung anderer wichtiger und im ägyptischen Glaubenskreise sehr auffallender Lehren, wie z. B. die von der Seelenwanderung, mit Sicherheit schliessen, dass sie keinen Theil des phönikischen Glaubenskreises ausmachten. Denn wenn auch die Phöniker die Seelenwanderung angenommen hätten, so hätten die griechischen Nachrichten gewiss nicht hiervon geschwiegen. Man wird demnach voraussetzen müssen, dass bei den Phönikern statt der Seelenwanderungslehre die gewöhnlichen Ansichten der alten Völker von einem Todtenreiche, wie z. B. bei den Griechen und Römern, Statt hatten. In allen übrigen Punkten dagegen ist die Uebereinstimmung der phönikischen Glaubenslehre mit der ägyptischen so augenfällig, dass sie keines weiteren Beweises bedarf.

An diese Götter- und Weltentstehungslehre knüpfte nun Sanchuniathon nach der Weise aller ältesten Geschichtschrei-

ber die Anfänge seiner phönikischen Geschichte, indem er eine Stammtafel der einzelnen phönikischen Völkerschaften aufstellte. Diese Stammtafel macht er nach der Weise der alten griechischen Logographen, und ganz so, wie der hebräische Verfasser der Genesis, d. h. er leitet sie von einzelnen Persönlichkeiten ab, denen er die Namen der Stämme und Völkerschaften beilegt. Diesen Theil der Philonischen Darstellung könnten wir also füglich übergehen, da er nicht zu unseren religiösen Untersuchungen gehört. Weil aber Philo durch die Eigenthümlichkeit seiner Darstellung die neueren Forscher zu dem Irrthume verführt hat, auch in den Namen dieser Völkerschaften und Volksklassen Götterbegriffe zu suchen, so wird es nöthig sein, diesen Irrthum mit kurzen Worten aufzuhellen und den wahren Sachbestand auseinanderzusetzen. Da es nämlich, wie wir gesehen haben, Philo's Absicht ist, die ganze Götterlehre als eine menschliche Geschichte darzustellen, so verkehrt er zum Zwecke seiner absichtlichen Fälschung die ursprüngliche Ordnung des ägyptischen Glaubenskreises, die wir in dem vorstehenden Abrisse wiederhergestellt haben, und statt auf die Lehre von der Urgottheit in naturgemäsem Zusammenhange die Entstehung der Welt und der acht kosmischen Gottheiten, dann die Entstehung der Erdoberfläche und die zweite Göttergeneration der Zwölfe, und alsdann erst die dritte Göttergeneration mit dem Menschengeschlechte und der Stammtafel der phönikischen Völkerschaften auf einander folgen zu lassen, setzt er vielmehr gleich nach der Lehre von der Urgottheit die Ausbildung der Erde und die Entstehung der Menschen; macht dann die höchsten kosmischen Gottheiten, den Zeitgott und den Phtah zu den ersten Sterblichen, welche erst von den Späteren wegen ihrer nützlichen Erfindungen zu Göttern erhoben worden seien, und lässt auf diese dann sogleich die Stammtafel der phönikischen Völkerschaften folgen. Dieser Stammtafel bemüht er sich durch Einschreibung einiger Götternamen, die aber leicht von dem Uebrigen zu sondern sind, den Anstrich eines Götterregisters zu geben, und knüpft an sie unmittelbar die Geschichte von dem Götterkampf mit den in dieselbe eingemischten Götterabstammungen. Auf die Erzählung des Götterkampfes lässt er dann die Herrschaft der Astarte und des Osiris folgen, sammt der ungesalzenen Beschreibung einer angeblich von Thot ausgedachten Abbildung

des Kronos und einer Erwähnung der von Thot gegründeten Priesterliteratur und Theologie. Schliesslich rühmt er sich dann, diese Theologie von allen physischen und kosmischen Allegorien glücklich gereinigt und den an solche Possen gewöhnten Ohren seiner Zeitgenossen die reine geschichtliche Wahrheit enthüllt zu haben.

Seine Stammtafel beginnt Philo damit³⁶⁷, dass er von dem Aeon, dem Zeitgotte, und dem Phtah, dem Gotte des Feuers, einige besonders lange und grosse Menschen geboren werden lässt, nach denen die phönikischen Hauptgebirge: das kasische Gebirge sammt dem Libanos und Antilibanos, ihre Namen bekommen hätten. Von diesen lässt er den Memrumos, den er durch Hypsuranios übersetzt, um dem Worte das Ansehen eines Götternamens zu geben, und den Esau geboren werden³⁶⁸, wobei er einen komischen Seitenhieb auf die Geschichtsbücher der Juden führt, indem er seinen Memrum und Esau nach einer ungenauen Erinnerung an die Geschichte der hebräischen Patriarchen irrtümlich von der Thamar herleitet; denn nur diese kann er meinen, wenn er von Weibern spricht, die sich am Wege jedem Ersten Besten Preis gegeben hätten. Dieser Memrumos und Esau sind aber die Bewohner des Sees Memrum an den Quellen des Jordan, und die Edomiter. Als Nachkommen des Memrum giebt er an die Jäger und Fischer und deren ganzes Geschlecht, d. h. die Sidonier³⁶⁹; denn man muss sich erinnern, dass man seine griechischen Namen immer ins Phönikische zurückzuübersetzen hat. Von diesen leitet er ein Brüderpaar her, die er Chrysor und Diamichios nennt. Beiden Namen giebt er wieder den Anstrich von Götternamen, indem er den ersten zum Hephaestos, den zweiten zu einem Zeus michios macht. Chrysor sind aber die Chores-or, die Feuerarbeiter, und Diamichios die De-méchi, die Schmiedekundigen³⁷⁰. An diese knüpft er einen Technites, im Phönikischen Malachi, d. h. ein Handwerker, und einen Geinos, im Phönikischen Kajin, d. h. ein Schmied, was zugleich der Name einer phönikischen Völkerschaft, der Keniter, ist³⁷¹. Aus seinem Geinos macht er aber mit Anspielung an das griechische Wort Ge, Erde, einen Erdegeborenen, Autochthonen, mit offenkundiger Verdrehung des Wortes. Nach diesen kommt ein Agros oder Agrotos, im Phönikischen Schadai, d. h. ein Ackerbauer³⁷²; da aber Schadai zu gleicher

Zeit der Mächtige, der Gewaltige heisst, was als Titel verschiedener Gottheiten vorkommt, so macht er aus seinem Agros den zu Byblos verehrten höchsten Gott. Man sieht, dass in dem phönikischen Original die verschiedenen Klassen und Stände der phönikischen Bevölkerung ebenso auf einzelne Persönlichkeiten zurückgeführt wurden, wie in der Genesis die nomadischen Viehhirten auf den Jabal, den Wanderer; die Geiger und Pfeifer auf den Jubal, den Schalmeibläser; die Erz- und Eisenarbeiter auf den Tubalkain, den Erzschmied. — Nun folgen die Aletae, die Umherirrenden, Vertriebenen, d. h. die Philistim, die Philister, und die Titanen, d. h. die Dedanim, die Dodonäer³⁷³. Von diesen lässt Philo abstammen den Aynos, d. h. die Ammoniter, und den Magon, d. h. die Maoniter, beides phönikische Völkerschaften³⁷⁴. An diese endlich knüpft er das doppeldeutige Misor an, denn Misor ist zugleich Länder- und Göttername. Als Ländername bezeichnete es nicht allein einen phönikischen Landstrich, sondern soll auch offenbar an den phönikischen Namen von Aegypten, Misraim, anspielen. Als Göttername bezeichnet es, wie wir gesehen, die Gottheit des Urraumes, die Hüterin der Weltordnung, und wahrscheinlich auch eine ägyptische Gottheit, denn Misor, Mesore, ist zugleich im Aegyptischen der Name des zwölften Monats, die meistens von Götternamen hergenommen sind. So stellt er denn Misor mit Sydyk zusammen³⁷⁵, und leitet von Misor den Thot und von Sydyk die Kabiren ab, die er zugleich zu den Korybanten und Samothrakern macht, d. h. zu den ältesten phönikischen Bewohnern von Kreta und Samothrake. Durch diese letzte kunstreiche Zusammenstellung hat er sich nun den Uebergang zu wirklichen Götternamen gebahnt, und an sie knüpft er seine Geschichte von dem Titanenkampf.

Man sieht, dass Philo mit solchen Fälschungen nur einem der semitischen Sprachen Unkundigen — und sein Buch war ja für Griechen bestimmt — Sand in die Augen streuen konnte. Nichtsdestoweniger hat er seine Absicht so gut erreicht, dass sich selbst seine gelehrten Erklärer von ihm haben narren lassen.

Nach der vorstehenden Darstellung der phönikischen Glaubenslehre bleibt nun die Angabe Strabo's³⁷⁶, „die alte Lehre von den Atomen stamme, wenn man dem Posidonius glauben

rfe, von einem Sidonier, Namens Moschos (oder Mochos, wie ihn Damascius nach Eudemos in den oben angeführten Auszügen nennt), der vor der troischen Zeit gelebt habe,“ ist nicht mehr so unbegreiflich und unwahrscheinlich, als sie bisher schien. Denn sie tritt nun aus ihrer Vereinzelung heraus, und es lässt sich einsehen, wie eine solche Lehre mit der übrigen phönikischen Glaubenslehre in Verbindung stehen und sich aus ihr entwickeln konnte. Zuerst versteht es sich von selbst, dass man das Wort Atomen von dem besonderen Sinne bekleiden muss, den es erst in der weiteren Entwicklung der griechischen Spekulation erhielt, d. h. von dem Sinne, nach dem das Wort Atom die charakteristische Bezeichnung der Form ist, welche gerade Demokrit der Lehre von den Urtheilchen der Materie gab, dass nämlich die unendliche Theilbarkeit der Materie etwas in sich Widersprechendes sei, und man gezwungen werde, die Urtheilchen der Materie als nicht weiter mehr theilbar, als untheilbar, Atomoi, sich vorzustellen. Diese besondere Form der Lehre von den Urtheilchen ist es, die nur allein dem Demokrit zugeschrieben werden kann, wie wir in der Folge sehen werden, nicht aber die Lehre von den Urtheilchen selbst. Denn diese entstand nicht erst mit Demokrit, sondern war schon in der ältesten pythagoräischen Schule vorhanden und macht einen wesentlichen Theil der von Pythagoras nach Griechenland überpflanzten Lehre aus. Nun geht aber aus unseren bisher geführten Untersuchungen hervor, dass die Lehre von den Urbestandtheilen der Materie sich aufs Engste an die ägyptisch-phönikische Lehre von der Urgottheit anschliesst, indem die Urmaterie selbst eines der vier Wesen der Urgottheit ausmachte. Diese Urmaterie wurde aber von den Aegyptern wie von den Phönikern als ein Gemisch von Wasser und Erdtheilchen angesehen; die Vorstellung von feinen Erdtheilchen als Bestandtheilen der Urmaterie lag also in der Lehre von der Urgottheit gleich mit der ersten Entstehung dieser Lehre eingeschlossen. Es kann daher durchaus nicht befremden, eine solche Lehre als eine phönikische geführt zu sehen. Ist doch diese Vorstellung gerade auch bei Sanchuniathon, trotz der schlechten Uebersetzung Philo's, ohne die mindeste Zweideutigkeit ausgesprochen, und muss daher als ein Theil der phönikischen Priesterlehre angesehen werden, obgleich Sanchuniathon bei seiner Darstellung der

Weltentstehung sie nur in kurzen Worten als eine anderwärts her schon bekannte Lehre erwähnt, wie es in einem bloss geschichtlichen Werke ja ohnedies nur geschehen konnte.

Mochos könnte also etwa ein priesterlicher Schriftsteller gewesen sein, der über die Glaubenslehre seines Volkes schrieb, gleich dem von Philo angeführten Ben Thabion, den Philo den ersten Verfasser von Kommentaren über die heiligen Schriften des Thot nennt, und dem er eine physikalische und kosmische Allegorisirung der phönikischen Glaubenslehre zuschreibt, d. h. offenbar eine Darstellung der phönikischen Glaubenslehre in demselben pantheistisch-materialistischen Sinne, den wir aus der Darstellung der ägyptischen Lehre als die wirklich ächte, ursprüngliche und eigenthümliche Weltanschauungsweise kennen gelernt haben, welche der ganzen ägyptischen Götterlehre zu Grunde liegt. Sollte aber Mochos, wie es wahrscheinlicher ist, nur ein Geschichtschreiber gewesen sein, wie Saichuniathou, mit welchem er in einer Stelle des Athenäus³⁷⁷ zusammengestellt wird, so würde dies die Angabe des Posidonius, wie sie Strabo anführt, nicht im Mindesten erschüttern, denn wir sehen an dem Beispiele Saichuniathons, wie auch ein blosser Geschichtschreiber eine solche Lehre erwähnen konnte, falls er nur nach der Weise der alten Geschichtschreiber mit einer Weltentstehungslehre begann, denn in dieser musste dann eine solche Lehre nach der phönikischen Glaubenslehre nothwendig vorkommen. In jedem Falle kann Mochos nicht als Schöpfer der Lehre angesehen werden, die er vortrug, sondern nur als Darsteller oder etwa als Fortbildner einer Lehre, die schon in der Glaubenslehre seiner Nation vorhanden war, und die, wie der ganze phönikische Glaubenskreis, aus der ägyptischen Priesterlehre herstammte.

Jetzt, wo wir die phönikische Glaubenslehre in ihren wesentlichen Zügen übersehen können, wird ihr inniger Zusammenhang mit der ägyptischen Glaubenslehre, von der sie geradezu nur eine Kopie genannt werden kann, nicht dem mindesten Zweifel mehr unterliegen. Die früher aufgestellte Behauptung: die ägyptische Glaubenslehre gebe den Schlüssel zu den Glaubenskreisen der sämtlichen Völker rings um das mittelländische Meer, ist also in ihrem hauptsächlichsten Theile bewiesen. Denn da wir früher nachgewiesen haben, dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, welche während ihres

langen Aufenthaltes in Aegypten ägyptische Bildung und mit ihr den ägyptischen Glaubenskreis angenommen hatten, sich über die meisten Inseln des Mittelmeeres und dessen Küsten: über die griechischen Inseln bis auf das kleinasiatische und griechische Festland und über Sicilien nach Sardinien und Nordafrika bis nach Spanien, ausbreiteten, so ist es klar, dass sie nach allen diesen Orten hin den ägyptischen Glaubenskreis mitbrachten und ihn auch denjenigen Völkern mittheilten, mit denen sie in Berührung kamen und denen sie als ein höher gebildetes, kriegerisches und seefahrerkundiges Volk in jeder Hinsicht überlegen waren.

Welche Umgestaltung aber die ägyptisch-phönikische Glaubenslehre bei einer solchen Uebertragung an ein durch Abstammung und Sprache fremdes Volk erlitt und nothwendig erleiden musste, wollen wir noch an dem Beispiele der Griechen genauer nachweisen.

Der griechische Glaubenskreis.

Es kann natürlich nicht im Plane dieses Werkes liegen, eine Darstellung der gesammten griechischen Mythologie zu geben. Für unseren Zweck kommt nur derjenige Theil der griechischen Mythologie in Betracht, der einen eigentlich religiösen Glaubenskreis bildet, dessen Entstehung und Ausbildung wir zu erforschen haben, um einestheils seinen Zusammenhang mit den übrigen alten Glaubenskreisen aufzufinden, andernteils zu begreifen, warum er nicht gleich ihnen im Stande war, eine ihm eigenthümliche Spekulation hervorzubringen.

Die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt bildet eine äusserst mannigfache und bunte, zugleich aber auch eine äusserst locker und lose mit einander zusammenhängende Menge von Göttergestalten. Sie gleicht auffallend dem griechischen Volke selber, das ebenfalls in eine Menge von selbstständigen Einzelheiten zerfiel, ohne einen festeren Staatsverband und ohne einen vereinigenden Mittelpunkt. Schon diese äussere Form reicht hin, zu beweisen, dass die griechische Glaubenslehre in ihrer späteren Gestalt kein organisches, aus einem inneren Keime hervorgegangenes und entwickeltes, sondern ein aus blos äusserlicher Zusammenhäufung an sich verschiedenartiger Bestandtheile entstandenes Ganze bildete. Es ist also vor allen Dingen nöthig, das Ganze wieder in seine Bestandtheile zu zerlegen, aus denen es sich zusammengesetzt hat.

Um für diese Untersuchung einen festen Ausgangspunkt zu haben, wird es am besten sein, die öffentliche Götterverehrung, wie sie während der geschichtlichen Zeit in Griechenland nachweisbar bestand, zu Grunde zu legen. Denn es kann

nicht dem mindesten Zweifel unterworfen sein, dass die wirklich bei einer Nation vorhandene Glaubenslehre und Götterverehrung am sichersten und unmittelbarsten aus den Kultusstätten selbst erhellt: aus den Tempeln, Altären, heiligen Hainen und geweihten Orten. Denn Baudenkmäler, Oertlichkeiten und Lokalkulte sind es, die am meisten dem Wechsel der Zeit trotzen, und selbst dann noch wenigstens die einzelnen Götternamen und die äusseren Gebräuche des Dienstes im Andenken der Menschen erhalten, wenn auch der den einzelnen Götterdiensten zu Grunde liegende religiöse Gesamt-Vorstellungskreis erschwunden sein sollte. Trotzdem also, dass die griechische Götterverehrung in der geschichtlichen Zeit nur eine zahlreiche Menge von Einzelkulten war und kein Staat die gesammte Götterreihe zugleich verehrte, so lässt sich diese doch aus den einzelnen Kulten fast vollständig zusammensetzen. Von diesen Lokalkulten also hätte man ausgehen müssen, und nicht von den Schriften der Dichter und Mythographen, wenn man ein wirkliches, geschichtlich sicheres Bild des griechischen Glaubenskreises aufstellen wollte. Ein solches getreues Bild der in Griechenland selbst noch in späterer Zeit vorhandenen Lokalkulte giebt Pausanias, welcher im zweiten Jahrhundert n. Chr. G. unter der römischen Kaiserherrschaft Griechenland zu dem besonderen Zwecke bereiste, um seine Götterverehrung, seine Tempel, Heiligthümer, Götterbilder, heiligen Sagen u. s. w. an Ort und Stelle kennen zu lernen. Die Angaben des Pausanias in dieser seiner Durchwanderung Griechenlands legen wir also für unsere Untersuchungen zu Grunde. Um ferner bei diesen Untersuchungen einen Vergleichungspunkt zu haben, gehen wir den griechischen Götterkreis nach Anleitung der phönikisch-ägyptischen Glaubenslehre durch, die wir nun als bekannt voraussetzen, und sehen, welche Göttergestalten sich vorfinden, wobei wir die übrigen Theile des griechischen Glaubenskreises an den geeigneten Orten einschalten.

Gleich das höchste Wesen der ägyptischen Glaubenslehre, die Urgottheit Amun, im Griechischen Ammon, findet sich verehrt zu Aphytis auf Pallene³⁷⁸, zu Theben in Böotien³⁷⁹, zu Sparta³⁸⁰, zu Gytheon am lakonischen Meerbusen³⁸¹, und endlich zu Athen, wo in älteren Zeiten dem Gotte zu Ehren Ammonia gefeiert wurden³⁸². Alle diese Kulte erscheinen als thellensische, keineswegs als fremde und erst in späterer

Zeit aus Aegypten oder Libyen her eingeführte. Der Ammons-Tempel in Theben scheint uralt gewesen zu sein, ungleich der Mehrzahl der übrigen thebanischen Kulte auf die Phöniker zurückgeführt werden zu müssen. Auch die Ammonien zu Athen müssen sehr alt gewesen sein, denn die parische Marmorchronik³⁸³ setzt ihre Stiftung unter den Theseus, 1256 J. v. Ch. (

Das zweite Wesen der Urgottheit, die Göttin des Uraumes und der Weltordnung; welche als die Lenkerin des Geschehens die Geburten überwachte, war unter dem Namen Eileithyia eine unter den Griechen viel verehrte Gottheit; denn sie hatte Tempel zu Athen³⁸⁴, zu Megara³⁸⁵ zu Elis³⁸⁶, in Achaja zu Aegion³⁸⁷ und Bura³⁸⁸, in Argolis zu Argos³⁸⁹ und Hermione³⁹⁰, in Arkadien zu Tegea³⁹¹ und Kleitor³⁹², zu Sparta³⁹³, zu Messene³⁹⁴, und eine Grotte der Eileithyia, die schon Homer erwähnt, d. h. ein nach ägyptischer Weise in Felsen eingehauener Tempel, war auf Kreta bei Amnisos³⁹⁵. Erst dadurch, dass die Griechen den Amun mit ihrer höchsten Gottheit, dem Zeus, gleichstellte, wurde nun auch auf dessen Gemahlin, die Hera, der Titel der Eileithyia übertragen. Nur auf eine ebenso äusserliche Weise lässt sich die Uebertragung dieses Titels auch auf die Artemis erklären. Denn da Horus und Bubastis, d. i. Apollo und Artemis, nach der ägyptischen Sagengeschichte bei der Reto, oder Leto, der irdischen Verkörperung der Pascht, der Eileithyia, auferzogen wurden, weshalb die Griechen die Leto geradezu als die Mutter von Apollon und Artemis ansahen, so kam es, dass in dem Artemis-Tempel zu Delos zugleich die Eileithyia verehrt wurde, und dies mochte den Späteren Veranlassung geben, die Eileithyia und die Artemis für eine und dieselbe Gottheit zu halten. Dass aber die Eileithyia wirklich die oben angegebene Bedeutung hatte, erhellt aus einem der alten Hymnen, welche in dem Tempel zu Delos gesungen wurden, und nach Herodot³⁹⁶ von dem vorhomerischen Dichter Olen aus Lykien herrührten. Denn Pausanias³⁹⁷ führt aus diesem Olenischen Hymnus an, dass die Eileithyia als Schicksalsgöttin und als Mutter des Eros, d. h. des weltbildenden Schöpfergottes, des Harseph-Menth, angerufen wurde.

Da dieses zweite Wesen der Urgottheit bei den Aegyptern zugleich die Schicksalsgöttin war, so ist die später als eine gesonderte Gottheit betrachtete Nemesis, die Moira,

das *Fatum*, wohl ursprünglich mit der *Eileithyia* identisch gewesen. Auch die *Nemesis* hatte noch in späterer Zeit einen Kult, z. B. bei den *Rhamnusiern* in *Attika*³⁹⁹, bei den *Achaiern* u. s. w.³⁹⁹. Eben dieselbe Gottheit ist auch wohl die *Ananke*, die zwingende Nothwendigkeit.

Das dritte Wesen der Urgottheit ist bei den Aegyptern *Sevek*, die unbegranzte Zeit, die Ewigkeit, von welchem *Seb*, die begranzte Zeit, die innenweltliche und irdische Form ist. Bei den Griechen scheinen aber schon in der frühesten Zeit beide Götterbegriffe zu Einer Gottheit, dem *Kronos*, zusammengeschmolzen zu sein, was nicht zu verwundern ist, da beide Begriffe einander so nahe liegen und für die älteren Griechen wohl kaum trennbar waren. Da *Seb* schon in der ägyptischen Göttersage eine bedeutende Rolle spielte, so ist denn auch in der griechischen Mythologie die sagengeschichtliche Bedeutung des *Kronos* so vorherrschend geworden, dass sich von seiner spekulativen Bedeutung kaum noch mehr als dunkle Spuren finden. Dass aber der Name *Kronos* wirklich nur als eine dialektisch verschiedene Form des Wortes *Chronos*, Zeit, angesehen werden darf, *Kronos* also schon durch seinen Namen die Bedeutung eines Zeitgottes habe, ist schon früher nachgewiesen worden.

Das vierte urgöttliche Wesen der Aegypter ist *Neith*, die Urmaterie, die Muth der Phöniker. Es ist bekannt, dass die ägyptische *Neith*, die Hauptgottheit in *Sais*, von den Alten einstimmig mit der *Athena* gleichgestellt wird, obgleich auch diese in der späteren Mythologie der Griechen von ihrer ursprünglichen spekulativen Bedeutung Nichts mehr übrig behalten hat; ebensowenig wie *Kronos*, oder *Eileithyia*, die mit *Hera* und *Artemis*, oder *Ammon*, der mit *Zeus* verwechselt wird. Eine Erinnerung an die hohe Stellung der *Athena*, als eines der vier unentstandenen Wesen der Urgottheit, liegt aber offenbar in dem Mythos ihrer Entstehung aus dem Haupte des *Zeus*. Die Bedeutsamkeit dieses in der späteren griechischen Mythologie, welche alle übrigen Götter geboren werden lässt, ganz fremdartigen Mythos ist so sehr in die Augen fallend, dass sie keines besonderen Beweises bedarf. Uebrigens stammte nach den Angaben der Alten der Dienst der *Athena* in *Athen* direkt von dem der ägyptischen *Neith* ab, denn die Stüfung des *Athenakultes* wird auf den von *Sais* nach *Athen*

ausgewanderten Kekrops zurückgeführt, dessen historische Existenz den griechischen Alterthumsforschern wohl nicht mehr so unglaublich erscheinen wird, wenn sie einmal erst werden angefangen haben, ihren Gesichtskreis durch das Studium der barbarischen Literaturen zu erweitern, wozu durch das Studium des Sanskrit jetzt wohl die Bahn gebrochen ist. Eine andere Spur von der ägyptischen Herkunft der Athena findet sich in dem Tempel der Athena Saïtis auf dem Berge Pontinos bei Argos⁴⁰⁰, da wo nach der Sage ein anderer ägyptischer Auswanderer, Danaos, sich niederliess; eine Sage, die ebenfalls das gerechte Befremden der Kritiker erregt hat, da in jenen früheren Zeiten, wo ganze Stämme Jahrhunderte lang vorher und nachher ihre Sitze wechselten und die Geschichte so unzählige Spuren von Völkerwanderungen aufweist, Nichts unwahrscheinlicher und unmöglicher ist, als dass auch ein Einzelner landflüchtig geworden und ausgewandert sei. Dass aber die Athena auch von jenen phönikischen Volksstämmen verehrt wurde, welche nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Griechenland und die griechischen Inseln besetzten und als Urheber des ersten Bergbaues in Griechenland den Beinamen Telchinen, Erzschmiede, erhielten, beweist ein Tempel der Athena Telchinia zu Teumessos in Böotien, dessen Gründung Pausanias ausdrücklich den von Kypros nach Böotien herübergekommenen Telchinen zuschreibt⁴⁰¹. Bekanntlich geben aber auch andere Nachrichten die Phöniker als die ältesten Bewohner von Böotien und die Gründer von Theben an. Der Kult der Athena war in Griechenland so weit verbreitet, dass es unnöthig ist, die einzelnen Orte ihrer Verehrung nachzuweisen.

Auf die Lehre von der Urgottheit folgte bei den Aegyptern und Phönikern die Lehre von der Entstehung der Welt in Form eines Eies. Es wurde schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre auseinandergesetzt, dass dies Bild vom Welteie eine ganz einfache und nahe liegende Darstellung der nach dem Glauben der Alten von dem Himmelsgewölbe eingeschlossenen Weltkugel war, besonders wenn man sie sich in jenem anfänglichen Zustande denkt, wo die Innere der Weltkugel noch nicht eine ausgebildete feste Erde mit den grossen sie umschliessenden Räumen und den in denselben sich bewegenden Himmelskörpern enthielt, sondern noch

Nichts weiter, als eine mit Erdtheilchen vermischte Wassermasse, die Urmaterie.

Die Gestaltung der noch ungeformten Welt begann mit der Sonderung des Himmels und der Erde. Die Erde wurde ein fester Kern in der Mitte des Weltalls, und der Himmel bildete ein festes Kugelgewölbe um dasselbe.

Der Himmel als ein beseeltes Wesen gedacht erscheint auch in der hesiodischen Theogonie unter dem Namen Uranos als eine Gottheit. Bei den späteren Griechen findet sich aber seine Verehrung nicht, weil der Begriff des Zeus auch den des Himmels mit einschloss. Denn es wurde schon nachgewiesen, dass Zeus identisch ist mit dem Sanskritwort Dyau, Himmelsgewölbe, dass also der Begriff des Zeus sich aus dem des Himmelsgewölbes entwickelte. Die Erde aber: Ge, Gaea, wurde auch noch von den späteren Griechen verehrt; so zu Tegea in Arkadien ⁴⁰²; zu Keryneia in Achaia ⁴⁰³, zu Sparta ⁴⁰⁴, zu Athen ⁴⁰⁵.

Mit der weiteren Ausbildung der Innenwelt entstanden nun nach der ägyptischen Glaubenslehre zuerst die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah; auf sie folgten dann die übrigen kosmischen Gottheiten, die beiden Welträume, Sate, der erleuchtete Weltraum, und Hathor, der nächtliche finstere Weltraum; Re, die Sonne, und Joh, der Mond. Dies sind die acht kosmischen Gottheiten, die sogenannten acht grossen Götter, die Kabiren der Aegypter und Phöniker.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch bei den Griechen wieder. Menth-Harseph, der Gott der Weltbildung, die ständige Schöpfer- und Erzeugungskraft, ist der Eros der Griechen; nicht der Eros in seiner späteren Bedeutung, der Sohn Aphrodites, sondern jene alte Gottheit, die Hesiod unter den entstandenen, unmittelbar aus dem Chaos hervorgehenden zählt ⁴⁰⁶, jener Eros, welchen Olen einen Sohn der Eileithyia nennt ⁴⁰⁷. Auch die phönikische Glaubenslehre kennt, wie wir gesehen haben, denselben Götterbegriff; denn der in der Uebersetzung des Sanchuniathon vorkommende Pothos, aus der Verbindung der beiden ersten göttlichen Urwesen, Aethers und des Ur-raumes, hervorgeht, ist offenbar kein anderer, als der griechische Eros. Es ist also mit der ägyptisch-phönikischen Glaubenslehre vollkommen übereinstimmend,

wenn Olen in dem oben angeführten Hymnus die Eileithya eine Mutter des Eros nennt. In diesem älteren Sinne muss demnach wohl Eros da aufgefasst werden, wo er als Gegenstand eines gesonderten und selbstständigen Kultus vorkommt, ohne mit der Aphrodite in Verbindung zu stehen: so wahrscheinlich bei den Thespiern⁴⁰⁸ und bei den Spartanern⁴⁰⁹.

Neben Eros findet sich aber auch bei den Griechen bis in die späteste geschichtliche Zeit hinein der Dienst derselben Gottheit unter ihrem ägyptischen Namen und ihrer bekannten ägyptischen Gestalt; dies ist der, besonders von den Arkadern sehr gefeierte Dienst des Pan. Wir haben in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen, dass dieser Name den aus der Urgottheit in die Welt übergegangenen, emanirten Schöpfergeist bezeichnet, denn Pan, Phan bedeutet im Aegyptischen den „Uebergegangenen, Emanirten“. — Eros und Pan bedeuteten also ursprünglich eine und dieselbe Gottheit, obgleich sie in der späteren griechischen Mythologie zwei selbstständige, von einander gesonderte Göttergestalten sind. Diese Trennung Eines ägyptischen Götterbegriffes in mehrere griechische Gottheiten ist aber für die Bestimmung der Göttergestalten selbst etwas durchaus Unwesentliches, da wir diese Erscheinung auch bei anderen Götterbegriffen noch vielfach werden wiederkehren sehen. Die Verschiedenheit des Pan und des Eros in der späteren Mythologie ist also kein Grund gegen ihre ursprüngliche Identität zur Zeit ihrer ersten Einführung in Griechenland. Ebenso wenig beweisend für eine spätere Einführung des Pan in Griechenland ist der Schluss Herodots⁴¹⁰, dass Pan den Griechen erst um die Zeit des trojanischen Krieges könne bekannt geworden sein, weil sie ihn zu einem Sohn des Hermes und der Penelope machten; denn die Abstammung des Pan wird von den Griechen äusserst verschiedenartig angegeben. Es geht daraus weiter Nichts hervor, als dass Pan ein alter Götterbegriff war, den die späteren Griechen in ihre Götterreihe nicht mehr recht einzuordnen wussten. Dass aber Pan zu den älteren Gottheiten gehörte, deren Dienst in der geschichtlichen Zeit schon fast verschollen war, erhellt daraus, dass Pan später fast nur noch in dem Peloponnes und besonders in Arkadien verehrt wurde, wo sich überhaupt die alten Götterkulte am unverändertsten erhalten hatten, wie z. B. in Tegea⁴¹¹, Lykosura⁴¹², Heraclea⁴¹³. Den

nach Athen war sein Kult erst in dem Perserkriege aus dem Peloponnes ⁴¹⁴ gelangt. Mit Pan offenbar identisch ist Priapos, der zu Lampsakos ⁴¹⁵ verehrt wurde.

Auch die Weltentstehungslehre mit den an sie geknüpften grossen kosmischen Gottheiten, den Kabiren, hat sich bei den Griechen erhalten, obgleich so fragmentarisch und so entstellt, dass es unmöglich sein würde, die wahre Bedeutung der dahin gehörigen Götterbegriffe und Mythen aus den bei den Griechen übrig gebliebenen Resten zu errathen, wenn der griechische Glaubenskreis ganz allein stände und keine Vergleichung mit den übrigen alten Glaubenskreisen möglich wäre. Und gerade deshalb, weil in der bisherigen Behandlungsweise der griechische Glaubenskreis isolirt wurde und die Forscher zu den Quellen der verwandten orientalischen Ideenkreise keinen Zugang hatten, blieb auch der griechische Glaubenskreis unverstanden.

Es ist bekannt, dass der Kult der Kabiren sich auch noch in der geschichtlichen Zeit bei den Griechen auf Samothrake erhalten hatte. Der nicht-griechische Ursprung des Kabirendienstes liegt nicht allein in dem Namen der Kabiren selber angedeutet, weil dieser ein ächt phönikisches Wort ist, das sich auch im Hebräischen vorfindet, sondern wird auch durch ausdrückliche geschichtliche Nachrichten gemeldet. Denn Herodot ⁴¹⁶ giebt die Pelasger als die Stifter des Kabirenkultes in Samothrake an, und die Pelasger haben wir als den nämlichen phönikischen Volksstamm wiedererkannt, der auch unter dem Namen der Kreter und Karer vorkommt. Ebenso berichtet Diodor ⁴¹⁷, dass selbst noch in der späteren Zeit der Kabirendienst auf Samothrake in einer fremden, nicht griechischen Sprache gefeiert wurde, d. h. also wohl in der phönikischen. Uebereinstimmend mit diesen Angaben findet sich daher der Kabirendienst auch zu Theben ⁴¹⁸ und zu Anthedon ⁴¹⁹ in Böotien, welches bekanntlich in früher Zeit von Phönikern bevölkert wurde. Selbst die Abbildung der Kabiren, wie sie auf Münzen der griechischen Inseln vorkommen, weist ihren orientalischen Ursprung nach. Denn sie erscheinen bei den Griechen in derselben unförmlichen Zwerggestalt, die schon dem Herodot ⁴²⁰ bei den in Aegypten verehrten Kabiren auffiel, und die sich auch noch in den bis auf den heutigen Tag erhaltenen hieroglyphischen Bildern der Kabiren vorfindet. Nach Herodot

hatten die Phöniker Schnitzbilder — Patäken (denn das ist die Bedeutung dieses phönikischen Wortes ⁴³¹) — von solchen unförmlichen Göttergestalten auf ihren Schiffen. Die Kabiren erhielten dadurch die Bedeutung von Schiffsgottheiten auf eine ebenso ausserwesentliche und zufällige Weise, als die Bedeutung von Schmiedegottheiten mit Hammer und Ambos auf den griechischen Münzen. Zu Schiffsgottheiten wurden sie als Götter eines seefahrenden, zu Schmiedegottheiten als Götter eines Bergbau und Schmiedekunst treibenden Volkes, und als Beides haben wir die Phöniker kennen gelernt, welche die griechischen Inseln besetzten; als geschickte Schmiede, von denen die Israeliten zur Zeit des Samuel sich mussten ihre Pflugscharen und Waffen verfertigen lassen, kommen die Philister auch noch in den Büchern des A. T. ⁴³² vor. Wer die Kabiren also sind, wissen wir.

Dieselben Gottheiten kommen nun bei den Griechen auch unter dem Namen Anakes, Anaktes ⁴³³, die Herren, und unter der Benennung „die grossen Götter“ ⁴³⁴ vor; Titel, die mit dem Namen Kabiren, „die Mächtigen“, wie man sieht, völlig gleichbedeutend sind. Unter diesen Kabiren, Anakes, werden nun zweie insbesondere Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. Söhne des Himmels, genannt, da Zeus, wie wir gesehen haben, mit dem Sanskritworte Dyaus, Himmelsgewölbe, identisch ist. Diese zwei Dioskuren sind also offenbar die zwei höchsten der Kabiren, die zuerst entstandenen höchsten kosmischen Gottheiten Menth-Harseph und Phtah, die beider schöpferischen Gottheiten und Weltbildner, die in der griechischen Mythologie zu Eros und Hephaestos umgestaltet wurden. Dioskuren, Söhne des Himmels, heissen sie deshalb, weil sie die ersten innerhalb des Himmelsgewölbes entstandenen Gottheiten waren, oder wie die bildliche Ausdrucksweise lautet: die ersten aus dem Welteie hervorgegangenen Gottheiten. In späterer Zeit, als nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland die mit den griechischen Göttergestalten ursprünglich verbundene ägyptisch-phönikische Glaubenslehre mehr und mehr aus der Erinnerung der Griechen verschwunden war, mussten diese fremdartigen nur noch in Lokalkulten erhaltenen Götterbegriffe immer dunkler und inhaltsloser werden, weil ihre Bedeutung von dem Verständnisse der in dem übrigen Glaubenskreise erhaltenen Weltanschauung abhing. Die Griechen knüpften daher diese inhaltslos gewordenen Götternamen

ingere, ihnen bekanntere Göttergestalten an, wie sie es mit mehreren alten Götterbegriffen thaten. So ward aus dem phönikisch-ägyptischen Gotte Herakles der griechische Heros gleichen Namens; aus Perses, d. h. Bore-Seth-Typhon, der griechische Heros Perseus; aus Osiris: Dionysos u. s. w. So wurde nun auch der Name der beiden Dioskuren auf die beiden dorischen Stammeshelden Kastor und Pollux übertragen, welche der dorische Nationalstolz zu Söhnen des Zeus machte. Die in ihrer ursprünglichen Form so einfache und leicht verständliche Vorstellung, die Dioskuren seien aus einem Ei hervorgegangen, das Nemesis oder Leda vom Zeus geboren, wurde nun dadurch unverständlich und sinnlos. Denn die Nemesis oder Leda in ihrer eigentlichen Bedeutung als das zweite göttliche Wesen, die Gottheit des finsternen Urraumes und der Weltordnung, die Pascht-Leto, — den Zeus als Urgeist — und das Ei als das die Weltkugel umschliessende Himmelsgewölbe aufzufassen, war bei dieser Form der Sage geradezu unmöglich. Es macht daher einen komischen Effekt, wenn man bei Pausanias⁴³⁵ liest, in einem Tempel der Hilaeira und der Phöbe, der Gemahlinnen des Dioskurenpaares⁴³⁶, zu Sparta habe an der Decke ein mit Bändern umwickeltes Ei gehangen, von dem man angab, es sei jenes Ei, welches der Sage nach Leda geboren habe. In dieser letzteren, auf die dorischen Stammeshelden übertragenen Form war nun der Kult der Dioskuren in Griechenland weit verbreitet, und an ihn knüpfte sich die Fiktion von der Verwandlung des Zeus in einen Schwan, womit sich die Phantasie der Späteren die Geburt des Eies erklären wollte. Dass dabei die Dioskuren, trotz dass sie von den Späteren auf Kastor und Polydeukes gedeutet wurden, doch noch als Schutzgötter der Schifffahrt galten, rührt offenbar daher, dass die Kabiren überhaupt als phönikische Gottheiten, als Gottheiten eines seefahrenden Volkes die Bedeutung von Schiffergottheiten erhalten hatten. — Den zweiten dieser Kabiren oder Dioskuren, Phtah, den Weltbildner, den Gott des Feuers d. h. der Alles erzeugenden Wärme, hat nun auch die spätere griechische Mythologie als eine gesonderte Göttergestalt, nur dass er in ihr von seiner früheren Bedeutung zu einem blossen Schmiedegott herabgesunken ist. Doch erinnert sowohl diese seine spätere Bedeutung, als auch seine äussere Gestalt — denn er wird schwachfüssig und hin-

kend gedacht — an seine frühere Stellung unter den Kabiren, die ebenfalls als Schmiedegottheiten und als unförmliche krummfüssige Gestalten abgebildet werden. Der Hephaestos-Kult war nicht weit verbreitet, doch findet er sich auch noch in späteren geschichtlichen Zeiten zu Athen und auf Lemnos, sowie auf einer der liparischen Inseln nahe bei Sicilien, wo die Natur des Bodens — die Insel hatte einen feuerspeienden Berg — zur Verehrung des Hephaestos aufforderte.

Auf diese beiden höchsten Kabiren folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die beiden Göttinnen Sate und Hathor. Sie werden als die Gemahlinnen des Menth-Harseph und des Phtah angesehen. In der Theogonie des Hesiod⁴²⁷ entsprechen diesen Göttinnen die Theia und Phoebe. Bei den Spartanern kommen Hilaeira und Phoebe als Gattinnen der Dioskuren vor⁴²⁸; offenbar entsprechen also auch Hilaeira und Phoebe der Hathor und Sate, und wurden erst später zu menschlichen und sagengeschichtlichen Wesen, als man die Dioskuren selbst zu Heroen machte. Hathor und Sate hatten als Gottheiten der innenweltlichen Räume, welche der Sonnenball durchläuft, das Aufseheramt über den Sonnenlauf, und wurden deshalb mit Pascht, der Gottheit des Ur-raumes, als Hüterinnen der Weltordnung, Ueberwacherinnen des Frevels Eiri-en-ose, demnach als die Schicksalsgottheiten angesehen. Diese Gottheiten hatten nun auch die Griechen, nur dass sie dieselben nicht in ihrer allgemeinen kosmischen Bedeutung, sondern in einer beschränkteren, bloß menschlichen, als Göttinnen des menschlichen Geschickes auffassten. Diese Gottheiten sind die Moiren, die Erinnyen — der Name Erinny ist, wie man sieht, der nur etwas gräcisirte ägyptische Beiname Eiri-en-ose, die Aufseherinnen des Frevels —, die Semnae, die ehrwürdigen strengen Gottheiten, oder wie man sie mit vorsichtiger Scheu nannte, die Eumeniden, die Gnädiggesinnten. In den ältesten Zeiten war auch bei den Griechen höchste dieser Gottheiten die Eileithyia, d. h. dā Pascht, die Göttin des Ur-raumes, die Gottheit, welche alle Geburten in ihrem Schoosse aufnimmt, daher von Olen in dem schon oben angeführten delischen Hymnus die Trefflichspinnende genannt, weil sie den Menschen bei ihrer Geburt den Schicksalsfaden zuspinnnt. Unter ihr standen dann jene beiden innenweltlichen Raumgottheiten, als deren Lenker Zeus, das Hirn-

ielsgewölbe, betrachtet wurde, daher sein Beiname Zeus Moiragetes, weil nach der Ansicht aller alten Völker das Schickal durch den Einfluss des Himmels und der Gestirne bestimmt wird. Das sind jene zwei Moiren, deren Standbilder zu Delphi⁴²⁹ neben dem Zeus Moiragetes standen. Diese Moiren, die beiden innenweltlichen Raumgottheiten, sind es nun auch eigentlich, welche Hesiod in seiner Theogonie (Vs. 214) Töchter der Nacht nennt, weil sie Ausflüsse des dunkelen Urraumes, der Urfinsterniss sind. Die Verehrung der drei Schicksalsgottheiten bestand bei den Griechen auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Theben⁴³⁰, zu Sparta⁴³¹, zu Athen⁴³². Die Namen, welche den drei Schicksalsgöttinnen gewöhnlich beigelegt werden: Klotho, die Spinnerin; Lachesis, das Schicksalsloos; Atropos, die Unabwendbare — finden sich zuerst bei Hesiod, und sind offenbar entstanden, als die kosmische Bedeutung dieser Gottheiten schon verloren gegangen war, denn sie enthalten keine bestimmtere Bezeichnung jeder einzelnen Gottheit. Eine genauere Erinnerung an die eigentliche Bedeutung der Hathor, der Göttin des dunkelen Weltraumes, enthält dagegen die Angabe, zu Phaestos in Kreta sei der Aphrodite Skotia⁴³³, der finsternen, dunkelen Aphrodite, ein Heiligthum geweiht gewesen. Denn den nämlichen Titel gaben die Griechen auch der ägyptischen Hathor, weil diese als Göttin der Nacht und des nächtlichen Thaues zugleich als Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes betrachtet wurde.

Auf Sate und Hathor folgen nun in der ägyptischen Glaubenslehre die letzten zwei grossen innenweltlichen Gottheiten, Re die Sonne, und Joh der Mond. Die Sonne, Helios, wurde auch noch in dem späteren Griechenland verehrt, wie z. B. zu Sparta auf dem Taygeton⁴³⁴, zu Hermione⁴³⁵, zu Akrokorinth⁴³⁶; ihre bedeutendste Verehrung fand aber zu Rhodos statt, woselbst der berühmte Sonnenkoloss war⁴³⁷. Demungeachtet war der Kultus der Sonne von dem des Apollon fast verdrängt, weil dieser in der späteren griechischen Mythologie auch die Bedeutung eines Sonnengottes angenommen hatte.

Den Mond verehrten die Griechen gar nicht als ein männliches, sondern als ein weibliches Wesen, und dies ist eine der bedeutendsten Abweichungen des griechischen Götterglaubens von dem ägyptischen. An dieser Abweichung war nicht etwa blos ihre Sprache Schuld, in welcher der Name des

Mondes, Selene, ein Wort weiblichen Geschlechtes ist, sondern sie konnten die Vorstellung von einem Mondgotte gar nicht einmal durch die Phöniker erhalten haben. Denn wie wir bei der Darstellung der phönikischen Glaubenslehre gezeigt haben, so hatten die Phöniker selbst von Joh-Taate zwar alle übrigen Bedeutungen und Aemter, nur nicht seine ursprüngliche und eigentliche, die eines Mondgottes, angenommen, weil sie die altarianische Vorstellung von einer Mondgöttin, einer Himmelskönigin, der Tanais, Anais, beibehielten. Diese arianische Mondgöttin gehörte wahrscheinlich schon zu den in Griechenland vor der Ankunft der Phöniker verehrten Gottheiten. Es begreift sich also von selbst, dass die Griechen den Phönikern in der Verehrung ihrer Mondgöttin folgten. Denn wenn auch die Selene selbst, obgleich sie bei Hesiod als eine Gottheit, eine Tochter des Helios vorkommt, bei den späteren Griechen nirgends verehrt wurde, so war doch der Kult der Artemis einer der am weitesten verbreiteten in Griechenland. Die Artemis aber entspricht vollkommen der ägyptisch-phönikischen Tanath-Bubastis, der Anahita der Arianer. Sie ist ebenso eine Schwester des Apollon, wie Tanath-Bubastis eine Schwester des jüngeren Horus; und aus der Sage von der Erziehung dieser beiden Gottheiten bei der Reto-Leto der Aegypter entstand die Mythe von Leto als Mutter des Apollon und der Artemis bei den Griechen. Ebenso hatte Artemis bei den Griechen die Bedeutung einer Mondgöttin wie bei den Phönikern. Und endlich ist der Name Artemis, die Unverletzte, Jungfräuliche, die wörtliche Uebersetzung des Namens Anahita (Anais, Tanath), denn auch dieser bedeutet die Ungetrübte, Reine, wie bei der Darstellung des arianischen Götterkreises dargethan wurde. Die übrigen Bedeutungen des Joh-Taate aber, welche die Phöniker unter der Vorstellung ihres Thot beibehalten hatten, finden sich auch bei den Griechen in einer gesonderten Göttergestalt, in dem Hermes.

Nach der Entstehung der oberirdischen Theile des Weltalls, der acht grossen kosmischen Gottheiten, der acht Kabiren, lässt nun die ägyptische Glaubenslehre die Ausbildung der Erde und ihrer Oberfläche selbst folgen, und so entstehen die zwölf irdischen Gottheiten, die Bildner und Ordner der irdischen und bürgerlichen Zustände. Diese Götterbegriffe knüpften sich, wie wir gesehen haben, zunächst an die Lan-

beschaffenheit und die Staatseinrichtungen Aegyptens, waren also ganz auf ägyptischem Boden entstanden und ihm angepasst. Diese Gottheiten waren: Okham, der Okeanos, d. h. der Nil, die Verkörperung des Kneph, des Agathodaemon; Reto, oder Leto, die Gottheit der irdischen Weltordnung, die irdische Emanation der Pascht, der Hüterin der Weltordnung, der Gottheit des Urraumes; Netpe-Rhea, die irdische Gestaltung der Erde, der Urmaterie, der Gottheit der Himmelsgewässer; Seb, oder Zeitgott, die irdische Form des Sevek, der unendlichen, ewigen Zeit; Thot, der Vorsteher aller Staats- und Priesterinstitute; Imuteph-Asklepios, der Vorsteher der Wissenschaften und Arzneikunde; Mui, der Vorsteher der heiligen Sanges- und Dichtkunst; und endlich Prometheus: sammt ihren Göttinnen Chaseph, Nehimen, Taphne und Themis. Die Bedeutung des Götterbegriffes wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre genauer vorgetragen, und das dort Gesagte muss hier als bekannt vorausgesetzt werden.

Alle diese Götterbegriffe finden sich auch in dem griechischen Glaubenskreise wieder, und es ist nicht ohne Interesse für die Einsicht in die Entstehung und Ausbildung des griechischen Glaubenskreises, die Umbildungen und Veränderungen zu beobachten, welche diese Götterbegriffe bei ihrer Verpflanzung auf den griechischen Boden durch die Vermittlung der Phöniker nothwendig erleiden mussten.

Okham, der Nilgott, von den Phönikern vorzugsweise Jahar, d. h. der Fluss, genannt, der erste dieser irdischen Gottheiten, findet sich bei den Griechen als Okeanos und als Nereus wieder. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass Okeanos nur die gräcisirte Form des ägyptischen, und Nereus die gräcisirte Form des phönikischen Namens einer und derselben Gottheit ist. Wir haben also hier denselben Fall, den wir schon bei Harseph-Menth eintreten sahen, dass nämlich aus den verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben ägyptischen Gottheit mehrere griechische Göttergestalten hervorgehen, indem die verschiedenen Beinamen einer Gottheit zu verschiedenen Götterwesen auseinanderfallen. Diese nämliche Erscheinung werden wir bei den nun folgenden Götterwesen sehr häufig wiederkehren sehen. Sie erklärt sich ganz einfach in der fremden Herkunft der betreffenden Götterbegriffe. Denn durch die Phöniker der ägyptische Götterkreis nach

Griechenland verpflanzt wurde, so mussten nothwendig die Namen dieses Götterkreises den Griechen unverständlich sein, denn sie waren auf einem fremden Boden, in einer den Griechen unverständlichen Sprache, der ägyptischen, entstanden, waren durch die Vermittlung eines fremden, den Griechen ebenfalls nicht sprachverwandten Volkes, der Phöniker, auf den griechischen Boden übertragen worden, und hatten sich unter der Herrschaft dieses Volkes über Griechenland ausgebreitet. Die bei weitem grössere Mehrzahl der griechischen Götternamen wurzelte also in zwei, den Griechen gänzlich unverständlichen Sprachen. So lange die Phöniker in Griechenland herrschend waren, musste sich, weil die Phöniker einen gesonderten Priesterstand hatten, der ägyptische Glaubenskreis durch die fremden phönikischen Priester selbst im Ganzen unverändert erhalten. Als aber die Herrschaft der Phöniker ein Ende hatte und sie mit den Griechen allmählig verschmolzen waren, musste der den einzelnen Göttergestalten zu Grunde liegende allgemeine religiöse Vorstellungskreis ebenfalls verloren gehen und nur die einzelnen, schon bestehenden Lokalkulte sich erhalten. Und so konnte nun die oben erwähnte Erscheinung eintreten, die nämlich, dass alle einzeln bestehende Götterkulte, wenn auch mehrere derselben nur eine Gottheit unter verschiedenen Beinamen und Aemtern verehrten, als Kulte eben so vieler gesonderter Gottheiten angesehen wurden. Weil deren Namen, in der bei weitem grösseren Mehrzahl Wörter aus fremden Sprachen: der ägyptischen und phönikischen, den späteren Griechen vollkommen unverständlich und bedeutungslos sein und für sie zu wahren Eigennamen werden mussten, so fiel ihnen die Erkennung eines und desselben Götterbegriffes, der unter verschiedenen solchen Namen versteckt war, vollkommen unmöglich. Auf diese Weise erklärt sich also die Entstehung des Okeanos und Nereus als zweier gesonderter Gottheiten aus einem und demselben ägyptischen Götterbegriffe, dem Nilgotte, vollkommen. Die griechische Vorstellung vom Okeanos war dem ägyptischen Grundbegriffe noch am treuesten geblieben, denn die älteren Griechen dachten sich unter dem Okeanos einen die ganze Erdscheibe rings umfliessenden Strom, den Urvater aller übrigen Ströme und die gemeinschaftliche Quelle aller Meere. Nereus dagegen wurde als Meer-gottheit im Allgemeinen aufgefasst. Tempel hatten beide Gott-

eiten bei den späteren Griechen nicht. Bei Hesiod und Homer finden wir sie aber vielfach erwähnt.

Die zweite irdische Gottheit, die Reto oder Leto der Aegypter, die Hüterin der irdischen Weltordnung, haben wir unter ihrem griechischen Beinamen Eurynome, die Weithinerrschende, als eine Okeanide, d. h. als eine Tochter des Okeanos, in der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre kennen gelernt. Diese Göttin Eurynome wurde bei den Griechen noch in der späteren geschichtlichen Zeit zu Phigalia in Arkadien verehrt⁴³⁸. Zu des Pausanias Zeit war der Begriff und der Dienst der Eurynome vor hohem Alter schon fast verloren; denn der Dienst der Eurynome fand in Phigalia nur einmal des Jahres statt, und ausserdem war ihr Tempel verfallen; der Begriff der Gottheit aber war schon so wenig mehr bekannt, dass nur noch bei Einzelnen die Erinnerung an ihre wahre Bedeutung als Gattin des Okeanos wenigstens in weit vorhanden war, dass sie dieselbe für eine Tochter des Okeanos ansahen und mit der Thetis in Verbindung setzten, während die Mehrzahl den Namen Eurynome für einen Titel der Artemis hielt. Dass aber die Eurynome mit der Artemis gar Nichts gemein habe, sah schon Pausanias ganz richtig ein. Dass der Dienst der Eurynome in Phigalia uralte gewesen sein müsse, erhellt auch aus der auffallenden äusseren Form ihres Bildes. Die Göttin hatte nämlich nur bis an die Hüften menschliche Form, von da an aber die Gestalt eines Fisches⁴³⁹. Erinnern wir uns nun, dass Eurynome, die Reto der Aegypter, bei diesen als Hüterin der irdischen Weltordnung für die irdische Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin der gesamten Weltordnung galt, dass ihr in Aegypten der Nilfisch Latos geheiligt war, und dass sie deswegen auch gleich der Hathor in Hieroglyphenbildern unter der Gestalt des Latos abgebildet wurde, ebenso, wie auch die übrigen ägyptischen Gottheiten unter den Gestalten der ihnen geweihten Thiere dargestellt werden; erinnern wir uns ferner, dass bei den Phönikiern, und zwar gerade bei dem aus Kreta nach Palästina zurückgekehrten Stamme der Philister dieselbe Gottheit, die Pascht-Reto, die Göttin des Urraumes und der Weltordnung eine hochverehrte Gottheit war, und dass ihr Bild zu Gaza mit deutlicher Beziehung auf den in Aegypten verehrten Nilfisch ebenfalls halb Menschen- und halb

Fischform hatte, wie die alttestamentlichen Nachrichten ausdrücklich angeben⁴⁴⁰: so müssen wir nothgedrungen den Dienst der Eurynome zu Phigalia von den Phönikern aus der Zeit ihrer Herrschaft über Griechenland ableiten; denn wir finden bei der Eurynome denselben Götterbegriff und dieselbe äussere Form wieder, wie bei der phönikischen Derketo-Dagon. So erklärt sich die in dem späteren griechischen Götterkreis so auffallende Erscheinung einer in Name und Form ganz vereinzelt dastehenden Göttergestalt, denn in dem ganzen übrigen Griechenland findet sich der Kult der Eurynome nicht weiter. Arkadien aber hatte, wie allgemein anerkannt ist, seiner abgeschlossenen Lage wegen, die ältesten Götterkulte am reinsten und unverändertsten beibehalten.

Bekannter war die Reto bei den Griechen unter dem Namen Tethys, als die Gemahlin des Okeanos. Dieser Beiname, der die Amme, die Pflegemutter bedeutet, rührte, wie wir gesehen haben, daher, dass Netpe-Rhea-Demeter ihre Kinder Osiris-Zeus und Isis-Hera vor den Nachstellungen des Kronos zu der Reto nach Bubastos flüchtete und sie dort erziehen liess. Auf diese Sage spielt schon Homer an⁴⁴¹; sie war also alt und mit dem übrigen ägyptischen Glaubenskreis nach Griechenland gekommen. Später, als die ursprüngliche Bedeutung des Namens verloren gegangen war und als ein Eigenname betrachtet wurde, galt die Tethys als Gemahlin des Okeanos für eine besondere Gottheit. Sie findet sich wie Okeanos nur in den alten Dichtern; Verehrung bei den späteren Griechen hatte sie nicht.

Endlich knüpfte sich an die Reto oder Leto der Aegypter bei den Griechen eine dritte Göttin, welcher zwar ihr ägyptischer Name Leto unverändert belassen wurde, mit der man aber doch einen von der ägyptischen Reto ganz verschiedenen Begriff verband. Dies wurde dadurch veranlasst, dass man sie als Mutter des Apollon und der Artemis betrachtete. Auf diese Gottheit werden wir weiter unten zurückkommen.

Die dritte der irdischen Gottheiten war bei den Aegyptern Seb, die Zeit in ihrem irdischen Wechsel, der Kronos der Griechen. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir diese Bedeutung des Kronos erwiesen, und die Entstehung des Namens aus dem Worte Chronos, Zeit, nach der Meinung der Aeltern gegen die Angriffe der

n als eine grammatisch richtige und vollkommen begründet Schutz genommen. Kronos ist in jeder Beziehung vollständig identisch mit Seb, und spielt in der griechischen Mythologie dieselbe Rolle einer bösen, zerstörenden Gottheit, der ägyptischen. Und dies ist nicht mehr als natürlich, griechische Göttersage nichts als eine, wenn auch immerhin durch Zusätze und Missverständnisse entstellte, doch im Wesentlichen vollkommen getreue Nachbildung ägyptischen Göttersage ist. Kronos wurde auch noch in späterer Zeit in Griechenland verehrt, so z. B. zu Athen⁴⁴², Thebe in Böotien⁴⁴³, zu Elis⁴⁴⁴.

Die auffallende Menge von Göttergestalten entwickelt sich dem griechischen Götterkreise aus der vierten irdischen Gottheit der Ägypter, aus der Netpe. In der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass diese ursprünglich die weibliche Nilgottheit war, und dass unter der Herrschaft der Phöniker in Ägypten der ägyptische Götterbegriff des Wassers mit ihr verband. Als Nilhiess sie bei den Ägyptern ursprünglich Okham, gleich Ekeanos; als die irdische Form des Himmelsgewässers, Materie, führte sie den Namen Netpe, das Gewässer des Himmels, wie auch andere alte Völker, z. B. die Inder, die Niligen Flüsse vom Himmel herabströmen liessen. Da die Gewässer des Nils durch die jährlichen Ueberschwemmungen für Ägypten die Quelle aller Fruchtbarkeit waren, erhielt die Göttin den Namen Senek, die Ernährerin, die Mutter, wie Diodor⁴⁴⁵ übersetzt; und den Namen Asteriothe, die Mehrerin des Wachsthumcs. Unter diesem letzteren Namen ging sie denn auch in den phönikischen Glaubenskreis über, wo sie eine hochverehrte Gottheit war, welcher der Störch und die Taube geweiht waren. Aus diesen verschiedenen Namen und Aemtern einer und derselben Gottheit entstanden nun bei den Griechen fünf verschiedene Göttinnen. Netpe ward durch Rheia, die Fliessende, übersetzt; Senek durch Demeter, die Nährmutter; Asteriothe in Griechischen zu Asteria, und aus der phönikischen Gottheit wird die Aphrodite. Dieselbe Gottheit endlich ist die phönikische Kybele, die Göttermutter. Rheia ist die älteste griechische Form dieser Gottheit, und wurde bei den Griechen wenig mehr verehrt, doch hatte sie mit

Kronos einen Tempel zu Athen⁴⁴⁶ und bei Methydriion in Arkadien eine Grotto⁴⁴⁷. Die Rhea findet sich daher mehr nur bei den älteren Dichtern, und besonders in der Theogonie des Hesiod. Die Asteria hatte gar keine öffentliche Verehrung und findet sich ausschliesslich nur bei Hesiod und den Mythographen. Die Demeter und die Aphrodite dagegen gehörten zu den am meisten und höchsten verehrten Gottheiten. Die Demeter wurde als die Lehrerin und Verbreiterin des Ackerbaues Gegenstand eines eigenen, in hohen Ehren stehenden Weihdienstes, welcher, wie bekannt ist, hauptsächlich in Athen blühte. Ihr Dienst war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, die einzelnen Oerter ihrer Verehrung aufzuzählen. Da ihr Dienst aufs Engste mit dem nach Griechenland verpflanzten ägyptischen Sagensgeschlecht von den sterblichen Gottheiten der dritten Göttergeneration verknüpft ist, so müssen wir weiter unten noch einmal auf sie zurückkommen. Dass ihr Dienst in Griechenland schon von den Phönikern eingeführt wurde und bei diesen sich den Dienst der Kabiren anschloss, erhellt aus dem Beinamen Pelasgis, die Pelasgische, den sie zu Argos⁴⁴⁸, und aus dem Beinamen Kabeiria, den sie zu Theben⁴⁴⁹ führte.

Eine von der Demeter vollkommen gesonderte, und doch ursprünglich mit ihr identische Gottheit war die Aphrodite. Ihr Dienst war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot⁴⁵⁰ von Phönikern nach Kypros und Kythera gebracht worden und hatte sich von da über das übrige Griechenland verbreitet. Der älteste Sitz dieses Dienstes, von welchem der Dienst auf Kypros und Kythera herstammte, war nach Herodot zu Askalon in Syrien, d. h. in dem Lande der Philister, jener phönikischen Auswanderer aus Aegypten. Dieselben phönikischen Philister, welche wir als den nach seiner Vertreibung aus Aegypten in Griechenland unter dem Namen der Karer, Kreter und Pelasger herrschenden Völkerstamm kennen lernen, haben also auch den Kult der Aphrodite gleich dem aller anderen ägyptisch-phönikischen Gottheiten nach Griechenland gebracht. In Askalon aber wurde neben der Derketo, der fischgestaltigen Pascht-Reto, der griechischen Eurynome, die Aphrodite-Urania, d. h. die Astaroth, die Astarte, verehrt⁴⁵¹. Von einem Beinamen dieser Gottheit hat nun auch die griechische Aphrodite ihre Benennung. Denn der Astarte

Vorsteherin der Erzeugung war die Taube, gleich dem Ringe, wegen ihrer Begattungslust und Fruchtbarkeit geht, und nach dem allgemeinen ägyptisch-phönikischen Gebräuche, die Gottheiten unter der Gestalt der ihnen geweihten Thiere darzustellen, wurde sie auch wohl selbst als Taube abgebildet. Von dem phönikischen Namen der Taube: Phe-neth, Aperedeth, ist nun aber Aphrodite⁴⁵² nur eine griechische Form, und erst der Name Aphrodite gab durch seine lautliche Ähnlichkeit mit dem griechischen Worte „Aphros“, Schaum, die Veranlassung zu dem Mythos von der Entstehung der Göttin aus dem Meeresschaume. Aus der Bedeutung der Netpe-Astaroth, als der Vorsteherin des Wachstums und der Entstehung auf Erden, entwickelte sich dann der griechische Begriff der Aphrodite als der Vorsteherin Zeugungsgeschäftes und der Liebe. Auch dieser Götterbegriff, wie alle übrigen des griechischen Götterkreises, verlor bei den Griechen seine ursprüngliche kosmische Bedeutung und nahm eine rein menschliche an. An die Aphrodite in dieser rein menschlichen Bedeutung schloss sich dann die Vorstellung des Eros, der aus einem Erzeugungs- und Schöpfergott des Weltalls, was er bei den Aegyptern war, bei den Griechen zu einem Gotte der Geschlechtsliebe wurde. In dem Kult aber scheint diese Idee nicht eingedrungen zu sein, denn man findet den Eros nicht zusammen mit der Aphrodite verehrt; ein Zeichen, dass in der älteren Zeit, in welcher Heiligtümer und Kulte entstanden, diese beiden Götterbegriffe noch nicht in Verbindung standen, sondern als ganz verschiedene nicht zusammengehörige betrachtet wurden. Wir sehen, dass mit der Aphrodite selbst in dieser ihrer irdischen Form doch noch ganz derselbe Sagenkreis verbunden war, wie mit der Demeter; ein Zeichen, dass auch hier noch aus der griechischen Göttersage die ursprüngliche Identität beider Gottheiten hervorgeht. Aus dieser Identität der Aphrodite und der Demeter, welche beide in der Vorstellung der Astaroth wurzeln, erklärt sich nun ein altes Bild der Demeter zu Phigalia⁴⁵³ in Arkadien, welches die Begriffe der Demeter und der Aphrodite in sich vereinigt. Nach des Pausanias Bericht war es in der Weise der meisten ägyptischen und phönikischen Götterbilder aus Thier- und Menschenformen zusammengesetzt. Denn es hatte einen Pferdekopf, an wel-

chem auch noch Schlangen und andere Thiergestalten sich befanden, wahrscheinlich der auf der Stirne und dem Kopfe der ägyptischen Göttinnen gewöhnlich angebrachte Uräus, das Zeichen der königlichen Macht, und der über das Haar ausgebreitete Geierbalg, beides die gewöhnlichen Symbole der weiblichen Gottheiten. Die übrigen Körperformen waren die einer Frau, bekleidet mit einem langen schwarzen Gewande, wahrscheinlich eine Bezeichnung der unterweltlichen Eigenschaft der Göttin, da die Netpe-Demeter, wie wir gesehen haben, gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt bekleidete. Diese pferdeköpfige Frauengestalt trug auf der einen Hand einen Delphin, durch welchen die Göttin als Netpe, als Vorsteherin der Gewässer bezeichnet wurde, und in der anderen eine Taube, die ihren Begriff als Astaroth-Aphrodite, als Vorsteherin und Mehrerin der Entstehung und Erzeugung andeutete; das Bild stellte also den Begriff der Netpe in allen ihren Eigenschaften dar: als Göttin der Gewässer, als Vorsteherin der Entstehung und Erzeugung, und als Herrscherin der Unterwelt, — und ist demnach das vollkommene Gegenstück jener fischgestaltigen Eurynome, die ebenfalls zu Phigalia verehrt wurde. Beide Götterbilder sind in Bedeutung und Form vollkommen die von den Phönikern und insbesondere von den Philistern verehrten Gottheiten Derkeo und Astaroth. Es ist also offenbar, dass der Kult dieser beiden Gottheiten in Arkadien auch von jenen Phönikern herrühre, welche in früheren Zeiten in Griechenland ein herrschendes Volk waren, d. h. von denselben phönikischen Philistern, die wir als Pelasger, Kreter, Karer in Griechenland wiedergefunden haben.

Eine fünfte bei den Griechen verehrte Form der Rhea-Netpe war die phrygische Kybele, deren Dienst sich erst in späterer Zeit über Griechenland verbreitete und welche schon die Alten mit der Rhea verglichen. Dass auch diese Gottheit mit der Netpe und Aphrodite identisch ist, erhellt daraus, dass derselbe Sagenkreis, welcher sich in Aegypten mit der Netpe, in Phönikien mit der Astaroth-Aphrodite, in Griechenland mit der Demeter verband, sich ebenfalls bei der Kybele wieder findet.

Alle übrigen Gottheiten dieser zweiten Göttergeneration finden sich auch in dem griechischen Götterkreise wieder.

Hermes, dessen Identität mit dem ägyptischen Thot schon in der ägyptischen Glaubenslehre genauer nachgewiesen wurde, ist zu den vielverehrten Gottheiten in Griechenland. Es ist so unnöthig, seine Kultusstätten im Einzelnen aufzuzählen. Die Gemahlin des Thot, die Chaseph, die Vorsteherin der Schreibkunst und der Gelehrsamkeit, ist die griechische Mnemosyne; nach Homer war sie⁴⁵⁴ die Tochter des Uranos und der Gaea, d. h. eine der zwölf irdischen Gottheiten, die nach der phönikischen Ansicht allesammt Kinder des Himmels und der Erde sind; nach Hesiod⁴⁵⁵ war sie die Mutter der Musen. Sie hatte bei den späteren Griechen keine besondere Verehrung, und findet sich hauptsächlich nur bei den Dichtern erwähnt.

Der Imuteph der Aegypter, der Gott der Heilkunst, ist Asklepios der Griechen, wie in der Darstellung der griechischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde. Auch Asclepius war ein bei den Griechen vielverehrter Gott. Der Sitz seines Kultes jedoch war Epidauros im Peloponnes⁴⁵⁶, wo er sich über das übrige Griechenland verbreitete.

Die Gemahlin des Asklepios, Nehimeu, die Heilende, ist bei den Griechen mit wörtlicher Uebersetzung Hygiea; auch die Hygiea wurde bei den Griechen verehrt, z. B. in Epidauros, und zu Titane im Gebiete von Sikyon⁴⁵⁷.

Der Iupiter, der Gott der Dichtkunst bei den Aegyptern, ist der griechische Phoebos, denn der Name Phoebos, „der Strahlende, Leuchtende, Glänzende“, ist die wörtliche Uebersetzung des ägyptischen Mui. Bei den späteren Griechen, und zwar schon bei Homer, hat sich aber Phoebos nicht als eine selbstständige Göttergestalt erhalten; denn er ist bei ihnen mit dem Haimon verschmolzen, der mit seinen übrigen Aemtern zugleich ein Gott der Dichtkunst und eines Anführers der Musen war. Auch seine Gattin Taphne war bei den Griechen selbstständige Gottheit, und die Erinnerung an sie hat sich nur in der Sage von der Nymphe Daphne erhalten, die Apollon liebte⁴⁵⁸.

Auch Prometheus scheint eine zu den Zwölfen gehörige Gottheit gewesen zu sein. Dass er einer ägyptischen Gottheit entsprach, haben wir bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre gesehen; nur lässt sich das dem Namen Prometheus entsprechende ägyptische Wort noch nicht mit

Sicherheit nachweisen. Was ihm aber seine Stelle unter den Zwölfen 'zu sichern scheint, ist, dass er gleich diesen von Göttern aus der Zahl der Achte abstammt; denn er wird von Hesiod ein Sohn des Titanen Iapetos⁴⁵⁹, d. h. des Joh-pe-tate, des Mondes als Lichtgottheit, genannt. Der mit ihm verbundene Mythos ist bekannt. Verehrt wurde er in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte er in Athen einen Tempel und ein Fest mit Fackellauf⁴⁶⁰.

Die letzte der Zwölfe ist Themis, die ägyptische Tme, die Göttin der Gerechtigkeit und der Rechtspflege. Sie wird wie Mnemosyne eine Tochter des Uranos und der Gaea genannt. Verehrt wurde sie in der späteren Zeit nur wenig; doch hatte sie einen Tempel zu Athen⁴⁶¹, bei Theben⁴⁶², und zu Tanagra in Böotien⁴⁶³.

Der an diese Göttergeneration geknüpfte Mythos von dem Götterkampfe, d. h. von dem Kampfe des Kronos und seines Anhanges gegen den Ophion und die auf seiner Seite stehenden guten Götter, findet sich ebenfalls in der griechischen Mythologie wieder und macht einen Hauptgegenstand für die Poesie der alten theologischen Sänger aus. Aber auch bei dem Volke hatte sich dieser Mythos in späterer Zeit noch lebendig erhalten, denn die Arkader opferten mit Beziehung auf den Gigantenkampf dem Donner, Blitz und Sturmwind⁴⁶⁴, indem sie bei sich in Arkadien den Ort des Titanenkampfes aufzeigten.

An diese Götterreihe schliesst sich nun in der ägyptischen Glaubenslehre die dritte Göttergeneration an, die der sogenannten sterblichen Götter, d. h. derjenigen Götter, welche nach der Meinung der Aegypter einst auf der Erde in menschlicher Gestalt gelebt hatten und wieder verstorben waren. Wir haben schon früher nachgewiesen, dass diese Götter geradezu menschliche Persönlichkeiten waren, mit welchen die Aegypter die ältesten Erinnerungen ihrer Sagengeschichte begannen. Denn sie werden alle als Glieder einer alten Königsfamilie dargestellt, deren häusliche Schicksale, Zerwürfnisse und Befehlungen den Inhalt einer ausführlichen religiösen Sage ausmachen. Sie werden dadurch an die übrige Götterreihe angeknüpft, dass man sie als Kinder der irdischen Gottheiten aus der zweiten Göttergeneration ansieht. Die ihnen eigenthümlichen Aemter und Eigenschaften rühren, wie wir nach-

erwiesen haben, zum Theil daher, dass arianische Götterbegriffe, welche die Phöniker mit nach Aegypten brachten, auf diese übergetragen und mit ihnen verschmolzen wurden. Die mit diesen Göttern verbundene Sagengeschichte machte sie für die Vorstellungskraft der Menge fasslicher und zugänglicher, als es die höheren kosmischen Götterbegriffe sein konnten, und daher war denn schon in Aegypten ihr Dienst allgemeiner verbreitet, als der der höheren Gottheiten. Die nämliche Erscheinung findet sich nun auch bei den Griechen; auch bei ihnen sind diese aus der ägyptischen Sagengeschichte entstandenen Gottheiten die am allgemeinsten und höchsten verehrten; denn die sagengeschichtlichen Götter sind es, welche den eigentlichen Mittelpunkt des späteren griechischen Glaubenskreises bilden und an welche die bekannteren Göttergestalten der höheren und älteren Generationen angereiht wurden. Diese Erscheinung ist bei den Griechen um so natürlicher, da die älteren und höheren Göttergestalten in dem nämlichen Grade inhaltsleerer und unverständlicher werden mussten, als die ihnen zu Grunde liegende spekulative Glaubens- und Weltentstehungslehre wegen des Mangels an einer selbstständigen Priesterschaft aus dem Andenken der Menschen verschwand. Denn bei der ungebildeten Menge konnte sich eine solche Glaubenslehre unmöglich erhalten, während die Sagen und Märchen, welche sich an den Dienst der sterblichen Gottheiten knüpften, jedem Verständniss angemessen und der Phantasie des Volkes sogar ganz besonders zusagend sein mussten.

Diese sagengeschichtlichen Gottheiten sind: Osiris, Arueris-Herakles, Bore-Seth-Typhon, Isis und Nephthys nebst Schai und Rannu, welche sämmtlich als Kinder der Rhea-Netpe, der Demeter, angesehen werden, obgleich von verschiedenen Vätern. Die Kinder des Osiris und der Isis sind Horus und Tanais sammt Harpokrates. Als Sohn des Osiris und der Nephthys wird Anubis angesehen. Die Bedeutungen dieser verschiedenen Gottheiten müssen hier als bekannt vorausgesetzt werden, da sie in der ägyptischen Lehre genauer vorgetragen worden sind; ebenso die mit ihnen verbundene Sagengeschichte, als: die Verfolgungen des Seb-Kronos gegen die Kinder der Netpe, und die heimliche Erziehung des Osiris; die Gründung und Einrichtung des ägyptischen Staates durch Osiris und Isis; der darauf folgende Heereszug des Osiris nach Indien und Asien

zur Verbreitung der bürgerlichen Gesittung durch den Acker- und Weinbau; die Gewaltthat des Seth gegen seine Mutter Netpe-Demeter; seine Verfolgung des Horus und der Bubastis, der Kinder des Osiris, und deren Flucht zur Reto nach Bubastos; sodann sein Kampf mit dem Osiris, als dieser nach Aegypten zurückgekehrt war, und die endliche Ermordung des Osiris; die Irrfahrten der Isis, um den Leichnam des Osiris aufzusuchen, und dessen Auffindung; die Bekämpfung und Tödtung des Typhon durch Horus den Jüngeren, den Sohn des Osiris; der Tod der Isis, welcher als eine Entführung in die Unterwelt dargestellt wird, deren Herrscher Osiris nach seinem Tode geworden war; und endlich die Irrten der Netpe-Demeter auf der Erde, um ihre verschwundene Tochter wieder aufzusuchen. Wie bedeutend dieser ganze Sagenkreis zum Verständniß des griechischen Götterdienstes ist, werden wir bald sehen.

Aus dem Osiris der Aegypter entwickelte sich eine ganze Reihe griechischer Göttergestalten. Zunächst verschmolz er mit dem altgriechischen Begriff des Zeus, des Himmelsgewölbes, welchen die Phöniker bei ihrer Einwanderung nach Griechenland schon als höchsten Gott verehrt vorgefunden haben müssen. Diese Verschmelzung erhellt daraus, dass die ganze Sage vom Osiris, seine Jugendgeschichte, seine Verfolgung durch den Kronos und seine heimliche Erziehung durch die Netpe, seine Theilnahme an dem Titanen- und Gigantenkämpfe, ja auch sein Tod so auf den Zeus übertragen wurden, dass man in Kreta selbst noch in späterer Zeit die Höhle zeigte, in welcher Zeus vor den Nachstellungen des Kronos sollte verborgen und geheim erzogen worden sein, ja dass man sogar noch sein Grabmal nachwies, wie das Grabmal des Osiris in Aegypten. Wenn auch dieser letztere Zug, sowie überhaupt die Vorstellung von sterblichen Göttern, von den späteren Griechen nicht angenommen wurde, weil sie ihren religiösen Gefühlen widersprach, da ja diese Götter bei ihnen nicht wie bei den Aegyptern die letzte, sondern die erste Stelle einnahmen, so erhellt doch hieraus, mit welcher Treue an die ägyptische Glaubenslehre der neue Götterkreis von den Phönikern in Griechenland verbreitet wurde. Denn dass dieser ganze Sagenkreis durch die Phöniker nach Kreta kam, braucht nach den vorhergegangenen Untersuchungen nun wohl nicht mehr erst bewiesen zu werden; Kreta war ja einer der

Hauptsitze der phönikischen Philister in Griechenland. Zeus, obgleich auch noch in der griechischen Götterlehre zur jüngsten Generation, zu den Kindern des Kronos, gehörig und deshalb Kronion, der Kronide, genannt, wurde doch nun durch den Hinzutritt jener altgriechischen Vorstellung von einem Gotte des Himmelsgewölbes, einem Wolkenlenker, Blitzeschleuderer und Donnerer, zu einem so hohen Götterbegriff, dass die Attribute des Ammon, der ägyptischen Urgottheit, auf ihn übertragen werden konnten, wie z. B. die Lenkung des Schicksales, daher sein Name Moiragetes, der Schicksalslenker.

Dass mit einem so hohen Götterbegriffe die Vorstellung von einer Herrschaft über die Unterwelt, das Tottenreich, welche in der ägyptischen Glaubenslehre dem Osiris beigelegt wurde, nicht mehr verbunden werden konnte, leuchtet von selbst ein. Dieser Götterbegriff trennte sich also von dem des Zeus und wurde zu einer selbstständigen Gottheit, dem Hades, welcher nun ein Bruder des Zeus genannt wurde.

Aus der nämlichen Ursache entstand aus der Lebensgeschichte des Osiris, seinem Zuge über den Erdkreis zur Verbreitung des Weinbaues, und aus der Geschichte seines Todes und der dabei erfolgten Zerstückelung seines Leichnames, ein dritter neuer Götterbegriff; denn diese Geschichte konnte natürlich den Griechen weder mit der gewöhnlichen Vorstellung vom Zeus, noch mit der von dem Hades vereinbar scheinen. Der aus dieser Sagengeschichte hervorgehende Götterbegriff ward nun unter dem Namen des Dionysos verehrt. Schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir gezeigt, dass der Name Dionysos vollkommen identisch ist mit dem des Osiris, denn Ose-iri heisst „der Vergeltung-Uebende“, Ti-en-ose „der Austheiler der Vergeltung“; beides also sind, wie man sieht, Titel, die dem Osiris als Todtenrichter zukommen, die aber beide als Eigennamen auch dann von ihm gebraucht werden, wenn er nicht in seiner besonderen Eigenschaft als Todtenherrscher, sondern im Allgemeinen als irdischer Gott bezeichnet wird. Die Isolirung dieses Götterbegriffes erklärt sich ferner auch noch durch die Art und Weise, wie seine Verehrung nach Griechenland gelangte. Diese wurde nämlich nach Herodots Bericht⁴⁶⁵ von den in Theben und Böotien eingewanderten Phönikern aus durch den griechischen Seher Melampus als ein geheimer Weihedienst in Griechenland ein-

geführt, wodurch schon allein der neue Kult sich von denen absonderte, welche zu jener Zeit in Griechenland bereits herrschend waren. Die Griechen machten ihren Dionysos zu einem Sohne des Zeus und der Semele, der Tochter des Kadmos in Theben, also eigentlich zu einem Heros gleich dem Herakles; denn sie gaben ihnen eine sterbliche Mutter. Allein bei Dionysos liegt offenbar gar keine geschichtliche Persönlichkeit, an welche der Götterbegriff angeknüpft worden wäre, zu Grunde, wie dies wohl bei Herakles wirklich der Fall war; Dionysos gleicht also in dieser Beziehung ganz dem Perseus, der auch Sohn des Zeus und einer Sterblichen, der Danaë genannt wurde, und, wie wir sehen werden, auch nur der in den geschichtlichen Sagenkreis verflochtene Götterbegriff des Boreth-Typhon ist.

Ein vierter Götterbegriff endlich entwickelte sich aus der Sage von den Irren der Netpe oder Isis, um den verschwundenen Leichnam des Osiris aufzusuchen. Dieser Theil der Sage gab, wie wir schon bei der phönikischen Glaubenslehre bemerkt haben, den hauptsächlichsten Stoff zu den Festgebräuchen bei dem Dienst der phönikischen Astarte; denn die den Dienst feiernden Weiber ahmten den ganzen Hergang der Sage bei den Festgebräuchen nach und der Klaggesang der Netpe-Astarte um den verschwundenen Liebling macht einen Haupttheil der Festfeier aus. Dies sind die sogenannten Adonien, die später von Phönikien aus sich auch über Griechenland verbreiteten. Da nun die Astarte bei den Griechen zu einer besonderen Gottheit, der Aphrodite, geworden war, so mussten natürlich diese Adonien, weil sie mit dem Dienste der Aphrodite verbunden waren, von den Griechen auch als die Feier eines besonderen, mit der Aphrodite in Verbindung stehenden Gottes angesehen werden, und so wurde der Adonis, der bei den Phönikern Niemand Anderes als Osiris selbst war, der Sohn der Netpe-Astaroth — denn Adonis ist nur der allgemeine Titel Adon, Herr — zu einem neuen Götterbegriffe, unter dem man sich einen Liebling oder Geliebten der Aphrodite dachte. Ja, die Griechen bildeten sogar aus dem bei den Adonien stattfindenden Klageruf Ai-line, dem phönikischen Ailinu, Wehe uns! einen Götternamen Linos, indem sie diesen Klageruf für den Namen Dessen hielten, welchen Aphrodite betrauerete. So singt Hesiod⁴⁸⁶.

„Aber Urania trug an das Licht den trauesten Linos,
Welchen, so viel als leben der Lautenspieler und Sänger,
Alle gesamt wehklagen im Festgelag' und im Chortanz;
Linos heben sie an, und Linos rufen sie endend.“

uch bei den Späteren war Linos noch ein Sohn der Urania, der statt ihn als gleichbedeutend mit dem Adonis anzusehen, wie Pausanias noch nach der Sage anzugeben scheint, machen sie ihn zu einem Sängerheros, zum Sohne einer Göttin und eines sterblichen Vaters, und lassen ihn von Apollon gedichtet werden, weil er diesem den Ruhm des Gesanges streitig gemacht habe. An seine ursprüngliche Bedeutung erinnerte der Klagedienst aber immer noch dadurch, dass er als ein Klagedienst feiert wurde, und von den Griechen, z. B. von Herodot⁴⁶⁷, Pausanias⁴⁶⁸, mit jenem durch ganz Westasien, Phönikien und Aegypten verbreiteten Klagedienst zusammengestellt wurde, in welchem die Linos- und Maneroslieder, d. h. die Trauersänge um Osiris, den Adonis d. i. Herrn, und Maneros i. den Geliebten gesungen wurden.

Ganz dieselbe Herkunft, aus Aegypten nämlich, und ganz denselben Inhalt, die Irren der Netpe zur Auffindung des Osiris, hatte endlich auch der Dienst der phrygischen Kybele und des Attes, der sich in späterer Zeit von Phrygien aus über Griechenland verbreitete, und in welchem Attes ebenso als ein Geliebter der Kybele erscheint, wie Adonis als ein Geliebter der Aphrodite.

So waren also aus einer und derselben ägyptischen Gottheit, und aus einem und demselben Sagenkreise nicht weniger als sechs verschiedene Götterbegriffe bei den Griechen entstanden: Zeus, Hades, Dionysos, Adonis, Linos und Attes. Alle diese Gottheiten wurden in Griechenland wirklich verehrt; Zeus und Dionysos so allgemein, dass es unnöthig ist, ihre Kultusstätten einzeln anzuführen; Hades wurde verehrt zu Makiston in Elis⁴⁶⁹, und unter dem Namen Klymenos zu Hermione in Argolis⁴⁷⁰; Adonis zu Athen⁴⁷¹, zu Argos⁴⁷², zu Amathus⁴⁷³ auf Kypros; dem Linos endlich wurde ein Trauerdienst gefeiert zu Argos⁴⁷⁴, zu Thespieae⁴⁷⁵; des Attes Dienst war mit dem der Kybele vereinigt.

Der zweite unter den Söhnen der Netpe war Arueris oder Harhelo, Horus der Aeltere, der Archles der Phöniker, der Herakles der Griechen. Es scheint, wie wir dargethan

haben, mit diesem sagengeschichtlichen Gott der Aegypter die arianische Vorstellung des Sonnengottes verschmolzen zu sein, denn nur so lassen sich die verschiedenen Aemter erklären, welche dem Herakles in der ägyptischen Götterlehre beigelegt werden. In der Sage von dem Götterkriege erscheint er als der Vorkämpfer der guten Götter gegen den Kronos und seinen Anhang; er muss also für eine bedeutende und mächtige Gottheit bei den Aegyptern gegolten haben. Dies wird durch das Zeugniß des Herodot⁴⁷⁶ bestätigt, der den Herakles als eine alte ägyptische und phönikische Gottheit angiebt, die in Phönicien und Aegypten gleich hohe Verehrung genossen. Diese phönikisch-ägyptische Gottheit wurde nun nach Herodots ausdrücklichem Zeugnisse, mit welchem Pausanias⁴⁷⁷ übereinstimmt, schon in sehr frühen Zeiten durch Phöniker nach Griechenland auf die thrakische Insel Thasos verpflanzt, und zwar fünf Menschenalter früher, als der griechische Heros gleichen Namens lebte. Die phönikisch-ägyptische Herkunft, welche den Griechen bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Gottheiten längst nicht mehr bekannt war, hatte sich also bei dem Kulte des Herakles, wenigstens noch in einzelnen Lokalitäten im Andenken erhalten. Und demungeachtet war doch der phönikisch-ägyptische Begriff des Herakles bei den späteren Griechen so ganz in den des dorischen Heros gleichen Namens, den Sohn des Zeus und der mykenischen Alkmene, aufgegangen, dass es Pausanias als etwas Auffallendes berichtet, wenn er in Sikyon zu seiner Zeit noch einen doppelten Herakles verehrt findet, einen Herakles als Gott und einen als Heros⁴⁷⁸. Selbst die Bewohner von Thasos, bei denen nach Pausanias noch zu seinen Zeiten die Erinnerung an ihre phönikische Herkunft und an die Identität ihres Herakles mit der gleichnamigen Gottheit zu Tyrus fortbestand, hatten doch in späterer Zeit neben dem Kultus ihres phönikischen Gottes Herakles auch noch die Verehrung des griechischen Heros Herakles angenommen. Daher kennt denn die gewöhnliche griechische Mythologie gar keinen Gott, sondern nur einen Heros Herakles. Nach dem Vorhergehenden erklärt sich diese Erscheinung ganz auf dieselbe Weise, wie die Uebertragung des Begriffes der kabirischen Dioskuren auf zwei andere dorische Stammeshelden: Kastor und Polydeukes, und wie die ähnliche Uebertragung des ägyptischen Götterbegriffes Perses, d. h. des Bore-

th-Typhon; auf den griechischen Heros Perseus. In dieser älteren Gestalt, als Heroskult, war die Verehrung des Herases, namentlich bei den dorischen Stämmen, so verbreitet, dass an einzelnen Kultusstätten nachzuweisen unnöthig ist.

Der jüngste Bruder des Osiris war in der ägyptischen Göttersage Seth, mit seinen sämtlichen Namen: Bore-Seth-nbt-Typhon. Es ist schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen worden, welche ganz verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Bedeutungen diese ägyptische Gottheit zusammengehäuft wurden: die eines Kriegsgottes, eines Gottes der Gluthhitze und des verheerenden Windes, und endlich noch die einer Gottheit des Jammers. Zugleich galt diese Gottheit bei den späteren Aegyptern für ein böses und feindseliges Wesen, das höchlich verhasst war. Wie wir gesehen haben, erklärten sich die verschiedenen Bedeutungen dieses Gottes dadurch, dass seine Bedeutung als Kriegsgott, nach den hieroglyphischen Denkmälern die älteste und vor dem Einfall der Phöniker nach Aegypten schon vorhandene, den Phönikern Veranlassung gab, die Vorstellung ihres arianischen Kriegsgottes, des Feuers in seiner zerstörenden Eigenschaft, mit ihm zu verbinden, dass dieser so entstandene Götterbegriff, als ein von den Phönikern sehr fröhlich verehrter, von den Aegyptern als Schutzgott der Phöniker angesehen wurde, weswegen sie ihren Hass gegen das Volk auch auf dessen Schutzgott übertrugen, und dass er endlich aus demselben Grunde, wegen seiner Verbindung mit den Phönikern, als der Gott einer seefahrenden Nation, auch die Bedeutung eines zur See herrschenden Gottes, eines Meeresherrschers erhielt; wie wir denn auch bei den Dioskuren und Kabiren bemerkten, dass sie nur als Götter eines Seefahrt und Bergbau treibenden Volkes bei den Griechen die Bedeutung von Meer- und Schmiedegottheiten bekamen, die ihnen ursprünglich fremd war. Bei diesem so zusammengesetzten Götterbegriffe ist es daher kein Wunder, wenn auch er, gleich dem Osiris, der Netpe und anderen ägyptischen Götterbegriffen in dem griechischen Glaubenskreise zu mehreren Göttergestalten theilhaftig, deren jede eines der im ägyptischen Gotte vereinigten Momente darstellte. Als Kriegsgott wurde er bei den Griechen im Ares, als Gott des Gluthhauches zum Typhoeus oder Typhon, als Gott des Meeres zum Poseidon, und als Per-

ses zum Heros Perseus; des Riesen Antaeus nicht zu denken, dessen Kampf mit Herakles ebenfalls dem Kampfe des ägyptischen Herakles oder des Horus mit Ombte-Seth nachgebildet ist, denn Antaeus ist nur die gräcisirte Form des Namens Ombte.

Ares wird von den Griechen ein Sohn des Zeus und der Hera genannt. In dem Ares scheinen daher fast Seth und Anubis zusammenzufallen oder mit einander verwechselt zu werden, da Anubis auf Hieroglyphenbildern auch als Kriegsgott mit Streitaxt und Pfeilen vorkommt. Auf diese Weise würde es sich erklären, dass der ägyptische Anubis sich im griechischen Götterkreise nicht wiederfindet; die Aehnlichkeit seiner Aemter mit denen des Seth und des Thot, des Ares und Hermes, hätte dann bewirkt, dass er bei den Griechen mit diesen beiden Göttern verschmolzen wäre. Ares wurde bei den späteren Griechen nicht viel verehrt, doch finden sich Tempel desselben zu Athen⁴⁷⁹, Sparta⁴⁸⁰, Tegea⁴⁸¹, Trözen⁴⁸², Theben und sonst noch.

Poseidon entspricht in dem griechischen Götterkreise am deutlichsten dem Seth; denn er wird ausdrücklich ein Sohn des Kronos und der Rhea⁴⁸³ genannt, und ein Bruder der beiden anderen aus dem Götterbegriffe des Osiris hervorgegangenen griechischen Gottheiten Zeus und Hades, mit denen er die Weltherrschaft theilte. Ja der Name Poseidon selbst scheint aus dem ägyptischen Seth hervorgegangen zu sein, wie Neptunus aus dem ägyptischen Namen Nephthys. Poseidon wurde von den Griechen, die schon früh ein seefahrendes Volk wurden, so allgemein verehrt, dass es überflüssig wäre, seine einzelnen Kultusstätten anzuführen. Diese finden sich nicht bloß an den Küsten und auf den Inseln, sondern auch im Innern von Griechenland, z. B. in Arkadien, in Sparta, in Theben, besonders aber in den Städten der Ionier, denn Poseidon galt als ihre Stammgottheit. Es würde daher auffallend sein, dass sein Kult in Athen kein bedeutendes Ansehen hatte, wenn nicht die bekannte Sage von dem Streite Poseidons mit der Athena um den Besitz von Attika unter Kekrops bewiese, dass der früher auch in Athen vorherrschende Poseidonskult nun vor dem neuen durch Kekrops aus Aegypten mitgebrachten Dienst der Athena, der ägyptischen Neith, zurücktreten musste. Aehnliche Sagen von der Verdrängung eines älteren Poseidons-

kultes durch neuer eingeführte werden auch von Argos, Korinth und Trözen erzählt; in Argos⁴⁸⁴ musste er vor dem Kulte der Hera, in Korinth⁴⁸⁵ vor dem des Helios, in Trözen⁴⁸⁶ vor dem der Athena weichen.

Die ursprüngliche Identität des Ares und des Poseidon erhellt nicht allein aus der Gleichheit ihres Charakters, denn Beide wurden als finstere, reizbare Gottheiten gedacht, sondern auch aus der Gleichheit einer an beide Gottheiten geknüpften Sage. Nach Herodot erzählten die Aegypter, Ares sei einst mit Gewalt in die Wohnung seiner Mutter eingedrungen und habe ihr beigewohnt, und zum Andenken an diese Begebenheit wurde zu Papremis dem Ares ein Fest gefeiert, das mit einer Schlägerei endigte. Dass der Gott, den Herodot Ares nennt, Seth-Typhon sei, wurde bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen. Diese nämliche Sage findet sich nun in der griechischen Mythologie sowohl bei Ares, als bei Poseidon wieder. In der griechischen Mythologie hat Ares mit der Aphrodite, Poseidon mit der Demeter verstorbenen Umgang. Aphrodite und Demeter sind aber, wie wir gesehen haben, aus Einem Götterbegriffe hervorgegangen, aus der ägyptischen Netpe-Astaroth; kein Wunder also, dass sich der bei den Aegyptern an die Netpe geknüpfte Mythos auch bei den Griechen wiederfindet, und zwar auf jede der Gottheiten übertragen, die aus dem Begriffe der Netpe-Astaroth hervorgingen. Die Sage von Ares und der Aphrodite hat am meisten von ihrem ursprünglichen Inhalte verloren, da sie uns durch die Vermittlung des Homer⁴⁸⁷ bekannt ist, der sie zu seinem besonderen Zweck, als den Gegenstand eines heiteren mimischen Tanzes, zu einer blossen komischen Ehestands-geschichte umbildet. Ihrem ursprünglichen Charakter getreuer ist die Sage, wie sie Pausanias aus dem Munde der Phigalenser⁴⁸⁸ von Poseidon und Demeter erzählt. Denn dort, wie in der ägyptischen Sage, thut Poseidon der Demeter Gewalt an, und sie zürnt deshalb lange.

Als Gott der Gluthhitze und des versengenden Windes findet sich Seth-Typhon in der griechischen Mythologie zwar auch wieder unter dem Namen Typhoeus, aber nur in der älteren Göttersage, bei Homer⁴⁸⁹ und Hesiod⁴⁹⁰; dem späteren Götterkreise ward er fremd und Verehrung hatte er gar keine.

Endlich wurde dieser Götterbegriff ebenso mit der griechi-

schen Heldensage verflochten, wie der Begriff des Osiris und des Herakles; Perses, der als eine Gottheit nur in der älteren Theologie der Griechen vorkam⁴⁹¹, d. h. Bore-Seth, wurde zu Perseus, dem Sohne des Zeus und der Danaë, der Tochter des Königs von Tiryns, wie Osiris zu Dionysos, dem Sohne der Semele, und Harhelo zu Herakles, dem Sohne der Alkmene. Das feindliche Verhältniss, das zwischen Bore-Seth und dem Osiris stattfand, ward denn auch in der griechischen Mythe auf den Perseus übertragen; er bekämpft und besiegt den auf seinem Zuge durch Griechenland begriffenen Dionysos mit seinen Mänaden, ebenso wie Bore-Seth den Osiris, und in Argos zeigte man noch zu des Pausanias Zeit die Gräber der in diesem Kampfe gefallenen Mänaden⁴⁹². Aus dieser Vermengung des Perses, des ägyptischen Bore-Seth, mit dem griechischen Perseus erklärt sich denn auch, wie Herodot glauben konnte, den Kult des griechischen Perseus im ägyptischen Chemmis⁴⁹³ wiederzufinden. Perseus genoss auch noch in der späteren geschichtlichen Zeit Heroenkult, so z. B. in Athen⁴⁹⁴, auf der Insel Seriphos⁴⁹⁵, und besonders in Argos⁴⁹⁶.

Alle drei Hauptgottheiten der ägyptischen Sagengeschichte: Osiris, Herakles und Bore-Seth, finden sich also in der griechischen Mythologie neben den aus ihnen hervorgegangenen Göttergestalten auch als Heroen wieder, und es ist für die Einsicht in die griechische Sagengeschichte von grossem Interesse, zu sehen, wie die Vorstellungen des religiösen Glaubenskreises auch auf die Ausbildung, ja Entstehung der geschichtlichen Sage einwirkten. Bei einem dieser Heroen, bei Herakles, ist die Existenz einer geschichtlichen Persönlichkeit, an welche sich der Götterbegriff anknüpfte, von grosser Wahrscheinlichkeit, denn die Heraklessage ist zu reich an geschichtlichen und Lokal-Erinnerungen, um ganz Dichtung zu sein. Bei den zwei anderen: Dionysos und Perseus dagegen ist an eine den Sagenkreisen zu Grunde liegende wirkliche geschichtliche Persönlichkeit wohl nicht zu denken, weil für eine solche Annahme die Sage von beiden zu allgemein, zu nackt und zu arm an geschichtlichen und örtlichen Beziehungen ist.

Nach Osiris, Arueris und Seth folgen in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Schwestern, die Göttinnen Isis und Nephthys; Isis die Gattin des Osiris, und Nephthys die Gattin des

Seth. Auch bei diesen Gottheiten tritt derselbe Fall ein, wie bei den vorhergehenden, dass jede nämlich je nach ihren verschiedenen Aemtern in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten zerfällt.

Aus der Isis wird zunächst die Hera, die Gattin des Zeus. Wenn die Identität der Hera mit der Isis nicht durch die ausdrückliche Angabe ihrer Abstammung von dem Kronos und der Rhea, und durch ihre Stellung, als Gattin des Zeus, gesichert wäre, so würde sie sich aus der Bedeutung beider Göttergestalten nicht errathen lassen, so ganz und gar ist der Begriff der Hera hellenisirt; denn sie ist weiter Nichts, als die zur Göttin erhobene griechische Hausfrau, wie sie bei der niedrigen Stellung der griechischen Frauen und bei dem freien Leben der griechischen Männer in unzähligen Ehen vorkommen mochte: kalt, herrisch, launisch, eifersüchtig. Der Begriff dieser Göttin ist kein glänzendes Zeugniß vom Glück des griechischen Ehelebens, wenigstens in den Homerischen Zeiten, wo dieser Götterbegriff seine Ausbildung erhielt. Für eine höhere Bedeutung und etwanige Abstammung der Hera aus dem arianischen Glaubenskreise lässt sich in den griechischen Quellen kein hinreichender Grund finden. Dieser Götterbegriff ist rein menschlich gedacht. Der Kult der Hera als der höchsten Göttin und der Gattin des Zeus war in Griechenland so allgemein verbreitet, dass es nicht nöthig ist, ihre einzelnen Kultusstätten anzuführen. Dass der Begriff der Hera aber wirklich aus dem phönikisch-ägyptischen Glaubenskreise sich entwickelt habe, erhellt daraus, dass sie noch in späterer geschichtlicher Zeit an manchen Orten unter den Beinamen die „Pelasgische“ und „die Telchinische“ verehrt wurde: unter ersterem z. B. zu Iolkos in Thessalien, unter letzterem zu Kameiros und Ialysos⁴⁹⁷ auf Rhodos; ein Beweis, dass ihr Kult an diesen Orten aus jenen Zeiten herrührte, wo die Pelasger und Telchinen, d. h. die Phöniker, in Griechenland herrschten.

Näher dem ursprünglichen Begriffe der Isis blieb die zweite aus ihr entstandene griechische Gottheit, die Persephone oder Persephatta. So hiess bei den Griechen die Gemahlin des Hades, des Beherrschers der Unterwelt. Wir haben gesehen, dass der griechische Hades aus der ägyptischen Vorstellung von Osiris als Todtenrichter, Herrscher der Unterwelt, hervorgegangen ist. Persephone also ist die Isis

312 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

in ihrer Eigenschaft als unterweltliche Gottheit, denn auch nach dem Glauben der Aegypter theilte die Isis nach ihrem Tode mit ihrem Gatten die Herrschaft über das Todtenreich, und wurde deshalb als unterirdische Gottheit hoch verehrt. Demgemäss wird denn auch die Persephone von Hesiod⁴⁹⁸ gleich der Isis eine Tochter des Kronos und der Rhea genannt, d. h. des Seb und der Netpe, oder eine Tochter des Kronos und der Demeter⁴⁹⁹, was Beides auf Eins hinausläuft, da Rhea und Demeter nur verschiedene Gestaltungen der Netpe sind. In dem Weihedienst der Demeter kam die Persephone in ein näheres Verhältniss zu dem Dionysos; Beide wurden in diesen Mysterien als Koros und Kora, als Sohn und Tochter der Demeter verehrt. Auch dies findet seine einfache Erklärung in der ägyptischen Glaubenslehre, da Persephone und Kora, Hades und Dionysos einem und demselben ägyptischen Götterpaare, der Isis und dem Osiris entsprechen, aus welcher sie hervorgegangen sind. Das ganze Gewirre der griechischen Götterlehre entsteht nur aus der Vervielfältigung der zu Grunde liegenden zusammengesetzteren ägyptischen Götterbegriffe, welche nach ihren verschiedenen Aemtern und Eigenschaften bei den Griechen in verschiedene Göttergestalten auseinandergefallen waren. Auch die Persephone wurde in Griechenland viel verehrt, gewöhnlich in Verbindung mit der Demeter; seltener selbstständig, wie z. B. in Lokri⁵⁰⁰ und in Kyzikos⁵⁰¹.

Aus der Nephthys, der Gattin des Seth-Typhon, entstanden gleichfalls zwei Göttinnen der griechischen Mythologie: Amphitrite, die Göttin des Meeres und Gemahlin des Poseidon, und Hestia, die Göttin des häuslichen Heerdes. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde nachgewiesen, dass Nephthys beide Götterbegriffe: den einer Schutzgottheit der Wohnungen und einer Gottheit der Meeresufer, in sich vereinige; der erstere war offenbar der ältere, da er in dem ägyptischen Namen Nephthys selbst ausgedrückt ist; der letztere Begriff verband sich dagegen mit der Nephthys wohl erst, als Seth durch die Phöniker die Bedeutung einer Meeresgottheit erhielt.

Name und genauere Bedeutung der Amphitrite sind dunkel. Denn so ächt griechisch auch das Wort aussieht, so ist doch eine den grammatischen Gesetzen und dem Sinne

genügende Etymologie desselben aus dem Griechischen bis jetzt noch nicht aufgefunden. Es scheint in der That keine vorhanden zu sein, und der Name käme dann, gleich dem eben so ächt griechisch lautenden Aphrodite, aus einer fremden Sprache, und wäre nur hellenisirt⁵⁰². Eigene Tempel hatte die Amphitrite bei den späteren Griechen nicht, und Bilder von ihr wurden nur etwa in Poseidons Tempeln aufgestellt, wie z. B. im Tempel des isthmischen Poseidon bei Korinth⁵⁰³. Erwähnt wird die Amphitrite hauptsächlich nur von den älteren Dichtern, ein Zeichen, dass der Götterbegriff in den älteren Zeiten bei den Griechen lebendiger war, als in den späteren, wo er bei dem Volke ausstarb.

Deutlicher hängt der Begriff der Hestia, der Göttin des häuslichen Herdes, der Familienwohnung, mit dem Begriffe der Nephthys zusammen. Denn nicht allein die Namen sind synonym, da Hestia als die Personification des häuslichen Herdes offenbar dieselbe Vorstellung enthält, wie das ägyptische Wort Nebt-hei, Herrin der Wohnung, des Hauses; sondern auch die Abstammung beider Göttinnen ist dieselbe; denn sie werden beide Töchter des Kronos und der Rhea⁵⁰⁴ genannt. Hestia hat in der griechischen Mythologie den Poseidon und den Apollo zu Werbern, bleibt aber Jungfrau; in der ägyptischen Mythologie ist sie die Gattin des Seth, aber kinderlos; auch diese griechische Vorstellung ist offenbar aus der ägyptischen entstanden. Ob sich mit beiden Götterbegriffen der aryanische von dem Feuer, als einer Gottheit, verbunden habe, lässt sich mit Bestimmtheit nicht nachweisen, doch ist es wahrscheinlich. Die späteren Griechen wenigstens nennen den persischen, kleinasiatischen und thrakischen Feuerkult gewöhnlich einen Dienst der Hestia. Verehrt wurde die Hestia auch noch in der späteren Zeit, und fast in jeder Stadt war ihr ein Altar geweiht, auf welchem ihr als der Schutzgottheit der Familien und des bürgerlichen Zusammenlebens Opfer gebracht wurden, so z. B. im Prytaneion zu Athen⁵⁰⁵; eigene Tempel hatte sie dagegen nicht.

Das letzte Götterpaar, welche als Kinder der Rhea-Demeter im griechischen Götterkreise vorkommen, sind Plutos oder Pluton, und Hekate. Plutos wird von Hesiod ein Sohn der Demeter und des Jasion genannt⁵⁰⁶, und seine Geburt

von Diodor nach Tripolos in Kreta verlegt, das heisst wohl, sein Kult verbreitete sich von Tripolos aus nach Griechenland. Plutos ist daher wohl Eins mit Triptolemos, der jedoch von Musaeos⁵⁰⁷ ein Sohn des Okeanos und der Ge genannt wird. Hekate wird eine Tochter des Perses und der Asteria⁵⁰⁸, d. h. des Bore-Seth und der Astaroth, der Netpe, genannt, also die Frucht jener frevlerischen Umarmung der Netpe durch den Seth. Wir haben schon gesehen, dass auch die griechische Mythologie diese gewalthätige Liebe beider Gottheiten kennt, indem sie dieselbe Geschichte von Poseidon und Demeter erzählt. Nach der Aussage der Arkader bei Pausanias gebahr die Demeter von Poseidon eine Tochter⁵⁰⁹, die Despoina⁵¹⁰, welche eine von den Arkadern z. B. in Akakesion⁵¹¹ noch in späterer Zeit hochverehrte Gottheit war. Hekate und Despoina sind also eine und dieselbe ägyptische Gottheit, die Tochter des Bore-Seth und der Netpe; keineswegs aber sind Despoina und Persephone Eins, denn wenn auch Beide Töchter der Demeter sind, so hat doch Persephone den Zeus, Despoina aber den Poseidon zum Vater, wie Pausanias ausdrücklich angiebt⁵¹². Ob Hekate und Despoina auch in der griechischen Mythologie für einerlei gehalten wurden, oder ob auch hier der so häufig vorkommende Fall eintrat, dass Eine ägyptische Gottheit nach ihren verschiedenen Aemtern sich in verschiedene griechische Göttergestalten zerlegte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, da uns über die Vorstellung von der Despoina nichts Näheres berichtet wird; doch ist das Letztere wahrscheinlicher.

Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde wahrscheinlich gemacht, dass Plutos und Despoina dem ägyptischen Götterpaare Schai und Rannu entsprechen. Schai und Rannu scheinen zunächst Ackerbaugottheiten gewesen zu sein; Beide bekleideten aber auch zugleich bedeutende unterweltliche Aemter, denn sie kommen im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor. Diese Bemerkung giebt nun die Erklärung der verschiedenen Bedeutungen, welche die aus Schai und Rannu entstandenen Gottheiten Plutos und Pluton, Despoina und Hekate in der griechischen Götterlehre haben.

Plutos und Pluton bezeichnen der Wortbedeutung⁵¹³ nach einen Gott der Fülle und des Reichthumes. Die Namen Plutos und Pluton sind, wie man sieht, stammverwandt, denn

sie unterscheiden sich nur durch die Endungen, und zugleich vollkommen gleichbedeutend, denn auch Pluton kommt bei den Griechen als Gott des Reichthumes vor. Ihre ursprüngliche Identität ist also klar. Da nun aber Schai, welchem Pluton n Name und Bedeutung entspricht, — denn auch Schai bedeutet dem Wortsinne nach der Vermehrer, der Vervielfältiger, — wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zu gleicher Zeit ein oberweltlicher und unterweltlicher Gott war, so erhielt Pluton auch die Bedeutung eines unterirdischen Gottes; als solcher wurde er z. B. in Hermione⁵¹⁴ neben dem Klymenos, i. h. dem Hades, demnach als eine von dem Hades gesonderte Gottheit verehrt. Da nun aber diese letztere Bedeutung mit einer ersteren, eines Gottes der Reichthümer, durchaus keinen inneren Zusammenhang hat, sondern lediglich darauf beruht, dass bei den Aegyptern jede Gottheit zugleich ein oberweltliches und ein unterweltliches Amt, also doppelte Bedeutung hat, eine Ansichtsweise, welche dem heiteren, lebenslustigen Sinne der späteren Griechen nicht zusagen konnte: so trennte sich der Begriff des Pluton, als eines Gottes der Unterwelt, von dem des Plutos, als eines Gottes des Reichthumes, und beide wurden als von einander gesonderte, selbstständige Gottheiten betrachtet, und Pluton von den Späteren geradezu mit Hades verwechselt, obgleich die Vorstellungen von Pluton und Plutos lange schwankend sein mochten, da noch Euripides und Platon den Pluton als den Gott des Reichthumes ansahen. Uebrigens war weder Pluton noch Plutos bei den späteren Griechen viel verehrt; Pluton kam hin und wieder unter den übrigen unterirdischen Gottheiten vor, wie z. B. in Hermione. Plutos in Verbindung mit der Tyche, wie z. B. in Theben⁵¹⁵, oder in Verbindung mit der Athene Ergane⁵¹⁶ erscheint mehr als eine künstlerische Darstellung des Gedankens: dass Glück oder Arbeit Reichthum gebe, wie als ein eigentlich religiöser Götterbegriff. Doch ward Plutos zu Rhodos auf der Burg als Gott verehrt⁵¹⁷.

Auf ähnliche Weise scheint Despoina die Rannu in ihrer oberweltlichen Eigenschaft, als Göttin des Getreides, Hekate aber die Rannu in ihrer unterirdischen Eigenschaft gewesen zu sein. Dass die Hekate von den Griechen als eine Göttin der Unterwelt betrachtet wurde, ist bekannt. Frühzeitig aber wurde mit ihr der Begriff einer mächtigen Schick-

salsgöttin verbunden, denn als solche und als Spenderin des Reichthumes, als eine mit Pluton verwandte Gottheit, kennt sie schon Hesiod ⁵¹⁸. Dies hat seinen Grund in den Namen. Bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre wurde schon nachgewiesen dass Hekate der ägyptische Titel Hekte ist: die Herrin, Herrscherin. Dieser Titel wurde den meisten höheren weiblichen Gottheiten beigelegt; ganz insbesondere aber der Pascht, der Göttin des Urraumes, der Hüterin des Sonnenlaufes und der Weltordnung, der Schicksalsgöttin. Die Griechen, denen dieses Wort nicht mehr ein Titel mit ganz allgemeiner Bedeutung, sondern ein Eigename war, weil sie ihm keinen Sinn mehr beilegen konnten, hielten daher beide Gottheiten, die ihnen unter dem Namen Hekate bekannt wurden, für Eine Persönlichkeit, und dies ist die ganz äusserliche Ursache, dass Hekate die Bedeutungen der Rannu und der Pascht, die in der ägyptischen Glaubenslehre so himmelweit von einander entfernt liegen, bei den Griechen mit einander vereinigt. Die Dreizahl der Schicksalsgottheiten mag denn auch der Grund sein, dass man die Hekate später als ein dreifaches Wesen betrachtete und sie dreigestaltig abbildete, da ihre ältere Form, wie sie sich z. B. in Aegina dargestellt fand ⁵¹⁹, ganz die einköpfige und einleibige aller übrigen griechischen Göttergestalten war. Dass die Hekate von den Späteren mit der Persephone verwechselt wurde, beruht auf blosser Unkenntniss und Begriffsunklarheit; denn sie hat mit der Persephone Nichts gemein, als dass Beide unterirdische Gottheiten sind. Der Dienst der Hekate als einer selbstständigen von der Persephone verschiedenen Gottheit war bei den Griechen alt und bestand auch noch in späterer Zeit, wie z. B. zu Athen, zu Argos ⁵²⁰, zu Aegina. Auch die in dem Homerischen Hymnus auf die Demeter (v. 422) als Gespielin der Persephone vorkommende Pluto ist offenbar mit der Despoia-Hekate Eins.

Mit den Kindern der bis hierher aufgeführten sagengeschichtlichen Gottheiten schliesst die ägyptische Glaubenslehre die Reihe der Götter, welche zur dritten Generation gehören, und den ägyptischen Götterkreis überhaupt. Diese letzten Götter sind: Horus der Jüngere und Anath-Bubastis die Kinder des Osiris und der Isis, Anubis der Sohn der Nephthys vom Osiris, und Harpokrates der nachgeborene Sohn des Osiris.

und der Isis. Die beiden letzteren Gottheiten finden sich dem griechischen Götterkreise nicht wieder; Anubis scheint den Griechen mit dem Hermes zusammengefallen zu sein, er im ägyptischen Glaubenskreise ganz dieselben Aemter verwaltet, die von den Griechen dem Hermes beigelegt wurden, die eines Heroldes, Götterboten und Psychopompen; Harakrates aber scheint gar nie von den Griechen verehrt worden zu sein. Zu desto angeseheneren Gottheiten wurden dagegen Horus und Bubastis bei den Griechen, nämlich zu Apollon und Artemis; denn dass Horus der griechische Apollon, und Bubastis die Artemis seien, sagen schon die Alten, z. B. Herodotus⁵²¹, ausdrücklich. Mit beiden wurde zugleich die Reto der Ägypter, die Leto der Griechen in ein engeres Verhältniss gesetzt, indem die Griechen sie aus einer Pflegemutter derben, was sie in der ägyptischen Glaubenslehre war, geradezu zu ihrer Mutter machten. Dass aber die Reto der Ägypter die Leto der Griechen sei, beruht nicht blos auf der Aussage des Herodot, der in Buto einen Tempel der Leto findet, wo hieroglyphische Inschriften einen Tempel der Reto nachweisen, sondern auch die Namen selbst, denn Reto und Leto ist ein und dasselbe Wort, da R und L im Ägyptischen miteinander wechseln, wie früher schon nachgewiesen wurde.

In der ägyptischen Göttersage wird nämlich erzählt, Isis habe ihre Kinder: den Horus und die Bubastis d. i. die Tanath, in sie vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern, nach Leto zur Reto oder Leto geflüchtet, und die Leto habe dann ihre Kinder gross gezogen. So lautete die Sage nach dem Bericht Herodots⁵²² in Buto selbst, wo sowohl die Reto - Leto als auch Horus und die Bubastis Tempel hatten. Bei den Ägyptern war also Isis die Mutter von Horus und Tanath, und Reto oder Leto nur ihre Pflegemutter, sowie sie die Pflegemutter von Osiris und Isis selber gewesen war, woher sie beiden Griechen den Beinamen Tethys, die Pflegemutter, führte. In dieser Form musste die Göttersage durch die Phöniker auch nach Griechenland übergepflanzt worden sein. Die Veränderung, in welche sie bei den Griechen erlitt, möchte sich etwa so klären lassen. Nach der Verdrängung der Phöniker aus Griechenland war bei den Griechen kein gesonderter gelehrter Priesterstand mehr vorhanden, der das priesterliche Wissen und mit ihm die Glaubenslehre in ihrer Gesamtheit hätte

erhalten und fortpflanzen können. Es blieben nur die von den Phönikern gegründeten Lokalkulte übrig, welche die Göttergestalten und die an sie geknüpften Sagen in örtlicher Vereinzelung bei der die Tempel zunächst umgebenden Bevölkerung in Andenken erhielten. Dadurch musste der die einzelnen Göttergestalten und Mythen umfassende Gesamt-Glaubenskreis nach und nach verloren gehen, und es konnten sich nur einzelne, abgesonderte, je nach dem Umfange der an einem Orte befindlichen Lokalkulte mehr oder minder grosse Bruchstücke dieses Glaubenskreises forterhalten. Diese Vereinzelung der Göttergestalten und ihre Verknüpfung an Lokalkulte ist es hauptsächlich, welche die spätere griechische Glaubenslehre aus einem zusammenhängenden, in sich übereinstimmenden Ganzen, wie es die ägyptische Glaubenslehre war, zu einem so zersplitterten, bunten und in sich übel zusammenhängenden, ja oft widersprechenden Aggregate von Göttergestalten machte und alle die Veränderungen hervorbrachte, wodurch wir die griechische Mythologie sich von der ägyptischen unterscheiden sehen. Nach dieser allgemeinen Voraussetzung erklärt sich nun auch der Kultus der Leto als der Mutter von Apollon und Artemis. In den Bruchstücken eines alten Hymnus von dem Lykier Olen, die sich bei Pausanias erhalten haben, und dessen auch Herodot gedenkt, lässt sich die alte ägyptische Lehre noch rein erkennen. In diesem Hymnus kam die Ilthyia, die Suan der Aegypter, d. h. die Pascht, die Göttin des Urraumes, von der die Leto nur die irdische Verkörperung war, als die Schicksalsgöttin, die alle Geburten des Alls in ihren Schooss aufnimmt, in ihrer Eigenschaft als Mutter des Eros, d. h. des innenweltlichen Schöpfergottes des Harseph-Menth, vor. Aus dem ganz ägyptischen Kolorit dieses Götterbegriffes, der sich bei den späteren Griechen ganz umwandelte, indem er auf weit untergeordnetere Gottheiten überging, — denn Ilithyia wurde zur Hera oder zur Artemis, Eros zum Sohn der Aphrodite, — lässt sich also annehmen, dass in dieser älteren Zeit die Kenntniss der ägyptischen Glaubenslehre sich noch ziemlich vollständig erhalten hatte. In demselben Masse aber als diese Kenntniss verloren ging, musste sich bei dem Volke, das den Apollon und die Artemis in Verbindung mit Leto und Ilithyia in Einem Heiligthume vereinigt verehrt sah, die spätere Vorstellungsweise erzeugen, welche die Leto zur

Mutter des jüngeren Götterpaares machte und die Ilithyia in der Artemis selber fand, indem sie diese gleich nach ihrer eigenen Geburt der in den Wehen liegenden Mutter bei der Geburt ihres Bruders helfen liess. Man sieht, dass ein solcher Mythos sich nur in der Phantasie des Volkes erzeugen konnte, das die verehrten Götter vor sich sah und aus den übrig gebliebenen Bruchstücken der an diese Gottheiten geknüpften Mythen und Glaubenslehre sich ein Ganzes nach seiner Fassungskraft zusammensetzte. Der so entstandene Mythos musste sich dann abrunden und ergänzen. Man musste einen Vater für die Kinder haben, man machte Zeus dazu, denn darin liegt wohl schwerlich eine Erinnerung an Osiris, sonst hätte man nicht die Leto als Mutter annehmen können; man musste die Geburt in Delos erklären, daher die Geschichte von der Eifersucht der Hera, welche die Leto durch die Schlange Python verfolgte u. s. w. Das liegt in der Natur der Volksmythen — und aus solchen Volksmythen, die von einzelnen Bruchstücken des alten phönikisch-ägyptischen Glaubenskreises ausgingen, bestand die ganze spätere griechische Mythologie —, dass sie hauptsächlich aus der Phantasie des Volkes hervorgehen und daher den geistigen Gesichtskreis desselben in seiner Beschränktheit abspiegeln. Eine tiefere Bedeutung ist also auch in der Leto, als Mutter des Apollon, nicht weiter zu suchen. Die Leto wurde auch noch in späterer Zeit verehrt, gewöhnlich im Verein mit ihren Kindern wie z. B. in Delos, doch auch allein wie z. B. in Sparta ⁵²³ und in Argos ⁵²⁴.

Der Begriff des Apollon selbst ist ebenfalls nicht mehr ganz der des Horus. Horus hat in der ägyptischen Götterlehre eine doppelte Bedeutung: einmal seine sagengeschichtliche, als der Bekämpfer und endliche Besieger des Typhon, und dann seine Bedeutung als unterweltlicher Gott; als solcher ist er Bringer des Todes, der auf Hieroglyphenbildern bei dem Sterbenden steht und dessen Seele empfängt, und ebenso in dem Todtengericht bei der Wägung der Sünden neben der Wage seinen Platz hat. Beide Bedeutungen finden sich bei Apollon wieder. Apollon wird gefeiert als der Besieger und Töchter des Drachen Python, der die Leto verfolgte; Python aber erinnert selbst noch im Namen an den Typhon, der ja auch bei den Aegyptern auf Hieroglyphenbildern als Schlange vorkommt, und von den älteren Griechen als ein

schlangengestaltiges Ungeheuer geschildert wird. Sodann aber wird dem Apollon auch der sanfte natürliche Tod zugeschrieben, den er durch linde Geschosse sendet. Zugleich vereinigt aber Apollon mit diesen Aemtern des Horus auch noch die Bedeutung des ägyptischen Dichtergottes Mui, „des Strahlenden“, der sich in dem griechischen Götterkreise als eine selbstständige, gesonderte Göttergestalt nicht wiederfindet. Apollons Beiname, Phoebos, „der Strahlende“, ist daher nur die griechische Uebersetzung dieses ägyptischen Wortes Mui. Durch diese Vermengung mit Mui, der wahrscheinlich zu jenen acht irdischen Gottheiten gehört, welche nach der ägyptischen Glaubenslehre in der Sonne wohnen, entstand wohl auch erst bei den Späteren die Vorstellung von Apollon als Sonnengott, die Homer und die Aelteren noch nicht kennen. Mit dieser Bedeutung eines Dichtergottes hängt dann das andere Amt eines Sehers und Weissagers zusammen, das schon die ältesten Griechen dem Apollon vorzugsweise beileigten, obgleich auch die übrigen Gottheiten Orakel gaben. Deswegen waren denn auch die Aussprüche des Apollon-Orakels zu Delphi in Verse gekleidet, wie es einem Dichtergotte geziemte. Bloss auf einer Vermengung der späteren Griechen beruht die dem Apollon beigelegte Eigenschaft eines heilenden Gottes; und sein Titel Paean. Denn dies ist noch bei Homer der Name eines selbstständigen Gottes, des Götterarztes, also wahrscheinlich ursprünglich nur ein Beiname des Asklepios.

Apollon war eine der bei den späteren Griechen am meisten und höchsten verehrten Gottheiten, namentlich bei den Dorern. Es wäre daher überflüssig, seine Kultusstätten einzeln anzuführen. Dass auch sein Dienst schon bei den Phönikern stattfand, welche Griechenland besetzten, erhellt aus dem Beinamen: Telchinios, der Telchinische, welchen Apollon zu Rhodos führte⁵²⁵, wo auch eine Hera Telchinia verehrt wurde.

Artemis ist ganz die ägyptische Tanath, oder wie die Griechen sie nennen, die bubastische Göttin, weil in der ägyptischen Stadt Bubastos ein Hauptsitz ihrer Verehrung war. Es ist schon nachgewiesen worden, dass die Phöniker während ihrer Herrschaft in Aegypten mit dem ursprünglich bloss sagengeschichtlichen Begriff der Göttin auch den der von ihnen verehrten arianischen Mondgöttin, der Anahit, verbanden, dass der ägyptische Name Tanath dasselbe arianische Wort,

ur mit Hinzufügung des weiblichen Artikels ist, und dass auch der griechische Name Artemis Nichts ist, als die wörtliche Uebersetzung des arianischen Anahit und des ägyptischen anath. Es ist wahrscheinlich, dass der arianische Monddienst vor der Ankunft der Phöniker in Griechenland dort schon vorhanden war, und dass die Mondgöttin zu den ursprünglichen griechisch-arianischen Gottheiten gehört. Von dieser arianischen Mondgöttin scheint namentlich die ephesische Artemis unmittelbar zu stammen, die in Form und Bedeutung immer noch der im übrigen Griechenland verehrten Artemis abwich und selbst noch in späterer geschichtlicher Zeit von den Perseern⁵²⁶ als eine zu ihrem Götterkreise gehörige Gottheit anerkannt und verehrt wurde. In dem übrigen Griechenland aber herrschte die ägyptische Auffassung der Artemis als einer Schwester des Horus-Apollon vor, und der arianische Begriff der mit ihr verbundenen Mondgottheit trat bei ihnen, wie bei den Aegyptern, zurück. Bei den Aegyptern hatte dies seinen Grund darin, dass sie eine hochverehrte männliche Mondgottheit schon in ihrem eigenen Glaubenskreise hatten, als die Phöniker ihre arianische Vorstellung von einer Mondgöttin nach Aegypten brachten. Aus demselben Grunde scheint auch bei den Griechen ihre aus der ägyptischen Tanath entstandene Artemis nicht die ausgesprochene Geltung einer Mondgöttin erlangen zu haben, weil nämlich auch bei ihnen schon eine eigene Mondgöttin, Selene, vorhanden war, als die Phöniker den Begriff der Tanath-Bubastis nach Griechenland brachten, die Griechen daher die Begriffe der ägyptischen Tanath und ihrer Selene aus einander hielten. Die Selene ist deshalb noch bei Hesiod⁵²⁷ von der Artemis verschieden, denn er rechnet die Selene, wie die Aegypter den Joh, zu den grossen kosmischen Gottheiten, und macht Sonne, Mond und Morgenröthe, Helios, Selene und Eos, zu Geschwistern.

Die Artemis gilt bei den Griechen als Göttin der Jagd, als Geburtshelferin, Ilithyia, und endlich, gleich Apollon, als die Urheberin des sanften natürlichen Todes. Diese letzte Bedeutung hatte die Tanath wohl schon bei den Aegyptern, ebenso wie Horus; das Amt der Ilithyia erhielt die Artemis erst bei den Griechen auf die schon auseinandergesetzte Weise durch Verschmelzung mit einem ihr ganz fremden Götterbegriffe; ihre Eigenschaft als Jagdgöttin mag sich zwar an den

ägyptischen Begriff der Tanath anschliessen, da auch diese auf Hieroglyphenbildern als eine bewaffnete Göttin dargestellt wird; es scheint aber doch, als ob sie erst bei den älteren Griechen zu einer Jagdgöttin geworden wäre, ebenso wie Apollon bei ihnen zu einem Hirtengotte wurde; denn es ist eine allgemeine Erscheinung in den alten Glaubenskreisen, dass die Völker ihren Gottheiten denselben Charakter gaben, den sie selbst haben, dass also ein Hirten- und Jagdvolk, wie es ja die ältesten Griechen waren, und die Arkader z. B. auch noch bis in die spätere Zeit blieben, seine Götter zu Hirten- und Järgergottheiten macht. So, haben wir gesehen, wurden die Götter der Phöniker zu Schiffer- und Erzarbeitergottheiten, wie z. B. die Dioskuren und Kabiren.

Die Artemis gehörte, gleich ihrem Bruder Apollon, zu den am meisten verehrten Gottheiten, und eine ganz besondere Verehrung genoss sie in Arkadien. Es ist also unnöthig, ihre einzelnen Kultusstätten anzugeben.

Diese bis hierher aufgeführten Göttergestalten machen den acht-nationalen Götterkreis aus d. h. denjenigen Götterkreis, den die griechischen Stämme schon seit den Anfängen ihrer bürgerlichen Gesittung durch die Phöniker besaßen, der die verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung mit ihnen durchschritt, in ihr innerstes Volksleben verwuchs und auf ihre geistige Bildung ebenso grossen Einfluss ausübte, als er von ihr erlitt; der daher trotz seines ausländischen Ursprungs doch in seiner endlichen Gestaltung ein wesentliches Erzeugniss und Eigenthum des griechischen Volkes war. Anders verhält es sich mit mehreren Kulte, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden. Diese konnte sich das griechische Volk nicht mehr so aneignen, dass sie ihre ausländische Eigenthümlichkeit verloren und griechische Art angenommen hätten; sie blieben daher, wenn auch in Griechenland eingeführt und zum Theil sehr verbreitet, der griechischen Bildung doch immer fremd und ungleichartig. Dahin gehören nicht allein jene thrakischen Kulte der Kotys in Korinth, der Bendis in Athen, der phrygische Kult der Kybele und des Attes, sondern auch die Kulte jener ägyptischen Gottheiten selbst, die erst in späterer Zeit nach Griechenland verpflanzt wurden, wie z. B. der unter den Ptolemäern in Aegypten aufgekommene und auch erst unter ihnen in Griechenland einge-

hrte Kult des Sarapis zu Akrokorinth⁵²⁸, zu Athen⁵²⁹, zu Ermione⁵³⁰, zu Paträ⁵³¹, zu Sparta⁵³². Von dem Sarapis-
 lte bemerkt dies Pausanias auch noch ausdrücklich, in-
 m er z. B. sagt, die Athener hätten den Sarapiskult unter
 olemäus eingeführt, oder: der Tempel des Sarapis in Sparta
 i ihr allerjüngstes Heiligthum. Aber auch der Dienst der
 is, der sich zu des Pausanias Zeit in mehreren Städten
 ieichenlands fand, z. B. in Akrokorinth⁵³³, in Bura⁵³⁴, in
 ethana⁵³⁵, in Megara⁵³⁶, Phlius⁵³⁷ und Tithorea⁵³⁸ am Par-
 ssus, muss erst in derselben späteren Zeit nach Griechen-
 nd gekommen sein, in welcher auch der Isiskult nach Rom
 rpflanzt wurde: dafür spricht z. B. die ganz und gar ägyp-
 che Feier des Isisdienstes in Tithorea, die Leinen- und
 rrsusgewänder der Dienstthuenden, die Art der Opfer u. dergl.
 eses genaue Festhalten an ägyptischer Art wäre aber bei
 dem durch Jahrhunderte hindurch fortgepflanzten Kulte ganz
 möglich gewesen.

An diesen Götterkreis schliesst sich nun dieselbe ägyp-
 che Sagengeschichte an, die wir auch in dem phönikischen
 laubenskreise vorfanden. Dahin gehört zuerst die Sage von
 m Titanenkampfe, jenem grossen Götterkriege, der nach
 r ägyptischen Glaubenslehre zwischen dem Kronos-Seb und
 inem Anhange und zwischen den guten Göttern unter der
 aführung des Ophion Statt hatte und mit der Besiegung des
 onos und seines Anhanges endigte. Dieser Götterkampf
 ird bei den Griechen nach Hesiods Schilderung zu einem
 ampe der jüngeren Gottheiten, der Kroniden, der Nach-
 mmen des Kronos, gegen die älteren, die Titanen, um die
 eltherrschaft und endet mit der Unterwerfung der älteren
 ötter unter die jüngeren. Diese Umbildung der Sage ist ein
 ispiel des unbewussten Einflusses, den die Zustände des
 istigen Lebens auf die Glaubenskreise ausüben; denn sie
 ar Nichts weiter, als die Darstellung des faktischen Zu-
 andes der griechischen Götterverehrung, in welcher ebenfalls
 e älteren Gottheiten zurückgetreten waren und weniger ver-
 rt wurden, während der Dienst der jüngeren Gottheiten, der
 oniden, vorherrschte und in Ansehen stand. Nur in dieser
 rm konnte die Sage für den Griechen einen Sinn haben, da
 e Bildungszustände, welche in Aegypten die Sage hervor-
 bracht hatten, die durch die phönikische Einwanderung ver-

anlasste Opposition und endliche Verschmelzung des arischen Götterkreises mit dem altägyptischen, dem Griechen fremd und wohl ganz unbekannt sein mussten, die Sage in ihrer ursprünglichen ägyptischen Gestalt ihm also nothwendig unverständlich war. Die zweite Sage, die in der ägyptischen Göttergeschichte eine so grosse Rolle spielt, die Sage von dem Kampfe des Seth-Typhon mit dem Osiris und dessen Familie, musste den Griechen noch weit unverständlicher sein. Denn diese sagengeschichtlichen Götter der Aegypter waren, wie wir nachgewiesen haben, bei den Griechen in so viele und verschiedenartige Göttergestalten zerfallen, dass es ihnen ganz unmöglich werden musste, die Persönlichkeiten, welche in der Sage handelnd vorkamen, an ihre griechischen Götterwesen anzuknüpfen. Nur der einzige Zeus, der die Stelle des Osiris einnahm, war für die Griechen in diesem Sagenkreise eine feste und wohlbekannte Gestalt; alle übrigen in die Sage verflochtenen Götterwesen dagegen waren ihnen, weil sie dieselben in ihrem Götterkreise nicht wiederzuerkennen im Stande waren, dunkle und schwankende Gestalten, die sie daher ins Märchenartige und Ungeheure umbildeten. Aus dem Typhon machten sie, veranlasst durch seine Schlangengestalt in der ägyptischen Mythe, ein schlangengestaltiges Ungethüm, und aus seinen Genossen fabelhafte Riesen, jene himmelstürmenden Giganten. In dieser Gestalt kommt die Sage, obgleich sehr verkümmert, bei Hesiod vor.

Auch die Vorstellungen von der Unterwelt, welche sich bei den Griechen an diesen Götter- und Sagenkreis anschlossen, verrathen ihren ägyptischen Ursprung. Die hauptsächlichsten griechischen Gottheiten der Unterwelt und ihr Verhältnis zu den ägyptischen haben wir kennen gelernt; und auf andere unterirdische Fabelwesen, wie Charon den Todtenschiffer, Kerberos den Höllenhund, und ihre Entstehung aus ägyptischen Vorstellungen haben wir schon bei der Darstellung der ägyptischen Glaubenslehre aufmerksam gemacht. Ebenso finden sich die verschiedenen unterirdischen Gegenden der griechischen Unterwelt: Styx der Todtensee, die elysischen Gefilde und Anderes dergl. bei den Aegyptern wieder, wie das Todtenbuch der Aegypter nachweist. Auch in diesem Vorstellungskreise finden sich ähnliche Umbildungen, wie in der Götterlehre, und die Detailausschmückungen der

on den Aegyptern überkommenen allgemeinen Umriss sind natürlich ganz ein Werk der griechischen Phantasie.

Was für uns bei der Lehre von der Unterwelt hier, wie in der phönikischen Glaubenslehre, allein Wichtigkeit hat, ist die Bemerkung, dass bei den Griechen so wenig wie bei den Phönikern sich die spätere ägyptische Vorstellung von der Seelenwanderung und die daraufgebaute Lehre von dem Menschengeschlechte vorfindet, woraus wir schon früher geschlossen, dass diese Lehre bei den Aegyptern selbst zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht vorhanden sein konnte; denn sie müsste sich sonst nothwendig bei den Phönikern und den Griechen wiederfinden, da der übrige Götter- und Sagenkreis der Aegypter, wie nun wohl niemand mehr bezweifeln wird, zu den Phönikern und Griechen übergegangen ist.

Ebensowenig findet sich bei den Griechen jener Gestirnkult und der daran geknüpfte astrologische Aberglaube, welcher in der späteren Zeit bei den Aegyptern wie bei den Phönikern und den meisten westasiatischen Völkerschaften so weit verbreitet war; ebenfalls ein Zeichen, dass er zur Zeit der phönikischen Herrschaft in Aegypten noch nicht ausgebildet war und daher auch von den Phönikern nicht nach Griechenland verpflanzt werden konnte. Die einzige griechische Gottheit, welche durch ihren Namen an den phönikischen Gestirnkult erinnert, ist die Aphrodite Urania, die himmlische Aphrodite deshalb genannt, weil ihr bei den Phönikern der Abendstern geweiht war. Aber auch diese Gottheit verlor bei den Griechen ihre Gestirnsbedeutung, indem die Griechen dem Beinamen Urania einen moralischen Sinn unterlegten und die Aphrodite Urania mit der Aphrodite Panemos, der gemeinsinnlichen Liebe, in Gegensatz stellten; ein Beweis, dass selbst noch zu der Zeit, als sie diesen Beinamen von Phönikiern aus kennen lernten, wo sich demnach der Gestirnsdienst mit dem älteren von Aegypten stammenden Götterkult verbunden hatte, der ganze astrologisch-religiöse Vorstellungskreis den Griechen fremd war. Erst in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geb., als Griechenland seine Selbstständigkeit schon verloren hatte und einen Theil des römischen Reiches ausmachte, drang die Astrologie, die sich mit anderem

326 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

ägyptischen Kultuswesen und Aberglauben von Alexandrien aus über das römische Reich verbreitete, auch zu den Griechen.

Als das Endergebniss unserer bis daher geführten Untersuchungen können wir also festsetzen:

Erstens, dass der grösste Theil des griechischen Glaubenskreises wirklich von dem ägyptischen abstammt; und

Zweitens, dass der ägyptische Glaubenskreis, aus welchem sich der griechische hervorbildete, durch die Phöniker zu den Griechen kam.

Für das Erste sprechen die durchgegangenen Göttergestalten selbst und ihr Zusammenhang mit dem ägyptischen Götterkreise, wie wir ihn nachgewiesen haben. Die zahlreichen ägyptischen Namen, die sich als griechische Götterbenennungen erhalten haben, wie z. B. Ammon, Pan, Erinnyes, Asklepios, Okeanos, Themis, Leto, Herakles, Perses, Typhoeus, Poseidon, Hekate und andere, sind auch eine äussere Bestätigung dieser Behauptung.

Für das Zweite spricht der Umfang der griechischen Glaubenslehre, die nur Dasjenige enthält, was wir auch in der phönikischen Glaubenslehre voranden, mit Ausschluss der erst später entstandenen ägyptischen Lehre von der Seelenwanderung und was sich daran knüpft. Ein äusserer Beweis für eine Einführung dieses Glaubenskreises durch die Phöniker liegt in der ausdrücklichen Angabe von der Gründung mehrerer Kulte durch die Phöniker, wie z. B. des Herakleskultes in Thasos, der ältesten Götterkulte in Theben, des Kabiradienstes in Samothrake, — in der Herleitung mehrerer noch in geschichtlicher Zeit bestehender Kulte von den Telchinen und Pelasgern, wie des der Athena Telchinia, der Hera Telchinia, der Hera Pelasgia und der Demeter Pelasgis — und endlich in den noch unter dem griechischen Götterkreise erkennbaren phönikischen Namen, wie z. B. im Namen der Ilithyia, der Kabiren, des Nereus, der Aphrodite, des Adonis, des Linos u. s. w. Ganz zu geschweigen der Aehnlichkeiten im Kulte und in manchen alten Götterbildern, wie z. B. der Eurynome und Demeter in Phigalia, — und der Menschenopfer, die unlängbar in älteren Zeiten unter den Griechen gebräuchlich waren und auf eine Einführung durch die Phöniker hinweisen, bei denen sie auch Sitte waren.

Auf diese Weise wird es vollkommen begreiflich, wie Herodot⁵³⁹ die griechischen Götter in Aegypten wiederfinden konnte, und selbst die Ausnahmen, die er angiebt, sind nur zum Theil solche, weil es Götter sind, die entweder ganz griechische Namen hatten, wie die Dioskuren, die Chariten, Hestia, oder Namen, die aus dem Phönikischen stammten, wie die Nereiden, oder solche Götter, die bei den Griechen ihre ursprünglichen Bedeutungen so verändert hatten, dass sie den ägyptischen Gottheiten ganz unähnlich geworden waren, wie Hera und Poseidon. Alle diese Gottheiten mussten natürlich den ägyptischen Priestern, bei denen Herodot seine Erkundigungen einzog, fremd und unkenndbar sein. Wie diese er auch die Themis nicht wiedererkennen konnten, ist ungreiflich, da diese Gottheit unter dem Namen Tme auf Hieroglyphenbildern noch jetzt so häufig vorkommt.

Dass also die Phöniker es waren, welche den ägyptischen Glaubenskreis nach Griechenland verpflanzten, ist so sicher und gewiss, als es nur irgend ein anderes historisches Faktum zu einer so frühen Zeit sein kann. Denn wenn uns auch schon bestimmte Nachrichten melden, dass einzelne Kulte durch andere eingeführt wurden, wie z. B. durch Aegypter selbst: durch den Kekrops in Athen, den Danaos in Argos; oder durch Griechen, wie z. B. der Weihedienst der Demeter durch den Iphigeneus, oder der des Dionysos durch den Melampus: so sind doch dieser Kulte nur äusserst wenige, und es ist damit noch nicht gesagt, dass dieselben Gottheiten, deren Dienst auf diese Weise an einzelne griechische Orte gelangte, nicht von anderwärts in Griechenland durch die Phöniker verehrt worden seien. Im Gegentheil, wenn auch z. B. die Athena in Athen durch Kekrops eingeführt wurde, so war doch anderswo ihr Kult durch die Phöniker schon vorhanden, wie der Name der Athena Telchiria beweist; oder wenn auch der Dionysosdienst sich besonders durch Melampus in Griechenland verbreitete, so giebt doch Herodot ausdrücklich an, dass Melampus diesen Dienst bei den nach Böotien eingewanderten Phönikern habe kennen gelernt⁵⁴⁰.

Der bedeutendste Theil des griechischen Glaubenskreises ist also offenbar aus dem ägyptischen hergenommen. Neben diesen ägyptischen Götterbegriffen, Sagen und religiösen Vorstellungen finden sich aber auch solche, die aus dem

ägyptischen Glaubenskreise nicht stammen. Dahin gehören mehrere Götterbegriffe, die uns schon im Laufe unserer Untersuchungen vorgekommen sind, wie z. B. der Begriff des Zeus, der Selene, die nach Namen und Bedeutung eine unverkennbare Aehnlichkeit mit arianischen Götterbegriffen haben. An sie schliesst sich eine ganze Reihe von Göttergestalten, die sich in dem ägyptischen Glaubenskreise nicht finden oder dort nur einzelne Analogieen haben, die aber in dem arianischen Glaubenskreise ganz eigentlich heimisch sind. Zu diesen gehören die zahlreichen Fluss-, Quell-, Berg- und Baumgottheiten: die Flussgötter und Quellnymphen, welche Hesiod namhaft macht⁵⁴¹; die Hamadryaden (Nymphen, die mit ihrem Baume lebten und starben), welche schon bei Homer vorkommen⁵⁴² und noch in der spätesten Zeit unter dem Namen der Dryaden und Epimeliaden von den Arkadern verehrt wurden⁵⁴³; ferner die Winde, welche auch noch in späterer Zeit ihre Kulte hatten, wie z. B. Boreas bei den Megalopolitanern⁵⁴⁴ und den Athenern; oder die Sturmwinde sammt Donner und Blitz, welche in dem arkadischen Trapezunt verehrt und mit der Sage vom Gigantenkampfe in Verbindung gesetzt wurden⁵⁴⁵. Bei diesen Götterbegriffen fühlt man sich auf das Lebhafteste an die arianische Weltanschauung erinnert, welche sich alle Naturwesen beseelt denkt, so dass die Verehrung der Berge, Flüsse und Quellen, Bäume, Winde u. s. w. selbst noch in dem Kulte Zoroasters, wie er in den Zendbüchern vorkommt, einen wesentlichen und bedeutenden Theil ausmacht.

Ferner gehört zu den nicht-ägyptischen Götterwesen des griechischen Glaubenskreises jene zahlreiche Masse von Halbgöttern, Heroen und Heroinen, Persönlichkeiten aus der griechischen Sagenzeit, ja selbst aus dem späteren geschichtlichen Zeitalter, die als Helden, Städtegründer, Wohlthäter einzelner Städte und Gegenden, oder weshalb sonst ihr Andenken sich auf die Nachwelt fortgepflanzt hatte, an einzelnen Orten verehrt wurden und eine fast unzählige Menge von Lokalkulten bildeten. Dies ist also ein rein nationaler Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises, unserem christlichen Heiligendienste vergleichbar. Auf die bedeutenderen Gestalten dieses Heroenkultes hatten sich, wie wir gesehen haben, förmlich ältere Götterbegriffe übertragen, wie z. B. bei Kastor und Po-

Iydeukes, Herakles, Perseus und andere; ganz ähnlich, wie in der mittelalterlichen Nibelungensage die Geschichte des Siegfried mit den Vorstellungen von Odin zusammenschmilzt. Diese älteren Heroen genossen natürlich auch eine grössere Verehrung, wie z. B. Herakles, dessen Kult namentlich bei den dorischen Stämmen verbreiteter war, als der der meisten älteren Gottheiten. Die Kulte der geringeren Heroen dagegen waren natürlich nur auf einzelne Orte beschränkt.

So war demnach der griechische Glaubenskreis aus drei ganz verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt: aus dem ägyptisch-phönikischen Götter- und Glaubenskreise, welcher den Hauptbestandtheil bildete; aus dem altgriechisch-arianischen Götterkreise; und endlich aus dem an diese beiden Götterkreise hinzugetretenen nationalgriechischen Sagenkreise. Suchen wir uns nun zu vergegenwärtigen, auf welche Weise aus diesen verschiedenen Theilen jenes Ganze des griechischen Glaubenskreises, wie es in der späteren geschichtlichen Zeit erscheint, sich hervorgebildet haben mochte.

Als die ältesten Bewohner Griechenlands werden gewöhnlich die Pelasger angegeben. Nach unseren über die Urgeschichte geführten Untersuchungen ist dies ein Irrthum. Dieser Irrthum ist zum Theil alt und beruht auf unklaren griechischen Nachrichten selbst, welche, wenn sie von den Ureinwohnern Griechenlands reden wollen, gewöhnlich die Pelasger namhaft machen, während sie doch andererseits ausdrücklich angeben, die Pelasger seien ein barbarisches d. h. nicht-griechisches Volk gewesen, dessen wenige in der geschichtlichen Zeit noch vorhandenen Ueberreste selbst noch damals eine den Griechen völlig unverständliche Sprache redeten. Zum Theil aber ist dieser Irrthum neu und eine erst in unseren Tagen zu allgemeiner Geltung gekommene Ansicht, welche die früheren Gelehrten nicht theilten; sie ist die Frucht der letzten philologischen Schulen, welche das römische und griechische Alterthum ausschliesslich pflegten und von den übrigen alten Völkern, insbesondere von den asiatischen, so wenig Notiz nahmen, als seien diese gar nicht vorhanden gewesen; wodurch sie in die einseitige Beschränktheit verfielen, das griechische und römische Alterthum ganz aus sich erklären zu wollen, und Griechen und Römer als vollkommen originale, aus sich selbst herausgebildete Nationen anzusehen, die gar

keinen fremden, besonders aber keinen orientalischen Einflüssen unterworfen gewesen wären. Daher mussten denn nothwendig barbarische Einwohner Griechenlands zu einem Anstosse und Greuel gereichen, und die Pelasger wurden Griechen. Diese Beschränktheit, gegen welche im Laufe dieser Untersuchungen mehrfach tadelnd gesprochen wurde, muss auch bei dieser Gelegenheit nochmals ausdrücklich gemissbilligt und verworfen werden, weil sie, trotzdem dass bedeutende Talente ihren Scharfsinn und ihre Gelehrsamkeit an die Erforschung der griechischen Sagengeschichte und Glaubenslehre verwandt haben, doch das hauptsächlichste Hinderniss gewesen ist, dass diese Untersuchungen im Ganzen ohne Ergebniss blieben und, statt aufzuhellen, nur noch mehr verwirrt haben. Da diese beschränkte und einseitige Richtung Männer an ihrer Spitze hat, welche mit Recht zu den Koryphäen der Alterthumswissenschaft gerechnet werden und durch ihre übrigen Verdienste zu den Zierden unserer Nation gehören, so ist es um so mehr die Pflicht des wahrheitsliebenden Forschers, dieser Richtung mit Entschiedenheit entgegenzutreten, weil das Ansehen dieser Männer bei einer grossen Zahl der Jetztlebenden noch maasgebend ist und es für die Fortschritte der Wissenschaft nicht gleichgültig sein kann, ob selbst in einem ihrer untergeordneten Theile eine verkehrte Richtung verfolgt werde oder nicht. Zugleich aber wird diese Bemerkung hier wiederholt, weil gerade hier die Richtung des Verfassers mit der der herrschenden Schulen in augenfälligen Widerspruch gerathen muss und es ihm wesentlich zu sein scheint, dass man sehe, er unternehme diesen Widerstreit mit vollem Bedacht und mit genauer Kenntniss der Meinungen, welche er bekämpft.

Dadurch, dass die Pelasger nicht mehr als die griechischen Urbewohner betrachtet werden können, tritt nun die Unbequemlichkeit ein, dass wir für diesen vorpelasgischen griechischen Urstamm keinen allgemeinen Namen mehr haben, weil ausser ihnen nur noch einzelne griechische Stämme namhaft gemacht werden, deren Ausdehnung und Umfang wir nicht näher bestimmen können. Ein solcher griechischer Urstamm müssen z. B. die Leleger gewesen sein, weil uns in einer bei Athenaeus ⁵¹⁶ erhaltenen Nachricht ausdrücklich gesagt wird, sie seien bei den Karern, d. h. also nach unseren obigen

Forschungen bei dem aus Aegypten eingedrungenen phönikischen Volksstamme, Knechte gewesen; ein Verhältniss, das offenbar darauf hindeutet, dass die Leleger, wenigstens auf den griechischen Inseln, die vor der Ankunft des phönikischen Stammes schon vorhandenen griechischen Urbewohner waren, welche von den fremden Ankömmlingen unterjocht wurden. Mögen also auch diese ältesten griechischen Urbewohner keinen gemeinsamen Namen gehabt haben, was nicht zu verwundern ist, da ja die Griechen erst in ganz später geschichtlicher Zeit und nur sehr allmählich den gemeinschaftlichen Volksnamen der Hellenen annahmen, so ist es doch klar, dass solche griechische Urbewohner mit einer gemeinschaftlichen, bei den einzelnen Stämmen wenig von einander unterschiedenen Sprache, der griechischen Ursprache, vorhanden sein mussten. Es wäre sonst nicht möglich gewesen, dass die eingedrungenen phönikischen Stämme, jene Karer und Pelasger, zuerst auf Kreta durch Minos und dann allmählich auch im ganzen übrigen Griechenland von den griechischen Stämmen so unterjocht und verdrängt wurden, dass sie bis auf einzelne kleine Ueberreste in der späteren geschichtlichen Zeit ganz vom griechischen Boden verschwunden waren, wahrscheinlich weil sie, wie z. B. in Attika, allmählich die Sprache der nun herrschenden Volksstämme, der eigentlichen Griechen, annahmen und so mit diesen verschmolzen.

Den spärlichen Nachrichten zufolge, welche sich über die Urbewohner Griechenlands erhalten haben, waren sie, obgleich sie schon Ackerbau trieben und mit ihren Wohnsitzen Städte oder doch wenigstens Ortschaften bildeten, noch halbe Nomaden, die hauptsächlich Viehzucht trieben. Ihre Sprache, das Griechische in seiner ältesten Form, musste den übrigen arianischen Sprachen sehr ähnlich sein, denn das Griechische selbst in seiner späteren Ausbildung hat eine grosse innere Verwandtschaft im grammatischen Bau und in den Stammwörtern mit dem Zend, der arianischen Muttersprache, und selbst mit der östlichsten und entferntesten aller arianischen Sprachen, dem Sanskrit, so dass es mit ihnen zu einem und demselben Sprachstamme, dem indogermanischen, gerechnet werden muss. Nach der Bemerkung eines grossen Sprachkenners, die sich in den bisherigen Forschungen über die ältesten Völker bewährt hat und welche auch von den in diesem Buche geführten

332 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

vergleichenden Untersuchungen über das Zendvolk und die Inder bestätigt wurde, findet jedesmal bei sprachverwandten Völkern auch zugleich Verwandtschaft der religiösen Ideenkreise statt, weil die Sprache es ist, welche den aus der gemeinsamen äusseren Natur entnommenen Götterbegriffen Namen und Form giebt. Aus diesem allgemeinen Grunde lässt sich denn auch bei den griechischen Urbewohnern von vorn herein vermuthen, dass sie einen mit den übrigen arianischen Völkern verwandten Vorstellungskreis gehabt haben möchten. Als solche älteste Götterbegriffe erscheinen in der griechischen Mythologie Kronos, Chronos, die Zeit; Zeus, im Sanskrit Dyaus, das Himmelsgewölbe; Helios, die Sonne; Selene oder Mene, der Mond; Ge, Gāa, die Erde; und etwa Hestia, das Feuer des häuslichen Herdes. An diese Götterbegriffe mag sich, wie bei den Arianern, die Vorstellung von einer belebten äusseren Natur angeschlossen haben, so dass ihnen Winde, Donner und Blitz, Berge, Flüsse, Quellen, Bäume belebte Wesen waren. Dies anzunehmen zwingt die Verehrung der Winde, des Donners und des Blitzes, der Flüsse, der Quell-, Baum- und Bergnymphen noch in späterer geschichtlicher Zeit. Das höhere Alter und das frühere Heimischsein dieser Götterbegriffe auf dem griechischen Boden erhellt theils aus erhaltenen ausdrücklichen Nachrichten, wie wenn es z. B. heisst: Kronos habe in der Urzeit über Griechenland geherrscht, d. h. sein Dienst sei der herrschende in Griechenland gewesen; oder wenn das älteste, in der Urzeit schon bei den Griechen vorhandene Orakel zu Dodona ein Orakel des Zeus oder der Gāa genannt wird; theils daraus, dass in späterer Zeit diese Götter zwar noch gekannt waren, aber weniger verehrt wurden, weil Götter aus einem neueren religiösen Vorstellungskreise diese älteren verdrängten, wie Apollon den Helios, Artemis die Selene. Diese Götterbegriffe, welche wir auch als die ursprünglichen arianischen kennen gelernt haben, müssen demnach als die bei den ältesten Griechen vorhandenen angenommen werden. Bei den Namen dieser ältesten griechischen Götterbegriffe tritt dann derselbe Fall ein, den wir auch bei den ältesten Götternamen der übrigen Völker wahrgenommen haben, dass sie nämlich noch keine Eigen- und Personennamen, sondern blosser Gemein- und Sachwörter gewesen sind, weil sie noch keine Begriffe von Per-

sönlichkeiten, sondern Vorstellungen von blossen Gegenständen d. h. Theilen der Aussenwelt bezeichneten; denn dieses war, wie wir gesehen haben, die älteste Form aller Götterbegriffe. Diese Bemerkung wird durch eine Stelle bei Herodot⁵⁴⁷ bestätigt, in welcher er von dem Götterdienste der Pelasger handelt; denn nach seinem schwankenden Sprachgebrauche bezeichnet er in dieser ganzen Stelle mit dem Namen der Pelasger die ältesten griechischen Einwohner, obgleich er an anderen Stellen den zu seiner Zeit noch vorhandenen Pelasgern eine von dem Griechischen verschiedene Sprache zuschreibt. Gerade dieses Schwanken Herodots ist es, was gegen die ausdrücklichen Zeugnisse anderer griechischer Schriftsteller, z. B. Strabo's, den oben bekämpften Irrthum der Neuern hervorgebracht hat. Herodot sagt: „die Pelasger hätten ursprünglich ihre Opfer verrichtet, indem sie blos im Allgemeinen zu den Göttern gebetet hätten, wie er zu Dodona gehört habe; einen Namen aber, d. h. einen Eigennamen, hätten sie keinem derselben zur Benennung gegeben; weil ihnen noch Nichts dergleichen zu Ohren gekommen.“ Die Stelle so aufzufassen, wie man gewöhnlich thut, als hätten die ältesten Griechen noch gar keine von einander gesonderten Götterbegriffe gehabt, noch gar keine einzelnen göttlichen Wesen von einander unterschieden, ist offenbar unrichtig. Denn es widerspricht theils dem weiteren Zusammenhange der Stelle, in welcher berichtet wird, sie hätten das Orakel zu Dodona befragt, ob sie die von Aegypten aus zu ihnen gekommenen Götternamen annehmen sollten, und auf die erhaltene Bewilligung des Orakels diese Götternamen von da an gebraucht; woraus hervorgeht, dass ihnen nur die aus einer fremden Sprache herrührenden Götternamen neu waren und Bedenken erregten, nicht aber die Götterbegriffe selbst, wie doch offenbar hätte der Fall sein müssen, wenn sie in diesen Götternamen nicht ihre eigenen Götterbegriffe wiederzufinden geglaubt hätten. Theils widerspricht es aber auch den erhaltenen Nachrichten, welche ausdrücklich verschiedene von den ältesten Griechen verehrte Götterwesen angeben, wie z. B. Zeus und Gäa, Himmel und Erde. Theils endlich widerspricht es selbst der Art und Weise, wie die Götterbegriffe in dem menschlichen Geiste entstanden sind. Denn die Geschichte zeigt, dass die Begriffe der göttlichen Wesen aus der An-

334 Die Abkömmlinge des ägyptischen Glaubenskreises.

schauung des Weltalls hervorgegangen sind, dass die einzelnen Theile dieses Weltalls die ersten und ältesten Gottheiten waren, dass die Grösse und Macht des Einflusses, den diese Theile des Weltalls auf das Menschengeschlecht ausübten, den eigentlichen und wesentlichen Bestandtheil des Begriffes von Göttlichkeit ausmachten, den man ihnen beilegte. Woraus denn hervorgeht, dass die Vorstellungen von den einzelnen Theilen des Weltalls und die in der Sprache zu ihrer Bezeichnung dienenden Wörter früher oder doch wenigstens ebenso bald als die Vorstellung von ihrer Göttlichkeit vorhanden waren. Denn die Meinung, als ob der Begriff von göttlichen Wesen hätte vorhanden sein können, ohne zugleich an bestimmte Gegenstände der Aussenwelt gebunden zu sein, würde die Vorstellung von angeborenen Ideen in sich schliessen, die mit Nichts beweisbar ist.

Der Zusammenhang der ältesten Griechen mit den Arianern darf um so weniger verwundern, da der ganze nördliche Theil von Kleinasien von arianischen Völkern bewohnt war, und der lydische Staat, der mit seinen westlichen Küsten unmittelbar an das griechische Meer stiess, noch später fünf Jahrhunderte lang von einer arianischen Dynastie, einer assyrischen, beherrscht wurde; ebensowenig die Aehnlichkeit des altgriechischen Götterkreises mit dem arianischen, denn der Kult arianischer Gottheiten, z. B. der Anais, der Mondgöttin, der Feuerdienst, war noch in der späteren geschichtlichen Zeit in diesen Gegenden allgemein herrschend, und selbst die ephesische Artemis ist wohl nur eine solche arianische Gottheit.

Die angeführten einfachen Götterbegriffe müssen die ursprünglichen einheimischen Bestandtheile der griechischen Mythologie gewesen sein. Die ältesten Griechen hatten demnach mit den Arianern nicht blos in ihrer Lebensweise und Sprache, sondern auch in ihren Götterbegriffen eine völlige Gleichheit; denn auch die Arianer, die, obgleich sie schon früh Ackerbau trieben und Städte und Ortschaften bewohnten, doch selbst noch in späterer Zeit herumziehende Hirtenvölker waren und deren Sprache ebenfalls zum indo-germanischen Sprachstamme gehört, hatten in ihrem ältesten Götterkreise dieselben göttlichen Wesen: die Zeit, den Himmel, die Sonne, den Mond, die Erde und das Feuer.

Diesen griechischen Urbewohnerstamm mit seinem einheimischen Götterkreise fanden die aus Aegypten vertriebenen phöniker: die Karer, Kreter, Philister, Pelasger, schon vor, als sie von den Inseln und Küsten des griechischen Meeres Besitz nahmen. Die neuen Ankömmlinge mussten den alten Bewohnern des Landes in jeder Beziehung überlegen sein, und so erklärt es sich leicht, wie wir in den späteren geschichtlichen Nachrichten die Karer, die Pelasger, als das älteste herrschende Volk in diesen Gegenden finden. Ebenso natürlich ist es, dass die Bildung, welche dieser phönikische Volksstamm aus Aegypten mitbrachte, von dem Ansehen seiner Überlegenheit unterstützt, sich allmählich bei den älteren Bewohnern des Landes verbreitete. Auf diese Weise eigneten sich die Griechen die phönikische Schrift und den phönikischen Glaubenskreis an; Beides aber war, wie wir jetzt als etwas Bekanntes und Bewiesenes voraussetzen können, ägyptischen Ursprungs. Die phönikische Schrift bestand in einer Auswahl hieroglyphischer Zeichen in ihrer wahrscheinlich schon vorhandenen demotischen Form. Die phönikische Glaubenslehre war nur eine Kopie der ägyptischen. Beides, die phönikische Schrift und die phönikische Götterlehre, verbreitete sich nach und nach über ganz Griechenland und selbst nach Asien, und wurde ein Gemeingut aller in diesen Ländern wohnenden Völkerschaften. Da die Herrschaft dieser phönikischen Völkerstämme, der Karer und Pelasger, und zwar nicht bloß auf den Inseln und Küsten des griechischen Meeres, sondern in dem ganzen übrigen Innern von Griechenland, z. B. in Argadien, von der Zeit ihrer Vertreibung aus Aegypten an bis auf Minos, d. h. von 1825 v. Ch. G. (nach Manetho) bis auf 432 (nach der parischen Chronik), also nahe an volle vier Jahrhunderte ungestört dauerte, so wird der Einfluss der phönikischen Kultur auf Griechenland durch ein tapferes, zur See herrschendes und mit den griechischen Stämmen zusammenwohnendes Volk ganz anders begreiflich, als wenn man, wie bisher, zur Erklärung dieser Thatfachen nichts Anderes als einzelne phönikische Kolonien anzugeben wusste. Denn der phönikisch-ägyptische Götterkreis findet sich nicht etwa bloß auf den Küstenstrichen und den Inseln, sondern in dem Innern von Griechenland selbst, von Thrakien herab bis in den Peloponnes. Und man braucht nur die Reisebeschreibung des

Pausanias durchzugehen, um sich zu überzeugen, dass gerade in den innersten Theilen Griechenlands, welche dem Wechsel der Staats- und der Bildungszustände am wenigsten unterworfen waren, der phönikisch-ägyptische Götterkreis noch in den spätesten geschichtlichen Zeiten in vollständiger Geltung und Verehrung bestand, wie z. B. in dem von hohen Bergen umgebenen, von dem übrigen Griechenland ganz abgeschlossenen Arkadien.

Unter der Herrschaft der Phöniker über Griechenland musste also der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis nach und nach bei den Griechen allgemein verbreitet und vorherrschend geworden sein; denn es ist Nichts natürlicher, als dass ein roheres Volk die Sitten und den Gottesdienst eines gebildeteren annimmt, besonders wenn dieses gebildete Volk das herrschende ist. Auf der anderen Seite aber gehen, wie die Geschichte zu allen Zeiten zeigt, solche Veränderungen nicht so vor sich, dass man das Alte geradezu wegwirft, indem man das Neue annimmt, sondern gewöhnlich sucht man Beides zu vereinen: das Alte verschmilzt mit dem Neuen. Findet sich doch selbst bei gewaltsamer Einführung neuer Religionen, dass das Volk die alten Ueberzeugungen noch lange beibehält, auch wenn diese Beibehaltung Gefahr bringt; wie viel mehr musste dies nicht der Fall bei den Griechen sein, wo die Verbreitung des neuen Glaubenskreises ganz sich selbst überlassen war. Daher erhielt sich denn auch der alte arianische Götterkreis neben dem phönikisch-ägyptischen; die hauptsächlichsten arianischen Gottheiten, wie z. B. der Begriff des Zeus, verschmolzen mit den ägyptischen und wurden von den Griechen in den neuen Götterkreis hineingetragen; andere arianische Gottheiten fand man geradezu in den ägyptischen wieder, wie z. B. den Kronos, den Helios; die übrigen, die im ägyptischen Götterkreise keine Analogieen fanden, schlossen sich unverändert an ihn an und vergrösserten die Götterzahl, wie z. B. die Flussgötter, Quell- und Baumnymphen und ähnliche.

So bildete sich also schon während der Dauer der phönikischen Herrschaft bei den Griechen ein aus den alten arianischen und den neuen ägyptischen Göttervorstellungen gemischter Glaubenskreis, während natürlich bei den Phönikern selbst der ägyptische Glaubenskreis sich unverändert erhielt, da diese einen eigenen Priesterstand besaßen.

Anders aber musste sich der Entwicklungsgang des griechischen Glaubenskreises gestalten, als die Phöniker von den Griechen aus Griechenland vertrieben und zum grössten Theile nach Kleinasien verdrängt worden waren. Wenn auch ein Theil der Phöniker in Griechenland zurückblieb, wie die noch in Jahrtausend später zu Herodots Zeit in Griechenland vorhandenen Reste der Pelasger beweisen⁵⁴⁸, so trat doch nun zwischen Griechen und Phönikern das umgekehrte Verhältniss ein, die Griechen wurden das herrschende Volk und die noch übrigen Phöniker die Unterdrückten. Nun war also der bei den Griechen zurückgebliebene Glaubenskreis ganz dem Einflusse ihrer eigenen Bildung und ihrer eigenen geistigen Entwicklung überlassen. Hierbei wurde nun ein Umstand entscheidend, der, dass die Griechen keinen selbstständigen Priesterstand hatten, der eine höhere Bildung durch Lehre von Geschlecht zu Geschlecht hätte fortpflanzen können. Der religiöse Glaubenskreis ermangelte hierdurch seines eigenthümlichen Trägers, und konnte sich nicht mehr als ein gelehrtes Wissen auf die folgenden Geschlechter übertragen, noch weniger aber sich aus den vorhandenen spekulativen Keimen weiter entwickeln und fortbilden. Er fiel ganz der Volksmasse selbst und dem mangelhaften Stande ihrer geistigen Bildung anheim. Die von den Phönikern gestiftete Götterverehrung erhielt sich zwar, wie die Geschichte ausweist, aber nur in den Lokalkulten, deren Dienst von Einzelnen aus dem Volke selbst besorgt wurde; die der Götterverehrung zu Grunde liegende Glaubenslehre aber hatte keinen andern Halt, als das Gedächtniss und die mündliche Ueberlieferung der in geistiger Beziehung noch niedrig stehenden Menge.

Aus diesem Stande der Dinge mussten nun mit Nothwendigkeit alle die verschiedenen Erscheinungen hervorgehen, die wir bei unsern obigen Untersuchungen über die einzelnen griechischen Götterbegriffe zu bemerken Gelegenheit hatten.

Zunächst musste der spekulative Gehalt der Glaubenslehre, welche der ägyptisch-phönikischen Götterverehrung zu Grunde lag, immer mehr verschwinden und zuletzt ganz verloren gehen. Dieser spekulative Gehalt der ägyptischen Glaubenslehre war, wie wir bei ihrer genaueren Darstellung gesehen haben, der Ausdruck einer eigenthümlichen, und wenn auch nach unseren Begriffen rohen, doch keineswegs geistlosen

Weltanschauung, die wir als materiell-pantheistisch zu charakterisiren versucht haben. In dieser Weltanschauung bezeichneten die einzelnen Götterbegriffe Theile des Weltalls; die Götterbegriffe waren also, um nach unserer Vorstellungsweise zu reden, Sachbegriffe, keineswegs aber Begriffe von Persönlichkeiten, am wenigsten von menschenähnlich gedachten Persönlichkeiten. Die rohesten Anfänge dieser Vorstellungsweise waren allerdings in der unmittelbaren Anschauung der Aussenwelt gegeben, und mussten sich bei den ältesten Völkern auch dem grossen Haufen aufdrängen, so lange die Menschen noch als Hirten, nicht in Städten aufeinandergedrängt, sondern unter der beständigen Umgebung der freien Natur lebten. Aus jenen roheren Anfängen der pantheistischen Weltanschauung rührten die eigenen ältesten Götterbegriffe der Griechen, ebensogut wie die ihnen so nah verwandten arianischen. Diese Vorstellungsart musste auch nothwendiger Weise noch lange fort dauern, nachdem schon Städte gegründet und bürgerliche Vereine gebildet waren, weil immer noch das abgesonderte und ungesellige Hirtenleben in der freien Natur vorherrschte; ihre volle Ausbildung zu einem Glaubenssystem, wie das ägyptische, konnte sie aber nur durch eigentliche Denker erhalten, d. h. Menschen, die frei von den Geschäften des täglichen Erwerbes sich der Beobachtung der Aussenwelt als ihrem Berufe widmen konnten; solche Menschen jedoch konnten sich nur im Priesterstande finden, der, wie wir wissen, bei allen alten Völkern, sobald sie nur einige höhere Ausbildung erreicht hatten, sich vorzugsweise mit der Himmels- und Sternbeobachtung beschäftigte, und zwar nicht blos des müssigen Denkens halber, sondern weil die ganze bürgerliche und gottesdienstliche Zeitordnung in jenen frühen Zeiten einzig und allein an die Himmelsbeobachtung, den Auf- und Niedergang der Gestirne, geknüpft war. Durch denkende Glieder eines himmelskundigen Priesterstandes also erhielten die ältesten spekulativen Glaubenslehren ihre Ausbildung; alle daher, soweit wir sie bis jetzt kennen, hatten eine Erklärung der Aussenwelt zum Gegenstande. Und dies ist es gerade, was die älteren Glaubenskreise wesentlich spekulativ macht.

In einem solchen Glaubenskreise mussten nun alle Götternamen Sachnamen oder blosse Eigenschaftswörter sein, weil

an die Götterbegriffe entweder mit den Namen der aussenweltlichen Gegenstände bezeichnete, an welche sie sich anknüpften, oder nach den hauptsächlichsten Eigenschaften benannte, die man ihnen beilegte. Alle Götternamen waren also gemeinwörter und hatten einen deutlichen Sinn; sie konnten mithin als keine blossen Eigennamen betrachtet werden, so lange sich die Sprache nicht so wesentlich änderte — was allerdings bei jeder Sprache im Laufe der Jahrhunderte geschieht —, dass diese Namen in dem späteren Stande der Sprache unverständlich wurden.

Diese Bemerkungen wollen wir festhalten und auf den griechischen Glaubenskreis anwenden.

Dem griechischen Glaubenskreise lag allerdings der ägyptische zu Grunde, der alle diese Eigenschaften hatte, welche wir eben als die eines wesentlich spekulativen angegeben hatten. Aber er war zu den Griechen von einem fremden Boden her und durch ein fremdes Volk gekommen; seine Götternamen rührten aus einer fremden, den Griechen unverständlichen Sprache; seine Götterbegriffe bezogen sich zu einem grossen Theil ganz auf die ägyptische Natur und die ägyptische Landesbeschaffenheit, — denn wir sahen, wie ganz und durchaus volks- und landesthümlich der ägyptische Glaubenskreis war; und endlich, was die Hauptsache ist, gelangte er zu ihnen in einer schon von Denkern gepflegten, die Verständnissfähigkeit der Griechen weit übersteigenden Ausbildung. Indem also dieser Glaubenskreis zu den Griechen verpflanzt wurde, kam er auf einen andern Boden, unter einem andern Himmel; zu einem jüngeren, noch weit minder entwickelten Volke, von ganz andern geselligen und bürgerlichen Einrichtungen, von einem ganz andern Bildungsstande, und endlich zu einem Volke, das gar keinen eigenen Priesterstand hatte, noch gar keine eigentlichen Denker, zu einem Volke, bei dem das Bedürfniss der Spekulation in Einzelnen erst um ein Jahrtausend später rege wurde. Es war also ganz natürlich, dass gerade die Hauptsache des Glaubenskreises, sein spekulativer Gehalt, die ihm zu Grunde liegende Weltanschauung von den Griechen gar nicht aufgefasst wurde. Eine solche Weltanschauung, eine solche Spekulation, so roh sie uns auch vorkommen mag, lag ihrem Bildungsstande völlig fern; denn sie waren ein in den Anfängen ihrer bürgerlichen

Gesittung und in der ersten Gestaltung ihrer Staatseinrichtungen begriffenes, in den Bedürfnissen und Thätigkeiten des täglichen Lebens ganz aufgehendes Volk, das für Nichts weniger Sinn haben konnte, als für Beschaulichkeit und abstraktes Denken. Sie konnten also diese Götterbegriffe für Nichts weiter nehmen, als wofür sie Auffassungsfähigkeit hatten, nämlich für Persönlichkeiten, und zwar für menschenähnliche Persönlichkeiten. Diese Auffassungsweise herrscht in der ganzen griechischen Glaubenslehre entschieden vor, und macht dieselbe ganz zu dem, was sie ist: zu einem der Phantasie, und daher der Kunst sehr zusagenden, für das moralische Gefühl und das Denken aber sehr gehaltenen Vorstellungskreis. Dazu kam denn nun, dass diese Götterbegriffe den Griechen auf dem Wege der Ueberlieferung zugekommen waren; dass die Götternamen, als Wörter einer fremden unverständlichen Sprache, für die Griechen bedeutungslos waren, also den Sinn, den sie ursprünglich als Sach- und Gemeinwörter gehabt hatten, ganz und gar verloren, und zu leeren Eigennamen wurden, mit denen sich höchstens noch die Vorstellung der an sie geknüpften Sagen oder der äusseren Gestalt ihrer Bilder verbinden liess, welche die Phöniker in ihren Kultusstätten aufstellten. Aber auch selbst diese Bilder, z. B. das oben erwähnte der Eurynome, hervorgegangen, wie wir gesehen haben, aus der Hieroglyphenschrift, und als hieroglyphische Bezeichnungen den Sinn der Götterbegriffe auch äusserlich darstellend, mussten den Griechen durchaus fremdartig und sinnlos erscheinen, weil sie die hieroglyphische Schrift nicht hatten, und ihnen also das Mittel zum Verständniss dieser Göttergestalten durchaus fehlte.

Daraus, dass die Götternamen für die Griechen aufhörten verständlich zu sein, erklärt sich namentlich die Erscheinung, dass Ein Götterbegriff der Aegypter in der griechischen Mythologie in mehrere Göttergestalten auseinanderfiel. Bei den Aegyptern hatten die Gottheiten gewöhnlich nach ihren verschiedenen Aemtern — und deren waren mitunter viele — verschiedene Beinamen, welche Bezeichnungen dieser verschiedenen Aemter waren. Da für die Griechen der Sinn dieser Namen verloren war, so mussten sie ihnen als eben so viele verschiedene Eigennamen erscheinen, und so geschah es denn ganz natürlich, dass sie aus jedem Beinamen eine eigene Gott-

keit machten. Beispiele zu dieser Bemerkung liefern unsere oben angestellten Untersuchungen über die griechischen Gottheiten in Menge. Ganz dasselbe Nichtverständniss der Namensrechte zur Verschmelzung ähnlicher, bei den Aegyptern aber verschiedener Gottheiten, Veranlassung geben.

Aus demselben Grunde, weshalb den Griechen die Auffassung der spekulativen, nicht persönlich und menschenähnlich gedachten Götterbegriffe unmöglich fiel, mussten ihnen die sagengeschichtlichen Gottheiten der Aegypter um so mehr zugehen. Bei diesen fanden sie, was ihrer Fassungskraft angemessen war, einen Sagenkreis, der die Phantasie beschäftig-

und menschenähnliche Charaktere handelnd auftreten liess. Solche Vorstellungen, welche mit den Angelegenheiten des thätigen menschlichen Lebens analog waren, lagen den Griechen näher, als blosse Sachbegriffe aus der umgebenden Aussenwelt. Diese menschlichen Gottheiten waren es daher, welche

dem Glaubenskreise der Griechen in den Vordergrund traten und die Hauptrollen spielten, während die auf die Aussenwelt bezüglichen Götterbegriffe, weil sie unbelebter und handlungsloser erschienen, in den Hintergrund treten mussten und einen untergeordneten Rang einnahmen: daher denn in der griechischen Mythologie, sowie sie sich ausgebildet hatte, gerade die untergeordnetsten Götter des ägyptischen Glaubenskreises die höchste Stelle einnehmen, wie Zeus und die ganze Familie der Kroniden. Die übrigen älteren Gottheiten wurden dabei in die Reihe der sagengeschichtlichen Gottheiten eingefügt, wie Athena, Eros, Hephaestos; oder die älteren Gottheiten verschwanden als selbstständige Gottheiten ganz und verschmolzen mit den sagengeschichtlichen, indem diese deren Namen als Titel und Beinamen erhielten, wie z. B. Elleithyia in dem späteren griechischen Glaubenskreise gar keine selbstständige Gottheit mehr bezeichnete, sondern als ein blosser Beiname der Hera oder der Artemis angesehen wurde; oder endlich sie sanken zu ganz untergeordneten Göttergestalten herunter, wie z. B. Pan.

Alle diese Veränderungen, welche der phönikisch-ägyptische Glaubenskreis bei den Griechen erlitt, erklären sich aus dem Bildungsstande, welcher in den ersten Jahrhunderten nach der Vertreibung der Phöniker bei den Griechen stattfinden musste.

Mit der unter Minos erlangten Unabhängigkeit von dem Uebergewicht der phönikischen Stämme begann die politische Entwicklung der Griechen, die Anfänge ihrer Staatengeschichte. Nicht ohne Grund führt daher Thukydides die eigentlich griechische Geschichte bis auf Minos zurück; denn mit ihm beginnt erst das selbstständige Leben der Griechen als Nation. Denn obgleich noch in dem Zeitalter des Minos und in den nächstfolgenden Jahrhunderten einzelne Einwanderungen Fremder nach Griechenland stattfanden, wie z. B. die des Danaos aus Aegypten nach Argos um 1511 v. Chr. G. nach der parischen Chronik, des Pelops aus Lydien, so waren doch diese viel zu beschränkt, als dass sie durch die Einführung ihrer heimischen Bildung auf die Entwicklung der Griechen einen ähnlichen Einfluss hätten ausüben können, wie die nach Griechenland eingewanderten Phöniker. Die nationale Bildung der Griechen konnte sich also von nun an frei entwickeln. Die ersten grösseren Gesamtunternehmungen der Griechen, von denen ihre Sagengeschichte erzählt, der Argonautenzug, der thebanische Krieg, die Eroberung von Troja, fanden in den nun folgenden Jahrhunderten statt; die ersten grossen Helden: ein Herakles, Theseus, und eine Reihe Anderer zeichneten sich bei diesen Unternehmungen aus, und ihr Andenken gelangte auf die Nachwelt. Das sind die Gegenstände der ältesten griechischen Geschichte, die bei dem noch geringen Gebrauche der Schrift sich durch mündliche Ueberlieferung fortpflanzte.

Diese Sagengeschichte machte also mit der Götterlehre die hauptsächlichsten Bestandtheile des Wissens in der damaligen Zeit aus, und Beides pflanzte sich durch dieselbe Vermittlung, durch die mündliche Ueberlieferung, von Geschlecht zu Geschlecht bei dem Volke fort. Kein Wunder also, dass Beides auf die vielfältigste Weise mit einander gemischt wurde und mit einander verschmolz. Denn Nichts war natürlicher, als dass der Grieche die Götterwelt, welche er glaubte, auch in die Ereignisse einflocht, die er nicht anders als unter ihrer Leitung geschehen denken konnte. So kommt es, dass die älteste Sagengeschichte einen wesentlichen Bestandtheil des griechischen Glaubenskreises ausmacht, der mit den Vorstellungen von der Götterwelt selbst auf's Innigste zusammenhängt. Die Helden wurden nicht blos zu Schützlingen und

Günstlingen der Götter, sondern zu Göttersöhnen. In dem nämlichen Maasse, wie in der Denkweise der Späteren die Götterbegriffe vermenschlicht wurden und von ihrer ursprünglichen Höhe herabstiegen, in demselben Maasse erhoben und vergöttlichten sich in der Phantasie der Nachkommen die Helden gestalten, so dass einige derselben, wie wir gesehen haben, die Stelle älterer bedeutungslos gewordener Götterbegriffe geradezu einnahmen, wie z. B. Herakles, Kastor und Polydeukes. Die Phantasie, die bei jeder mündlichen Ueberlieferung einen so grossen Einfluss übt und den der Sage zu Grunde liegenden geschichtlichen Stoff durch Dichtungen und Uebertreibungen eben so gut ausschmückt wie entstellt, hatte in diesem Theile des Glaubenskreises einen besonders günstigen Spielraum, und daher erklärt es sich, dass in der späteren griechischen Mythologie dieser Theil einen bei weitem grösseren Umfang hat, als die eigentliche Götterlehre selbst. Durch diese Vermischung der Heldensage mit der Götterwelt entstanden denn jene Erzählungen von Götterliebschaften — denn wo Göttersöhne sind, mussten jene vorhergehen —, Götterzwisten und Händeln aller Art, welche der dichterischen und künstlerischen Phantasie einen so günstigen Stoff darboten, für das moralische und religiöse Gefühl aber so inhaltslos sind.

Durch die Umgestaltungen dieser letzten Periode hatte der griechische Götterkreis den letzten Rest von spekulativem Gehalt vollends verloren, und war Nichts mehr, als ein treuer Spiegel des griechischen Lebens und der griechischen Bildung selbst. Die griechischen Götter waren Nichts mehr als Menschen, und zwar Griechen mit ihren Vorzügen und ihren Mängeln.

Von dem Zustande des griechischen Glaubenskreises nach dem Ablaufe dieser Periode um das Jahr 900 v. Chr. G. geben zwei uns noch erhaltene Dichter aus dieser Zeit Kunde: Hesiod und Homer. Hesiod machte den griechischen Glaubenskreis selbst zum Gegenstande einer dichterischen Darstellung in seiner Theogonie, und Homer verflocht die hervorragendsten Gestalten der griechischen Götterwelt, wie sie im Glauben seiner Zeitgenossen lebte, in sein unerreichtes Meisterwerk: die Darstellung des Kampfes der Griechen vor Troja. Beide, ungefähr Zeitgenossen, standen an der Gränzscheide der Sagenzeit und der wirklichen Geschichte. Bis auf sie war die Erinnerung an die Thaten und Schicksale der grie-

chischen Nation bloß durch die mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt worden, und die Umgestaltung der Geschichte in Dichtung war bis auf ihre Zeit möglich gewesen, theils durch den Einfluss der die Sage aufbewahrenden Volksphantasie im Allgemeinen, theils und ganz insbesondere durch die mehr oder minder dichterische Darstellung der Sänger, welche bei den alten Griechen an der Stelle des mangelnden Priesterstandes die Träger des überlieferten Wissens waren. Von ihnen an aber nahm bei den folgenden, von der Gegenwart mehr in Anspruch genommenen Geschlechtern der Reiz an den Erinnerungen des Alterthums und mit ihm die mündliche Ueberlieferung ab, die Verstandesbildung ward vorherrschend und der Gebrauch der Schrift nahm zu, der Sängerstand hörte, obgleich er sich immer noch fort erhielt, auf, der einzige und hauptsächlichste Träger der geistigen Bildung zu sein, oder wandte sich den Interessen und den Genüssen der Gegenwart zu: die lyrischen Dichter entstanden, und als drei Jahrhunderte später die ersten Geschichtschreiber die noch im Volke lebenden Sagen von der Vorzeit zu sammeln begannen, fanden sie schon ganz nüchterne prosaische Geschichtserinnerungen vor, die sie in nüchterner prosaischer Sprache niederschrieben. So kam es, dass der Sagenkreis von der Götter- und Heldenwelt für die späteren Griechen in Hesiod und Homer abgeschlossen erschien, und in diesem Sinne konnte Herodot⁵⁴⁹ mit Recht sagen, Hesiod und Homer hätten den Griechen ihre Götterlehre gemacht. Denn bei den folgenden Geschlechtern blieb die Götterlehre im Wesentlichen so, wie sie in den Werken beider Dichter dargestellt war, und wenn auch noch der Kultus mit dem Dienste eines oder der andern Heroen vermehrt wurde, weil selbst in der geschichtlichen Zeit ausgezeichnete Persönlichkeiten von ihren dankbaren Zeitgenossen diese Ehre empfingen, wie z. B. Miltiades an dem Chersones⁵⁵⁰, Brasidas in Amphipolis⁵⁵¹, so blieb doch der Glaubens- und Götterkreis selbst von da an unverändert.

In dieser seit Hesiod und Homer abgeschlossenen Form, wie sie durch die ganze geschichtliche Zeit hindurch bestand, war der griechische Glaubenskreis ohne allen spekulativen Gehalt. Die Bedeutung, welche der griechische Götterkreis als Ausdruck und Form einer eigenthümlichen Weltanschauung bei seiner Entstehung und in seinem Heimathlande gehabt

hatte, war bei den Griechen ganz verloren gegangen. Der griechische Götterkreis wurzelte nicht mehr in der Aussenwelt, weil die einzelnen Göttergestalten durchaus keine kosmische Bedeutung mehr hatten; sondern ganz als menschenähnliche Persönlichkeiten aufgefasst wurden; einen tieferen moralischen Sinn hatte er aber auch nicht. Denn einestheils stammen die ihm zu Grunde liegenden ursprünglichen Götterbegriffe aus einem Glaubenskreise, der in seinen Götterbegriffen gar keine menschenähnlichen Wesen, sondern Theile und Kräfte des Weltalls erblickte, der also auch nicht daran denken konnte, ihnen menschlich edle, sittlich gute Eigenschaften beilegen zu wollen. Anderntheils aber war die Umbildung der ursprünglichen Götterbegriffe zu den griechischen Göttergestalten ganz der geistigen Thätigkeit der Menge überlassen geblieben, und dies zu einer Zeit, wo das griechische Volksleben selbst noch sehr roh war und in moralischer Beziehung niedrig stand, wo also auch die Griechen die Verehrungswürdigkeit ihrer Götter in ganz anderen Eigenschaften fanden, als in blos moralisch guten. Die griechische Götterwelt war zu einer blossen Phantasiewelt herabgesunken, gleich dem Elfen- und Feenkreis der neueren Völker, und von moralisch religiösem Gehalt nur insofern, als man diese Götter nothwendig als Hüter und Handhaber der moralischen Weltordnung ansehen musste, da man keine anderen Götterbegriffe hatte, die bürgerliche Gesellschaft aber zur Sicherung der moralischen Ideen, welche die Grundpfeiler alles menschlichen Verkehrs ausmachen: die Heilighaltung der Eide, die rächende Vergeltung der Frevel, den Glauben an eine moralische Weltordnung gar nicht entbehren kann. Diese niedrige sittliche Ausbildung der griechischen Göttervorstellungen war daher für die späteren griechischen Denker, welche ihrer Götterwelt einen sittlichen Gehalt unterzulegen suchten, wie z. B. Plato, ein unübersteigliches Hinderniss, und Plato's Krieg gegen die Dichter, namentlich gegen Homer, denen er diese Entstellung der Götterbegriffe zuschrieb, erhält hieraus seine Erklärung, und zugleich seine Entschuldigung. Denn die moralische Mangelhaftigkeit der bei der Menge herrschenden Götterbegriffe brachte in der späteren Zeit, bei höher gestiegener Bildung, unter den Griechen ganz dieselben Erscheinungen hervor, die wir auch bei den neueren Völkern haben eintreten

sehen: Irreligiosität bei den Gebildeten und Aberglauben bei der Masse.

Daher ist es denn kein Wunder, dass der griechische Glaubenskreis keine eigene religiöse Spekulation hervorbringen konnte, sondern dass eine fremde Spekulation vom Auslande her nach Griechenland überpflanzt werden musste. Denn als in Griechenland das Bedürfniss der Spekulation erwachte und die ersten Denker aufstanden, fanden diese in ihrer Heimath keinen Glaubenskreis vor, der ihrem Denken einen würdigen Stoff dargeboten hätte, sondern sie mussten sich zu den wissenschaftlich und religiös gebildeteren Nationen des Auslandes, zu den Phönikern, Aegyptern, Persern wenden, um einen solchen zu finden: eine bei der sonstigen hohen Bildung der Griechen in Dichtung und Kunst befremdende Erscheinung.

Die zoroastrische Spekulation.

Vorbemerkungen.

Die ursprüngliche und älteste Form des religiösen Glaubens bestand, wie wir gesehen haben, in einer Weltanbetung: das Weltall selbst, seine Theile und die dasselbe belebenden Kräfte waren die Götterwesen der ältesten Völker. Das in den frühesten Glaubenskreisen enthaltene Götterthum, aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen, ist nur ein Spiegelbild des Weltalls und seiner Theile, und die einzelnen Götterwesen werden daher unter ihrer wirklichen, in der Aussenwelt ihnen zukommenden Form, als Himmelswölbung, Himmels- und Weltkörper, Welträume, Stoffe und Kräfte als Alles gedacht. Diese kosmische, nicht-menschenähnliche Form der Götterwesen ist der allgemeine Charakter aller ältesten Glaubenskreise und Mythologien. Die Vorstellung von menschenähnlichen Götterwesen dagegen hat sich erst später aus der geschichtlichen Ueberlieferung hervorgebildet, und so, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise: einestheils aus dem von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Andenken an geschichtlich bedeutende Persönlichkeiten, — dies ist die in den älteren Glaubenskreisen mit den kosmischen Begriffen verbundenen sagengeschichtlichen Gottheiten; andertheils durch die Uebertragung eines Götterkreises oder einzelner Götterbegriffe von einem Volk zu einem andern, aus einer Sprache in eine andere, aus einem Bildungskreise in einen andern, wobei der ursprüngliche Gehalt der Götterbe-

begriffe verloren ging und durch einen roheren menschenähnlich gedachten ersetzt wurde; so z. B. entstand, wie wir nachgewiesen haben, die griechische Mythologie.

Als eine gereifere Bildung das höhere Denken weckte, trug natürlich auch die erste Spekulation, welche das Weltall, seine Entstehung, seinen vorhandenen Zustand und seine Zukunft begreifen wollte, das Gepräge dieser ältesten religiösen Weltanschauung, und gestaltete sich als ein materieller Pantheismus, wie wir ihn in der ägyptischen Glaubenslehre vorgefunden haben.

Jetzt kommen wir zur Betrachtung einer anderen Spekulation, die zwar noch auf jener älteren materiell-pantheistischen fusst, aber doch schon den ersten Schritt that, um sich von ihr zu entfernen, und so unsere neuere Denkweise vorbereitet. Dies ist die viel jüngere zoroastrische Spekulation.

Dass aber die ägyptische Spekulation älter ist als die zoroastrische, ja dass sie die älteste aller Spekulationen überhaupt ist, ergibt sich aus den vorhergehenden Untersuchungen. Denn wir mussten nach den Andeutungen der uns erhaltenen Nachrichten die Ausbildung und Blüthe der ägyptischen Spekulation in eine Epoche verlegen, in welcher wir bei keiner der übrigen uns bekannten Nationen eine Spekulation auch nur in der ersten Entwicklung finden: nämlich in den Anfang und die Mitte des zweiten Jahrtausends vor Chr. G., von den Zeiten der phönikischen Herrschaft in Aegypten bis gegen das Ende der 19. Dynastie, in die Blüthezeit des ägyptischen Staates, d. h. von etwa 2000 bis 1300 vor Chr. G. Bei den asiatischen Nationen dagegen, die eine eigene Spekulation besaßen, bei den Chinesen, Indern und Baktrern, trat diese erst ein ganzes Jahrtausend später ein, nämlich um das 6. Jahrhundert vor Chr. G. Um diese Zeit lebten in China Confucius von 550—477 v. Chr.⁵⁵²; in Indien Gautama-Buddha d. h. Gautama der Weise⁵⁵³ von 548—468 v. Chr.⁵⁵⁴; in Baktrien Zoroaster, nach Anquetil von 589—512 v. Chr.⁵⁵⁵. Doch ist nur die erste dieser Angaben, die Lebenszeit des Confucius, vollkommen genau, die beiden anderen sind es nur annähernd, obgleich der Hauptsache nach geschichtlich begründet. Denn die Bestimmung der Lebenszeit Gautama-Buddha's geht von einer Angabe ceylonesischer Annalen aus, dass das erste buddhistische Concilium im Todesjahre des Buddha stattgefunden habe.

Dies erste buddhistische Concil trifft nach der gewöhnlichen Annahme ins Jahr 543 vor Chr. G., so dass Buddha, der ein Alter von 80 Jahren erreichte, von 623—543 v. Chr. gelebt hätte. Jenes Concil scheint aber nach neueren Untersuchungen um 69 oder 70 Jahre später gesetzt werden zu müssen, weil die Zeitangaben der indischen Königsdynastien um so viel von der buddhistischen Aera abweichen; und nach dieser Berichtigung fiel Buddha's Leben in die angegebene Zeit. Zoroaster's Lebenszeit, wie Anquetil sie angenommen hat, beruht auf einer Zusammenstellung sämtlicher aus morgen- und abendländischen Schriftstellern bekannt gewordenen, wirklich geschichtlichen Zeitangaben; diejenigen also von vornherein ausgeschlossen, welche sich sogleich auf den ersten Blick als fabelhaft ausweisen, weil sie Zoroaster in eine völlig ungeschichtliche Vorzeit, in das siebente oder sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen⁵⁵⁶. Jene sämtlichen Angaben weisen aber so übereinstimmend auf den von Anquetil angenommenen Zeitraum hin, dass derselbe im Ganzen vollkommen gesichert ist, und seine Grenzen nur noch um ein Jahrzehend unbestimmt bleiben.

Es ist nämlich bekannt, dass nach den Zendbüchern Zoroaster unter einem baktrischen Könige Vistacpa auftrat⁵⁵⁷. Dies ist derselbe Name, der bei den Griechen Hystaspes und bei den späteren Orientalen Kischtasb, Gustasp lautet⁵⁵⁸. Nach Agathias⁵⁵⁹ wäre es zwar zweifelhaft gewesen, ob dieser Hystaspes, unter welchem Zoroaster antrat, jener geschichtlich bekannte Hystaspes, des Darius Vater, gewesen sei, oder nicht. In einer andern Stelle bei Ammianus Marcellinus⁵⁶⁰ findet sich dagegen dieser Hystaspes, des Darius Vater, neben Zoroaster als einer der Reformatoren der Magie, d. h. der baktrisch-persischen Glaubenslehre und Gottesverehrung, ausdrücklich namhaft gemacht. Da nach dieser Stelle offenbar eine Tradition vorhanden war, welche dem Hystaspes, des Darius Vater, eine Reform der Magie zuschrieb, und auf der andern Seite in den Zendbüchern ein König Vistacpa als Beförderer der zoroastri-schen Reform vorkommt, so scheint es gerechtfertigt zu sein, wenn man beide Angaben zusammenfasst und die in der Stelle des Ammianus erhaltene Tradition dahin auslegt, dass jener in den Zendbüchern als Beförderer der zoroastri-schen Reform erwähnte Vistacpa der geschichtlich bekannte Hystaspes, des

Darius Vater, gewesen sei, und demnach die in jener Tradition dem Hystaspes zugeschriebene Reform der Magie eben nur die von Zoroaster unter seiner Herrschaft und unter seinem Schutze ausgeführte. Dass auf diese Weise Hystaspes neben Zoroaster als Reformator der Magie genannt werden, und daraus alsdann die bei Ammianus vorkommende entstellte Form der Tradition entstehen konnte, begreift sich leicht.

Dieser Hystaspes, des Darius Vater, war aber ein Zeitgenosse des Kyros, und stand selbst, wie es scheint, als ein unterworfenen und tributär gewordener König mit Kyros in näherer Verbindung⁵⁶¹. Zoroaster wäre demnach auch ein Zeitgenosse des Kyros gewesen. Hiermit stimmen nun die Angaben arabischer Chronisten, welche den Zoroaster als Zeitgenossen von einem der unmittelbaren Nachfolger des Kyros angeben: nämlich entweder von Kambyſes, wie Abulpharadsch⁵⁶², oder von Smerdes, wie der alexandrinische Patriarch Eutychius⁵⁶³. Alle diese Angaben verlegen also die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G.

Dasselbe 6. Jahrhundert vor Chr. G. ergibt sich für Zoroasters Lebenszeit auch aus einer anderen von orientalischen Schriftstellern überlieferten Nachricht. Bei Kaschmer stand in früheren Zeiten eine Cypresse, welche von den Parsen, den Anhängern Zoroasters, für heilig gehalten wurde, weil sie dem Sage nach von Zoroaster selbst gepflanzt worden sein sollte. Als der Chalif Motawakkel zur Regierung kam, Hess er zur Demüthigung der Altgläubigen diese Cypresse im Jahr 232 der Hedschra umhauen und zum Bau seines Pallastes in Sermenrai (am Tigris) verwenden, nachdem sie gerade 1450 Jahre gestanden hatte. Ob diese Cypresse wirklich von Zoroaster gepflanzt worden sei, oder nicht, ist gleichgültig. Das Wesentliche ist, dass die Anhänger Zoroasters, wenn sie diese nach ihrem Glauben von Zoroaster gepflanzten Cypresse im Jahr 232 der Hedschra ein Alter von 1450 Jahren zuschrieben, auch die Lebenszeit des Zoroaster selbst 1450 Jahre vor diese Epoche zurückversetzten, d. h. ins 6. Jahrhundert vor Chr. G. Denn 1450 Mondjahre — und solche sind bei einem mohammedanischen Schriftsteller in der Regel gemeint —, vom Jahre 232 der Hedschra abgezogen, führen in das Jahr 560 vor Chr. Geb. als das Pflanzungsjahr der Cypresse und folglich auf ein Lebensjahr Zoroasters zurück⁵⁶⁴.

Ganz bestimmt und ausdrücklich endlich wird die Lebenszeit Zoroasters in das 6. Jahrhundert vor Chr. G. gesetzt von einer anderen arabischen Chronik: *Medschmel el tavarikh* (*Summa historiae*), welche Anquetil in einem Manuskripte der königlichen Bibliothek zu Paris vor sich hatte. Ihr Verfasser, ein muhammedanischer Gelehrter, der sein Werk nach seiner eignen Angabe im Jahr 520 der Hedschra aus älteren arabischen und persischen Quellen zusammentrug, rechnete von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem durch Nebukadnezar bis auf seine Zeit 1772, und von der Erscheinung Zoroasters bis auf seine Zeit 1700 Jahre. Diese Jahre als Mondjahre berechnet, wie sie bei den Muhammedanern üblich sind, ergeben für die Zerstörung des Tempels das Jahr 590 vor Chr. G. (von unseren Chronologen wird sie in das Jahr 589 oder 588 vor Chr. Geb. versetzt), und für Zoroaster das Jahr 522 vor Chr. G., welches der Chronist etwa als dessen Todesjahr betrachten mochte⁵⁸⁵.

Die Annahme, dass Zoroaster im 6. Jahrhundert vor Chr. G. gelebt habe, scheint aber bei den Muhammedanern allgemein herrschend gewesen zu sein, weil sie die Zeit von Zoroasters Auftreten (im 6. Jahrhundert vor Chr. G.) bis auf Muhammeds Erscheinung (im 6. Jahrhundert nach Chr. Geb.) oder genauer die Zeit von der Geburt Zoroasters, die etwa um 590 vor Chr. G. angenommen werden kann, bis auf die Geburt Muhammeds im Jahr 571 nach Chr. G. das Jahrtausend Zoroasters, d. h. das Jahrtausend der herrschenden zoroastrischen Lehre, zu nennen pflegen⁵⁸⁶.

Fast von selbst ergibt sich hieraus der Schluss, dass eine bei den Orientalen so allgemein herrschende Annahme auch auf eine eben so allgemein bekannte Zeitrechnung begründet sein müsse, d. h. auf die Zeitrechnung der zoroastrischen Religionsanhänger selbst. Denn es liegt doch wohl nahe, dass diese ihre Jahre eben so gut werden von Zoroaster an datirt haben, wie die Christen ihre Jahre von Christus, oder die Muhammedaner ihre Jahre von Muhammed. Eine solche Zeitrechnung findet sich nun zwar bei den jetzt noch in Indien lebenden Anhängern Zoroasters nicht mehr, weil diese ihre Jahre nach ihrer Vertreibung vom heimischen Boden zählen, d. h. von dem Ende der Sassaniden-Dynastie unter deren letztem Könige Jezdedjerd; sie hat sich aber bei den um 600 nach Chr. G. in China eingewanderten und dort noch in spä-

terer Zeit vorhandenen Parsen erhalten. Denn diese zählen ihre Jahre nach einer Aera, welche in der Mitte des 6. Jahrhunderts vor Chr. G. beginnt, nämlich um das Jahr 560 oder 559 vor Chr., d. h. ungefähr mit dem ersten Auftreten Zoroasters als Verkündigers seiner neuen Lehre⁵⁶⁷.

Zoroasters Lebensalter steht also wirklich im Grossen und Ganzen historisch fest. Denn wenn auch vielleicht einem heutigen Leser, der nur mit den abendländischen Literaturkreisen vertraut ist, diese von Anquetil gesammelten Angaben nur ein halbes Vertrauen einflössen sollten, theils wegen der Fremdheit der Literaturen, aus denen sie hergenommen sind, theils wegen des fragmentarischen Charakters, den sie nothwendig an sich tragen müssen, weil die altpersische Literatur, auf welche sie sich beziehen, durch den Fanatismus der Muhammedaner untergegangen ist, und wir froh sein müssen, diese spärlichen Bruchstücke aus dem allgemeinen Ruin gerettet zu sehen; so darf doch begreiflicher Weise einem solchen auf das blossе persönliche Gefühl gegründeten Misstrauen kein kritisches Gewicht beigelegt werden.

Seine näheren Bestimmungen über Zoroasters Lebenszeit gründet nun Anquetil auf eine bei den Parsen erhaltene Nachricht, dass Zoroaster ein Alter von 77 Jahren erreicht habe. In einem jener parsischen Sammelwerke nämlich, welche unter dem allgemeinen Titel „Ravaet, Erzählungen“ vermischte Abhandlungen über theologische und dogmatische Gegenstände enthalten, findet sich folgende Stelle⁵⁶⁸: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Eapenteman zum Ormuzd? Im 30. Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch 47 Jahre; das macht zusammen 77 Jahre.“ Aus dieser Stelle schliesst Anquetil⁵⁶⁹, dass Zoroaster in seinem 30. Jahre als Verkünder seiner Lehre aufgetreten sei, und hält dies Auftreten Zoroasters für jene Epoche, von welcher die chinesischen Parsen ihre Aera datiren. Diese aber beginnt, wie wir gesehen haben, im Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. Demnach setzt er die Geburt Zoroasters ins Jahr 590 oder 589 vor Chr. G. und seinen Tod 77 Jahre später, ins Jahr 513 oder 512 vor Chr. G. Diese Annahmen sind also blossе Vermuthungen Anquetils, welche dem Gutdünken des Beurtheilenden unterliegen; und in der That einer Berichtigung fähig, wie wir weiter unten sehen werden.

Zoroasters, Buddha's und Kongfutse's Lebensepochen fallen also den erhaltenen Nachrichten zufolge sämmtlich in das 6. Jahrhundert vor Chr. Geb., und es ist daher keinem Zweifel unterworfen, dass die von ihnen verkündigten Lehren um fast ein Jahrtausend jünger sind, als die ägyptische Spekulation.

Dass auf diese Weise die Spekulation bei den hauptsächlichsten Nationen Asiens: den Baktrern, Indern und Chinesen fast zu gleicher Zeit eintritt, ist eine der auffallendsten Erscheinungen in der Kulturgeschichte. Es erhellt daraus offenbar, dass alle drei Nationen sich um diese Zeit auf einer gleichen Stufe der Gesittung befanden und alle die Entwicklungen des geistigen Lebens schon durchlaufen hatten, welche bei jedem Volke der Entstehung der Spekulation vorangehen müssen. Alle drei Nationen mussten also schon eine Reihe von Jahrhunderten in einem geordneten Staatsleben sich befinden haben, sonst hätten sie die Stufe der Gesittung nicht erreichen können, die zur Entstehung der Spekulation nothwendig ist. Zugleich aber mussten demungeachtet alle drei Nationen bedeutend jünger sein, als die ägyptische, weil die Spekulation fast um ein volles Jahrtausend später bei ihnen eintrat, als bei den Aegyptern. Beide Voraussetzungen finden sich auch wirklich geschichtlich bestätigt.

Die Chinesen reichen mit ihrer chronologisch sicheren Geschichte nur bis in das 24. Jahrhundert vor Chr. G., und ihre kritischen Geschichtschreiber geben selbst an, dass es unmöglich sei, die Jahre ihres 60jährigen Cyklus noch weiter hinauf genau zu bestimmen. Was noch über das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückgeht, wird von ihnen als ganz dunkle Sagen Geschichte betrachtet⁵⁷⁰, und die entgegengesetzten Angaben chinesischer Schriftsteller der buddhistischen Sekte, die nach indischer Sitte die Zeiten von der Schöpfung an nach Myriaden von Jahren berechnen, werden von den Schriftstellern der leuchten nationalen Schule des Confucius als thörichte Fabeleien verworfen und verlacht⁵⁷¹.

Die Geschichte der Baktrer lässt sich ebenfalls nur bis in das dritte Jahrtausend vor Chr. G. zurückführen. Denn zu Anfang des 3. oder höchstens zu Ende des 4. Jahrtausends vor Chr. G. muss die Einwanderung der arischen Stämme nach Persien stattgefunden haben, durch welche die Phöniker aus ihren Ursitzen am persischen Meerbusen vertrieben und nach

dem mittelländischen Meere hingedrängt wurden. Angaben römischer und griechischer Schriftsteller, welche den Zoroaster oder vielmehr einen älteren Religionsstifter, den Gründer des vor Zoroaster schon bestehenden Magerthums, wahrscheinlich den Hom der Zendbücher⁵⁷², in das sechste Jahrtausend vor Chr. G. versetzen, sind offenbar fabelhaft und können aus den baktrischen Urkunden selbst durch Nichts bewiesen werden.

Dasselbe gilt auch von der Geschichte der Inder; auch sie kann auf kein höheres Alter Anspruch machen. Zwar wurde bei dem ersten Bekanntwerden der Sanskritliteratur viel von dem hohen Uralterthume der indischen Nation gefabelt, und die schwachköpfige Leichtgläubigkeit gefiel sich in der gedankenlosen Bewunderung der Myriaden und Millionen vom Jahren, mit welchen die späteren Inder ihre erdichteten Zeitrechnungen ausschmückten. Als aber die nüchterne Kritik auch in der Sanskritliteratur Fuss zu fassen anfang, erkannte man bald, dass jene Erstaunen erregenden Zahlen Nichts als ungeschickte Versuche einer rohen Astronomie waren, um die Bewegungen der Himmelskörper zum Behufe der Kalenderberechnung in cyklische Perioden zu bringen, welche für die wirkliche Geschichte ohne allen Werth sind. Im Gegentheile stellt sich aus den neueren Untersuchungen⁵⁷³ das Ergebnis heraus, dass die Sanskritliteratur, so, wie sie uns erhalten ist, erst in den Jahrhunderten um Chr. G. beginnt und mit ihrer höchsten Ausbildung sogar ins Mittelalter hineinfällt, so dass der älteste Theil der Sanskritschriften, die Veda's, kaum bis ins 5. oder 6. Jahrhundert vor Chr. G. zurückreichen und in ihrer heutigen Form unstreitig noch weit jünger sind. Die Inder möchten also, statt in das Uralterthum hinaufzureichen, wie man früher glaubte, vielmehr eine weit jüngere Geschichte haben, als die Baktrer und Chinesen, und jedenfalls keine ältere, als die Baktrer, mit denen sie stamm- und sprachverwandt sind, ja mit denen sie in einem gemeinsamen Ursitze in Mittelasien einst Ein Volk ausmachten.

So erklärt sich wohl die gleichzeitige Entstehung der Spekulation bei den Baktrern, Indern und Chinesen im Allgemeinen genügend. Zwischen der baktrischen und indischen Spekulation scheint jedoch noch ein engerer Zusammenhang stattzufinden, eine scheint von der anderen abhängig zu sein; und zwar führt der jetzige Stand der Untersuchungen zur Annahme,

dass die zoroastrische Spekulation durch ihre Verbreitung nach Indien die des Buddha hervorgerufen habe.

Ein engerer Zusammenhang der Baktrer und Inder im Allgemeinen ergibt sich nicht bloß als möglich, sondern auch als sehr wahrscheinlich, wenn man sich die geschichtlichen und geographischen Verhältnisse beider Völker genauer in die Erinnerung ruft. Baktrer und Inder waren stammverwandt, ja ursprünglich Ein Volk, — beide nannten sich Arier. Ihre Sprachen waren nur mundartlich von einander verschieden; — das Zend ist mit dem Sanskrit, namentlich in dessen älterer Gestalt, wie sie noch in den Veden erscheint, den Wurzeln und dem grammatischen Bau nach identisch. Ihr Kulturzustand war derselbe; — beide Völker waren Ackerbau treibende Hirsen. Beide endlich hatten in den älteren vorzoroastrischen Zeiten einerlei religiösen Ideenkreis und einerlei Gottesdienst mit einander gemein; — denn bei beiden Völkern findet sich dieselbe Anbetung der äusseren Natur, des materiellen Weltalls, mit vorherrschender Verehrung des Feuers, und derselbe Gottesdienst mit seinem einfachen Opferrituale: seinem reinen Grase, seiner Butter und Milch u. s. w., sammt seinen auffallenden Reinigungsmitteln: dem Ochsenharn und dem Saft der Somapflanze (des Hom der Zendbücher); ein Kult, der, obgleich aus den einfachen Zuständen eines Hirtenvolkes von selbst hervorgehend, doch bei beiden Nationen zu gleichförmig ist, als dass diese Gleichförmigkeit ein Werk des Zufalls sein könnte. Ein solcher engerer Zusammenhang beider Völker versteht sich aber von selbst, wenn man an ihre geographische Lage denkt; beide nämlich bewohnten die Gelände eines und desselben Gebirgstockes in Mittelasien: des Paropamisus oder Kaukasus — denn beide Namen trug er bei den Alten — oder des Hindukusch, wie er jetzt heisst, von dessen nördlichen Abhängen die Quellen des Oxus, von dessen südlichen Abhängen die Quellen des Indus herabströmen. Auf den nördlichen Abhängen an den Quellen des Oxus wohnten aber die Baktrer und breiteten von da aus ihre Herrschaft nördlich bis an das kaspische Meer; auf den südlichen Abhängen um die Quellen des Indus wohnten die Inder und von da aus dehnten sie sich erst in späterer geschichtlicher Zeit längs den Ufern des Indus und Ganges über den ganzen Mittelstrich der indischen Halbinsel. Dass also ein engerer Verkehr zwischen

beiden Völkern stattfand, liegt von selbst in ihren geschichtlichen und geographischen Verhältnissen; indische Lehren konnten also allerdings nach Baktrien, baktrische nach Indien eindringen.

Dass aber die zoroastrische Lehre wirklich nach Indien gedrungen sei, wie die parsischen Nachrichten über Zoroasters Leben behaupten, davon finden sich noch in dem heutigen Brahmanenthum unverkennbare Spuren, so mangelhaft es uns auch erst bekannt ist. Noch in der heutigen indischen Glaubenslehre sind einzelne Vorstellungen und Götterbegriffe vorhanden, die offenbar aus der zoroastrischen Lehre herrühren, weil sie dort eine Hauptstelle einnehmen und wesentliche Theile des Glaubenskreises ausmachen, während sie in der brahmanischen Lehre nur eine untergeordnete Stelle einnehmen und gleichsam als verlorene Posten erscheinen; so kommen z. B. Zoroasters sieben Amschaspands, „amescha-spenta, die unsterblichen Heiligen“, bei den Indern unter dem Namen der sieben Rischî's, der sieben Heiligen, als Gestirngötter in Sternbilde des Bären vor. Es finden sich sogar Spuren einer durch die Angriffe der zoroastrischen Lehre auf die brahmanische erregten Religionshasses, ganz so wie er auch aus den religiösen Streitigkeiten späterer Jahrhunderte entstanden ist. Zoroaster bekämpft nämlich die ältere baktrische Götterlehre, welche mit der älteren indischen identisch ist, wie sie noch in den Veda's vorkommt, und macht einen grossen Theil der älteren Götterbegriffe, die noch bei den heutigen Indern hochgefeierte Gottheiten sind, wie z. B. Indra das Himmelsgewölbe, Sarva das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu bösen, verabscheuungswürdigen Wesen; den altarianischen Namen Deva's, die Himmlischen, wie noch heute bei den Indern die Götter heissen, macht er zu einem Schmähnamen, zu einem Namen der bösen Geister, deren Bekämpfung auf jeder Seite der Zendbücher gepredigt wird. Dagegen rächt sich nun die brahmanische Lehre dadurch, dass sie ihrerseits auch den Namen Ahura, Geist, welchen Zoroaster seinen guten Gottheiten beilegt, um sie als reine geistige Wesen zu bezeichnen, zu einem Schmähnamen macht und diese Ahura's zu einer Klasse von untergeordneten bösen Dämonen, den Asura's, herabsetzt. Ja die Anhänger Zoroasters selbst, in den Zendbüchern im Gegensatze zu den Altgläubigen, den

poëriotkaëscha's, die Neugläubigen, Jetztlebenden, nabanazdista's genannt, erscheinen im Rigveda zu einem Sohne Manu's, dem Stammvater der Inder, unter dem Namen Nabhanedischtha personifizirt, von dem es heisst: er sei von dem väterlichen Erbe ausgestossen.

Aus diesen und ähnlichen Spuren, die uns in dem Dunkel, das noch immer die indische Geschichte bedeckt, die fehlenden genaueren Nachrichten ersetzen müssen, lässt sich schliessen, dass die zoroastrische Lehre in Indien nicht blos bekannt wurde, sondern auch eine Reaktion erregte. Da nun nach den neuesten Untersuchungen Buddha nicht, wie früher geglaubt wurde, älter, sondern um 40 Jahre jünger ist, als Zoroaster, so gewinnt es allerdings den Anschein, als ob Buddha den Anstoss zu seiner Spekulation von der zoroastrischen empfangen hätte, besonders da er in manchen Punkten, wie z. B. in dem für uns so fremdartigen Urgottheitsbegriffe, den er gleich Zoroaster als den unendlichen Raum auffasst, mit der zoroastrischen Lehre übereinstimmt. Zoroasters Spekulation wäre dann die originale, selbstständige, aus welcher die des Buddha erst ihren Anstoss erhalten hätte; denn eine ältere Spekulation als gemeinschaftliche Quelle beider anzunehmen, ist gar kein Grund vorhanden. Buddha's Spekulation wäre zugleich die älteste indische gewesen, da die Veda's nur einen einfachen Glaubenskreis und noch keine eigentliche Spekulation enthalten, und die übrigen indischen Sekten erst später entstanden sind, als der Kampf des Brahmanismus mit dem Buddhismus beendigt und der letztere aus Indien verdrängt war. Nur eine genauere, quellenmässige Kenntniss von Buddha's Geschichte und Lehre kann also über das Verhältniss der indischen Spekulation zur baktrischen Aufschluss geben. Diese Kenntniss des Buddhismus aus den ächten Sanskritquellen fehlt uns aber noch, denn bis jetzt war er uns nur in seinen späteren, schon umgebildeten Formen bekannt geworden, aus chinesischen, mongolischen, tibetanischen und ceylonesischen Quellen nämlich. Da aber in Nepal eine grosse Sammlung buddhistischer Schriften in Sanskrit aufgefunden wurde und zum grössten Theile in den Besitz der asiatischen Gesellschaft zu Paris gelangte, so lässt uns schon die nächste Zukunft Abhülfe dieses Mangels hoffen, denn Burnouf, der bereits angefangen hat, sich durch die Erklärung der Zendbücher ein

unsterbliches Verdienst um die zoroastrische Spekulation zu erwerben, hat auch die Geschichte des indischen Buddhismus zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht und ist im Begriff, die Ergebnisse seiner Forschungen zu veröffentlichen⁵⁷⁴. Von ihm also ist die Entscheidung dieser Frage zu erwarten. Welche von beiden Spekulationen aber auch sich als die ältere und originale ausweisen wird, ob die indische oder die baktrische, ein Zusammenhang zwischen beiden findet jedenfalls statt.

Nicht so jedoch zwischen ihnen und der chinesischen. Diese hat von keiner der anderen irgend einen Einfluss erlitten, sondern sich vollkommen selbstständig aus der Bildung des chinesischen Volkes entwickelt, wie schon ihr von jenen beiden anderen ganz verschiedener Charakter beweist, der blos auf das gesellschaftliche und bürgerliche Leben gerichtet und daher ausschliesslich moralisch und politisch, keineswegs aber religiös ist. Wenn auch später, um 250 vor Chr. Geb., der Buddhismus in China eindrang, so war doch Buddha dem Confucius gänzlich unbekannt; die chinesischen Buddhisten pflegen zwar einen Ausspruch des Confucius auf Buddha zu deuten, es ist dies jedoch nur eine willkürliche Auslegung, ja geradezu eine Fälschung dieses Ausspruches, der Nichts enthält als die für den Verkehr und die Völkerkunde der Chinesen in jener Zeit allerdings bedeutsame Aeusserung: auch die Reiche im Westen von China besässen Weise⁵⁷⁵.

Von diesen drei Spekulationen kommt in dem vorliegenden Werke nur die baktrische d. h. die des Zoroaster in Betracht, weil sie auf die Ausbildung unseres abendländischen Ideenkreises einen bedeutenden Einfluss gehabt hat, während die beiden anderen unserer Bildung gänzlich ferne stehen und auf sie keinen Einfluss ausübten. Die baktrische Spekulation hat aber in der That auf unseren Ideenkreis sehr wesentlich eingewirkt, denn der erste Schritt zur Entwicklung unserer modernen Denkweise ist durch sie geschehen. Sie ist es, die zuerst die Einheit des göttlichen Urwesens und eine wesentlich moralisch gedachte Geisterwelt gelehrt hat, und also die ersten Anfänge eines, wenn auch noch unvollkommenen Monotheismus und Spiritualismus enthält. Ausserdem sind einzelne untergeordnete Vorstellungen, wie z. B. die von der Aufer-

ing der Todten, dem Weltgerichte und einem seligen
 he auf Erden nach dem Ende der Dinge, aus der bak-
 ren Glaubenslehre geradezu in die christliche übergegangen.
 müssen also die baktrische Spekulation ebensogut wie
 ägyptische zum Gegenstande einer näheren Darstellung
 en.

Erstes Kapitel.

Die Quellen, aus denen wir zum Behufe einer Darstellung der baktrischen Spekulation schöpfen können, sind, wie die der ägyptischen Glaubenslehre, doppelter Art: erstens die Angaben griechischer und römischer Schriftsteller und sodann die Originaldenkmäler der zoroastrischen Lehre selbst, an welche letztere sich die Berichte neupersischer Schriftsteller und die spärlichen Werke der zoroastrischen Sekte anschliessen. Denn obgleich wir auch auf diesem Gebiete der Literatur die Zerstörungen der Zeit zu beklagen haben, so sind doch die baktrisch-persischen Religionsvorschriften nicht so gänzlich untergegangen, wie die ägyptischen; sondern einzelne Theile derselben, obgleich nur geringe Ueberreste einer weit grösseren Zahl heiliger Bücher und einer ganzen an sie geknüpften Priesterliteratur, haben sich bei den noch vorhandenen Anhängern Zoroasters, den Gebern, zu Kirman in Persien und zu Surate in Indien bis auf den heutigen Tag erhalten. Von einer Prüfung und Vergleichung dieser beiden Quellen: einerseits der griechischen und römischen Schriftsteller und andererseits der Originaldenkmäler mit ihren neupersischen und indischen Erklärern, muss also auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, die Darstellung ausgehen.

Die griechischen und römischen Quellen bestehen auch hier, wie bei der ägyptischen Glaubenslehre, aus einzelnen bei den verschiedenartigsten Schriftstellern zerstreut vorkommenden Stellen, theils gelegentliche geschichtliche Berichte, theils Auszüge aus verloren gegangenen ausführlichen Werken über die zoroastrische Lehre enthaltend. Dass die Griechen frühzeitig Werke über die zoroastrische Lehre besaßen, kann nicht

verwundern, wenn man bedenkt, dass bald nach dem Tode Zoroasters seine Lehre zur Staatsreligion des persischen Reiches erhoben wurde, desjenigen Reiches, welches auf die politische Entwicklung der Griechen während der ganzen Dauer ihrer nationalen Selbstständigkeit den entschiedensten Einfluss übte; denn das ganze politische Leben der Griechen entwickelte sich an ihrem Verhältnisse zum persischen Reiche. Ihr Zusammenstoss mit den Persern in den Perserkriegen lehrte sie zuerst sich dem Auslande gegenüber als eine politische Gesamtheit fühlen; und als sie sodann durch den glücklichen Ausgang der Perserkriege dahin gelangten, unter der Oberherrschaft einzelner Städte einen wirklichen Staatsverband zu bilden, so war es ihre Stellung zum persischen Reiche, welche nicht blos ihre äussere Politik, ihre Kriege und Bündnisse bestimmte, sondern auch ihre inneren Verhältnisse, namentlich die der Herrschenden zu den Beherrschten, gestaltete; denn die Herrschenden suchten ihr Uebergewicht immer durch ein Anschliessen an den persischen Staat zu sichern, sobald sie sich nicht im Stande fühlten, ihm offen die Stirn zu bieten, so dass der Einfluss des Perserkönigs in Griechenland fortwährend fühlbar war, bis beide Nationen zusammen endlich einer dritten, der makedonischen, unterlagen. Der persische Staat hatte also für die Griechen noch eine ganz andere Wichtigkeit, als der ägyptische; denn während sie mit diesem nur in Handelsverbindungen standen, so dass Aegypten auf Griechenland nur jenen allgemeinen Einfluss ausüben konnte, den jeder mächtige und gebildete Staat auf kleinere und ungebildete nothwendig ausüben muss, so standen sie dagegen zu Persien in den engsten politischen Beziehungen und erlitten seinen unmittelbaren Einfluss. Bei einer so engen Verbindung und einem so häufigen Verkehre zwischen beiden Nationen konnten die Griechen mit persischer Sprache, Bildung und Literatur unmöglich unbekannt bleiben, besonders da der grösste Theil der kleinasiatischen Griechen unter unmittelbarer persischer Herrschaft lebte. Und als nun gar Alexander von Makedonien Persien eroberte und durch seine Heereszüge Griechen und griechische Bildung sich über ganz Vorderasien bis an den Indus ausbreiteten, stand Persien mit seiner Literatur den Griechen völlig offen und wurde, wie sich von selbst erwarten lässt und durch erhaltene Nachrichten aus-

drücklich bestätigt wird, ein Gegenstand zahlreicher griechischer Schriften. Die Lehre Zoroasters als persische Staatsreligion, als persische Priesterlehre: die Magie — von den Griechen so benannt, weil die persischen Priester Mager hiessen —, konnte also schon aus diesem Grunde: als eine geschichtliche Thatsache, den Griechen nicht unbekannt bleiben. Wir haben aber überdies noch ausdrückliche Zeugnisse, dass sie auch aus einem inneren Grunde: wegen ihres spekulativen Gehaltes, für die griechischen Denker ein hohes Interesse hatte, seitdem Pythagoras nach einem zwölfjährigen Aufenthalte in Babylon die erste Kunde von der persischen Lehre nach Griechenland gebracht und durch seine Schule verbreitet hatte. Denn mehrere der grössten griechischen Weisen: ein Empedokles, Demokrit, Plato, reisten, wie Plinius der Ältere versichert, eigens in den Orient, um die Magie, die Lehre der Mager, dort an der Quelle kennen zu lernen. Und dass dies kein leeres Märchen ist, beweist der Einfluss, den die zoroastrische Spekulation auf die Lehren dieser Denker gehabt hat. Dem Demokrit z. B. werden geradezu die hauptsächlichsten Vorstellungen der zoroastrischen Glaubenslehre zugeschrieben, wie die Annahme des Dualismus: des guten und bösen Prinzipes, und die Auferstehung; und Plato, welcher den Zoroaster unter dem Titel erwähnt, den ihm noch heute seine Anhänger geben — er nennt ihn Zoroaster den Ormuzdischen —, entlehnte die Umgestaltungen, die er mit der pythagoräischen Lehre vornahm, den Grundzügen nach aus dem persischen Glaubenskreis. Schon in dieser früheren Zeit scheinen daher die Griechen Schriften über die persische Priesterlehre gehabt zu haben, und des Demokritos Buch über die Literatur der Babylonier, dessen Titel uns Diogenes von Laërte aufbewahrt hat, scheint Nichts als ein Bericht über die priesterliche Literatur und Lehre der Mager gewesen zu sein. Zur Zeit Alexanders und später waren Darstellungen der Magerlehre zahlreich vorhanden. Sie waren meistens in grösseren geschichtlichen Werken enthalten, wie z. B. im achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien, welche den Theopompos, einen Schüler des Isokrates, zum Verfasser hatte; im fünften Buche der persischen Geschichte des Dinon, eines Zeitgenossen des Alexander; in der Geschichte Alexanders von Hekataios aus Abdera, einem Begleiter Alexanders auf

seinen Feldzügen. Unter den Ptolemäern endlich handelte ein Peripatetiker: Hermippos aus Smyrna, in seinem Buche von den Magern die persische Lehre und Priesterliteratur so genau ab, dass er den Inhalt der einzelnen zoroastrischen Bücher, ja sogar ihre Zeilenzahl angab.

Leider ist von den genannten und allen ähnlichen Werken über die priesterliche Lehre und Literatur der Perser keines auf uns gekommen, und wir müssen uns mit den mageren Auszügen Späterer: eines Plutarch, Diogenes Laërtius u. A. begnügen. So karg diese Nachrichten im Vergleiche zu ihren untergegangenen Quellen sind, so befinden sie sich doch in einem weit besseren Zustande, als die Nachrichten über die ägyptische Glaubenslehre. Und namentlich ist Plutarchs Bericht von der persischen Glaubenslehre in seiner sonst so verwirrten und kopflosen Abhandlung von Isis und Osiris so zum Erstaunen verständig und geordnet, dass er mit Ergänzungen aus anderen Nachrichten einen zwar kurzen, aber doch in den wesentlichsten Theilen vollständigen Abriss der zoroastrischen Spekulation darbietet; ein Zeichen, wie gut der Schriftsteller, den er auszieht: Theopomp der Geschichtschreiber, in seinem achten Buche der Philippischen Geschichte, die Lehre der Mager vorgetragen hatte.

Eine zweite Quelle für unsere Kenntniss der zoroastrischen Lehre sind die baktrisch-persischen Religionsschriften in ihrer Ursprache, dem Zend, selbst. Diese Zendschriften waren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in Europa unbekannt, und nur eine vage Nachricht von ihrer Existenz in Indien war nach dem Occident herübergedrungen. Das Verdienst, sie mit einer von der reinsten Begeisterung für die Sache eingeflößten Beharrlichkeit und Aufopferung nach Ueberwindung der grössten Schwierigkeiten in Indien aufgesucht und nach Europa herübergebracht zu haben, gehört dem Franzosen Anquetil du Perron; ein Verdienst, das gross genug ist, um seinen Namen unsterblich zu machen und ihm die dankbare Verehrung der Nachwelt zu sichern. Nach seiner Rückkehr gab Anquetil eine in Indien unter der unmittelbaren Leitung persischer Priester gemachte Uebersetzung dieser Religionschriften heraus und hinterlegte die Originale derselben auf der königlichen Bibliothek zu Paris. Das hauptsächlichste dieser Manuskripte umfasst die Gesamtheit der Zendschriften, so-

weit sie sich noch bei den Parsen erhalten haben, unter dem Namen Vendidad-Sadeh. Dieser Vendidad-Sadeh ist aber nicht ein einziges, zusammenhängendes Werk, sondern umfasst drei gesonderte Theile. Der grösste derselben ist der eigentliche Vendidad, eine Art von Glaubenslehre, denn er enthält einen ziemlich vollständigen Abriss des zoroastrischen Glaubens- und Mythenkreises; der zweite ist das Izeschna, zendisch Yaçna, eine Sammlung von Gebeten und Lobpreisungen für den Gottesdienst; der dritte und kleinste Theil ist eine ähnliche kleinere Gebetsammlung, Vispered genannt. An diese drei Hauptschriften schliessen sich noch einzelne Stücke liturgischen Inhaltes: Gebete, Segenssprüche, Anrufungen u. dgl. an, welche mit dem Izeschna und Vispered eine Art Brevier für den täglichen Gottesdienst ausmachen und aus Bruchstücken untergegangener grösserer zoroastrischer Schriften bestehen. Die übrigen Manuskripte Anquetil du Perrons enthalten theils Uebersetzungen und Paraphrasen der Zendbücher in Pehlvi und Sanskrit, theils selbstständige Werke aus späteren Perioden bis in die neueste Zeit, der Mehrzahl nach theologischen und religiösen und nur in der Minderzahl geschichtlichen Inhaltes, hauptsächlich die Schicksale der parsischen Sekte betreffend. Unter den Paraphrasen der Zendbücher sind besonders die in Sanskrit wichtig, weil sie schon ein Alter von dreihundert Jahren haben und den Sinn der Zendbücher genauer wiedergeben, als die Anquetilsche Uebersetzung, welche aus der schon unreiner gewordenen Tradition der heutigen Parsen unmittelbar hervorgegangen ist. Die Pehlviübersetzungen dagegen, obgleich wegen ihres muthmasslichen hohen Alters von noch höherem Werthe als die in Sanskrit, sind für den Augenblick noch unzugänglich, da die Erklärung des Pehlvi noch weniger vorgerückt ist, als selbst die des Zend, die Aufschlüsse, welche die Pehlviübersetzungen darbieten können, also erst von der Zukunft zu erwarten sind. Unter den selbstständigen Schriften der Parsensekte ist der Bundehesch in Pehlvi, welchen Anquetil ebenfalls übersetzt hat, von besonderem Interesse, da er eine vollständigere Glaubenslehre enthält, als der Vendidad, und wenn auch nicht, wie die Parsen vorgeben, die Uebersetzung einer Schrift Zoroasters aus dem Zend ist, doch jedenfalls bis in die Dynastie der Sassaniden hinaufreicht und also den Entwicklungsstand der

zoroastrischen Lehre in dieser Periode nachweist. Eine genauere Uebersetzung dieses Werkes, als die Anquetilsche nach der Erklärung der Parsen niedergeschriebene, hängt aber auch von den weiteren Fortschritten in der Kenntniss des Pehlvi ab.

Der fragmentarische Zustand, in welchem uns die Zendschriften zugekommen sind, würde uns schon von selbst darauf schliessen lassen, dass sie nur Ueberreste von untergegangenen zahlreicheren heiligen Schriften sein müssen. Die Angaben der Parsen bestätigen diese Vermuthung ausdrücklich, und es haben sich bei ihnen noch Verzeichnisse der untergegangenen heiligen Bücher erhalten. Ein solches Verzeichniss hat Anquetil mitgebracht, und wir können uns daraus noch eine ungefähre Vorstellung von der Gesammtheit dieser heiligen Schriften der Mager zusammenstellen.

Dieser Bücher, welche alle dem Zoroaster beigelegt wurden, waren 21, — Nosk, im Zend Načka genannt; es waren ihrer also nur halb so viel, als der ägyptischen heiligen Schriften, der 42 sogenannten Bücher des Hermes. Von diesen 21 Načka's scheinen, nach den mitunter nicht sehr klaren Inhaltsanzeigen, zwei (das 1. und 15.) Gebete und Lobgesänge zum Gebrauche des Gottesdienstes enthalten zu haben; eine bedeutende Zahl, etwa sechs (das 2., 3., 4., 10., 16. und 21.), beschäftigten sich, wie es scheint, mit der Pflichtenlehre; andere, etwa vier (das 5., 10., 12. und 20.: der eben noch erhaltene Vendidad), enthielten die eigentliche Glaubenslehre; eine eben so grosse Zahl (das 8., 9., 17. und 19.) betraf die Gesetzgebung, Staatsverfassung und Rechtslehre; eines (das 7.) das Ceremonial- und Ritualgesetz; eines (das 6.) Astronomie und Astrologie; eines (das 14.) die Medizin; eines (das 18.) die Lehre von den Amuleten; eines endlich (das 11.) enthielt die Geschichte Zoroasters und der Einführung seines Gesetzes durch Hystaspes (Gustasp). Der Verlust des 12. Načka ist besonders zu beklagen, denn er scheint ein Inbegriff der ganzen zoroastrischen Lehre gewesen zu sein und in einem Abrisse eine Schilderung des Weltganzen und der aus dessen Zustände für den reinen Gottesverehrer herfliessenden Pflichten enthalten zu haben: eine Theologie und Kosmographie, Dogmatik, Moral und Staatslehre zu gleicher Zeit; da ja aus der zoroastrischen Ansicht von der Doppeltheilung der Welt in ein Reich des

Lichtes und der Finsterniss die ganze Lehre, von dem Zustande der Erde, des Menschengeschlechtes und des Staates hervorging, als welche aus ihrem jetzigen verdorbenen Zustande in einen guten und reinen durch Befolgung der Religionsvorschriften übergehen sollten.

Aus diesen Inhaltsverzeichnissen der Zendbücher ersieht man, dass die Wissenschaft der Magier, des Priesterstammes bei den Baktrern und Persern, ebenso wie die Priesterwissenschaft bei den Aegyptern, den gesamten Kreis des Wissens umfasste, soweit es sich nach dem damaligen Bildungsstande der arianischen Völker bei den Baktrern und Persern entwickelt hatte; denn die Zendschriften enthalten Theologie und Dogmatik, Moral, Gesetzgebung und Rechtslehre, Medizin und Astronomie. Doch scheint, nach den Zendbüchern zu urtheilen, bei den baktrischen Magern die Astronomie mit ihren Hilfswissenschaften nicht so entwickelt gewesen zu sein, als bei den assyrischen in Babylon, welche den Nachrichten der Alten zufolge noch geschicktere Himmelsbeobachter gewesen sein sollen, als selbst die ägyptischen Priester; von den Zendbüchern wenigstens war nur Eines astronomischen und astrologischen Inhaltes.

Der Umfang der Zendbücher scheint bedeutend gewesen zu sein. Das Wenige, was uns von ihnen übrig geblieben ist: der Vendidad — der 20, von den 21 Naçka's —, und die im Yaçna erhaltenen Bruchstücke aus den übrigen Naçka's, füllt einen starken Folianten. Die sämtlichen 24 Naçka's bildeten also wenigstens eben so viele Folianten, wahrscheinlich aber mehr, da einzelne Naçka's, wie z. B. der 12., einen so reichen Inhalt hatten, als dass sie in Einem Bande hätten können zusammengefasst sein. Die Angabe des Hermippus⁵¹⁶: die zoroastrischen Schriften hätten zwanzigmalhunderttausend Zeilen ausgemacht, also ungefähr das Vierfache der aristotelischen Schriften, die auf 445,000 Zeilen von den Alten angegeben werden, enthält demnach durchaus nichts an sich Unmögliches und Ungereimtes; besonders wenn man bedenkt, dass die Zendschriften doch wohl ursprünglich in der sehr weitläufigen Keilschrift geschrieben waren, welches die den arianischen Sprachen eigenthümliche alte Schrift war. Denn die jetzige Zendschrift ist offenbar erst später aus dem semitischen Alphabet entstanden, und zwar aus jenen semitischen

schriftzügen, welche auf Inschriften noch vorhandener babylonischer Backsteine neben der assyrischen Keilschrift vorkommen, wie die früher in den Noten⁵⁷⁷ gegebene Entzifferung einer solchen Inschrift beweist. Die jetzige Zendschrift ist so babylonischen Ursprungs und trat an die Stelle der Keilschrift wohl nur deshalb, weil sie bequemer zu schreiben ist.

An diese heiligen Bücher schloss sich nun in Form von Commentaren und selbstständigen Werken eine ganze gelehrte Priesterliteratur an. Dies erhellt nicht blos aus solchen Werken, die sich in Pehlvi und Parsi bei den Parsen noch erhalten haben, wie z. B. der oben schon angeführte Bundesch, sondern auch aus den Nachrichten der Alten, welche einzelne solcher Kommentatoren mit Namen anführen⁵⁷⁸. Dass diese Priesterliteratur sich über den ganzen Kreis der Priesterswissenschaften ausdehnte, soweit sie von den Magern gelehrt wurden, also nicht blos dogmatischen und moralischen Inhaltes war, wie unsere heutigen theologischen Literaturen, erhellt nicht allein aus der Natur der Zendbücher selbst, welche in ganzen von den Magern gepflegten Wissenskreis umfassten, sondern auch aus den Angaben der Alten, welche den Magern, namentlich denen in Babylon, ein wirklich gelehrtes Wissen,

B. eine sehr ausgebildete Astronomie und sehr ausgedehnte astronomische Beobachtungen, zuschrieben und von berühmten Lehrten Schulen, z. B. in Babylon und Bersippa⁵⁷⁹, und von aus diesen gelehrten Schulen hervorgegangenen Sekten und Magern reden. Weder gelehrte Schulen noch wissenschaftliche Sekten können aber ohne eine gelehrte Literatur bestehen. Es ist denn auch noch eines der Bruchstücke in Anquetils Sammlung astronomischen Inhaltes, wie es scheint die Vertigung von Sonnenuhren betreffend; ein ärmlicher Ueberrest. Vergleiche zu jenen astronomischen Schätzen, welche Alexander in Babylon vorfand und welche noch von den späteren alexandrinischen Gelehrten bei ihren astronomischen Berechnungen benutzt wurden. Dass aber jene babylonischen astronomischen Mager waren, haben wir schon früher nachgewiesen⁵⁸⁰; es ist demnach allerdings statthaft, von der Bildung der babylonischen Priester auf die der persischen und baktrischen im Allgemeinen zu schliessen. Auch bei den Baktern und Persern findet sich also dieselbe Erscheinung, wie bei den Egyptern und Indern, — und überhaupt allen Völkern, deren

Priesterstand Träger und Pfleger, ihrer geistigen Bildung war, — die nämlich, dass eine Anzahl heiliger Schriften den Kern ihrer ganzen Priesterliteratur und den Mittelpunkt ihrer gesammten Wissenschaft und Gelehrsamkeit ausmachte.

Als Urheber dieser heiligen Zendschriften nennen nun sowohl die Angaben der heutigen Parsen, als die Nachrichten der Alten den Zoroaster. Dass Zoroaster Bücher geschrieben habe, in denen er seine Lehre niederlegte, ist nicht im Mindesten weder unmöglich, noch auch nur unwahrscheinlich; denn zu seiner Zeit, im sechsten Jahrhundert vor Chr. Geb., war die Schrift längst allgemein im Gebrauch. Ob aber alle ihm zugeschriebenen Bücher wirklich von ihm herrührten, ist eine andere Frage, die wir jetzt, wo die Mehrzahl dieser Schriften untergegangen ist, mit Bestimmtheit weder zu bejahen noch zu verneinen vermögen. Bei der grossen Ausdehnung der untergegangenen Zendschriften über alle Theile des priesterlichen Wissens, und nach der Analogie der heiligen Schriften anderer Völker, könnte man vermuthen, dass auch bei den Baktern und Persern die heiligen Schriften nicht einem Einzelnen zuzuschreiben sind, sondern von verschiedenen Verfassern aus verschiedenen Zeiten herrührten und erst bei den Späteren mit den zoroastrischen Büchern zu einem Ganzen verschmolzen. Aber da zu Alexanders des Grossen Zeit, nur zwei Jahrhunderte nach Zoroaster, die Sammlung der zoroastrischen Schriften schon in ihrem ganzen Umfange vorhanden war, wie die grosse Zahl von Zeilen beweist, welche Herimippos den zoroastrischen Schriften zuschreibt, so ist diese Vermuthung nicht sehr wahrscheinlich; man müsste sie denn etwa dahin beschränken, dass sich unter dieser Sammlung heiliger Bücher auch Schriften der ersten zoroastrischen Schule und seiner nächsten Zeitgenossen befunden hätten. Ebenso lässt sich auch von den uns erhaltenen Zendschriften zwar noch nicht mit Sicherheit sagen, ob sie als wirkliche Schriften Zoroasters betrachtet werden müssen oder nur als Denkmäler seiner Lehre und als Werke seiner Schule, oder wie weit sie etwa durch spätere Zusätze interpolirt sind, und erst die fortgeschrittene Interpretation der Bücher kann eine philologisch sichere Kritik derselben möglich machen. Aber es ist schon jetzt mehr als wahrscheinlich, dass sie wirklich auf Zoroaster als ihren Urheber zurückgeführt werden müssen; innere und

unsere Gründe, geschichtliche Anspielungen, Lehre und Sprache sprechen in gleichem Maasse dafür.

Auf jeden Fall jedoch sind die erhaltenen Zendschriften ein untergeschobenes Machwerk aus späteren Zeiten, kein Erzeugniß frommen Betrages, wofür sie bei ihrem Bekanntwerden in Europa erklärt wurden. Dass sie bei ihrem Erscheinen die Angriffe der Kritik rege machten, ist natürlich und war nothwendig; nur hätten diese Angriffe mehr aus wissenschaftlichem Prüfungsgeiste als aus Unkunde und blosser Misstrauen hervorgehen sollen. Unter diesen nun vergessenen Angriffen zeichnen sich wieder die von Meiners, den wir schon einmal als verkehrten Kritiker der älteren pythagoräischen Philosophie tadelnd erwähnen mussten, durch ihre rohen Vorurtheile, durch eine der Kritik ganz ungeziemende Ungenommenheit gegen den zu prüfenden Gegenstand und durch einen völligen Mangel an Sachkenntniß aus. Ihres inneren Werthes wegen hätten sie hier gar nicht verdient erwähnt zu werden, sondern hätten ruhig der Vergessenheit überlassen werden können; wenn es nicht hauptsächlich dem bösen Einflusse der Meiners'schen Kritik zugeschrieben werden müsste, dass die zoroastrische Lehre zum grossen Nachtheile für das richtige Verständniß der ältesten spekulativen Systeme in den bisherigen geschichtlichen Werken über die alte Philosophie unberücksichtigt geblieben ist. Um dies auf Unkenntniß der Sache gegründete Vorurtheil umzustossen, war es nothwendig, die Hauptquelle, aus der es geflossen ist, ausdrücklich zu erwähnen und zu verwerfen. Die Meiners'schen Angriffe selbst, die uns bei dem jetzigen Stande der orientalischen Studien oft wahrhaft komisch und unbegreiflich erscheinen, hier besonders zu widerlegen, wäre bei der jetzigen, seit jener Zeit ganz veränderten Sachlage vollkommen zwecklos, weil die unterdessen stattgefundenen Fortschritte der orientalischen Studien schon richtigere Ansichten an ihre Stelle gesetzt haben. Das überraschend schnell in Aufnahme gekommenes Studium der indischen Literatur hat den geistigen Horizont sehr erweitert und uns früher ganz unbekannte Gebiete aufgeschlossen. Die genaue grammatische Kenntniß des Sanskrit hat auch den Zugang zu dem Zend eröffnet, und Forscher wie Burnouf und Bopp, die in den orientalischen Studien eines gegründeten hohen Ansehens geniessen, haben

das Zend als eine nahverwandte Schwestersprache des Sanskrit erkannt, und diese Verwandtschaft beider Sprachen trat noch augenfälliger hervor, seitdem die ältere Form des Sanskrit bekannter wurde, welche sich noch in den Veden, den ältesten Religionsurkunden der Inder, erhalten hat. Lassens Untersuchungen über die von Darius, Xerxes und ihren Nachfolgern herrührenden Keilinschriften haben zugleich das Altpersische wieder ans Licht hervorgezogen, so dass man nun im Stande ist, sich von dem altarianischen Sprachstamme in seinen Hauptdialekten: dem Indischen, Baktrischen und Altpersischen, eine grammatisch gesicherte Verstellung zu machen. Dadurch hat sich denn das Alter und die Aechtheit des Zend über allen Zweifel erhaben herausgestellt. Da nun das Zend nach seinem ganzen grammatischen Bau eine noch ältere Sprachgestaltung ist, als selbst das Sanskrit der Veden, auch frühzeitig schon veraltet und der Menge unverständlich geworden sein muss, indem sich Uebersetzungen der Zendbücher in dem Dialekte des Pehlvi vorfinden und dem Pehlvi ebenfalls ein wenigstens bis auf Alexander reichendes Alter zugeschrieben werden muss, so ist auch das Alter und die Aechtheit der im Zend erhaltenen Schriftdenkmäler gleich sicher.

Diese Zendschriften hat in den letzten Jahren Burnouf in einem lithographirten Abdruck herausgegeben und zugleich begonnen, sie, gestützt auf die vergleichende Sprachkunde, besonders auf die Vergleichung des Sanskrit, lexikalisch und grammatisch zu erklären und zu übersetzen. Diese Erklärung und Uebersetzung ist aber noch weit entfernt, vollendet zu sein, und es ist also zu einem richtigen Urtheile über den Stand unserer Kenntniss der zoroastrischen Lehre nöthig, genauer zu wissen, wie weit wir in dem Verständnisse der Zendschriften in diesem Augenblicke gekommen sind.

Durch die Anquetilsche Uebersetzung, sollte man denken, sei die grammatische Interpretation des Textes gegeben. Dem ist aber nicht so. Sondern die Anquetilsche Uebersetzung giebt den Sinn der Zendbücher nach der Erklärungsweise der heutigen Parseepriester, welche Anquetils Lehrer waren. Diese Erklärungsweise ist aber, wie die aller religiösen Partheien, eine dogmatisch-traditionelle, d. h. sie bestimmt den Sinn der heiligen Schriften nach der in dem Unterrichte der Priesterschulen stattfindenden Ueberlieferung, gemodelt nach dem je-

weiligen Stände des Glaubenskreises und den herrschenden Lehrmeinungen. Die Exegese des Urtextes befindet sich also bei den Parsen auf derselben Stufe, wie die des alten Testaments bei den Rabbinen, die des Koran in den muhammedanischen Rechtsschulen, die der Bibel bei den Kirchenvätern und den dogmatisch-kirchlichen Interpreten, oder wie die des Plato bei den Neuplatonikern, die des Aristoteles bei den Arabern und den Scholastikern. Diese Erklärungsweise ist aber, wie jeder Sachkenner weiss, weit davon entfernt, den Sinn des Urtextes wörtlich-getreu, historisch-grammatisch genau wiederzugeben, sondern trübt denselben auf die mannigfachste Weise dadurch, dass sie in den Text die von der Glaubensparthoi, der Schule, angenommenen, in ihr gerade herrschenden Lehrmeinungen hineinlegt, wodurch in den bei weitem meisten Fällen die Interpretation einen ganz anderen Sinn gewährt, als der Text. Es ist bekannt, welche grosse Anstrengungen es der neueren Wissenschaft gekostet hat, die Exegese unserer eigenen Religionsschriften von dieser dogmatischen Hülle zu befreien, um den ursprünglichen Sinn des Textes wieder aufzufinden, und wie diese Bemühungen, trotzdem sie nun schon ein Jahrhundert lang fortgesetzt wurden, noch keineswegs ganz mit Erfolg gekrönt sind. Denn eine solche Wiederaufindung des ursprünglichen Sinnes ist noch nicht mit dem blossen grammatischen Verständnisse des Textes gegeben — das an sich schon Schwierigkeiten genug darbietet —, sondern wird erst durch die Wiederherstellung des ganzen Ideenkreises möglich, welcher den Religionsschriften zu Grunde liegt. Die Wiederherstellung eines solchen uns mehr oder minder verloren gegangenen Ideenkreises kann aber eigentlich nur aus der genauesten Kenntniss seiner ganzen Zeit und ihres Bildungstandes hervorgehen, setzt also ein ausgedehntes Quellenstudium und, wo dieses lückenhaft bleiben muss, zu seiner Ergänzung einen nicht gemeinen Scharfsinn voraus, und ist demnach keine leichte, den Kräften eines Jeden angemessene Aufgabe. Schon hiernach kann man nun die Schwierigkeiten bemessen, welche ein Erklärer der Zendbücher zu überwinden hat. Diese Schwierigkeiten sind aber noch bei weitem grösser, als diejenigen, welche z. B. der wissenschaftliche Exeget eines alttestamentlichen Buches zu bestehen hat; denn dieser findet den Sprachschatz und die Grammatik schon vorhanden

vor, und wenn auch noch im Einzelnen unzählig Vieles aufzuklären und zu berichtigen ist, so giebt es doch ein Fundament, auf das man bauen kann. Nicht so bei den Zendbüchern. Bei diesen fehlt Lexikon und Grammatik; denn die grammatische und lexikalische Kenntniss der Sprache ist bei den Parsen selbst in einem noch weit höheren Grade verloren gegangen, als z. B. die grammatische Kenntniss des Althebräischen in den mittelalterigen Talmudschulen. Bei den Zendbüchern war also Alles neu zu schaffen, und ohne die weit vorgeschrittene Ausbildung der allgemeinen Grammatik und namentlich ohne die genauere Kenntniss des Sanskrit, auf das als auf eine nahverwandte Sprache die ganze Untersuchung gegründet werden musste, wäre das Verständniss des Zend gar nicht möglich gewesen. Die Erklärung Burnoufs bildet jetzt schon zwei starke Quartbände und umfasst doch nur das erste Kapitel des Yaçna. Und dies begreift sich leicht, wenn man bedenkt, dass nach der Ermittlung der allgemeinen Lautverwandtschaftsgesetze zwischen Zend und Sanskrit, durch welche die Vergleichung beider Sprachen erst möglich wird, Schritt vor Schritt jedes einzelne Wort, jede Flexion, jede grammatische Form untersucht und bestimmt werden musste, um auf diese Weise Lexikon und Grammatik erst zu gründen; eine Arbeit, so mühselig, so voll von Schwierigkeiten selbst für die gründlichste Gelehrsamkeit und den glänzendsten Scharfsinn, dass sie mit dem Aushauen eines Weges durch ein nie betretenes Dornendickicht zu vergleichen ist. Die zu einer solchen Arbeit nöthige Ausdauer und Aufopferung kann nur ein begeisterter Eifer für die Wissenschaft gewähren, und deshalb gereichen solche Unternehmungen ebensowohl zum Ruhme ihrer Unternehmer, als zur Zierde ihrer Zeit. Trotz eines bewundernswerthen Aufwandes von Scharfsinn und Fleiss hat aber Burnouf doch erst den Eingang zu den Zendschriften eröffnet, und das ganze Verständniss derselben wird erst die Frucht noch mancher Mühen und Anstrengungen sein, bei welchen dem alleinstehenden Eifer dieses Forschers rüstige Theilnehmer zu wünschen wären.

Hieraus erhellt, dass wir die Zendschriften noch keineswegs in dem Maasse benutzen können, wie sie als einziger Ueberrest der alten baktrisch-persischen Religionsliteratur, als die unmittelbaren Urkunden der zoroastrischen Lehre benutzt

zu werden verdienten; denn eigentlich sollten sie für unsere Darstellung Hauptquelle sein, und die griechischen und römischen Nachrichten sollten erst aus ihnen ihre Erklärung und Bestätigung erhalten. Bei dem jetzigen Stande unserer Kenntniss aber kann nur der kleine Theil der Zendschriften, welcher uns genauer bekannt ist, als vollgültige und selbstständige Quelle benutzt werden, während von dem übrigen Theile in Anquetils Uebersetzung vor der Hand nur demjenigen Gültigkeit beigelegt werden darf, was mit den griechischen und römischen Nachrichten übereinstimmt. Dass hierdurch das vorhandene Material sehr beschränkt wird, ist offenbar. Denn wenn uns auch in den griechischen und römischen Nachrichten die Hauptumrisse im Grossen und Ganzen erhalten sind, so müssen doch eine Menge von Einzelheiten: schärfer bestimmende Züge, geschichtliche und örtliche Beziehungen u. dgl., welche jenen allgemeiner gehaltenen Nachrichten erst Leben und eigenthümliche Färbung geben würden, auf diese Weise verloren gehen, indem sie uns vor der Hand nur durch Anquetils Uebersetzung dargeboten werden, in welche wir ihrer oben angedeuteten Beschaffenheit wegen kein unbedingtes Vertrauen setzen können.

Durch diese Mangelhaftigkeit unseres Verständnisses der Zendschriften leidet nun nicht blos unsere Kenntniss von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit, sondern auch ganz insbesondere unsere Einsicht in den inneren Zusammenhang der zoroastrischen Lehre mit dem bei seinem Auftreten unter seinem Volke schon vorhandenen älteren Glaubenskreise. Von Zoroasters Lebensumständen und den geschichtlichen Verhältnissen seiner Zeit lassen sich zwar auch jetzt schon die allgemeinen Umriss mit ziemlicher Sicherheit erkennen, und geschichtliche Widersprüche der griechischen und orientalischen Nachrichten, die früher unentwirrbar schienen, finden zum Theil auch jetzt schon ihre Lösung. Der alte baktrische Glaubenskreis aber, an den Zoroaster seine Spekulation anknüpfte und von dem er einen bedeutenden Theil mit seiner Lehre verschmolz, ist uns in wesentlichen einzelnen Theilen noch ganz dunkel, und genauere Vorstellungen, namentlich von dem älteren arianischen Götterkreise, können erst aus einer weiteren Vergleichung der indischen alten Religionsschriften, der Veda's, hervorgehen, die

uns auch eben erst anfangen bekannt zu werden. Wir können also nur die zur Einsicht in die zoroastrische Spekulation unumgänglichst nothwendigen Umriss zusammenstellen, und künftigen Forschungen muss es überlassen bleiben, das Dunkel aufzuhellen, welches über diesen Wissensgebieten jetzt noch verbreitet liegt.

Glücklicher Weise ist es dagegen mit der zoroastrischen Lehre selbst besser bestellt; denn sie ist uns schon durch die griechischen Quellen in den Hauptzügen überliefert, und da Alles, worin diese mit den Zendurkunden, auch nach Anquetils mangelhafter Uebersetzung, übereinstimmen, als sicheres Material angesehen werden kann, so lassen sich die wesentlichen Theile der zoroastrischen Spekulation auch jetzt schon aus der Vereinigung der griechischen und römischen Nachrichten mit der Uebersetzung Anquetils und den Forschungen Burnoufs, wenigstens soweit es für unsere Zwecke nöthig ist, genügend erkennen.

Die nun folgende Darstellung muss sich also darauf beschränken, die Resultate der bisherigen Untersuchungen mit den griechischen und römischen Nachrichten zusammenzustellen und mit Umgehung alles zu unserem Zwecke nicht streng Gehörigen nur das zu geben, was als wirklicher Gewinn für die Einsicht in die zoroastrische Spekulation betrachtet werden kann. Zu diesem Ende sollen zuerst die geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden, unter welchen Zoroaster als Lehrer in Baktrien auftrat. Hierauf soll eine Darstellung der zoroastrischen Lehre folgen, soweit wir sie bis jetzt durch die Vergleichung der griechischen und römischen Nachrichten mit den Zendbüchern ermitteln können. Dann wird sich schließlich ein Urtheil über das Eigenthümliche der zoroastrischen Lehre von selbst ergeben.

Zweites Kapitel.

Durch Anquetils Forschungen ist, wie wir gesehen haben, Zoroasters Lebenszeit im Ganzen und Grossen geschichtlich nachgewiesen, und nur ihre Gränzen, ihre Anfangs- und Endpunkte, sind noch um ein Jahrzehend etwa ungewiss. Aber auch diese Ungewissheit kann durch eine genauere Vergleichung der von Anquetil selbst beigebrachten Nachrichten gehoben werden, und Zoroasters Leben tritt dann so scharf, als es nur immer gewünscht werden kann, und weit schärfer, als man es bei den spärlich fliessenden Quellen hätte erwarten können, in die chronologische Reihenfolge der übrigen aus der persischen und baktrischen Geschichte uns bekannten That-sachen ein. Durch diese genaue chronologische Einreihung verliert es zugleich den letzten Schein des Sagen- und Märchenhaften, welchen das Dämmerlicht der Unkunde allen Gegenständen leiht, und es wird möglich, aus den uns erhaltenen dürftigen Nachrichten ein Lebensbild zusammenzusetzen, welches feste Umrisse schon dadurch gewinnt, dass es sich aus einem geschichtlichen Hintergrunde hervorhebt.

Nehmen wir zum Ausgangspunkte die schon oben erwähnte Stelle aus einem der Ravaet⁵⁸¹: „In welchem Alter nahte sich der heilige Zoroaster Esendeman zu Ormuzd? Im dreissigsten Jahre. Zehn Jahre blieb er daselbst (bei Ormuzd) und empfing das Gesetz. Darauf lebte er noch siebenunddreissig Jahre. Das macht zusammen siebenundsiebzig.“ — In dieser Stelle glaubte Anquetil zu finden, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre mit der Veröffentlichung des Zendavesta und der Verkündigung seiner Lehre aufgetreten sei. Die Stelle sagt aber im Gegen-

theile, dass Zoroaster in seinem dreissigsten Jahre sich erst an die Abfassung des Zendavesta begeben und damit zehn Jahre zugebracht habe, dass er also erst in seinem vierzigsten Jahre mit dem Zendavesta hervortrat und seine Lehre verkündete. Die nächsten 37 Jahre, von seinem 40. bis zu seinem 77., waren also erst die Jahre seines Lehramtes. Vergleichen wir hiermit die in den früher schon angeführten Stellen über Zoroasters Leben vorkommenden Zeitangaben, so finden wir deren zwei: die eine setzt Zoroaster in das Jahr 560 oder 559, und die andere in das Jahr 522 vor Chr. Geb. Da hier sogleich ein Unterschied von 37 Jahren in die Augen fällt, so ist es ohne Weiteres klar, dass diese Zeitangaben den Anfang und das Ende von Zoroasters Lehramt d. h. sein erstes Auftreten und seinen Tod bezeichnen. Das Jahr 560 oder 559 vor Chr. G. war jene Epoche, von welcher die nach China eingewanderten Parsen ihre Zeitrechnung datirten; es ist dasselbe Jahr, in welchem die heilige Cypresse bei Kaschmer, welche Motawakkel umhauen liess, einst von Zoroaster selbst gepflanzt worden sein. Das Jahr 522 fanden wir nicht blos von einem arabischen Chronisten als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben ausdrücklich angegeben, sondern dasselbe Jahr liegt auch wohl den Angaben jener beiden anderen arabischen Chronisten zu Grunde, welche den Zoroaster unter Kambyzes und Smerdes namhaft machen. In dies Jahr 522 vor Chr. G. fallen nämlich ebensowohl die letzten Monate von des Kambyzes, als auch die 7 Monate von des Smerdes Regierung. Es ist also offenbar, dass beide Chronisten in ihren Quellen als einen Zeitpunkt von Zoroasters Leben das Jahr 522 angegeben fanden, welches nun der eine durch die Regierung des Kambyzes, der andere durch die Regierung des Smerdes bezeichnete. Da aber die Todes- und Geburtsjahre berühmter Männer in den Chroniken gewöhnlich verzeichnet werden, so kann es nicht verwundern, dass sich das Jahr 522 bei drei Chronisten als eine Zeitbestimmung Zoroasters angeführt findet, wenn es, wie aus dem Obigen erhellt, sein Todesjahr war. Demnach ist also Zoroaster im Jahre 599 vor Chr. geboren und im Jahre 522 vor Chr. gestorben. — In dieser Zeitbestimmung ist nun Nichts mehr blosse Vermuthung, sondern sie geht aus den Quellen selbst hervor und ist durch deren gegenseitige Uebereinstimmung hinreichend gesichert, und es ordnen

ich dann auch die von Zoroasters Leben uns erhaltenen Notizen genau in die Geschichte seiner Zeit ein.

Die Quellen dieser Nachrichten sind neben einzelnen fragmentarischen Angaben griechischer und römischer Schriftsteller, und neben einzelnen Anspielungen auf Zeitverhältnisse und Zeitgenossen in den Zendschriften selbst, nur spätere Werke der Neuperser und der parsischen Anhänger Zoroasters in Indien. Die neupersische Literatur bietet für Zoroasters Leben die Hauptquelle dar: das Schah-Nameh oder Heldenbuch des Firdusi, welches die Geschichte Persiens von den ältesten Zeiten bis zum Sturze der Sassaniden episch darstellt und daher auch die Geschichte Gustasps, unter welchem Zoroaster lebte, nicht bloß berührt, sondern sogar sehr ausführlich behandelt. Firdusi's Werk, eigentlich eine jener Reimchroniken, welche auch in den übrigen Literaturen des Mittelalters — Firdusi starb im Jahre 1030 nach Chr. G. — so zahlreich vorkommen, jedoch vor ähnlichen Werken durch seinen dichterischen Gehalt weit hervorragend, stützt sich auf ältere Traditionen, welche Abu-Mansur Alomri, ein halbes Jahrhundert vor Firdusi, nach dem Untergange der älteren persischen Literatur durch die Verbreitung der Lehre Muhammeds, gesammelt und in Prosa aufgezeichnet hatte, und ist also auch in dieser Beziehung von unschätzbarem Werthe. Unendlich niedriger stehen dagegen die Schriften der Parsen über Zoroasters Leben. Es sind deren zwei: das Zerduscht-Nameh, und das Tschengregatscha-Nameh, beide kaum 200 Jahre alt, aber angeblich nach älteren Originalen verfertigt, beide, wie schon die Titel sagen, ähnliche Reimgedichte wie das Schah-Nameh, über einzelne Theile von Zoroasters Leben, aber weder an dichterischem noch geschichtlichem Gehalt mit dem Schah-Nameh sich nur im Entferntesten zu vergleichen. Das Zerduscht-Nameh ist eine legendenartige Darstellung von Zoroasters Kindheit und Jugendjahren, voll Fabeln und Wundergeschichten, ganz ähnlich jenen apokryphischen evangeliiis infantiae aus unserer christlichen Literatur. Das Tschengregatscha-Nameh ist eine Erzählung von dem Zusammentreffen Zoroasters mit einem Braminen Tschengregatscha, der, aus Indien kommend, zu dem Zwecke nach Persien gekommen, um Zoroasters Lehren zu bekämpfen, von diesem am Ende zu seiner Lehre bekehrt worden sei. Bei beiden mögen ältere Sagen

zu Grunde liegen, welche von dem ſpäteren Bearbeiter nur ins Wunderbare ausgeschmückt wurden, wie daraus erhellt, daß z. B. einzelne Züge des Zerduscht-Nameh auch bei den alten griechischen und römischen Schriftſtellern vorkommen; — so findet ſich unter Anderem die Erzählung, Zoroaster ſei im Gegenſatze zu anderen gewöhnlichen Kindern freundlich lächelnd auf die Welt gekommen, ſchon bei Plinius. — Bei dem Tschengregatscha-Nameh würde der Verdacht noch gegründeter ſcheinen, es möchte nur eine reine Erdichtung ſein, veranlaßt durch die zwischen den Braminen und den Parſenpriestern ſelbſt geführten religiöſen Streitigkeiten, wenn nicht der Name Tschengregatscha's, der offenbar ſanskritiſch iſt, in den Zendſchriften ſelbſt zu Anfang des Viſpered lobpreisend genannt wäre.

Aus den einzelnen Nachrichten dieſer verſchiedenen Quellen läßt ſich folgendes Lebensbild Zoroasters zuſammenſtellen:

Zoroaster war nach den einſtimmigen Angaben der orientaliſchen Schriftſteller ſeiner Herkunft nach ein Aſſyrer aus der aſſyriſchen Provinz Aderbidschan, dem Atropatene der Alten. Er war geboren zu Urmi, einer bedeutenden Stadt am dem See Urmi, dem Lacus Spautā der Alten, der zwiſchen dem kaſpiſchen Meere und dem See Van an der ſüdlichen Gränze von Armenien, öſtlich vom Tigris, nördlich von Ekbatana, im Herzen Atropatene's, im gebirgigſten Theile Aſſyriens gelegen iſt. Da die Provinz Aderbidschan, Atropatene, ebenſowohl zu Aſſyrien wie zu Medien gerechnet wurde, weil ſie bald zu dem einen, bald zu dem anderen Reiche gehörte, mit beiden zugleich aber einen Theil des ſpäteren perſiſchen Weltreiches ausmachte, ſo begreift es ſich, wie Zoroaster bald ein Aſſyrer, bald ein Meder, bald ein Perſer genannt werden konnte; mit demſelben Rechte konnte er ein Baktr heissen, weil er ſein ſpäteres öffentliches Leben, von ſeinen 40. Jahre an bis zu ſeinem Tode, in Baktrien am Hofe des Guſtaſp, des Hytaſpes, zubrachte.

Zoroaster war nach den Zendbüchern von väterlicher und mütterlicher Seite aus dem alten arianischen Königsgeſchlechte der Achämeniden. In einem Gebete werden ſeine Verfaſſer bis auf Feridun, einen König dieſer Achämeniden-Dynastie, zurückgeführt. Auch in dieſem Punkte, wie in manchen anderen ſeines Lebens und ſeiner Lehre, erinnert Zoroaster an

Gautama-Buddha, den indischen Weisen, der ebenfalls königlichen Geschlechtes war.

Da Zoroaster zu einer Zeit geboren ward, wo die arischen Völker bereits einen hohen Grad von Bildung erlangt haben mussten, da sie schon längst eine eigene Schrift, die Keilschrift, und einen gelehrten Priesterstamm, die Mager, besaßen — man denke nur an die alten astronomischen Beobachtungen der chaldäischen Mager in Babylon, welche noch den späteren griechischen Gelehrten zur Grundlage ihrer Berechnungen dienten —, so wäre es höchst anziehend, wenn wir Etwas über Zoroasters Jugendbildung erführen. Statt dessen erzählt das Zerduscht-Nameh von Zoroasters Kämpfen mit den zauberischen Magern und seinem ascetischen Leben.

In seinem dreissigsten Jahre verließ Zoroaster mit seiner Familie — denn er war schon verheirathet und hatte Kinder — seine Vaterstadt und ging über das kaspische Meer in die östlich vom kaspischen Meere gelegene Provinz Aria, das eigentliche Iran im engeren Sinne, jenes Gebirgsland um den Paropamisus, den Hindukusch der Neueren, in welchem die Quellen des Oxus und des Indus entspringen. Hier lebte er mit seiner Familie die nächsten zehn Jahre auf einem Gebirge in Einsamkeit, mit der Abfassung des Zendavesta und also mit der Ausbildung seiner Lehre beschäftigt. Diesen Aufenthalt in der Einsamkeit stellen die Schriften der Parsen als eine Enttückung zum Throne des Ormuzd dar. So fremdartig und fabelhaft auch dies Zurückziehen in die Einsamkeit auf den ersten Anblick erscheint, so ist diese Nachricht doch wohl nicht zu bezweifeln, denn sie ist keine Fiktion der Parsen, sondern wird schon von Dio Chrysostomus²⁸³ erwähnt, beruht also auf einer alten bei den Persern verbreiteten Sage. Aber auch diese anscheinende Fabelhaftigkeit verliert sich, wenn man bedenkt, dass bei den mit den Arianern stamm- und sprachverwandten Indern sich ganz dieselbe Sitte findet, dass nämlich zahlreiche Braminen mit ihren Familien fern vom Lärm der Städte in der Einsamkeit der Wälder von Pflanzenkost und der Milch ihrer Heerden lebten, blos mit ihren ascetischen Uebungen und ihren religiösen Spekulationen beschäftigt. Ganz ähnlich muss man sich also auch das Leben Zoroasters während dieses Zeitraumes denken, und es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass sein Beispiel nicht vereinzelt dastand, sondern

dass auch unter den Priestern der übrigen arianischen Völker dieselbe Sitte des Einsiedlerlebens üblich war, wie bei den stammverwandten Braminen, in deren epischen Gedichten dies einsame Waldleben eine so grosse Rolle spielt und mit so reizenden Farben geschildert wird. Dieser einsame Gebirgsaufenthalt Zoroasters gab die Veranlassung zu den bei den Persern später üblichen Mithrasdenkmälern, welche in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sammt dem Mithraskulte durch römische Legionen bis in unsere Gegenden verpflanzt wurden. Nach der Angabe eines griechischen Schriftstellers²⁸², des Eubulos, von dem ein bündereiches Werk über den Mithrasdienst erwähnt wird, hätte nämlich Zoroaster in den der Landschaft Persis benachbarten Gebirgen — die Provinz Aria, in welcher Zoroaster in seiner Abgeschiedenheit lebte, begränzt den Norden von Persis — dem Mithras in seiner Eigenschaft als Weltbildner eine natürliche Höhle geweiht, die im Innern mit allerlei auf die Kosmogonie bezüglichen Emblemen und Bildern ausgeschmückt gewesen. Eine Höhle mit solchen auf die Kosmogonie nach den alten arianischen Mythen bezüglichen Bildwerken stellen aber alle uns noch erhaltenen Mithrasdenkmäler mehr oder minder ausgeführt und vollständig dar; es ist also nicht unwahrscheinlich, dass die Mithrassteine der späteren Perser Abbildungen und Nachahmungen jener zoroastriischen Höhle sein sollten; wie sich denn bei allen Nationen der Kult gern an solche von der Sage überlieferte Aeusserlichkeiten anschliesst. Auch diese Sage von der gottesdienstlichen Höhle des Zoroaster verliert das Fremdartige und anscheinend Fabelhafte, das sie bei dem ersten Anblick hat, wenn man sich erinnert, dass nicht blos bei den Aegyptern, sondern auch bei den Indern Höhlen zu gottesdienstlichen Gebrauche dienten, und dass diese Sitte beide Völker zu grossen künstlichen Höhlenbauten führte, bei welchen sie das Innere ganzer Felsmassen zu unterirdischen Tempeln ausarbeiteten. In allen diesen Nachrichten, so fremdartig sie uns auch klingen, liegt also durchaus nichts Unwahrscheinliches; sie sind vielmehr den Sitten jener Zeiten und Völker vollkommen angemessen.

Nach dem Verlaufe von zehn Jahren, die Zoroaster auf die Ausbildung und Niederschreibung seiner Lehre verwandt hatte, verliess er die Gebirge Irans und wandte sich in das

benachbarte, nördlich an Iran angränzende Baktrien, um in Balkh, dem Baktra der Alten, der Hauptstadt des baktrischen Reiches und dem Herrschersitze Vistacpa's, als Lehrer aufzutreten. Wir haben schon gesehen, dass Vistacpa, der Gustasp der Neuperser, Eins ist mit dem in den griechischen Nachrichten vorkommenden Hystaspes, dem Vater des Darius. An dem Hofe des Hystaspes, des Königs von Baktrien, trat also Zoroaster zuerst als Verkündiger seiner Lehre auf. Aus dem Zerduscht-Nameh sieht man trotz aller Anstrengungen, die es macht, um Zoroasters Auftreten mit allem Legenden- und Wunderglanz zu umgeben, dass es dabei sehr natürlich zugeht und dass Zoroaster bei seinen Bemühungen, den König für seine Lehre zu gewinnen⁵⁸⁴, keine anderen Mittel anwandte, als solche, die einem Jeden in einer ähnlichen Lage, zu unseren wie zu allen Zeiten, über die Gemüther zu Gebote stehen: die Auseinandersetzung seiner Lehre und der Vortrag seiner Schriften. Als ihn Gustasp fragte: „Was thust Du zum Beweise Deiner göttlichen Sendung für Zeichen, dass ich Deinen Worten glaube und Dich wider Ungerechtigkeit schütze?“ antwortete Zoroaster, wie Muhammed in einer ähnlichen Lage, mit der Berufung auf sein Buch: „Gott hat mir gesagt, wenn der König Zeichen fordert, so sprich: Lies nur den Zendavesta, so brauchst Du keine Wunder. Das Buch selbst, das Du siehest, ist Wunders genug. Es wird Dich lehren, was in beiden Welten ist, der Sterne Lauf und den Weg zum Guten.“ Daher ging es denn auch nach dem Zerduscht-Nameh dem Zoroaster im Anfang, wie es den Meisten in ähnlicher Lage gehen würde: seine Lehre fand keinen Beifall; die priesterlichen Weisen des Hofes, die Mager, widersprachen, und Gustasp selbst wurde nicht überzeugt. Denn das Zerduscht-Nameh fährt fort: „So lies denn den Zendavesta! sprach Gustasp. Zoroaster las ein ganzes Stück; aber der König fand keinen Geschmack daran: denn die Grösse des Zendavesta überstieg seinen Verstand. Er war wie ein Kind, das köstliche Steine nicht zu schätzen weiss, wie ein Unwissender, welcher den Werth der Wissenschaft nicht kennt.“ Die Zahl von Zoroasters Anhängern war daher eine Zeitlang sehr klein und beschränkte sich, wie bei Muhammed, auf die Glieder seiner eigenen Familie. Sein Vetter Mediomah war sein erster Schüler. „Ich spreche Segen dem heiligen Feruer

Mediomahs, Arants Sohn, der zuerst sein Ohr neigte zu dem Worte Zoroasters“ sagt Zoroaster in einem Gebete, das in den Zendschriften noch erhalten ist.

Besseren Fortgang gewann Zoroasters Reform, als es ihm endlich gelungen war, am Hofe Gustasps selbst unter dessen unmittelbarer Umgebung sich Anhänger zu verschaffen. Dies waren Djamasp, ein Diener Gustasps, und Djamasps Bruder, Freschoster, an welchen Zoroaster das letzte Kapitel des Yaçna richtete, als Freschoster ihn gefragt hatte, was der wesentlichste Kern des Gesetzes sei. Die ganze Familie Djamasps und Freschosters, die neben vielen anderen Anhängern Zoroasters in einem der Jeschts namhaft gemacht wird, war dem Zoroaster so ergeben, dass er sich durch Heirath mit ihr verband. Zoroasters dritte Frau war eine Tochter Freschosters. Trotz aller Umtriebe und Ränke, die, wie natürlich ist, am Hofe Gustasps gegen Zoroaster ins Werk gesetzt wurden, fasste die neue Lehre immer festeren Fuss, fand in die königliche Familie selbst allmählig Eingang — so wird Zerir, der Bruder Gustasps, und seine Familie in den Zendschriften namentlich erwähnt —, bis endlich Gustasp selbst sich für Zoroaster erklärte und seine Lehre annahm.

Nun verbreitete sich natürlich die zoroastrische Lehre mit der an sie geknüpften Reform des Gottesdienstes schnell über das ganze baktrische Reich und bald wohl auch in die benachbarten Länder rings um das kaspische Meer. In den Zendschriften werden wenigstens Iran und Urmi, das Vaterland Zoroasters, ausdrücklich in dieser Beziehung namhaft gemacht. Zoroaster gründete überall Atesch-gahs, Feueraltäre; denn aus einem unter freiem Himmel stehenden, mit Mauern umgebenen Altare, auf welchem das heilige Feuer brannte, bestand das ganze Heiligtum des zoroastrischen Kutes; andere Tempel gab es nicht. Unter diesen Atesch-gahs ist der zu Kaschmer, einem Orte Irans, des heutigen Khorasan, in der Nähe des kaspischen Meeres, am berühmtesten; denn bei der Gründung desselben pflanzte Zoroaster an dessen Eingang eine Cypresse, in deren Rinde er die Annahme des Gesetzes durch Gustasp einschnitt. Diese Cypresse galt in der späteren Zeit den Anhängern Zoroasters für heilig, und zahlreiche Wallfahrten wurden zu ihr gemacht; sie war es, welche der Chalif Mota-

wakkel im Jahre 232 der Hedschra umhauen Hess, nachdem sie 1450 Jahre gestanden hatte.

Durch diesen günstigen Erfolg verbreitete sich Zoroasters Name auch in die benachbarten Länder. Nach dem Tschengregatscha-Nameh hätte Zoroasters Lehre besonders in Indien grosses Aufsehen erregt und bei den dortigen Braminen grossen Widerspruch gefunden. Einer derselben, Tschengregatscha, wäre dadurch bewogen worden, selbst nach Baktrien zu reisen, um Zoroaster zu widerlegen. Die Zusammenkunft beider Weisen hätte aber Zoroasters Ansehen nur noch vermehrt, denn sie hätte mit der Bekehrung Tschengregatscha's zur Lehre Zoroasters geendigt. Wenn auch, wie schon gesagt wurde, das Tschengregatscha-Nameh sehr den Verdacht erregt, als sei es erst den späteren Streitigkeiten der indischen Parsen mit den Braminen nachgebildet, so lässt sich doch die ganze Sache nicht so geradezu weglängnen, weil Tschengregatscha in den Zendschriften zu Anfange des Vispered namentlich und zwar lobpreisend erwähnt wird, der Name selbst aber offenbar sanskritischen Ursprunges ist und also einen dem Zoroaster freundlich gesinnten Inder bezeichnen muss. Tschengregatscha's Uebertritt hätte nun, nach dem Tschengregatscha-Nameh, auch den unzähliger anderer Braminen nach sich gezogen. Zoroasters Lehre hätte sich demnach auch nach Indien ausgebreitet. Dies ist nicht unwahrscheinlich; wir haben schon früher auf die Spuren zoroastrischer Vorstellungen sowohl im Bramanismus als im Buddhismus aufmerksam gemacht. Da uns aber beide Ideenkreise bis jetzt noch so mangelhaft bekannt sind, so lässt sich vor der Hand über diesen Gegenstand nichts Bestimmteres, für oder wider, feststellen. — Sogar bis nach China wäre Zoroasters Name gedrungen, wenn man die oben schon angeführte Aeussderung des Confucius: „Auch in dem Reiche des Westens seien Weise“, mit Anquetil auf Zoroaster beziehen will. Dies wäre zwar keineswegs unmöglich, da Baktrien schon früh mit China in Handelsverbindungen stand und Tschin, China, im Schah-Nameh häufig als eines der östlichen Reiche genannt wird, mit denen die Könige von Baktrien in Krieg verwickelt waren; aber es lässt sich auch durch keinen weiteren Beweis erhärten.

So brachte Zoroaster, des höchsten Ansehens geniessend, sein Mannesalter mit der Ausbreitung seiner Lehre und der

Abfassung seiner zahlreichen Schriften hin. Denn es ist früher schon bemerkt worden, dass die Schriften Zoroasters viele Bände füllten, da ihm 21 verschiedene grössere und kleinere Werke beigelegt wurden. Dass diese aber aus den verschiedensten Epochen seines Lebens herrührten, erhellt aus ihren uns noch erhaltenen Bruchstücken, in welchen sich Anspielungen auf Begebenheiten und Persönlichkeiten aus seinen früheren und späteren, ja spätesten Lebenszeiten vorfinden. Der Abend seines Lebens dagegen war unglücklich; denn er war durch einen Krieg getrübt, der acht Jahre vor seinem Tode zwischen den Königen von Baktrien und Turan ausbrach und gegenseitig mit grosser Erbitterung geführt wurde. Zwischen den Bewohnern beider Länder bestand ein alter tief eingewurzelter Nationalhass; denn Turan, in den Zendbüchern und bei den orientalischen Schriftstellern überhaupt der gemeinsame Name aller jenseits des Oxus und Araxes nördlich von Baktrien gelegenen Steppenländer des mittleren Asiens, war von Nomaden bewohnt, welche häufige Raubzüge in das fruchtbare, mehr Ackerbau treibende Baktrien machten. Diese Nomaden sind die bei den Alten so häufig erwähnten Skythen, Saker und Massageten; verschiedene Namen, die bei Herodot ein und dasselbe Volk bezeichnen⁵⁸⁵. Das Schah-Nameh erzählt daher von Jahrhunderte langen Feindseligkeiten zwischen den Königen von Baktrien, den Vorfahren Gustaspa, und den Königen von Turan, die alle mit einem gemeinsamen Namen Afrasiab genannt werden, wie die Könige von Aegypten bei den Hebräern alle Pharaos hiessen. Diese Feindseligkeiten, die eine Zeit lang geruht hatten, erneuerten sich im späteren Lebensalter Zoroasters, und zwar, wie es scheint, veranlasst durch den bekannten Heereszug des Kyros gegen die Massageten, wobei Kyros seinen Tod fand. Denn es ist auffallend, dass der Heereszug des Kyros nach den griechischen Geschichtschreibern in dasselbe Jahr fällt, in welchem auch nach den orientalischen Angaben der Krieg zwischen Baktrien und Turan ausbrach, nämlich in das achte Jahr vor Zoroasters Tod, in das Jahr 530 vor Chr. Geb. Betrachten wir diese geschichtlichen Verhältnisse etwas genauer.

Dass Kyros ein Zeitgenosse des Hystaspes war, ist bekannt und wurde schon oben bemerkt. Kyros empörte sich gegen Astyages im Jahre 559 vor Chr. G., also in demselben

ahre, als Zoroaster am Hofe des Hystaspes zu Baktra auftrat. Nach dem ersten Jahrzehend seiner Herrschaft war Kyros mächtig genug geworden, um Eroberungszüge zu unternehmen. Im Jahre 546 v. Chr. eroberte er Sardes, und in den darauf folgenden Jahren ganz Kleinasien durch den Harpagos, während er selbst sich gegen die Meder und die benachbarten Völker wandte. Im Jahre 538 v. Chr. endlich nahm er Babylon ein, die Hauptstadt der Assyrier oder, genauer gesprochen, den Herrschaftssitz der Chaldäer. Denn die Chaldäer, ein assyrischer Stamm, waren es, welche unter Nebukadnezar Babylon zum Sitze eines Weltreiches gemacht hatten. Nun führte Kyros, nachdem er ganz Vorder- und Mittelasien unterworfen hatte, den nach Herodot⁵⁸⁶ schon lange gehegten Plan aus, sich die Baktrer und Massageten zu bekriegen⁵⁸⁷. Diesen Heereszug schildert nun Herodot nicht ganz, wie er denn überhaupt nach seiner eigenen Aeusserung⁵⁸⁸ das Meiste aus den Heereszügen des Kyros übergeht; sondern er berichtet nur das Ende des Zuges, den Angriff auf die Massageten und den Tod des Kyros. Ehe aber Kyros die Massageten nur anreifen konnte, musste er Baktrien unterworfen haben, da er nur durch Baktrien zu den Massageten gelangen konnte. Diese Lücke füllt Ktesias aus, dessen persische Geschichte wir zwar nicht mehr besitzen, von der uns aber Photius einen Auszug erhalten hat⁵⁸⁹. Ktesias berichtet, dass Kyros die Baktrer, also den Gustasp, bekriegt habe, dass der Kampf lange zweifelhaft gewesen sei, dass aber zuletzt die Baktrer sich gutwillig dem Kyros unterworfen hätten. In Uebereinstimmung hiermit sehen wir denn auch in der Erzählung des Herodot den Hystaspes auf einmal in der Gesellschaft des Kyros bei dessen Zuge gegen die Massageten⁵⁹⁰. Dies beweist offenbar, dass Hystaspes zu Kyros jetzt in dem Verhältnisse eines unterworfenen Königs, eines Vasallen, stand. Und dass diese Unterwerfung neu war und dem Kyros nicht viel Vertrauen einflösste, erhellt aus der Furcht, die in derselben Stelle des Herodot Kyros dem Hystaspes äussert, sein — des Hystaspes — damals ungefähr zwanzigjähriger Sohn Darius denke auf Ermordung. Nach den griechischen Quellen kann also wohl die Verbindung des Kyros mit dem Hystaspes und ihr gemeinschaftlicher Zug gegen die Massageten, die Turanier der Zendbücher, als erwiesen angesehen werden. In derselben Ver-

bindung scheinen aber auch Kyros und Hystaspes in den Zendbüchern vorzukommen. Es ist bekannt, dass der Name Kyros nicht der eigentliche Name dieses persischen Monarchen war, sondern nur ein Beiname, der ihm erst später beigelegt wurde; vor seiner Thronbesteigung hiess er Agradatas⁵²¹. Die Bedeutung des Beinamens Kyros ist uns unbekannt, denn die bisher versuchten Erklärungen genügen nicht. Ebenso wenig befriedigt die Erklärung Strabo's, Kyros habe seinen Namen vom Flusse Kyros hergenommen, der durch das sogenannte hohle Persien bei Pasargadae ströme. Jedenfalls, was auch Bedeutung und Veranlassung dieses Beinamens gewesen sein mögen, der rechte königliche Titel kann er nicht gewesen sein. Dieser scheint vielmehr Chechwarasch oder Chschwaracha gelautet zu haben, derselbe Name, der unter der hebraisirten Form Ahaschverosch, Ahasverus, in dem alttestamentlichen Buche Esther vorkommt und von den älteren Interpreten auf Kyros gedeutet wurde, womit die im Buche Esther erwähnten geschichtlichen Verhältnisse auch am Besten stimmen. Dieser Titel findet sich aber unter der Form Husravas in den Zendbüchern wieder als der Name eines Zeitgenossen von Vistaçpa, Hystaspes, den Zoroaster in einer noch erhaltenen Stelle der Zendbücher anredet⁵²². Dieser Husravas wird aber ausdrücklich König von Iran d. h. Persien genannt⁵²³ und muss also von einem gleichnamigen älteren Husravas wohl unterschieden werden, der in der zweiten Generation vor Gustasp lebte und König von Baktrien war. Nicht genug aber, dass ein Husravas als König von Persien in den Zendbüchern vorkommt, es wird in denselben auch darauf angespielt, dass er im Kriege mit den Turaniern begriffen war. In einer Stelle der Jeschts heisst es nach Burnoufs Uebersetzung⁵²⁴: „Gewähre mir, o reine, wohlthätige Druasp (die Schutzgottheit der Pferde, also eine Kriegsgottheit), die Gunst, dass ich den turanischen Verwüster Afrasiab fessele, dass ich ihn gefesselt schlage und dass ich ihn gefesselt führe zu Kava Husrava, damit Kava Husrava ihn tödte.“ Die Uebermacht des Kyros über Hystaspes kommt in dieser Stelle deutlich zum Vorschein; denn sonst wäre es unbegreiflich, wie Zoroaster die Tödtung Afrasiabs von Kyros und nicht von seinem nächsten Beschützer und König Hystaspes hätte erwarten sollen. Auch in den Zendbüchern erscheint also Kyros ganz in der-

selben Stellung zu Hystaspes wie in den griechischen Nachrichten.

Demnach sprechen alle geschichtlichen Verhältnisse für die Annahme, dass der achtjährige Krieg Gustasps mit den Turaniern, welcher die letzten Lebensjahre Zoroasters verbitterte, durch den Heereszug des Kyros gegen die Massageten veranlasst wurde. Das unglückliche Ende des Kyros, das noch im Jahre 530 erfolgte, erhöhte die Kampflust der Turanier und wälzte zugleich die ganze Last des Krieges auf das zunächst gelegene Baktrien, da des Kyros Nachfolger Kambyses mit seinem Heereszuge gegen Aegypten beschäftigt war. Einigen Nachrichten zufolge wäre Zoroaster selbst in diesem Kriege umgekommen, als Baktra, wo Zoroaster lebte, von den Turaniern eingenommen wurde; nach anderen Berichten hätte er sich bei der Eroberung Baktra's zwar glücklich gerettet, wäre aber bald nachher doch gestorben, ohne dass er den glücklichen Ausgang des Krieges, den endlichen Sieg Gustasps, noch erlebt hätte.

So gestalten sich nach den spärlichen Quellen die allgemeinen Umrisse von Zoroasters Leben. Wenn auch diese dürftigen Notizen die verlorengegangenen reicheren Nachrichten nur um so lebhafter vermissen lassen, so sind sie doch wenigstens hinreichend, um das Bild eines Mannes, welcher durch sein Denken auf alle spätere religiöse und philosophische Entwicklung so folgenreich einwirkte, aus dem Nebel der Fabeln auf den sicheren Boden der Geschichte zu versetzen und einstweilen für künftige hoffentlich ergebnissreichere Forschungen den Weg zu bahnen.

Unmittelbar nach Zoroasters Tode begann aber seine Lehre erst recht sich auszubreiten; und zwar waren es dieselben Zeitverhältnisse, die auf Zoroasters letzte Lebensjahre so viel Unglück häuften, welche diese schon ein Jahrzehend nach Zoroasters Tode eintretende Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das ganze persische Reich herbeiführten. Dies hing so zusammen.

Hystaspes war durch seine Unterwerfung unter Kyros zu diesem in das Verhältniss eines Vasallen getreten. Nun war es eine allgemeine Sitte des Orients, dass die Söhne solcher Vasallen an dem Hofe des Oberherrn lebten, um durch ihren Aufenthalt in der Nähe des Oberherrn eine Bürgschaft für die Unterwerfung und Treue ihrer Väter zu gewähren. So kann

es denn nicht verwundern, wenn wir, dieser Sitte gemäß, auch den ältesten Sohn des Hystaspes und seinen zukünftigen Thronfolger, den Darius, am persischen Hofe und in der nächsten Umgebung des Kambyzes auf dessen Heereszug nach Aegypten als Einen von der königlichen Leibwache wiederfinden⁵⁹⁵, besonders da, wie wir aus Herodot gesehen haben, schon Kyros dem damals erst zwanzigjährigen Darius misstraute, sein Nachfolger Kambyzes also um so mehr Grund haben musste, den unruhigen jungen Mann unter den Augen zu behalten. Dieser Aufenthalt des Darius am persischen Hofe wurde aber die Veranlassung, dass Darius an der Verschwörung der persischen Grossen gegen den falschen Smerdes Theil nahm und auf die allbekannte Weise, durch das verabredete Pferdeorakel, zum persischen Throne gelangte. Dies sind ganz feste historische Thatsachen, und selbst das Pferdeorakel, das man als ein Märchen Herodots zu betrachten geneigt war, ist durch die in der neueren Zeit wieder aufgefundene und von Lassen⁵⁹⁶ gelesene Keilinschrift, auf welche sich schon Herodot beruft, vollkommen sichergestellt. Somit gelangte also ein Abkömmling des baktrischen Königsstammes auf den persischen Thron, und es fand ein förmlicher Dynastieenwechsel statt und nicht blos ein Wechsel der regierenden Familien aus persischem Stamme. Denn wenn die Stellung des persischen Stammes als des herrschenden und Hauptstammes im persischen Reiche dieselbe blieb, so war doch die Herrscherfamilie selbst nun nicht mehr persischen, sondern baktrischen Geblütes, aus dem alten baktrischen Königsstamme. Dieser Dynastieenwechsel ist es nun, der die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über ganz Persien und ihre Erhebung zur persischen Staatsreligion hervorbrachte. Darius nämlich, zu einer Zeit geboren, wo Zoroasters Lehre von Hystaspes schon angenommen war, und folglich in der neuen Lehre erzogen, blieb ihr auch auf dem persischen Throne treu und war für ihre Verbreitung thätig. Denn aus den uns noch erhaltenen Keilinschriften⁵⁹⁷ sehen wir, dass er von den unterworfenen Völkern ebensogut die Anbetung des Feuers nach der zoroastrischen Lehre wie die Leistung von Tributen verlangte. Schon sein Titel in den Keilinschriften zeigt, welch ein eifriger Anhänger der zoroastrischen Lehre er war, denn er nennt sich König nach dem Willen des Ormuzd⁵⁹⁸, wie unsere modernen Herrscher den

Titel „König von Gottes Gnaden“ führen. Selbst seine Grabinschrift giebt ein Zeugniß von seinem frommen Eifer, denn nach der Aussage eines griechischen Schriftstellers legte er sich in derselben den Titel eines Lehrers in der Magie d. h. in der Priesterweisheit bei⁵⁸⁹. Da nun in solchen Dingen das Beispiel des Herrschers maassgebend ist, so kann es nicht wundern, dass die Nation dem Vorgange des Herrschers und des Hofes nachfolgte und die neue Lehre allgemein annahm.

Auf diese Weise erklärt sich die sonst räthselhafte schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre über das persische Reich einfach und genügend.

Aus denselben eben auseinandergesetzten Verhältnissen klärt sich nun auch eine andere geschichtliche Dunkelheit auf, der scheinbare Widerspruch nämlich, der zwischen den neupersischen und den griechischen Quellen rücksichtlich der alten persischen Königsreihe stattfindet. Die Griechen beginnen die persische Königsreihe mit Kyros und lassen Kambyzes, Smerdes und Darius auf ihn folgen, sowie sie wirklich auf dem persischen Throne nach einander geherrscht haben. Die neupersischen Quellen dagegen erwähnen den Kyros, Kambyzes und Smerdes gar nicht, sondern geben vor Darius eine ganz verschiedene und lange Königsreihe als die alten Beherrscher von Iran an. Dies hat seinen Grund darin, dass die neueren Perser nicht des Darius Vorgänger auf dem persischen Throne, sondern die baktrische Königsreihe, von welcher er abstammte, als seine Vorfahren betrachten; sie verbinden also die frühere baktrische Königsreihe mit dem Darius und seinen Abkömmlingen auf dem persischen Throne. Ihnen ist Baktrien das Hauptreich, und die Gelangung eines baktrischen Königs auf den persischen Thron ist ihnen nur eine Ausdehnung der baktrischen Herrschaft auf die westlicheren Gegenden und also eine blosse Fortsetzung des baktrischen Herrscherstammes. Diese Ansichtsweise der Späteren wurde offenbar durch den nach Darius in Persien ein Jahrtausend lang herrschenden zoroastrischen Glaubenskreis und dessen Quellen, die Schriften Zoroasters, hervorgebracht, welche, als heilige Schriften allgemein verbreitet und verehrt, die ältere baktrische Geschichte, auf die sie sich beziehen, zu einem Gemeingute der Nation machten und die eigentliche altpersische Geschichte vor Darius in den Hintergrund drängten; ähnlich wie bei uns

unsere heiligen Schriften die Kenntniss der jüdischen Geschichte zu einem Gemeingute unseres Volkes gemacht haben, welchem in der Mehrzahl die jüdische Geschichte viel bekannter ist, als seine eigene, während ihm doch das jüdische Volk geschichtlich noch bei weitem ferner und fremder steht, als den Persern die Baktrer. Den Griechen dagegen, die von dem östlichen, ihrem politischen Gesichtskreise entlegeneren Baktrien wenig Kunde hatten und es daher nicht berücksichtigten, kümmern sich nicht um die baktrischen Vorfahren des Darius, sondern nur um dessen wirkliche Vorgänger auf dem persischen Throne. Dass aber dieser Widerspruch auf die angegebene Weise erklärt werden müsse, beweisen die durch Lassen erklärten Keilinschriften⁶⁰⁰, in denen sich Xerxes dieselben Vorfahren beilegt, wie in einer Stelle bei Herodot⁶⁰¹, ohne dass aber dabei Kyros und Kambyses erwähnt werden, die in der Herodotischen Stelle vorkommen und also offenbar nur ein Einschleissel der Abschreiber sind, welchen es auffiel, dass unter den Vorfahren des Xerxes die so bekannten Namen ihrer unmittelbaren Vorgänger auf dem persischen Throne fehlen sollten. Darius und seine Nachkommen betrachteten selbst nicht den Kyros und Kambyses, sondern die Ahnen des Hystaspes, ihre Blutsahnen, als ihre Vorfahren; sie sahen sich als die Fortsetzer einer anderen als der früheren persischen Dynastie an; diese andere Dynastie ist aber die der baktrischen Könige, der Vorfahren des Hystaspes; und als letzten Stammvater nennt Xerxes bei Herodot, wie in der von Lassen erklärten Keilinschrift, den Achaemenes, den Dschemschid der Neuperser, denselben, der auch in den Zendbüchern so häufig erwähnt wird.

Diese Bemerkungen erklären also den scheinbaren Widerspruch der griechischen und orientalischen Quellen vollkommen, und machen es zugleich begreiflich, warum die Bemühungen der Neueren, die Namen des Kyros und Kambyses unter den Königsnamen der neupersischen Quellen wiederzufinden und beide ganz verschiedene Königsreihen mit einander zu vereinigen, vergeblich sein mussten.

Das Vorhergehende wird hinreichen, die geschichtlichen Lebensverhältnisse Zoroasters festzusetzen und aufzuklären. Es ist wohl zur Ueberzeugung nachgewiesen, dass das Dunkel, welches bisher über Zoroaster verbreitet war, nur in der

mangelhaften Quellen und unserer noch mangelhafteren Kenntniss derselben gelegen war. Ebensowenig ist der mährchenhafte Charakter der baktrischen Geschichte in den neupersischen Quellen ein Grund, an der geschichtlichen Existenz Zoroasters zu zweifeln. Denn dass in den neupersischen Quellen die Vorfahren des Darius, Hystaspes und die früheren baktrischen Könige, so mythische Personen sind und ihre Geschichte so voller Dichtungen, erklärt sich daraus, dass die späteren Perser, nach ihrer Bekehrung zum Islam zu fanatischen Muhammedanern geworden, nicht blos den Glauben, sondern auch die Literatur ihrer Väter als ketzerisch aufgaben. So gingen denn auch die altpersischen Geschichtschreiber unter, und die Erinnerung an die frühere Geschichte pflanzte sich nur als Volkssage fort. Aus dem Munde des Volkes ging sie dann in die Lieder der Dichter über, und so ist ein mittelalteriges Epos, das Schah-Nameh des Firdusi, die Quelle der neupersischen Schriftsteller für die alte Geschichte ihres Volkes. Kein Wunder daher, dass diese durch die Sage aufbewahrten Trümmer der alten persischen und baktrischen Geschichte mährchenhaft sind und halb Dichtung.

Ebensowenig können endlich die Fabeln, welche Zoroasters eigene Anhänger von ihm erzählen, als eine Waffe gegen ihn gerichtet werden. Denn Zoroaster theilt hierin nur das gemeinsame Schicksal aller Glaubensstifter, und Muhammed z. B. ist darum nicht weniger eine geschichtliche Person, weil seine frommen Lebensbeschreiber geglaubt haben, die Geschichte des „grossen Propheten“ mit den erstaunenswürdigsten Wundern ausstatten zu müssen.

Drittes Kapitel.

An der Spitze der zoroastrischen Glaubenslehre steht der Begriff von Einem höchsten Urwesen, einer Urgöttheit, aus welcher, als einer gemeinsamen Urquelle, die physische wie die geistige und moralische Welt hervorgeht. Frühere Gelehrte, verleitet durch Plutarchs gerade zu Anfange mangelhafte Darstellung der zoroastrischen Lehre in seiner Abhandlung über Isis und Osiris, glaubten der zoroastrischen Lehre diese Vorstellung absprechen und ihr dagegen die von zwei einander entgegengesetzten Urwesen, als Urgründen alles Vorhandenen, zuschreiben zu müssen; nach ihnen lehrte Zoroaster einen absoluten Dualismus. Aber schon Aristoteles, in einer Stelle seiner Metaphysik⁶⁰², wo er von dem Verhältnisse des Sittlich-Guten zum physischen Urgrunde der Welt redet und von der Schwierigkeit, dasselbe von diesem Urgrunde abzuleiten, wenn man ihn als ein Eins setze und dies Eins als einen Urstoff, nennt ausdrücklich die Lehre der Mager, d. h. also die Lehre Zoroasters, als eine solche, welche ein erstes Erzeugendes, und zwar das Urgute, das höchste Gute, als dies erste Erzeugende annehme.

Bei einem späteren griechischen Schriftsteller kommt nun auch der Name vor, den dies Urwesen in der zoroastrischen Lehre führte. Der byzantinische Patriarch Photius schreibt nämlich in einer Stelle seiner „Bibliothek“⁶⁰³, einer Auszugsammlung aus seiner gelehrten Leserei: „Ich las die Schrift des Theodorus (des Kirchenvaters) über die Lehre der Mager in Persien und ihren Unterschied von der reinen (christlichen) Lehre in drei Büchern. In dem ersten Buche setzt er die ketzerische Lehre der Perser auseinander, die Zarasdes (Zoroaster) eingeführt hat, nämlich über den Zaruaam, den er

Urheber aller Dinge darstellt und den er auch „„Schicksal““ (Lenker des Geschickes) nennt.“ Und nun berichtet Photius weiter, wie die beiden anderen untergeordneten, einander entgegengesetzten Principien erst aus diesem Urwesen entstanden seien. Zaruum ist offenbar derselbe Name, unter welchem dieses Urwesen auch in den späteren parsischen Schriften, z. B. im Bundehesch, einem in Pehlvi geschriebenen Buche, vorkommt, nämlich Zaruana oder genauer Zaruana akarana, wörtlich: „das unerschaffene (akarana) Umfassende, Alles in sich Fassende“⁶⁰⁴. Glücklicher Weise findet sich dieser Name auch in den noch erhaltenen Zendbüchern, z. B. im Neacesch Khorschid (Gebet an die Sonne), wo neben dem Himmelsgewölbe, der irdischen Zeit und dem Winde auch die Zaruana akarana angerufen wird⁶⁰⁵, und im XIX. Fargard (Abschnitt) des Vendidad⁶⁰⁶, wo Ormuzd redend eingeführt wird und zu Ahriman, dem bösen Principe, spricht: „Vater des bösen Gesetzes! Das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, Zaruana akarana, hat Dich geschaffen; durch seine Grösse wurden auch die Amshaspands (die reinen Schutzgeister) geschaffen, die reinen Geschöpfe, die heiligen Herrscher.“ Namen und Begriff eines höchsten Urwesens, aus dem die beiden sich bekämpfenden Principe erst hervorgingen, sind also alt und ächt zoroastrisch.

Was man sich aber unter diesem „unerschaffenen Alles in sich Fassenden“ zu denken habe, berichtet Damascius⁶⁰⁷ aus einer Schrift des Eudemos, der ein Schüler des Aristoteles war und ein Buch über die Lehre der Mager geschrieben hatte⁶⁰⁸: „Die Mager, sagt er, und der ganze arische Stamm nennen, wie auch dieses Eudemos meldet, theils den Raum, theils die Zeit als das intelligible All und das Ur-Eine (beides neuplatonische Bezeichnungen der Urgottheit: All genannt, weil sie, die endlich und kugelförmig gedachte Welt rings von allen Seiten umschliessend, den unendlichen leeren Raum ausfüllt, und intelligibel, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durchs Denken erkennbar ist). Aus ihm (dem Ur-Einen, der Urgottheit) habe sich sowohl der gute Gott als der böse Dämon ausgeschieden, oder, wie Andere sagen, noch vor diesen Beiden das Licht und die Finsterniss. Diese Beiden aber, nachdem sich jene einfache und ungeschiedene Natur (die Urgottheit) in sie geschieden hatte, machen nun das zwiefache System der höheren Mächte aus; das eine

beherrscht Oromasdes, das andere Arcimanius (Ormuzd und Ahriman)“. Also der unendliche Raum oder die unendliche Zeit, oder ursprünglich wohl die Unendlichkeit selbst in diesen ihren beiden Beziehungen ihrer gränzenlosen Ausdehnung und ihrer gränzenlosen Dauer, war nach Eudemos jenes „unerschaffene Alles in sich Fassende“, das Zoroaster als letztes Urwesen, als Urgottheit aufstellte. Aus der Möglichkeit einer doppelten Auffassungsweise des Unendlichen hatten sich dann aber schon zu des Eudemos Zeit, zu Ende des vierten Jahrhunderts vor Chr. G., kaum zwei Jahrhunderte nach Zoroasters Tode, zwei verschiedene, wenn auch nahverwandte Ansichten von der Urgottheit unter den Persern gebildet. Die Einen fassten die Urgottheit vorzugsweise als den unendlichen Raum auf, und so erklärt sich die Angabe Herodots: die Perser nannten den ganzen Umkreis des Himmels Zeus, d. h. sie erklärten den unendlichen Himmelsraum für die höchste Gottheit. Die Anderen dagegen fassten sie vorzugsweise als die unendliche Zeit auf, und diese Ansichtswiese hat sich bei den späteren Parsen ausschliesslich erhalten, welche Zaruana akarana, „das unerschaffene Umfassende“, für die Alles in sich einschliessende unendliche Zeit erklären.

Die das Weltall räumlich und zeitlich umfassende Unendlichkeit war also dem Zoroaster Urgottheit und Urquell alles Vorhandenen; in der einen ihrer Formen, als unendliche Zeit, war sie ihm auch zugleich Lenkerin des Geschickes, Schicksal. In dieser letzteren Bedeutung findet sich diese zoroastrische Urgottheit denn auch bei Plutarch; denn jene Gottheit, die in Plutarchs Darstellung der zoroastrischen Lehre⁶⁰⁹ Anordnerin des aus den Kämpfen des Ormuzd und Ahriman hervorgehenden Weltlaufes genannt wird, kann keine andere als diese Zaruana akarana, die „unerschaffene Unendlichkeit“, sein, welche ja auch nach des Theodoros Darstellung der zoroastrischen Lehre zugleich das „Schicksal“ war.

Aus dieser Urgottheit, dem „unerschaffenen Allumfassenden“, dem unendlichen ewigen Urtraume, ging nun die Welt hervor, indem der Urtraum zuerst vier Urkräfte und Urstoffe hervorbrachte: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser. Dass diese vier Urstoffe die ersten Erzeugnisse der Urgottheit, des Urtraumes, gewesen seien, erhellt theils aus den griechischen,

theils aus den orientalischen Quellen. In der aus des Damascius Schrift schon angeführten Stelle des Eudemos heisst es: nach Einigen sei Licht und Finsterniss noch vor Ormasdes und Areimanios aus der Urgottheit hervorgegangen. Feuer und Wasser nennt das Eulma-Eslam, eine persisch geschriebene Darstellung der zoroastrischen Lehre, als die ersten Schöpfungen der Urgottheit⁶¹⁰. Das Eulma-Eslam ist zwar erst ein Erzeugniss der späteren persischen Gelehrsamkeit, allein seine Angabe wird durch das Zendavesta selbst bestätigt, welches vom Wasser und Feuer ausdrücklich sagt, sie seien unmittelbar von der Urgottheit, der Zarwana, geschaffen worden⁶¹¹, und sie dadurch von dem irdischen Feuer und Wasser unterscheidet, welche Schöpfungen des Ormuzd sind, wie denn das irdische Feuer „Sohn des Ormuzd“ heisst⁶¹². Licht und Finsterniss werden hierbei, wie Feuer und Wasser, als selbstständige Materien gedacht; und das Licht insbesondere, als von den leuchtenden Himmelskörpern unabhängig⁶¹³, weswegen es denn auch das unendliche selbstständig erzeugte Licht heisst und neben den leuchtenden Himmelskörpern gesondert angerufen wird⁶¹⁴.

Die griechischen Nachrichten stellen diese Entstehung der Urkräfte aus der Urgottheit, dem Urraume, als eine Art Emanation dar, denn sie brauchen die Ausdrücke: Zarwan hat gezeugt, aus dem Raume hat sich ausgeschieden; obgleich es schwer denkbar ist, wie aus dem leeren Raume Etwas emaniren könne. Die Zendbücher dagegen brauchen die Ausdrücke: Zarwana hat gemacht, er hat geschaffen; und stellen sich demnach die Weltentstehung als eine Schöpfung aus dem Nichts vor, die, nebenbei bemerkt, um Nichts denkbarer ist, als jene Emanation. Anquetil hat in der That Recht, wenn er dem Zoroaster diese in die späteren Ideenkreise übergegangene Vorstellungsweise zueignet; sollte auch der Eifer des sonst vorurtheilsfreien Mannes, seinen verketzenden Zeitgenossen gegenüber, Zoroasters Rechtgläubigkeit in diesem Punkte nachzuweisen, dem heutigen Leser ein Lächeln ablocken.

Noch wunderlicher und unerwarteter ist die Art und Weise, wie Zoroaster diese Schöpfung aus dem Nichts durch die Urgottheit, den Urraum, bewerkstelligt denkt; unerwartet selbst für den, der schon von der Ueberzeugung ausgeht, dass Zoroaster über einen Gegenstand, über den sich nichts Begrün-

detes denken lässt, auch weiter Nichts als mehr oder minder willkürliche Dichtungen aufstellen könne. Zoroaster denkt sich nämlich den Schöpfungsakt nicht bloß durch das Sprechen der Urgottheit vermittelt, wie auch in anderen sinnlich auffassenden Glaubenskreisen geschieht, obgleich dies Sprechen mit seiner Vorstellung von der Urgottheit, als Urraum, wunderbar genug stimmt, sondern er denkt sich auch das ausgesprochene schöpferische Wort als ein selbstständiges geistiges und göttliches Wesen, gleich den übrigen Urstoffen, was eine noch befremdlichere Vorstellung ist. Dieses Schöpferwort, Honover, kommt in den Zendschriften oft vor und wird gleich den anderen göttlichen Wesen angerufen. Nach dem Yaçna⁶¹⁵ war es vor allen übrigen geschaffenen Wesen: „Das reine, heilige, schnellwirkende Wort (Honover), o Sapetman Zoroaster, war vor dem Himmel, vor dem Wasser, vor der Erde, vor den Heerden, vor den Bäumen, vor dem Feuer, Ormuzds Sohn, vor den reinen Menschen, vor den Dews, vor der ganzen vorhandenen Welt, vor allen Gütern, allen reinen Ormuzdgeschaffenen Keimen.“ Es heißt, gleich dem Urlichte, „für sich bestehend, selbstständig geschaffen“⁶¹⁶ und hat, gleich Ormuzd, einen Geist (Feruer) und einen lichtstrahlenden Leib: „Ich bringe Yaçna (Opfer), sagt Zoroaster⁶¹⁷, der Seele des vortrefflichen Wortes, das einen Leib gleich Serosch hat, glänzend von Licht, weitaus sichtbar.“ Und doch spricht auch Ormuzd bei der Weltbildung dasselbe Wort aus, und Alles, was er schafft, schafft er durch dieses Wort: „Ich spreche es immerfort und nach seinem ganzen Umfange, sagt Ormuzd⁶¹⁸, und so vervielfältigt sich der Ueberfluss“, — und in einer anderen Stelle sagt Zoroaster⁶¹⁹: „Ich bringe Opfer dem Verstande Ormuzds, der das vortreffliche Wort besitzt; ich bringe Opfer dem wirksamen Geiste Ormuzds, der sich ganz mit dem vortrefflichen Worte beschäftigt; ich bringe Opfer der Zunge Ormuzds, die unaufhörlich das vortreffliche Wort spricht.“ Ein Schöpferwort, als selbstständiges Wesen, mit Leib und Seele begabt, das aber auch von Ormuzd beständig gedacht und gesprochen wird, ist in der That eine räthselhafte Vorstellung. Und doch werden wir sehen, dass dies „Schöpferwort“, trotz seiner Räthselhaftigkeit, mit dem grössten Theile der übrigen zoroastrischen Glaubenslehre auch in spätere Idealkreise übergegangen ist.

Durch dies Schöpferwort also brachte Zarwana, die Urgottheit, die Urstoffe: Licht und Finsterniss, Feuer und Wasser, hervor; durch dies nämliche schöpferische Wort ohne Zweifel schuf sie zunächst ein Heer von Geistern — Feruers, im Zend: Frawasi⁶²⁰ — verschiedenen, höheren und niederen, Ranges, aus welchen das gesammte Götter- und Menschen-geschlecht besteht. Denn Zoroaster denkt sich seine Götter, auch die höchsten, ausser der Urgottheit, als menschenähnliche, persönliche Wesen, als, gleich den Menschen, zusammengesetzt aus einem feineren oder gröberen, ausgedehnteren oder beschränkteren Leibe und einem Geiste, Feruer⁶²¹. Er nennt diese Götter daher Ahura's, Geister⁶²², und geistig, ahui-rye⁶²³. In der zoroastrischen Glaubenslehre sind also nicht, wie in der ägyptischen, die höheren Götterbegriffe kosmischer Natur, wirkliche materielle und räumliche Theile oder Kräfte des Weltalls, sondern bei Zoroaster wird die ganze, auch die höhere Götterwelt als geistig und von der physischen Welt gesondert gedacht, wie bei den Aegyptern nur die niederen göttlichen Wesen, die Dämonen. Darin aber stimmen beide Glaubenskreise überein, dass sie alle Götter, ausser der Urgottheit, als entstandene, geschaffene Wesen betrachten⁶²⁴.

Die höchsten dieser geschaffenen Gottheiten sind Ormuzd und Ahriman, Ormuzd dem Leibe nach Licht, Ahriman dem Leibe nach Finsterniss⁶²⁵. Ormuzd wohnt auch zugleich im Licht, Ahriman dagegen in der Finsterniss⁶²⁶. Nach einer der parsischen Sekten wäre Ahriman der ältere von beiden; Ahriman wäre früher geschaffen als Ormuzd, was mit der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden Vorstellung, dass die Finsterniss vor dem Licht gewesen sei, übereinstimmen würde⁶²⁷. Das ganze Heer der erschaffenen Götter und Geister schliesst sich an diese beiden höchsten Gottheiten an und wird von ihnen beherrscht⁶²⁸. Das ganze Götter- und Geisterheer zerfällt also in zwei grosse Theile: in Götter und Geister des Lichts, und in Götter und Geister der Finsterniss. So war also der erste Theil der Schöpfung vollendet; die Geisterwelt war: als der Urgottheit hervorgegangen; auch die Urstoffe waren schon vorhanden, ohne jedoch zu einer gestalteten sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgebildet zu sein.

Beide Götter- und Geisterklassen nun dachte sich Zoroaster als ursprünglich von Natur gleich rein und gut; denn

sie waren beide ja die Geschöpfe der Urgottheit⁶²⁹. Bald nach ihrer Erschaffung jedoch trat Feindschaft und Kampf zwischen beiden Klassen ein, weil Ahriman gegen Ormuzd neidisch wurde. Erst durch diese Feindschaft gegen Ormuzd wurde die eine Hälfte der Götterwelt, Ahriman und die Seinigen, verderbt und böse, weil sie Ormuzd und den Seinigen in allen Dingen entgegensien und dessen Reich bekriegen und zerstören wollten. Die Bosheit und Verderbtheit Ahrimans wird in den Zendbüchern durchaus als ein Ergebniss seines Entschlusses und Willens dargestellt.

Dadurch zerfiel also die Götter- und Geisterwelt in zwei einander entgegengesetzte feindliche Reiche, in ein Reich des Lichtes und des Guten, und in ein Reich der Finsterniss und des Bösen. Ormuzd (im Zend: Ahura maz-dao d. h. „Geist der grosse Schöpfer“ oder „der grosse Gott“⁶³⁰) heisst deshalb spento-mainyus, der „Heiliggesinnte“⁶³¹; und Ahriman (im Zend: anghra-mainyus, der „Arggesinnte“⁶³²) trägt schon in dem Namen, der seinen Gegensatz zu Ormuzd, dem Heiliggesinnten, ausdrückt, die Bezeichnung als übelthätiges Wesen und heisst daher auch geradezu „dâmôis-dradschô, der böse Dämon“⁶³³.

Neben diesen beiden höchsten geschaffenen Gottheiten stehen andere gleichen Ranges und gleicher Natur, und zwar sechs auf der Seite des Ormuzd und eben so viele auf der Seite des Ahriman. Die auf der Seite des Ormuzd stehenden heissen Amschaspands, im Zend: amêscha-spena, die „unsterblichen Heiligen“⁶³⁴; die auf Seiten Ahrimans stehenden sind die Dews, im Zend: daeva d. h. eigentlich „die Himmlichen“, ganz unbestimmt und allgemein⁶³⁵, so dass der Name seine üble Bedeutung: „böser Geist“ erst durch die in der zoroastriischen Glaubenslehre mit ihm verknüpften Vorstellungen erhalten hat, wie es bei uns ähnlich dem Namen „Dämon“ ergangen ist, der auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche nur einen bösen Geist bezeichnet, während er doch ursprünglich nur „Geist“ überhaupt bedeutete. Dieser Amschaspands und Dews werden bald sechs, bald sieben gezählt, je nachdem Ormuzd und Ahriman, ihre Häupter, zu ihnen gerechnet werden oder nicht. In den Zendbüchern werden gewöhnlich folgende sieben aufgezählt: Ormuzd, Bahman, Ardibehescht, Schahriver, Sapandomad, Khordat und Amerdat. Plutarch dagegen zählt

chs Gottheiten auf: einen Gott des Wohlwollens als den ersten; einen Gott der Wahrheit als zweiten; einen Gott der Gesetzlichkeit als dritten; als vierten, fünften und sechsten endlich einen Gott der Weisheit, einen des Reichthumes und einen der Lebensgenüsse⁶³⁶. Alle diese Gottheiten Plutarchs lassen sich nun unter den in den Zendbüchern vorkommenden Namen der höheren Geister allerdings nachweisen, und vier von ihm aufgezählten Götter finden sich wirklich unter den Amschaspands; zwei dagegen kommen als Schutzgeister niedrigeren Ranges vor. Die Namen seiner einzelnen Götter sind: Bahman, im Zend *vaḡhu-manô*, Gut-Herz, der Genius des Wohlwollens und der Güte⁶³⁷; Raschnerast, im Zend *rašnū razista*, der wahrste Wahrhaftige, der Genius der Wahrhaftigkeit⁶³⁸; Ardibehesch, im Zend *ascha-vahista*, die erste Reinigkeit, der Genius der Sittlichkeit (Tugend)⁶³⁹; Sapandarmad oder Sapandomad, im Zend *spənta ar-maiti*, der ewige Weisheit-Besitzende, der Genius der Weisheit⁶⁴⁰; Schah-river, im Zend *khsathra-vairya*, der Herr des Wünschenswürdigen, der Genius der Lebensgüter und des Reichthumes⁶⁴¹; und endlich Rameschne-kârom, im Zend *raman-kvaçtra*, der den Geschmack Erfreuernde, der den Genuss Ergötzende, der Genius des Lebensgenusses⁶⁴². Bahman, Ardibehesch, Sapandarmad und Schahriver werden auch in den Zendbüchern als Amschaspands eingeführt; statt des Gottes der Wahrheit, des Raschnerast, und des Gottes der Lebensgenüsse, des Rameschne-kârom, werden dagegen Khordat und Amerdat als fünfter und sechster Amschaspand genannt. Khordad, im Zend *haurva-tat*, der Alles Machende, wird als Schutzgeist der Heerden, und Amerdat, im Zend *amərē-tat*, der unsterblich Machende, als Schutzgeist der Früchte und Bäume bezeichnet⁶⁴³. Man muss gestehen, dass die Gottheiten, wie sie Plutarch angiebt, schwer zu einander passen, als wie sie von den Parsen nach den Zendbüchern zusammengestellt werden, was sich vielleicht durch erklärt, dass in den meisten Stellen der noch vorhandenen Zendschriften die Amschaspands von anderen Göttern nicht scharf gesondert und getrennt vorkommen, so dass die gewöhnliche Angabe der Parsen auf einer willkürlichen Zusammenstellung der am häufigsten mit einander verbunden vorkommenden Namen beruhen könnte. Jedenfalls sieht man

schon aus den Namen dieser Gottheiten, dass sie wesentlich als moralische Naturen betrachtet wurden, obgleich sie auch eine physikalische und kosmische Bedeutung gehabt zu haben scheinen, und wohl in ähnlicher Weise, wie Ormuzd mit dem Licht und Ahriman mit der Finsterniss, so mit den anderen Urstoffen oder mit den höheren Theilen des Weltalls verbunden gedacht wurden. So heisst Ardibeheschts zugleich Genius des Feuers, welches ja als das reinste und heiligste aller Elemente angesehen wurde; Khordad heisst zugleich Genius des Wassers, was mit seinem Namen: „Alles Hervorbringender“ wohl stimmt. So wird Bahman Lenker und Herrscher des Fixsternhimmels genannt. Mit Bestimmtheit aber lässt sich über diese kosmische Bedeutung der Amschaspands noch Nichts festsetzen, da einzelne Stellen einander zu widersprechen scheinen.

Ähnlicher, nur entgegengesetzt böser Natur sind die sechs höchsten an Ahriman sich anschliessenden Geister, die Dewa, Daeva's. Sie scheinen geradezu die Gegensätze der einzelnen Amschaspands gewesen zu sein. So steht dem Bahman, dem „Gut-Herz“, ein Akuman, ein „Schlecht-Herz“, entgegen, — dem Khordad, dem „Alles Hervorbringenden“, ein Tarik, ein „Zerstörer“, — dem Amerdad, dem „unsterblich Machenden“, ein Zaretsch, „Verheerer“, der Hungersnoth hervorbringt, — dem Raschnerašt, dem „wahrsten Wahrhaftigen“, ein Naoğhaitya, ein „Unwahrer, Lügner“, — dem Ardibeheschts, der „besten Reinigkeit“, dem Schutzgeiste des reinen Feuers, ein Sarva, ein unreines zerstörendes Feuer⁶⁴⁴. Nur bei dem Dew Indra, dessen Namenbedeutung unbekannt ist, lässt sich der entsprechende Amschaspand nicht mit Sicherheit angeben. Dagegen ist es desto auffallender, dass, wie Burnouf scharfsinnig bemerkt hat, diese letzten drei Dewa: Indra, Sarva und Naoğhaitya drei Gottheiten der indischen Mythologie sind: Indra der Gott des Himmels, Sarva der Gott des Feuers in seiner furchtbaren zerstörenden Eigenschaft, und der Götterarzt Nāsatiya⁶⁴⁵. Dies waren also keine von Zoroaster erst gebildeten Namen und Götterbegriffe, sondern schon vor ihm vorhandene bei den arianischen Stämmen von Alters her verehrte Gottheiten, deren Kult Zoroaster dadurch, dass er sie zu bösen Geistern machte, offenbar nur stürzen und aufheben wollte. Es fällt hierdurch ein unerwartetes helles Licht auf die Entstehung der ganzen zoroastrischen Götterlehre.

Wie also dem Ormuzd Ahriman, so standen den Amaschaspands die Dewas entgegen. Noch vor der Schöpfung der Geisterwelt hatte eine Spaltung und Empörung im Geisterreiche stattgefunden, und die eine Hälfte desselben, obgleich von der Urgottheit gut erschaffen, war böse geworden.

Erst nach Entstehung der Geisterwelt lässt Zoroaster die Geisterwelt in Kugelgestalt — ein Ei nennt sie Plutarch⁶⁴⁶ — nach einem auch bei den Aegyptern und anderen alten Völkern vorkommenden Gleichnisse — aus jenen Urstoffen gebildet werden und zwar, wie es scheint, nach dem Muster und Vorbilde der Geisterwelt⁶⁴⁷. Was man sich unter dieser späteren Vorstellung jedoch eigentlich zu denken habe, ist sehr unklar; ja es ist noch nicht einmal sicher, ob sie in den indischen Büchern selbst in deutlichen Ausdrücken vorkommt. Diese Schöpfung und Ausbildung der materiellen Welt wird nicht der Urgottheit selbst, sondern dem Ormuzd beigelegt, und zwar entweder gewöhnlich dem Ormuzd allein⁶⁴⁸, oder dem Ormuzd und den Amaschaspands⁶⁴⁹. Diese Schöpfung überbrachte Ormuzd durch dasselbe Schöpferwort, Honover, nach welchem auch Zarwana die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte⁶⁵⁰. Es ist also über die Ausbildung des Weltalls bei Zoroaster keine, wenn auch noch so rohe, physikalische Theorie zu suchen, wie sie sich in der ägyptischen Kosmologie findet, hervorgehend aus einem doch wenigstens wissenschaftähnlichen Streben nach einer physikalischen Erklärung der Erscheinungswelt, sondern er begnügt sich damit, das Nichts weiter erklärende, an sich ganz undenkbar die Schöpfung aus dem Nichts anzunehmen, bei der die Welt nicht als etwas durch natürliche Entwicklung Entstandenes, sondern als etwas durch einen Machtspruch auf unbegreifliche Weise Geschaffenes, mit einem Wort, nicht als ein nothwendiges Naturerzeugniss, sondern als ein mit Ueberlegung geschaffenes Kunstprodukt erscheint. Die in den späteren Ideenreihen herrschende Vorstellung einer gleich den freien menschlichen Handlungen mit Plan und Absicht geschehenden Welterschöpfung, bei der das Wie ganz unerklärt und unerklärlich bleibt und welche mit den älteren, wenn auch rohen, doch an die sinnliche Anschauung sich anschliessenden und auf die Naturbetrachtung gebauten Weltentstehungslehren in geradem Gegensatz steht, — diese Welterschöpfungslehre kommt zum

ersten Male bei Zoroaster vor, und ist erst von ihm aus in die späteren Ideenkreise übergegangen. Zoroasters Welterschöpfungslehre ist also nicht auf Naturbetrachtung gebaut, kein Versuch einer physikalischen Theorie, sondern das reine Produkt einer dichtenden Phantasie. Dies Gepräge einer rein dichtenden Phantasie ist aber für die zoroastrische Glaubenslehre überhaupt bezeichnend.

Nach dem Afrin der Gahanbars, einem späteren in Pázend geschriebenen Stücke der Zendbücher, hätte Zoroaster diese Welterschöpfung in sechs auf einander folgenden Epochen vor sich gehen lassen⁵⁵¹, ähnlich wie auch in den mosaischen Gesetzbüchern die Schöpfungsgeschichte in sechs Tagewerke abgetheilt ist; nur dass die zoroastrischen Epochen den Zeitraum eines Jahres einnehmen, während die mosaischen nur den Zeitraum einer Woche ausmachen. Wenn dieser Afrin eine alte und ächte Tradition enthält, so hätte den zoroastrischen Schöpfungsepochen offenbar eine schon bestehende bürgerliche Zeiteintheilung zum Muster gedient, nämlich, ähnlich wie der mosaischen die bei den Hebräern und Aegyptern übliche Woche, so der zoroastrischen eine bei den Arianern vorhandene Einteilung des Jahres in sechs Jahreszeiten von nicht ganz gleicher Dauer. Dass diese sechs Zeiten eine alte Jahreszeiteintheilung waren, erhellt daraus, dass 6 jährliche Feste, die Gahanbars, an sie geknüpft waren, welche in der Urzeit schon Dschemschid gestiftet haben sollte⁵⁵², angeblich zur Erinnerung an die sechs Schöpfungsepochen; wie nach der Genesis auch die Sabbathfeier an die Welterschöpfung erinnern sollte, weil Gott am siebenten Tage von der Schöpfungsarbeit ausgeruht habe. Diese sechs Schöpfungsperioden hätte sich Zoroaster so auf einander folgend gedacht, dass in der ersten der Himmel, in der zweiten das Wasser, in der dritten die Erde, in der vierten die Pflanzen, in der fünften die Thiere und in der sechsten endlich die Menschen geschaffen worden seien⁵⁵³. Die erste Schöpfungsperiode müsste dann aber nicht blos die Schöpfung des sichtbaren Himmelsgewölbes, sondern auch die der Planetenhimmel mit den grossen Himmelskörpern, also den ganzen allgemeinen kosmischen Theil der Schöpfung, die eigentliche Kosmogonie, umfasst haben; die Entstehung der Erde als des mittelsten aller Himmelskörper mit inbegriffen, weil die Schöpfung des Wasser die Erdkugel als schon vorhanden

voraussetzt. Dann enthielte die erste Schöpfungsperiode die ganze eigentliche Kosmogonie und die fünf übrigen Perioden nur die weitere Ausbildung der Erdoberfläche und die Entstehung der auf der Erde befindlichen Geschöpfe. Bei dieser Annahme fände dann allerdings ein Missverhältniss zwischen der ersten die ganze Kosmogonie umfassenden und den fünf übrigen nur die Erdoberfläche und ihre Geschöpfe betreffenden Perioden statt. Ein ähnliches Missverhältniss findet sich indessen auch in anderen Welterschöpfungslehren, wie z. B. in der hebräischen. Oder man müsste annehmen, Zoroaster habe sich vorgestellt, nach Ausbildung des Himmels sei das Urgewässer, das ja Zarana, die Urgottheit, noch vor der Geisterwelt hervorgebracht hatte, in die Mitte der Weltkugel hereingeströmt und habe sich da angesammelt, und hiernach erst habe sich aus den angesammelten Gewässern die Erde ausgeschieden, wie in der indischen Mythologie. Nach der ersten Annahme wäre die dritte Schöpfungsperiode nur von einer weiteren Ausbildung der Erdoberfläche zu verstehen und diese weitere Ausbildung von der ersten Entstehung getrennt, wie in der ägyptischen Glaubenslehre. Nach der zweiten Annahme wäre die Erde in der dritten Schöpfungsperiode erst entstanden. Die erste Annahme scheint aber den Vorzug zu verdienen, weil sie sich mit den übrigen Angaben der Zendbücher noch am ehesten vereinigen lässt; wenn nicht überhaupt die Aechtheit der ganzen Tradition von den Schöpfungsperioden zu bezweifeln ist, weil sie auch so mit den übrigen Angaben der Zendbücher nicht recht stimmen will.

Ueber das Einzelne der zoroastrischen Kosmogonie lässt sich bei unserer jetzigen mangelhaften Kunde der Zendbücher mit Sicherheit nicht viel sagen. Nach Anquetils Darstellung⁶⁵³ nähme Zoroaster vier verschiedene Himmelswölbungen an: zunächst über der Erde die Wölbung des Mondes, über dieser die Wölbung der Sonne, über dieser die sich täglich umdrehende Fixsternwölbung, und über dieser, die gesammte Weltkugel einschliessend, eine letzte unbewegliche Himmelswölbung, den Wohnsitz des Ormuzd und der gesammten Geisterwelt, den Aufenthalt der Seligen: das himmlische Paradies nach der Vorstellung der neueren Parsen⁶⁵⁴. Dieser höchste unbewegliche Himmel ist natürlich zugleich auch der Thron der Urgottheit, der Zarana, des „unendlichen Alles Umfas-

senden“, weil der unendliche Raum von diesem letzten Himmelsgewölbe aus sich nach allen Seiten ins Uermessliche ausdehnt. Dieser höchste Himmel ist daher auch wohl jener im Vendidad erwähnte „Thron des Guten“^{ess} d. h. der Urgottheit, die ja dem Zoroaster sowie dem Plato das Urgute selbst ist. Eben diesen höchsten Himmel hat auch wohl Die Chrysostomus^{ess} im Auge, wenn er sagt: „Die Mager besingen den höchsten Gott als den vollkommenen und ersten Lenker des allervollkommensten Wagens; denn der Wagen der Sonne, mit diesem verglichen, sei jünger, wenn auch wegen seines in die Augen fallenden Laufes der Menge bekannter und von den Dichtern mehr besungen. Jenen mächtigen und vollkommenen Wagen des Zeus aber habe noch kein Dichter würdig besungen, sondern nur Zoroaster und, von diesem belehrt, die Schüler der Mager. Denn dieses ganze Weltall habe Eine Führung und Lenkung, von der höchsten Einsicht und Stärke ausgehend, unaufhörlich durch unaufhörliche Umläufe der Zeit hindurchdauernd. Die Umläufe von Sonne und Mond seien nämlich nur Bewegungen einzelner Theile, die aber wegen ihrer Sichtbarkeit bekannter seien. Von dem Schwunge und der Bewegung des Alls dagegen habe die Menge keine Vorstellung, sondern sie wisse Nichts von der Grösse dieses Getriebes.“ Da auch in späteren westasiatischen Glaubenskreisen, die nachweisbar mit dem persischen aufs Engste zusammenhängen, von der Weltkugel dasselbe Bild eines „Wagens“, auf dem die Gottheit sitzend und lenkend gedacht wird, als ein stehender Ausdruck vorkommt, so ist kein Zweifel, dass diese Vorstellung, wie Chrysostomus sie darstellt, ächt zoroastrisch ist, wenn sie auch in den auf uns gekommenen Bruchstücken der Zendbücher sich nicht findet. Mehrere der untergegangenen zoroastrischen Bücher behandelten ja die Götter- und Weltentstehungslehre ausführlich.

Nach der Darstellung von Anquetil zu urtheilen, hätte Zoroaster keine besonderen Himmelsgewölbe für die Planeten angenommen. Da aber die den Alten bekannten Planeten auch in den Zendbüchern vorkommen, so müsste Zoroaster diese Planeten am Fixsternhimmel sich hin und her bewegend gedacht haben. Die Eintheilung des Fixsternhimmels in die zwölf Zeichen des Thierkreises und ausserdem noch in verschiedene Sterngruppen, gleich den Dekanen und Sternbildern

des ägyptischen Glaubenskreises, kommt auch in den Zendbüchern vor und musste dem Zoroaster bei der unter den Magern seiner Zeit schon so weit entwickelten Sternkunde nothwendig bekannt sein. Bei der in den Zendbüchern durchgängig herrschenden Verehrung und Anbetung der Aussenwelt und ihrer Theile ist es natürlich, dass nicht blos Sonne und Mond, sondern auch die bedeutendsten Sterne und Sternbilder verehrt werden, soweit sie Zoroaster als gute und wohlthätige Wesen betrachtet. Denn eine Zahl von Himmelskörpern, sowohl Sterne als Planeten und Kometen, die in dem älteren arianischen Glaubenskreise als furchtbare Gottheiten betrachtet und verehrt wurden, rechnet Zoroaster zu den bösen Geistern, den Dews und Darudschs, und erweist ihnen daher keine Verehrung.

Nach dem bisher Vorgetragenen war die Vorstellung, welche sich Zoroaster vom Weltganzen machte, mit derjenigen, welche in anderen alten Ideenkreisen, z. B. im ägyptischen, vorkommt, im Wesentlichen übereinstimmend; er dachte sich, wie das gesammte Alterthum, die Welt als eine zwar ungeheure, aber doch endliche, beschränkte Kugel, deren äusserste Gränze das Himmelsgewölbe ist. Nur ist bei ihm dies äusserste Himmelsgewölbe nicht der Fixsternhimmel, sondern er denkt sich über diesem beweglichen, in 24 Stunden umkreisenden Fixsternhimmel noch ein anderes feststehendes, unbewegliches Himmelsgewölbe, und dies erst ist der Sitz der Geisterwelt.

Auch darin stimmt Zoroaster mit den übrigen alten Ideenkreisen überein, dass er sich die Welt und ihre Theile nicht, wie die Neueren, als eine todte Masse, sondern als ein bis in seine kleinsten Theile Belebtes, Beseeltes denkt. Himmel und Erde, açan und zëma, — Gestirne, çtâra, — Sonne und Mond, hware und mah (jene im Zend ein männliches⁶⁵⁷, dieser ein weibliches Wesen⁶⁵⁸), — Licht, raotschô, — Feuer und Wasser, atar und ap (jenes als männliches⁶⁵⁹, dieses als weibliches Wesen⁶⁶⁰ gedacht), — die Winde, vâta, — die Berge, besonders das arische Hochgebirge, berezat gairi⁶⁶¹, „der hohe Berg“, der Paropamisus der Alten, — Flüsse, besonders der Oxus⁶⁶², und Quellen, besonders die Quelle Arduisur⁶⁶³ in jenem arischen Gebirgslande, — ja selbst die Bäume, urvara⁶⁶⁴, werden in den Zendbüchern unzählige Male ebenso wie die Götter und Geister, wie Ormuzd, die Am-

schaspands und die Feruers, um ihre Segnungen in den Gebeten angerufen. Der höchsten Verehrung jedoch genossen die Sonne und das Feuer: hware und atar. Zur Sonne beten die Zendbücher zu allen Tageszeiten, bei ihrem Aufgange und Untergange. An das Feuer, „den Sohn des Ormuzd“, das auf einem Opferherde brennend einen wesentlichen Theil des zoroastrischen Gottesdienstes ausmacht, werden als an ein unmittelbar gegenwärtiges göttliches Wesen alle gottesdienstlichen Gebete gerichtet. Die Verehrung des Feuers ist das Abzeichen des zoroastrischen Kultus, und sie wurde daher nach den Keilinschriften⁶⁶⁵ von den persischen Königen, nachdem unter Darius die zoroastrische Lehre persische Staatsreligion geworden war, den unterworfenen Völkern ebenso zur Zwangspflicht gemacht, wie die Entrichtung von Tributen. Diese Belebung der äusseren Natur geht so weit, dass, ganz wie im ägyptischen Glaubenskreise, sogar einzelne Zeitabschnitte: Tages-, Monats- und Jahreszeiten, die açnya's, mâhya's und yairya's (die Gahs, Siruze's und Gahanbars der Parsen⁶⁶⁶), ganz wie selbstständige Wesen betrachtet und in Gebeten angeredet werden. Durch diese mehr als dichterische, geradezu phantastische Weltanschauung erhalten nicht wenige der in den Zendbüchern angerufenen Wesen eine dem heutigen Leser unangenehm auffallende Nebelhaftigkeit und Unbestimmtheit, die zum Theil durch die Verschiedenheit unserer neueren Anschauungsweise von der der Alten, zum Theil durch unsere noch mangelhafte Kenntniss des zoroastrischen Ideenkreises mit veranlasst sein mag, zum Theil aber gewiss auch auf eine dem Zoroaster persönlich eigenthümliche phantastische und unklare Denkart zurückgeführt werden muss. Denn dass bei Zoroaster wie bei Plato eine keineswegs nüchterne Phantasie die Hauptrolle spielt, werden wir noch häufig zu bemerken Gelegenheit haben. Wie dem indessen auch sein möge, so handelt es sich hierbei doch nur um das Mehr oder Minder einer allen alten Ideenkreisen gemeinsamen Auffassungsweise der Aussenwelt.

Zoroastern eigenthümlich ist dagegen die Art und Weise, wie er sich seine Geisterwelt mit der körperlichen Erscheinungswelt verbunden denkt. In den ältesten Glaubenskreisen betreffen, wie wir bei dem ägyptischen gesehen haben, die höheren Götterbegriffe wirkliche, materielle und räumliche

Theile des Weltalls, in ihrer kosmischen materiellen und räumlichen Gestalt, keineswegs aber menschenähnlich aufgefasst; nur die niederen, aus der Sagen Geschichte entstandenen Götter und die Dämonen, als mit dem Menschengeschlechte wesentlich identische und verwandte Wesen, werden auch menschenähnlich gedacht. Die Theile des Weltalls selbst sind in den ältesten Glaubenskreisen die Gottheiten. Anders bei Zoroaster. Hier steht die ganze Götter- und Geisterwelt der materiellen Welt gesondert gegenüber; die Götter sind nicht die Theile des Weltalls selbst, sondern als gesonderte, menschenähnlich gedachte, aus einem Geiste und einem Leibe bestehende Wesen mit einzelnen Theilen der Welt nur verbunden, um die Aufsicht über sie zu führen und sie zu lenken und zu leiten. Wie z. B. die Amschaspands Bahman und Sapandomad die Aufsicht über den Himmel und die Erde führen, so ist auch mit der Sonne, Hware, ein Schutzgeist verbunden⁶⁶⁷, der in den Zendbüchern vielfach vorkommende und auch bei den Griechen bekannte Mithras, „der Freundliche, Holde“; mit dem Monde, Mah, ein weiblicher Schutzgeist Anahida, „die Reine“, die auch den Griechen bekannte Anais⁶⁶⁸; so mit dem Planeten Mars, der in den Zendbüchern als ein gutes Gestirn betrachtet wird, ein Schutzgeist Behram, im Zend: verëthra-ghna, der Feindestödtter⁶⁶⁹, der Gegner des Devas Indra, u. s. w. Unter diesen mit den einzelnen Theilen der Weltkugel verbundenen Schutzgeistern ist Mithras, der Schutzgeist der Sonne, der erste und höchstverehrte. Als Verbreiter des Lichts und Verscheucher der Finsterniss wird er der thätigste Verbündete des Ormuzd und der mächtigste Gegner des Ahriman genannt und in den Zendbüchern hoch gefeiert. Das ihm in den Zendbüchern geweihte Lobgebet (Jescht Mithra), eines der grössten von allen, ertheilt ihm namentlich auch die bei den Griechen vorkommenden Prädikate des „Unbesieglichen“⁶⁷⁰ und des „Mittlers“⁶⁷¹. Unbesieglich nämlich heisst er in Bezug auf seinen täglichen Kampf mit dem Reiche der Finsterniss, die er verscheucht, und Mittler heisst er, weil alle Segnungen des Ormuzd dem Menschengeschlechte erst durch seine Vermittelung, durch sein Licht und seine Wärme, zukommen.

Diese mit den Theilen des Weltalls verbundenen Geister entsprechen ganz unserer Vorstellung von Schutzgeistern, Genien oder Engeln, wie wir denn sehen werden, dass diese ganze

Vorstellungsreihe der Späteren zum grössten Theile aus der persischen d. h. zoroastrischen Glaubenslehre herstammt. Plutarch scheint sogar sämtliche 24 Izeds als solche mit der Weltkugel verbundene Schutzgeister gedacht zu haben, wenn er sagt: Ormuzd habe 24 Götter geschaffen und in ein Ei (das Weltei) eingeschlossen.

Obgleich demnach bei Zoroaster die in den späteren Ideenkreisen immer mehr hervortretende Trennung der materiellen Welt von der Götter- und Geisterwelt schon völlig ausgesprochen vorhanden ist, so hat doch, wie wir gesehen haben, diese Trennung bei ihm noch keineswegs die Folge, dass er, wie die Späteren, die religiöse Verehrung blos auf die Götter und Geisterwelt beschränkt und der materiellen Welt entzogen hätte. Er erweist vielmehr den materiellen und räumlichen Theilen des Weltalls eine gleiche Verehrung wie den mit ihnen verbundenen Göttern und Geistern und belegt beide mit dem gemeinschaftlichen Namen Yazata's, „anbetungswürdige Wesen“, dasselbe Wort, das bei den späteren Parsen *Isod* lautet⁶⁷². Unter den Yazata's, den „anbetungswürdigen Wesen“, sind also keineswegs blos die Schutzgeister zweiten Ranges nach den Amschaspands zu verstehen, wie man gewöhnlich meint, sondern auch die materiellen und räumlichen Theile des Weltalls selbst: Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Wasser; Feuer und Winde, diese sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind ebensogut Izeds, Yazata's, wie andere ganz geistige, ja phantastische Wesen, z. B. Serosch, im Zend *çraoschatanumâthra*, der „hörenmachende Wortkörperige“⁶⁷³, der Genius der Rede und Lehre, oder wie Rameschne-khârom, im Zend *raman-kwaçtra*, „der den Geschmack Ergötze“⁶⁷⁴, der Genius des Lebensgenusses und Hüter der Heerden, oder wie Aschesching, im Zend *aschi-vaçhui*, die „gute Reinigkeit“⁶⁷⁵, und Mathrespand, im Zend *mâthra-çpênta*, „das heilige Wort“⁶⁷⁶, und ähnliche Genien, von denen uns nur die Namen, nicht aber die genaueren Bedeutungen bekannt sind. Auf diese unter den Izeds stattfindende Wesensverschiedenheit scheint es sich zu beziehen, wenn im 1. Kapitel des *Yasna* sowohl die „intelligenten, geistigen“ als die „irdischen oder materiellen“ Gutes-spendenden Verehrungswürdigen (Yazata's) angerufen werden⁶⁷⁷. Nach den Berichten der Parsen und Griechen soll Zoroaster 24 Yazata's angenommen haben; die

bedeutendsten derselben sind im Vorhergehenden angegeben worden, ganz aber können wir, bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse, diese Zahl nicht ausfüllen.

In dem bisher Vorgetragenen möchten die auffallendsten und wesentlichsten Züge der zoroastrischen Kosmogonie zusammengefasst sein. Schon dieser Theil der Schöpfungslehre enthält des Eigenthümlichen genug. In noch weit höherem Grade ist dies aber bei dem noch übrigen Theile der Fall, welcher die irdische Schöpfung betrifft.

Diese Eigenthümlichkeit erhält die Lehre von der irdischen Schöpfung bei Zoroaster zuvörderst dadurch, dass sie streng lokal ist d. h. von der Vorstellung einer ganz bestimmten Oertlichkeit ausgeht und nach Maassgabe dieser Oertlichkeit die Ausbildung der Erdoberfläche vor sich gehen lässt. Diese lokale Färbung der irdischen Schöpfungsgeschichte kommt sämtlichen alten Glaubenskreisen gemeinsam zu; allen ist ihre Heimath die Erde, und die Schöpfungsgeschichte der Erde ist ihnen die ihres Landes. Das ist natürlich. Der Ideenkreis eines Volkes gestaltet sich nach den Eindrücken seiner äusseren Umgebung; er wird das Spiegelbild des heimischen Bodens. Dies haben wir bei dem ägyptischen und phönikischen Glaubenskreise gesehen; dasselbe findet sich bei den Indern, bei den Griechen, bei den alten Germanen. Bei allen diesen Völkern ist die Weltanschauung gebildet nach der Natur ihres Landes. Das Nämliche kann also auch bei den Arianern nicht befremden. Zoroasters Schöpfungsgeschichte dreht sich daher ganz um die Oertlichkeit Baktriens und der angränzenden Länder rings um den hohen Gebirgsstock des Paropamisus⁶⁷⁰ (des Hindukusch der Neueren), welcher im Osten von Baktrien die Hechebenen Mittelasiens umlagert und nach Westen in das kaspische Meer den Oxus, nach Süden in das indische Meer den Indus entsendet. Die Thäler und Abhänge dieses hohen und wasserreichen Gebirgsstockes waren die Ursitze des arianischen Völkerstammes, der Baktrer sowohl als der Inder. Hier in diesem Gebirgslande bildeten in der Vorzeit Baktrer und Inder Ein Volk mit Einer Sprache, Einer einfachen Hirtenkultur und also nothwendig auch mit Einem wesentlich gleichen Glaubenskreise, demjenigen, den Zoroaster bei den Baktrern vorfand, als er anfang, seine Lehre zu verkündigen, denselben, welcher den heiligen Schriften der Inder, den Veda's,

zu Grunde liegt und aus welchem sich der spätere brahmanische Glaubenskreis weiter ausgebildet hat. In dieses Gebirgsland hatte sich Zoroaster mit seiner Familie zurückgezogen, als er sein Geburtsland, Urmi an dem See Van in dem gebirgigsten Theile Armeniens, verlassen hatte, um in der Stille eines Einsiedlerlebens seiner frommen Beschaulichkeit nachzuhängen und seinen Zendavesta zu schreiben. Kein Wunder also, dass seine religiöse Weltanschauung mit tausend Zügen an dieses Gebirgsland erianert, das noch jetzt zu den schönsten Theilen Mittelasiens gehört; und dass auch seine Schöpfungsgeschichte sich auf eine solche äussere Natur bezieht, wie sie Zoroaster in seinem Wohnsitze vor sich sah. Das Bild dieser waldigen, quellenreichen Gebirgsnatur mit ihren Heerden und Hirten, wie es Zoroaster vor sich hatte, muss man vor der Einbildung festhalten, wenn man sich in Zoroasters Ideenkreise zurechtfinden will. Nach dem Bundehesch liess Zoroaster die Ausbildung der Erde mit der Entstehung des Albordsch beginnen⁶⁷⁹. Im Bundehesch ist dieser Albordsch ein ganz fabelhaftes Wesen. Er ist der älteste und höchste aller Berge. Er wuchs, als die Erde geschaffen war, auf Ormuzds Geheiss aus dem Mittelpunkte der Erde in 200 Jahren bis zum Monde, in anderen 200 Jahren bis zur Sonnensphäre, in den dritten 200 Jahren bis zum Sternenhimmel und in weiteren 200 Jahren bis zum Urlichte, zum höchsten unbeweglichen Himmel, so dass er 800 Jahre bis zu seiner Vollendung brauchte. Von diesem wunderbaren Beiwerk findet sich in den Zendbüchern Nichts, weder von dem langsamen Entstehen, noch von der wunderbaren Höhe des Berges. Der Berg Bordsch, Albordsch, selbst aber kommt allerdings in den Zendbüchern oft vor, denn er ist jener berezat oder genauer: berezat-gairi, wörtlich: das „hohe Gebirge“⁶⁸⁰ (aus dem Worte berezat, gross, hoch, haben die Späteren erst die Namen Bordsch, Albordsch gemacht). Zoroaster erwähnt ihn in den Zendbüchern oft: er war es, wo Zoroaster von Ormuzd sein Gesetz empfing, wo die von Zoroaster gefeierte Quelle Ardusur entspringt, von welchem Sonne, Mond und Gestirne aufsteigen, auf welchem der Himmel ruht, der Thron des Ormuzd, der Aufenthalt der Seligen und reinen Geister. Denn so heisst es z. B. in dem Jescht Mithra⁶⁸¹: „Lob sei Mithra, dem Ersten der himmlischen Yazata's (dem Genius der Sonne),

dem über den grossen Albordsch sich Erhebenden, dem ersten Bewohner des erhabenen Goldberges, des reinen, mit allen Gütern umgebenen; denn auf diesem erhabenen Berge seines Thrones sind Weiden des Ueberflusses, und wohlthätiges Wasser vervielfältigt die Heerden.“ Und etwas weiter⁶⁸²: „Lob sei dem Schutzwächter Mithras, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen, zum Heile der zahllosen Feruers der Erde, auf dem „„hohen Gebirge““ (Albordsch), wo weder dunkle Nacht ist, noch kalter Wind, noch Hitze, noch Fäulniss, des Todes Frucht, noch Uebel, der Dews Geschöpf, wo der Feind (Ahriman) sich nicht erheben darf als herrschender Fürst, von woher wandelt der grosse König, die Sonne, der über Alles gestellte heilige Unsterbliche (Amshaspand), des Friedens und des Lebens Quelle; von dort her wandelt er für und für. Mich, der ich rein lebe in dieser Welt, mich lass gelangen auf diesen „„erhabenen Berg““ (in den Himmel nämlich), zum Aufenthalte der reinen Geister und Seligen, welcher auf dem Albordsch ist.“ Denn im Jescht Raschnerast⁶⁸³ sagt Ormuzd: „Rufe an den „„wahrsten Wahrhaftigen““ (den Ized Raschnerast), den Schutzgeist über den erhabenen Albordsch, auf welchem die Heere der preiswürdigen Feruers wohnen, auf dem nicht Nacht ist, nicht Frostwind, nicht Hitze, von dem ich ausgehen lasse für und für Sterne, Mond und Sonne.“ Und im Vendidad heisst es⁶⁸⁴: „Die Sonne fährt aus mit Majestät, wie ein Siegesheld, vom Gipfel des furchtbaren Albordsch und leuchtet der Welt und herrscht über die Welt von diesem Gebirge aus, welches Ormuzd zu seinem Wohnsitze geschaffen.“ In allen diesen Stellen aber und in zahlreichen ähnlichen ist gar nichts Fabelhaftes enthalten, sondern nur der ganz natürliche Eindruck, den ein bis in die Wolken ragendes Gebirg macht, auf welchem die Himmelswölbung aufzuliegen scheint, das also auch mit dem Himmel, dem Wohnsitze der Götter und Geisterwelt, in unmittelbarer Verbindung steht. Die fabelhaften Züge in der Darstellung des Bundehesch, von denen sich in den Zendschriften selbst Nichts findet, gehören also offenbar erst einer späteren legendenartigen Ausschmückung des ursprünglichen Ideenkreises an, wie sie sich mit sinkender Kultur bei allen Religionen einstellt. Wenn also Zoroaster den Albordsch, das Gebirg seines Landes, zum ersten und

ältesten der Erde macht und die anderen Berge von ihm, wie von einem Kerne, ausgehen lässt⁶⁹⁵, so liegt darin Nichts weiter, als jene örtliche Beschränktheit des Gesichtskreises und der Weltanschauung, welche, wie wir gesehen haben, allen alten Ideenkreisen gemein ist und dem Meru bei den Indern, dem Olympos bei den Griechen ganz dieselbe Rolle eines Ur- und Götterberges zutheilt, wie dem berezat gairi, dem „Hochgebirge“ Zoroasters. Aus der auf diesem Gebirge befindlichen Quelle Arduisur entsprängen nun auch, nach dem Bundehesch, die Hauptgewässer, die sich über den Erdkreis ausbreiten⁶⁹⁶. Auch diese mythische Vorstellung fände in anderen Glaubenskreisen ihre Analogie, wie z. B. in dem hebräischen, wo die vier Hauptströme des den Hebräern bekannten Erdkreises auch von Einem Punkte, dem Paradiese, ausgehen sollen. Da wir aber bei unserer jetzigen noch so mangelhaften Kenntniss der Zendbücher noch nicht im Stande sind, die späteren Zusätze von der ächten zoroastrischen Lehre zu sondern, so ist es besser, die weiteren Einzelzüge der auf die Erde bezüglichen Schöpfungsgeschichte, wie die späteren Schriften der Parsen, z. B. der Bundehesch, sie darstellen, hier bei Seite zu lassen.

Als Himmel und Erde, die Weltkugel sammt ihren Schutzgeistern geschaffen waren, zog sich Ormuzd auf den höchsten, unbeweglichen Himmel zurück, der noch über dem Fixsternhimmel sich wölbt, und nahm da seinen Wohnsitz⁶⁹⁷.

Dies ist die erste Periode der Welt, die eine Dauer von 3000 Jahren umfasst. In dieser ersten Periode war Ahriman mit dem bösen Geisterreiche zwar schon vorhanden, aber noch machtlos und unthätig. Ormuzd war bei der Weltschöpfung von Ahriman ungestört. Als aber Ormuzd Himmel und Erde, die Weltkugel mit ihren Schutzgeistern, geschaffen und sich in seinen himmlischen Wohnsitz zurückgezogen hatte, draß Ahriman mit seinen bösen Geistern aus dem finstern Abgrunde in die Weltkugel ein — er durchbohrte die Schale des Welt-eies, sagt Plutarch⁶⁹⁸, d. h. er durchbrach das äusserste Himmelsgewölbe; er durchdrang den Himmel und sprang in Schlangengestalt von dem Himmel auf die Erde, sagt der Bundehesch⁶⁹⁹ —; und nun suchte er die Schöpfung Ormuzds zu verderben und zu zerstören. Die Welt zu zerstören gelang ihm nicht, denn Ormuzd stellte sich dem Ahriman ent-

gegen, und es entstand ein grosser Kampf zwischen den beiden Partheien der Geisterwelt. Die Zendbücher⁶⁹⁰ erzählen mit vieler dichterischer Ausschmückung diesen am Himmel und auf der Erde stattfindenden Kampf, wobei die Erwähnung von Kometen, welche den Himmel zerstörten, und von einer allgemeinen Fluth, womit Ormuzd die bösen Geister von der Erde vertilgen wollte, die auffallendsten Züge sind. Allein Ahriman wurde zwar besiegt und Ormuzd behielt die Oberhand, aber ganz aus der Welt verdrängen konnte ihn Ormuzd nicht. Ahriman im Gegentheile übergab seinen Dews einzelne Theile der Welt ebenso, wie Ormuzd andere den guten Schutzgeistern, den Yazata's, angewiesen hatte. Dadurch wurde die Weltkugel gemischter Natur, und Gutes und Böses liegen in ihr mit einander in beständigem Streit. So kamen die unheilbringenden Kometen unter die Sterne; so sind ein Theil der Planeten in der Gewalt der Dews und üben nun auf die Welt und das Menschengeschlecht einen beschädigenden Einfluss, wie z. B. der Planet Kevan, — denn dieser in Vorderasien gebräuchliche Name für den Saturn, sowohl in seiner Bedeutung als Gott, wie als Planet, kommt auch im Bundehesch vor⁶⁹¹. — So kamen die Nacht, die Winterkälte, die verheerenden Winde, das als Gluthhitze zerstörende unreine Feuer, kurz alle Gegensätze der reinen Schöpfungen und Schutzgeister Ormuzds in die Welt.

Als auf diese Weise die Welt durch Ahriman und seinen Anhang verunreinigt war, beschloss Ormuzd seine Streitkräfte zu verstärken, indem er die reinen und guten Geister, die Feruers, mit irdischen Leibern verbande⁶⁹². Der erste dieser mit einem irdischen Leibe verbundenen reinen Geister, Feruers, das erste lebende irdische Geschöpf des Ormuzd, war — ein Stier⁶⁹³. Dieser Urstier ist nun nicht ein blos sagenhaftes Wesen, sondern einer der 24 Yazata's und, gleich diesen, in den Zendbüchern ein Gegenstand der gottesdienstlichen Verehrung. „Bete an“, sagt Ormuzd im Vendidad⁶⁹⁴, „den Stier, den vortrefflichen, reinen, den Urkeim alles Guten.“ Der Urstier nimmt einen noch höheren Rang ein, als selbst der Urmensch, Kaiomorts, und wird daher diesem vorangestellt: „Ich bringe Opfer dem reinen Stier und dem heiligen Feruer des Kaiomorts“, heisst es im Yaçna⁶⁹⁵; oder in dem Jescht Farvardin⁶⁹⁶, „Ich bringe Opfer den Feruers des Stiers und

des himmlischreinen Kaiomorts; sei hochgepriesen, erstes der in Menge geschaffenen Wesen, erstes Wesen, an dessen Schöpfung Ormuzd dachte, Erstes des Männlichen in der Welt, Erstes des Weiblichen in der Welt, o reiner Stier!“

Mit diesem Urstier begann also Ormuzd die Schöpfung der irdischen lebendigen Wesen. Ahriman, um diese beginnende Schöpfung im Keime zu ersticken, griff den Urstier an, unterstützt von dem bösen Genius des Todes, Astuiad (im Zend *açtô vidôtas*, Gebein-Zermalmer⁶⁹⁷), und erstach ihn⁶⁹⁸.

Ahriman erreichte aber bei der Tödtung des Urstieres seinen Zweck nicht. Denn in dem Augenblicke, wie aus dem linken Seite des gefallen Stieres dessen Seele hervorging, um den Körper zu verlassen, ging auch zugleich aus der rechten Seite desselben der erste Mensch, Kaiomorts, hervor⁶⁹⁹. Klagend erhob sich des Stieres Seele von der Erde zum Himmel, nahm aber des Stieres Samen mit sich und übergab ihn dem Schutzgeiste des Mondes, der Anahid, damit diese ihn für künftige Schöpfungen Ormuzds aufbewahre. Anahid führt daher in den Zendbüchern den Titel: Bewahrerin des Stiersamens⁷⁰⁰.

Gerade also durch den Tod des Urstieres war in Kaiomorts, dem ersten Menschen, die Reihe der lebendigen Wesen auf der Erde fortgesetzt. Zugleich aber entstand auch das ganze Pflanzenreich aus dem Leichname des Urstieres. Aus seinem Schwanze wuchsen die Getreidearten, aus seinem Marke die Baumarten, aus seinen Hörnern die Früchte, aus seinem Blute die Weintraube⁷⁰¹. So war also der Stier durch die aus ihm hervorgehende Pflanzenwelt, wirklich der „Urkeim alles Guten“, wie er in der oben angeführten Stelle der Zendbücher genannt ist.

Man möchte sich vielleicht versucht fühlen, diese ganze Mythe als ein Erzeugniß der späteren parsischen Tradition zu betrachten, denn wir haben ja gesehen, dass ähnliche ungereimte Vorstellungen, wie z. B. die vom Albordsch, dieser unareinen Quelle ihren Ursprung verdanken. Aber dieser Theil der zoroastrischen Schöpfungslehre wird auch durch anderweitige urkundliche Denkmäler gesichert: durch eine Zahl von römischen Bildwerken, die sogenannten Mithrassteine nämlich, die sich nicht allein in Italien, sondern auch in Pannonien und in den Rheingegenden vorgefunden haben und diese zoro-

astrische Schöpfungslehre darstellen. Diese Bildwerke sind Ueberreste eines Weihedignstes des Mithras, der schon im Seeräuberzuge des Pompejus von Kleinasien nach Rom kam und später um Chr. G. durch römische Legionen aus Syrien auch in den Norden Europa's nach Pannonien und Deutschland übersiedelt wurde. Da dieser Kult des Mithras aus jenen Gegenden von Asien stammt, wo die zoroastrische Lehre seit den Perserzeiten allgemein verbreitete und herrschende Religion war, so ist es nicht zu verwundern, dass mit dem Dienste eines der zoroastrischen Yazata's und zwar des ersten und höchstverehrten, des Schutzgeistes der Sonne, auch der zoroastrische Glaubenskreis verbunden war, von dem die Welterschöpfungslehre, die Kosmogonie, wie in allen alten Glaubenskreisen, einen Hauptbestandtheil ausmachte. Auf den Mithrassteinen sind nämlich die hervorspringendsten Theile der zoroastrischen Lehre dargestellt: der Dienst der Sonne und des Mondes, der Dienst des Feuers, und endlich die zoroastrische Welterschöpfungslehre, versinnlicht in ihrem eigenthümlichsten Repräsentanten, dem kosmogonischen Stiere. Das ganze Bild bezieht sich auf die schon in Zoroasters Leben erwähnte Legende, dass Zoroaster während seines Einsiedlerlebens auf den arianischen Gebirgen zu seinem gottesdienstlichen Gebrauche sich eine Höhle ausgeschmückt habe, indem er, wie Porphyrius sagt, sie durch eine Zusammenstellung religiöser Symbole zu einem Bilde des Weltganzen und der Schöpfung gemacht habe. Eine solche Höhle mit den Symbolen der Welt und der Schöpfung nach Zoroasters Lehre stellen nun die Mithrassteine dar. Auf den ausgeführtesten Bildwerken ist die Höhle deutlich angedeutet. In der Mitte des Denkmals sieht man den Urstier zu Boden geworfen und den Ahriman auf ihm knieend, wie er im Begriff ist, ihm den tödtlichen Dolch in die Brust zu stoßen. Ahrimanische und ormuzdische, unreine und reine Thiere umgeben den sterbenden Stier; erstere: Löwe, Schlange und Skorpion, die Gestalten von Dews, bösen Geistern, um sich des dem Stiere entfallenden Blutes und Samens zu bemächtigen und so die in Blut und Samen gelegenen Keime zu den weiteren Schöpfungen (der Bäume und des Weines) zu verhindern; letztere: der Hund und der Hahn, Gestalten von ormuzdischen guten Geistern — Behram z. B. nimmt oft die Gestalt des Hahnes an —, um dem Stiere bei-

zustehen oder ihm den Tod zu erleichtern, denn es ist eine in den Zendbüchern ausdrücklich vorgeschriebene Ceremonie, dass den Sterbenden ein Hund, als ein reines Thier, vorgehalten werde, damit er die den Sterbenden umgebenden bösen Geister verjage. Zugleich aber ist auch die aus dem Leichname des Stieres hervorgehende Pflanzenwelt angedeutet. Aus dem Schwanze des Stieres geht ein Aehrenbüschel hervor, ganz der zoroastrischen Mythe gemäss, nach welcher ja die Getreidearten aus seinem Schwanze hervorwuchsen. Die aus den Hörnern des Stieres entstandenen Bäume stehen neben oder über dem Stiere, und zur Andeutung ihrer Entstehung ist der Stierkopf an einem der Bäume angebracht; die aus dem Marke des Stieres hervorgehenden Frucht bäume sind durch einen Baum mit deutlich erkennbaren Früchten repräsentirt, selbst die aus dem Blute des Stieres entstandene Traube fehlt auf einigen der Denkmäler nicht. Eine genauere Darstellung von diesem Theile der zoroastrischen Schöpfungsmythe ist nicht denkbar.

Ebenso klar sind die übrigen Theile des zoroastrischen Glaubenskreises, der Feuer- und Gestirnkult, angedeutet. Der Feuerkult findet seine natürliche Bezeichnung durch eine Reihe von Altären mit brennenden Feuern; der Gestirnkult durch die Darstellung der hauptsächlichsten Gestirne. Sonne und Mond finden sich auf den meisten dieser Denkmäler, entweder in ihrer einfachsten Gestalt als Sonnen- und Mondscheibe oder unter der Gestalt der sie lenkenden Yazata's, Schutzgeister: die Sonne unter der Gestalt eines mit Strahlen umgebenen oder auf dem mit vier Rossen bespannten Sonnenwagen fahrenden Mannes; denn der Schutzgeist der Sonne war ein männlicher Ized, eben der Mithras nämlich, und dass die Perser den Sonnenwagen als von vier weissen Rossen gezogen vorstellten, ist aus den Zendbüchern sowohl wie aus Herodot und anderen Griechen bekannt. Dabei fährt der Sonnenwagen aufwärts und ist von einem Genius mit aufgerichteter Fackel begleitet; Beides Bezeichnungen des mit der Sonne aufgehenden Tages. Der Mond dagegen ist durch eine mit der Mondsichel geschmückte oder auf zwei Rossen fahrende Frauengestalt dargestellt; denn der Schutzgeist des Mondes war ein weibliches Wesen, die Anahita, die Anai der Griechen. Zugleich fährt der Wagen der Mondgöttin

bwärts oder hat einen Genius mit niedergesenkter Fackel um Begleiter, zum Zeichen des mit dem Aufgehen des Mondes ankenden Tages. Diese beiden Genien des Tages und der Nacht, an der aufgerichteten oder niedergesenkten Fackel kenntlich, finden sich auf den meisten Denkmälern und machen auf einigen derselben sogar Hauptpersonen aus; was nach dem orostriischen Ideenkreise natürlich genug ist, da ja Tag und Nacht in ihrem beständigen Wechsel den auch in der Sinnenwelt stattfindenden unausgesetzten Kampf zwischen Licht und Finsterniss, Ormuzd und Ahriman, dem Guten und dem Bösen, unmittelbar bezeugen.

Mit diesem bildlichen Inhalte der Denkmäler stimmen nun auch die Inschriften, die auf mehreren derselben vorkommen und die sich ebenfalls auf die beiden Haupttheile des zoroastriischen Kultes, den Sonnen- und Feuerkult, beziehen. Die eine dieser Inschriften spricht für sich selbst und bedarf keiner Erklärung; sie lautet: „Deo Soli invicto Mithrae“ und zeigt an, dass die Denkmäler dem Sonnengotte Mithras geweiht sind, dem Unüberwindlichen (dies ist einer der gewöhnlichen Titel des Mithras in den Zendbüchern, weil die Sonne durch die Verbreitung des Lichtes der immer siegreiche Bekämpfer des ahrimanischen Reiches, der Finsterniss, ist). Die andere Inschrift dagegen war bisher nicht verständlich, weil sie zwei Endworte enthält, die Worte: Nama Sebesio, „Anbetung dem Feuer“. Es wurde schon früher nachgewiesen, dass diese Worte eine solenne, bei jedem täglichen Feuertdienste gebräuchliche Formel enthalten, indem das Wort Nama, Anbetung, die buchstäblich richtige Schreibung eines noch heute zu Tage von den Indern bei ihrem Gottesdienste gebrauchten Sanskritwortes ist, — Sebesio aber die ebenfalls den gesprochenen Laut ganz genau wiedergebende Schreibung des Sanskritnamens Siva im Genitiv (Sivasya nach unserer Schreibweise). Dass endlich Siva der noch heute in Indien gebräuchliche Name des Feuers, als einer der drei höchsten indischen Gottheiten, ist, braucht kaum gesagt zu werden.

Eine weiter gehende Erklärung, z. B. der Nebenfiguren, die auf mehreren dieser Denkmäler die Hauptdarstellung einschliessen und Scenen aus der Einweihung in den Mithrasdienst enthalten, wäre nicht dieses Ortes, da uns diese Denkmäler, an die viele Gelehrsamkeit unnütz verschwendet worden

iſt, hier nur inſofern intereſſiren, als ſie die zoroaſtriſche Schöpfungslehre gerade in ihrem eigenthümlichſten d. h. phantaſtiſchſten Theile darſtellen. Hierdurch erſetzten ſie uns nämlich, nach unſerem Plane die zoroaſtriſche Lehre nur unter ſteter Vergleichung der occidentalischen Quellen mit den Zendbüchern darzuſtellen, die gerade über dieſe Lehre ganz mangelnden Zeugniſſe griechiſcher Schriftſteller; denn nur der eine Porphyry erwähnt des demiurgiſchen Stieres, und zwar nur einmal und ſehr verwerren⁷⁰².

Die Lehre vom Urſtiere, ſo ausschweifend ſie iſt, darf alſo nicht, wie z. B. die Vorſtellung des Bundheſch vom Ahordſch, als eine Ausgeburt ſpäteren dogmatiſchen Aberwitzes betrachtet werden, ſondern ſie iſt ächt zoroaſtriſch und durch die Uebereinstimmung der Mithrasdenkmäler mit den Zendbüchern vollkommen geſichert.

Nach dem Tode des Stieres war nun Kaiomorts, der aus dem Stiere hervorgegangene erſte Menſch, den Angriffen Ahrimans und der Dews ausgesetzt. Er lebte nur kurze Zeit, nach dem Bundheſch 30 Jahre⁷⁰³, und dann ſtarb auch er, von den Dews getödtet.

So ſchienen die lebenden Weſen ausgerettet. Aber von dem Samen, den Kaiomorts ſterbend verlor, wuchsen aus der Erde zwei Menſchen hervor, Meſchia und Meſchiane⁷⁰⁴, welche die Stammeltern des ganzen Menſchengeschlechtes wurden. An dieſes Hervorwachsen der Menſchen aus der Erde knüpft der Bundheſch wiederum eine abſurde Fabel von einer androgynen Menſchenpflanze, in welche Meſchia und Meſchiane anfänglich zusammengewachsen geweſen, ſo daß ſie Ormuz erſt hätte von einander löſen müſſen, und Aehnliches mehr. Da ſich aber in den Zendbüchern ſelbſt auf eine ſolche Vorſtellung nicht die geringſte Anſpielung findet, ſo darf dieſe Menſchenpflanze wohl als eine Ausgeburt der ſpäteren perſiſchen Theologie angeſehen werden. Denn dieſe ſcheint ſo fruchtbar an aberwitzigen Hirngespinnſten geweſen zu ſein, als nur immer die rabbinische.

Meſchia und Meſchiane zeugten Kinder, und ſo pflanzte ſich das Menſchengeschlecht durch den jetzigen gewöhnlichen Weg der Zeugung und Geburt fort.

Die Entſtehung eines Menſchen denkt ſich nun Zoroaſter, übereinstimmend mit allen ſpekulativen Ideenkreiſen des Alter-

nuns, so, dass durch die Zeugung der Leib und die den Leib belebende Lebenskraft aus dem Blute und Samen gebildet werde, dass aber der mit dem Leibe verbundene Geist einer andern Fernern, jener im Anbeginn der Welt geschaffenen Geister sei, der in der Stunde der Geburt aus dem Himmel auf die Erde niedersteige, um sich mit dem Leibe zu verbinden. Der Mensch besteht also nach Zoroaster, wie nach den meisten andern Glaubenskreisen, aus drei Theilen: aus Leib, Seele und Geist. Die Seele, Lebenskraft, ist an den Leib gebunden, entsteht mit ihm und vergeht mit ihm; dieser vergänglichen Seele kommen nun die Begierden und Leidenschaften zu. Der Geist, Ferner, dagegen umfasst die höheren Vermögen: Bewusstsein, Gewissen, Vernunft und Verstand. Dieser Geist, Ferner, der vor dem Körper als ein selbstständiges Wesen schon bestand, dauert auch nach der Auflösung des Leibes und der Seele nach dem Tode noch fort. In dieser Vorstellungswweise stimmen also die Zendbücher mit dem ägyptischen Glaubenskreise ganz überein ⁷⁰⁵.

Gleichzeitig mit Meschia und Meschiane hatte Ormuzd von ihm in dem Monde aufbewahrten Samen des Urstieres ein neues Rinderpaar, einen Stier und eine Kuh, geschaffen, und von diesem stammen nun alle übrigen jetzt vorhandenen Thierarten her.

So lautet die zoroastrische Schöpfungsgeschichte des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches, soviel als möglich von späteren Zuthaten und Ausschmückungen gereinigt; insoweit es dies nämlich unsere jetzige noch so mangelhafte Kenntnisse der Zendbücher überhaupt gestattet. Wenn auch spätere Untersuchungen sicher noch vielfache Aufklärung geben werden und sich dann vielleicht Manches, was uns jetzt geradezu als unsinnig erscheinen muss, in einem vernünftigeren Sinne und Zusammenhange zeigen wird — man denke doch nur an den endlichen Unsinn, welchen Talmud und Rabbinen in die Bücher des alten Testaments hineininterpretirt haben —, so muss man nichtsdestoweniger gestehen, dass kaum einer der vorhandenen Glaubenskreise — und sie bieten eine reichliche Auswahl der ausschweifendsten Hirngespinnste dar — etwas noch Abenteuerlicheres und Phantastischeres aufweisen könne, als diese Stiermythe. Man wird sich daher schwer überreden lassen Zoroaster, der zu einer Zeit lebte, wo das baktrische Volk

schon Jahrhunderte lang einen geordneten Staat bildete und also schon eine höhere Gesittung erlangt haben musste, diese Fabeln selbst ersonnen haben sollte, um in eine so rohe Hülle seine Spekulation einzukleiden, ganz abgesehen davon, dass es auch dem Bereitwilligsten ganz unmöglich fallen wird, irgend etwas Spekulatives in derselben zu entdecken. Nur das Ansehen einer geheiligten Tradition kann die Menschen solche Dinge glauben machen; nur aus einer solchen von den ältesten Zeiten herrührenden Tradition kann also Zoroaster diese Schöpfungsgeschichte entlehnt haben. Denn diese Sage verräth offenbar noch den rohen, niedrigen Bildungsstand eines Ackerbau treibenden Hirtenvolkes, dessen Gesichtskreis noch so ganz in den engen Schranken seines Hirtenlebens und seiner Heerden eingeschlossen ist, dass es sogar in den unbehülflichen Denkflügen seiner Phantasie sich nicht höher zu erheben vermag, als bis zu dem Thiere, von dem es ernährt wird.

So war nun die Schöpfung des Menschen-, Thier- und Pflanzenreiches beendet und damit die ganze Schöpfung überhaupt abgeschlossen; die Weltkugel war fertig ausgebildet vorhanden, und das Geisterreich hatte sich in ihre Herrschaft getheilt. Aber Ormuzd hatte die Oberhand; denn der bei weitem grösste und beste Theil des Weltalls stand auf der Seite Ormuzds und war der Obhut und Leitung ormuzdischer Schutzgeister anvertraut. Uebler schon stand es auf der Erde; denn diese war völlig in Ahrimans Gewalt. Den irdischen Schutzgeistern Ormuzds hatte Ahriman eben so viele böse Geister, Dewa, entgegengestellt; die Erde selbst aber hatte er ganz verunreinigt. Auch den grösseren Theil der irdischen Geschöpfe hatte Ahriman seiner Macht unterworfen, er hatte sie verderbt und böse gemacht. Die schädlichen und giftigen Pflanzen, die zerstörenden und reissenden Thiere, die Raubthiere, das giftige Gewürm waren ahrimanisch, und nur die heilsamen und nährenden Pflanzen, die nützlichen und friedlichen Thiere waren ormuzdisch geblieben.

Auf der Erde also stand sich die Macht beider Geisterreiche gleich.

Es kam daher jetzt darauf an, auf welche Seite sich das Menschengeschlecht schlagen würde. Als Geschöpfe des Ormuzd hätte das erste Menschenpaar, Meschia und Meschiane, natürlich auf der Seite Ormuzds stehen sollen. Ahriman ver-

führte sie aber von Ormuzd abzufallen und auf seine Seite zu treten. Meschia und Meschiane erkannten nicht mehr Ormuzd als ihren Herrn an, sie brachten ihm keine Opfer und Gebete mehr dar, sondern verehrten den Ahriman und die Dews. Der Abfall der ersten Menschen von Ormuzd und ihr Uebertritt zu Ahriman, oder, wie wir uns ausdrücken würden, der Abfall der Menschen von der Seite Gottes auf die Seite Satans, des Teufels, mit Einem Worte: der Sündenfall, ist eine ächt zoroastriische Lehre. „Anfange“, sagt der Bundehesch ⁷⁰⁶, „bekannten Meschia und Meschiane, dass Ormuzd der Schöpfer der Welt sei. Darauf bemächtigte sich Ahriman ihrer Gedanken und verkehrte ihre Gesinnungen und sagte: Ahriman ist es, der die Welt geschaffen hat. So verführte er sie.“ (In einer Stelle, die gleich darauf folgt, heisst es: „Ahriman gab ihnen Früchte, die sie assen, und dadurch verloren sie die Glückseligkeiten, die sie bisher genossen hatten.“) „Beide, Meschia und Meschiane,“ fährt der Bundehesch fort, „wurden durch den Glauben an diese Lüge Darvands (strafwürdig, Sünder), und ihre Seelen werden im Duzakh (in der Hölle) sein bis zur Erneuerung der Körper“ (bis zur Auferstehung; denn Zoroaster war der Erste, welcher die Auferstehung lehrte, wie wir sehen werden). Und dass diese Lehre nicht erst ein Erzeugniß der späteren parsischen Theologie ist, beweisen die Zendbücher. Denn im Jescht Taschter ⁷⁰⁷ leitet Ormuzd die Uebermacht der Dews ausdrücklich davon ab, dass Meschia ihm und seinen Yazata's, den auf Ormuzds Seite stehenden göttlichen Wesen, keine Verehrung erwiesen habe. „Hätte er dies gethan,“ sagt Ormuzd in demselben Jescht ⁷⁰⁸, „so würde, wenn seine Zeit gekommen wäre, seine rein und unsterblich geschaffene Seele augenblicklich zum Sitze der Seligkeit eingegangen sein,“ d. h. er würde nach seinem Tode in den Himmel und nicht in die Hölle gekommen sein. Auch dies also ist keine Zuthat des Bundehesch, sondern ächt zoroastriisch.

So waren also durch den Abfall Meschia's und Meschiane's die Menschen Verehrer Ahrimans und der Dews: Dewnanans, Dewsanbeter ⁷⁰⁹, geworden. Sie waren nun Anhänger des bösen Gesetzes (dusch-dao) ⁷¹⁰.

Als daher die Menschen zu Völkern und Reichen angewachsen waren, in welchen der Dienst der Dews sich über

die Erde ausbreitete, offenbarte sich zur Zeit, als Dschemschid, der Stammvater der baktrischen Könige, über die Arier herrschte, Ormuzd einem Weisen, dem Hom, im Zend haemo⁷¹¹ (dem älteren Zoroaster der Griechen, den sie 5000 Jahre vor den troischen Krieg setzen⁷¹²). Diesen Weisen sandte er an Dschemschid, um ihn und sein Volk vom Dienste Ahrimans und der Dews abzubringen und ihnen den richtigen Glauben und Gottesdienst, die Verehrung Ormuzds, zu lehren. So wurden die Arier schon unter Dschemschid Anhänger des richtigen Glaubens, des guten Gesetzes (hu-dao), und Ormuzd-Verehrer (Ahura-tkaésô, Mazdejasnans⁷¹³). Das sind die in den Zendbüchern oft erwähnten „alten Gläubigen“ (pôiryotkaéscha, die poério-dekeschans der Parsen, die Pischdadianer der Neueren⁷¹⁴). Diese ältere reine Lehre heisst in den Zendbüchern auch das „Gesetz durch's Ohr“, im Gegensatze zu dem schriftlichen Gesetze Zoroasters, weil Hom seine Lehre nur mündlich verbreitete, seine Zeitgenossen sein Gesetz also nur durch das Ohr empfangen konnten. Diese ältere reine Lehre scheint jedoch weiter Nichts als der Feuerkult gewesen zu sein; wenigstens schreibt der Bundehesch dem Dschemschid schon die Errichtung von Feueraltären zu⁷¹⁵.

So hatte nun zwar Ormuzd schon in den frühesten Zeiten Anhänger unter dem Menschengeschlechte, aber ihre Zahl war gering und nahm immer mehr ab, während im Gegentheile mit der Zunahme des Menschengeschlechtes das Reich und die Macht Ahrimans wuchs; denn alle Völker ausser den Ariern waren Dewjasnans, Dewsanbeter, und unter den Ariern selbst hatte der falsche Glaube, die Verehrung der Dews, sich so verbreitet, dass Ormuzd nur noch wenig oder gar keine Anhänger mehr hatte. Gegen das Ende der zweiten Weltperiode gewann demnach Ahrimans Macht geradezu das Uebergewicht über die Macht des Ormuzd, das ahrimanische Reich war grösser als das ormuzdische.

Da offenbarte sich Ormuzd zum zweiten Male, im sieben-ten Jahrtausende der Welt, zu Anfange der dritten Weltperiode, unter der Regierung Gustasps, an Zoroaster. Zoroaster erhielt von Ormuzd die vollständige Offenbarung, nicht blos die Enthüllung seines göttlichen Willens über das, was das Menschengeschlecht thun und lassen soll, sondern auch die Enthüllung der Vergangenheit und Zukunft und die richtige Ein-

nicht in den von dem ganzen Weltgange abhängigen Zustand der Gegenwart. Alle diese Offenbarungen schrieb Zoroaster in ein Buch nieder: das Zendavesta, das „lebendige Wort“, das reine Gesetz. Die Ertheilung dieses reinen Gesetzes hatte im Schöpfungsplane Ormuzds gelegen, und der Ferner des Gesetzes war ebensogut wie der Ferner Zoroasters im Anfang der Welt erschaffen worden⁷¹⁶. Ahriman fürchtete keinen Theil der reinen Schöpfung Ormuzds so sehr, als die reinen Ferner des Gesetzes und seines Verkünders Zoroaster. „Dieser Böse (Darudsch)“, sagt Ormuzd im Vendidad⁷¹⁷, „wollte mir ins Antlitz sprechen; aber er hatte den heiligen Zoroaster noch nicht gesehen. Dieser höllische Dew, des argen Gesetzes Vater, sah Zoroaster und fuhr zusammen. Er sah, dass Zoroaster ihm unter die Füße treten und wie ein Sieger einher-schreiten werde.“ Diesen Zweck, die Vernichtung des ahri-manischen Reiches, sollte das dem Zoroaster von Ormuzd of-fenbarte Gesetz sowohl durch Bekämpfung des Ahriman und der Dews, als durch Verbreitung und Beförderung des or-muzdischen Reiches verwirklichen. Ahriman und die Dews sollten bekämpft werden, zunächst durch die Zerstörung und Aufhebung ihres Dienstes. Nun waren aber in den Augen Zo-roasters alle anderen Glaubenslehren und Gottesverehrungen als die seinige, ganz insbesondere aber der zu seiner Zeit unter den Ariern in Baktrien und in Indien herrschende Göt-terkult Dewsdienst. Alle anderen Glaubenslehren mussten da-her durch die zoroastrische angegriffen und bekämpft werden, und Feindseligkeit gegen diese Dewsanbeter war so sehr Grund-
 zug der zoroastrischen Lehre, dass ihre Anhänger „Dewsfeinde“ (vidaevo)⁷¹⁸ genannt werden, und sie selbst „gegen die Dews gegeben“ (vidaevo-data)⁷¹⁹; zahllose Stellen der Zendbücher geben ausserdem von dieser Gesinnung Kunde. Gebete um die Zerstörung Ahrimans und der Dews kommen fast auf jeder Seite vor und Wünsche, wie z. B. folgender im Jascht Mi-thra.⁷²⁰: „Das Gesetz der Mandejasmans (der Ormuzdanbeter) sei von nun an triumphirend; mein Gebet gelange zu Dir: zer-
 schlage des schrecklich-furchtbaren Darvand-Ahrimans Ge-walt“, finden sich häufig. Und wie wenig dies blos in mora-lischem Sinne als ein Kampf gegen das Böse und Schlechte gemeint sei, erhellt aus ähnlichen Stellen, wie im Afrin der sieben Amaschaspands⁷²¹: „Gekränkt werde jeder Dewsanbeter,

geschlagen an Leib und Seele und Gut!“ Dann aber wird die Bekämpfung des ahrimanischen Reiches auch auf die ahrimanische Thier- und Pflanzenwelt ausgedehnt: die Vertilgung und Ausrottung schädlicher Pflanzen und Thiere wird in den Zendbüchern zu einer Religionspflicht gemacht ⁷²³; von dieser Tödtung der schädlichen und unreinen Thiere: der Schlangen, Ameisen und anderen kriechenden und fliegenden Ungeziefers redet schon Herodot ⁷²³, und von einem Feste der „Zerstörung des Bösen“, an welchem diese Tödtung schädlicher Thiere ganz besonders als ein religiöses Werk ausgeübt wurde, berichtet Agathias ⁷²⁴. Der wichtigste Theil dieser Bekämpfung des ahrimanischen Reiches war aber endlich die Bekämpfung des moralisch Bösen und Unreinen, indem alle unreinen und schlechten Gesinnungen und Handlungen: Lüge, Neid und Bosheit aller Art auf Ahriman und die Dews zurückgeführt und als eine Wirkung ihres schädlichen Einflusses betrachtet wurden. Wie bei allen alten Glaubenskreisen, schloss sich an diesen moralischen Theil der zoroastrischen Lehre zugleich auch eine Reihe sehr umständlicher Vorschriften über die Vermeidung verunreinigender Handlungen und Dinge: das Anrühren der Leichname, die Vermeidung der Weiber während ihrer Reinigungszeit u. dgl.; ganz wie wir dies auch aus anderen alten Ideenkreisen, z. B. dem hebräischen und ägyptischen, kennen. Nur das Reinigungs- und Sühnmittel ist bei Zoroaster sehr eigenthümlich und erinnert an die Anfänge der Gesittung bei einem noch halbrohen Hirtenvolke, da es offenbar bei den Ariern — denn es findet sich auch bei den Indern — schon in den frühesten Zeiten üblich und daher wohl durch das Alterthum geheiligt war. Dies ist der Ochsenharn, mit dessen Besprengung alle verunreinigten Dinge wieder gereinigt wurden ⁷²⁵.

Durch die nämlichen Mittel, wodurch das ahrimanische Reich bekämpft und vernichtet werden sollte, förderte und verbreitete das Gesetz natürlich das Reich und die Macht des Ormuzd. Vor allen Dingen schärfte es die Verehrung Ormuzds und der ormuzdischen reinen Geister und Wesen ein. „Was soll ich thun,“ fragt Zoroaster im Vendidad ⁷²⁶, „um Darudsch-Ahriman, den Vater des bösen Gesetzes, zu bekämpfen? Wie soll ich die Menschen reinigen und heiligen? Ormuzd sprach: Rufe an, o Zoroaster, das reine Gesetz der Ormuzddiener; rufe an die Amaschaspands; rufe an den Himmel, die Zeit

ohne Gränzen, den schnellen Wind, die Erde; rufe an, o Zoroaster, meinen Ferner, mich, der ich Ahura mazdao (der grosse schöpferische Geist) bin und aller Wesen Grössester, Bester, Reinster, Stärkster, Weisester; der ich den herrlichsten Körper habe, durch Reinigkeit über Alles erhaben; mich rufe an, o Zoroaster, dessen Seele das vortreffliche Wort ist; und du, o Ormuzdvolk, mich rufe an, wie ich Zoroastern gelehrt habe.“ Mit dem Dienste Ormuzds wird dann zugleich der Feuerkult eindringlich anbefohlen: „Spendopfer werde dem Feuer gebracht“, heisst es in derselben Stelle des Vendidad⁷²⁷; „hartes Holz und gute Gerüche reiche dem Feuer dar; dem heiligen Feuer, das die Dews besiegt, werde mit Anbetung gedient und viele Nahrung gebracht, damit es hoch aufsteige.“ Neben dem Feuerkulte ist dann der des Mithras, des Schutzgeistes der Sonne, der gefeiertste. — Das zweite Mittel zur Verbreitung und Vergrösserung des Ormuzdreiches ist die Pflege der ormuzdischen Geschöpfe, der reinen Thier- und Pflanzenwelt. Die Pflege der Heerden, der Anbau der Fruchtgewächse und besonders der Fruchtbäume, mit Einem Worte: Viehzucht und Ackerbau, werden als Religionspflichten eingeschärft⁷²⁸. Diese religiöse Weihe der hauptsächlichsten Lebensbeschäftigungen ist ein eigenthümlicher Zug der zoroastrischen Lehre, der sich aber auch bei den Indern findet und deshalb wohl ebenfalls nicht als eine Maassregel gesetzgeberischer Klugheit, sondern als eine aus der Volksgeaitung hervorgehende allgemein verbreitete Ansicht zu betrachten ist. Bei allen einfachen Völkern knüpft sich eine fromme Schen und Heilighaltung an die Dinge, von denen die Ernährung und der Lebensunterhalt abhängt. Stier und Kuh, Hund und Hahn sind in den Zendbüchern reine, heilige Thiere, und besonders auffallend, aber auch sehr erklärlich ist die Sorgfalt, mit welcher die Pflege des Hundes, des Hüters der Heerden und Beschützers der Wohnungen, anempfohlen wird. Der 13. und 15. Fargard des Vendidad beschäftigen sich ganz mit den Pflichten gegen den Hund, und Menschlichkeit gegen denselben wird als Tugend mit himmlischem Lohne, Grausamkeit als Sünde mit göttlichen Strafen vergolten. „Wer eine Hündin mit Jungen schlägt oder aufschreckt oder ihr nachjagt, und sie fällt in ein Loch oder einen Brunnen oder stürzt von einer Anhöhe in einen Bach oder aus einem Schiffe ins Wasser,

der begeht eine Todsünde (tanafur)“⁷²⁰. Hunde gross ziehen, Land urbar machen, Brunnen graben, Bäume pflanzen, Wildparke anlegen, armen Ackerbauern Ackergeräthe schenken, das heilige Ormuzdfeuer mit reinem Holze unterhalten, sind alles verdienstliche Handlungen, mit denen man begangene Sünden sühnen kann. — Drittens sollte die Herrschaft des Ormuzd durch das von ihm offenbarte Gesetz in den menschlichen Gemüthern selbst begründet und verbreitet werden durch die Einpflanzung einer reinen Gesinnung und Handlungsweise. Reinigkeit des Herzens und der Handlungen ist der Mittelpunkt des von Ormuzd gegebenen moralischen Gesetzes: „Rein in Gedanken, rein in Worten, rein in Thaten bete ich zu dir“, sagt Zoroaster im Yaçna, „lass meines Herzens Reinigkeit zu dir, o Ormuzd, dringen! Gieb mir Festigkeit im Guten, dass ich zur Heiligkeit der Thaten kommen möge, die ein Quell der Freuden und des Segens für mich seien“⁷²⁰. Dieser Theil des zoroastriachen Gesetzes enthält eine reine Moral, welche bei den Anhängern dieses Gesetzes nothwendig eine vortheilhafte Charakterbildung hervorbringen musste. Von den Persern z. B. berichten die Alten einstimmig: Wohlanständigkeit im Reden, Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit mit strengem Worthalten seien hervorstechende Züge des persischen Nationalcharakters gewesen. So sagt Herodot⁷²¹: „Was ihnen zu thun nicht erlaubt ist, ist ihnen auch nicht zu sagen erlaubt. Für das Schändlichste wird bei ihnen das Lügen gehalten; nächst diesem das Schuldenmachen, nicht blos vieler anderen Ursachen wegen, sondern auch hauptsächlich wegen der Nothwendigkeit, wie sie sagen, dass, wer Schulden habe, auch Lügen zu sagen gezwungen sei.“ Dasselbe sagen Plutarch und Andere. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Ansichten dem Einflusse des zoroastriachen Gesetzes zugeschrieben werden müssen; denn nicht allein, dass jene Wahrheitsliebe und Sittsamkeit ganz mit der unzählige Male in den Zendbüchern gepredigten Reinigkeit und Heiligkeit in Worten und Werken übereinstimmt, auch jene Ansicht vom Worthalten und Borgen ist auf ein ausdrückliches Gebot der Zendbücher gegründet. Im 4. Fargard des Vendidad⁷²² wird der Wortbruch und das unredliche Borgen mit den härtesten Strafen bedroht. „Wer sein Wort giebt und es nicht hält, wer seine Hand ohne Treue im Herzen in des Anderen Hand legt (ein

Handgelöbniss leistet), wer dies thut mit Ungerechtigkeit und Absicht zu betrügen, der begeht eine schwere Sünde“, eine Sünde, welche im Fortgange des Kapitels mit 600—1000 Jahren Höllenstrafen bedroht wird. Ebenso heisst es in derselben Stelle: „Ein Mensch, der da borgt und nicht wiedergiebt, was er geborgt, dem ist das Borgen ein Raub, weil er nicht den Willen hat, wiederzugeben.“ Aus diesem Geiste der zoroastrischen Moral erklärt sich nun auch jene andere Angabe der Alten, dass die Perser bei der Kinderzucht auf die Einprägung der Wahrheitsliebe das grösste Gewicht gelegt hätten: „Den Kindern wird bei ihnen,“ sagt ein griechischer Schriftsteller, „gleich anderen Lehrgegenständen, das Wahrheitsreden gelehrt“⁷³³. Und dass diese grosse Wichtigkeit, welche dem Wahrheitsreden beigelegt wurde, einen religiösen Grund hatte, sah schon Porphyry ganz richtig ein⁷³⁴. Denn als Grund, warum auch Pythagoras, der den Unterricht des Zoroaster genossen haben soll und auf jeden Fall aus der zoroastrischen Lehre Vieles entlehnt hat, seinen Schülern das Gebot der Wahrheitsliebe und des Worthaltens so sehr einprägte, dass das Worthalten der ersten Pythagoräer sprichwörtlich geworden ist, giebt Porphyry an: weil das Wahrheitsreden allein die Menschen Gott ähnlich machen könne; denn auch bei Gott, wie Pythagoras von den Magern gelernt hätte, welche diesen Gott Oromazes nannten, gleiche der Leib dem Lichte, die Seele aber der Wahrheit. Ebenso, wenn die Perser, wie Xenophon sagt⁷³⁵, den Kindern frühzeitig einprägten: nicht zu lügen, nicht zu betrügen, nicht neidisch und schelsüchtig zu sein, so hatte auch dies nicht bloss einen moralischen, sondern auch einen religiösen Grund, den: dass sie nicht durch diese Laster Geschöpfe Ahrimans werden sollten, welcher an unzähligen Stellen der Zendbücher der Lügner, Betrüger (der Menschen), der Schelsüchtige genannt wird, und dessen ganze Feindschaft gegen Ormuzd sammt allem für die Welt daraus entstandenen Unheile aus seinem Neide und seiner Schelsucht gegen Ormuzd hervorgegangen war.

Mit diesen Geboten über sittliche Reinigkeit werden in den Zendschriften endlich noch eine zahlreiche Reihe von äusserlichen Reinigkeitsgesetzen verbunden, alle von dem Bestreben ausgehend, auch die materielle Schöpfung Ormuzds von aller Verunreinigung Ahrimans wieder zu befreien. Das

Gesetz Ormuzds verbreitet sich in dieser Beziehung in die kleinsten Einzelheiten und regelt den Anhängern Zoroasters nicht bloß alle wichtigeren Akte des Lebens nach festen Normen, sondern erstreckt sich, gleich dem mosaischen Gesetze, auch bis auf die geringfügigsten Gegenstände der Häuslichkeit. Nicht bloß die Reinigung der Weiber, nein, auch die Reinigung der Töpfe hat ihre bestimmten Vorschriften, und ganze Kapitel des Vendidad beschäftigen sich mit diesen wichtigen Materien; und es macht sich wunderlich genug, wenn, wie bei Moses Jehovah, so bei Zoroaster Ormuzd über alle solche wichtigen Fragen in eigener Person seine himmlischen Offenbarungen ertheilt. Von diesen superstitiösen Reinigkeitsgebräuchen berichten schon die Alten; so sagt z. B. Herodot⁷³⁶: „In einen Fluss lassen die Perser ihr Wasser nicht, speien auch nicht hinein, waschen die Hände nicht darin ab und thun überhaupt nichts dergleichen, sondern verehren die Flüsse vor allen andern Menschen.“ Natürlich, denn die Flüsse waren ja, wie die Winde, das Feuer, die Erde, selbst Yazata's, verehrte göttliche Wesen. Aus diesen Reinigkeitsgesetzen stammt unter anderen eine Sitte, die uns ganz besonders fremdartig erscheint. Da ein Leichnam, wie bei den Aegyptern, Hebräern, Indern, für höchst unrein gehalten wurde, so konnten die Anhänger Zoroasters ihre Todten weder begraben, denn der Leichnam würde ja die reine Erde beflecken, — noch weit weniger aber verbrennen, denn das Feuer, das heiligste und reinst aller göttlichen Wesen, mit einem Leichname zu verunreinigen, wäre ein auf Erden und im Himmel nicht zu sühnender Greuel gewesen. Die Leichname werden daher nach der Vorschrift der Zendbücher entfernt von den Wohnungen der Lebenden an einem abgesonderten Orte auf einem Gerüste den Raubvögeln zum Frasse ausgesetzt und verwittern so in Regen und Sonne. Auch dieser auffallende Brauch wurde übrigens nicht erst durch Zoroaster eingeführt, sondern bestand, ebenso wie die Verehrung des Feuers, des Wassers, der Erde, schon vor Zoroaster, hat also auch in dem älteren arianischen Ideenkreise schon seinen hinreichenden Grund.

Dies war der werththätliche Inhalt des dem Zoroaster von Ormuzd gegebenen Gesetzes. Durch die Befolgung der in ihm enthaltenen Vorschriften sollte der reine Theil der Schöpfung, Ormuzds Reich, vergrößert und die Macht Ahrimans ver-

mindert und endlich vernichtet werden. Um dies Ziel zu erreichen, musste das Gesetz den Menschen verkündigt werden. Dies war der Zweck von Zoroasters Sendung. Im letzten Kapitel des Vendidad⁷³⁷ sagt Ormuzd zu Zoroaster: „Du, o Zoroaster, sollst durch die Verkündigung meines Wortes mir meinen früheren Stand wiedergeben, der ganz Glanz war. **Mache dich auf und gehe mit Eile nach dem gesetzverlangenden Ariema (Iran, Baktrien) und verkündige: Dies ist der Befehl des reinen Ormuzd: Du, o gesetzwünschendes Ariema, sollst mir meinen Glanz wiedergeben; dieses gesetzverlangende Ariema soll vernichten alle unreinen Wesen, alle Dewsanbeter; es soll vernichten alle Darvands**“ (alle Geschöpfe Ahrimans).

Um aber diesem Gesetze auch allen den Nachdruck zu geben, mit dem es nach seines göttlichen Gebers Absicht, zur Entscheidung des grossen zwischen den beiden Geisterreichen stattfindenden Kampfes, auf das Menschengeschlecht wirken sollte, enthüllte Ormuzd in seinen Offenbarungen an Zoroaster den Sterblichen den Plan des Weltganges nicht bloß in Bezug auf die Vergangenheit, sondern auch in Bezug auf die Zukunft. Denn nur dann konnten die Menschen die ganze Wichtigkeit des Gesetzes ermessen, wenn sie erkannten, aus welchen in der Natur der Dinge gelegenen Gründen es hervorgegangen sei und zu welchen Zwecken des Weltplanes es dienen sollte. Mit den Vorschriften und Geboten des Gesetzes war auch eine Lehre verbunden, eine eigentliche Offenbarung, die Mittheilung eines göttlichen, die menschliche Einsicht übersteigenden Wissens. Der die Vergangenheit betreffende Theil ist das bisher Mitgetheilte; der die Zukunft betreffende enthält Folgendes.

Zunächst sollten die Menschen wissen, dass sie unsterblich seien und was ihrer nach dem Tode warte. Zoroaster lehrt die Unsterblichkeit und eine Läuterung und Reinigung des Geistes nach dem Tode. Wenn nämlich der Mensch gestorben ist, der, wie wir gesehen haben, nach Zoroaster aus einem Leibe, einer Seele d. h. einer Lebenskraft, und einem Geiste, Feruer, besteht, so trennt sich der Geist, Feruer, von Leib und Seele. Leib und Seele vergehen d. h. sie zerfallen wieder in die Elemente, aus denen sie zusammengesetzt waren, der Leib wird zu Erde und die Seele zerfließt in die Luft.

Der Geist, Ferner, aber, der aus den himmlischen Regionen auf die Erde niedergestiegen ist, kehrt zurück in seine Heimath, in das auf dem höchsten unbeweglichen Himmel, wo der Thron des Ormuzd ist, befindliche Geisterreich, den Aufenthalt der Seligen, Behescht (im Zend: *ahu vahista*⁷³⁹). Um zum Himmel zu gelangen, steigt die Seele auf den Berg Albordsch, auf welchem der Himmel aufruhet. Von dem Gipfel dieses Berges führt dann eine Brücke in den Himmel, die den Parsen so furchtbare Brücke Tachinevad. Da aber der Himmel, als der Wohnsitz des Ormuzd, der Ort der höchsten Reinigkeit und Lauterkeit ist, so kann die Seele nur dann in den Himmel kommen, wenn sie selbst ganz lauter und rein ist d. h. ein heiliges und makellofes Leben geführt hat, wie es im Gesetze vorgeschrieben ist. In diesem Falle kann sie dann über jene Brücke in den Himmel eingehen. Hat sie sich aber in ihrem irdischen Leben durch ahrimanische Unreinigkeit befleckt, so kann sie nicht in den Himmel gelangen, sondern stürzt von jener Brücke in den darunter offenstehenden Abgrund hinab, wo ein Läuterungsort, ein Purgatorium: die Hölle Duzakh, den befleckten Geist aufnimmt und ihn von allem Ahrimanischen erst reinigt und läutert. Die längere oder kürzere Dauer dieser schmerzhaften Reinigungszeit hängt von dem grösseren oder geringeren Grade der Verderbtheit ab, welche sich der Geist während seines irdischen Lebens durch die Gemeinschaft mit dem ahrimanischen Reiche zugezogen hat. Wie lange nun aber auch diese Läuterungszeit dauere, früher oder später gelangen alle Geister, Ferners, in ihrem ursprünglichen reinen Zustande in den Aufenthalt der Seelen, in den Himmel. Eine Ewigkeit der Höllenstrafen kennt also die zoroastrische Lehre nicht.

So stellen die Zendbücher⁷³⁹ die Lehre von der Läuterung der Geister nach dem Tode dar. Was aber von den einzelnen mythischen Zügen dieser Lehre spätere Zuthat sei, können wir nach dem jetzigen Stande unserer Kenntniss der Zendbücher noch nicht mit Sicherheit sagen. Die Hauptvorstellungen kommen allerdings in den Zendbüchern, namentlich im Vendidad, vor; da wir aber von dem grössten Theile der Zendbücher noch keine philologisch sichere Erklärung besitzen, sondern auf die Anquetil'sche Uebersetzung beschränkt sind, welche den Text nach der persischen Tradition wiedergibt,

so wisten wir nicht, ob nicht die betreffenden Stellen in den Zendbüchern durch diese spätere Tradition wesentliche Veränderungen und Entstellungen erlitten haben, dergleichen in der dogmatischen Interpretation der heiligen Büchern bei allen Glaubenspartheien vorkommen. So ist z. B. die Erwähnung der Brücke Tschinevad in viele Stellen des Yaçat durch die willkürliche Interpretation des Wortes tanafur, „Todsünde“, hineingetragen worden, wie Burnouf nachgewiesen hat.

Wie sehr die Kenntniss dieser auf den Tod folgenden schmerzlichen Reinigung die Menschen bewegen musste, sich vor aller Verunreinigung mit Ahrimanischem zu hüten und das von Ormuzd gegebene reine Gesetz zu befolgen, leuchtet von selbst ein. Die Kenntniss von dem zukünftigen Schicksale des Menschen nach dem Tode musste ein nachdrücklicher Sporn zur Erfüllung des Gesetzes werden.

Diese Wirkung musste in noch höherem Grade die Enthüllung der Zukunft überhaupt, des noch bevorstehenden Weltganges, hervorbringen, weil aus ihr erhellt, dass, trotz des Uebergewichtes der ahrimanischen Herrschaft in der jetzt dauernden Weltperiode, Ormuzd doch zuletzt triumphiren und das Reich Ahrimans ganz vernichten werde. Der durch die Offenbarung des Gesetzes begonnene Kampf Ormuzds gegen Ahriman sollte nämlich zu Ende desselben dritten 3000jährigen Weltperiode, in deren Beginn Zoroasters Sendung fiel, zur völligen Besiegung Ahrimans und seines Reiches führen.

„Ormuzd wusste in seiner höchsten Weisheit“, sagt der Bundehesch⁷⁴⁰, „dass von neun Jahrtausenden er (Ormuzd) drei Jahrtausende hindurch allein herrschen werde (das ist die Periode der Welterschöpfung); dass in den nächsten drei Jahrtausenden seine Werke (mit denen Ahrimans) gemischt sein würden (die Periode von der Schöpfung der Menschen bis auf Zoroaster), und dass die übrigen 3000 Jahre (von Zoroaster bis zur Auferstehung) dem Ahriman gegeben wären; dass aber Ahriman am Ende der Jahre machtlos sein und der Urheber des Bösen aus der Schöpfung würde entfernt werden.“ Dass dies wirklich eine altzoroastriische Lehre sei, erhellt aus Plutarch, der nach Theopomp das Nämliche lehrt⁷⁴¹. „Theopomp“, so heisst es bei Plutarch, „berichtet, dass nach den Magern abwechselnd der eine Gott herrsche, der andere beherrscht werde, und dass in weiteren dreitausend Jahren Beide

mit einander streiten und Krieg führen und Einer des Anderen Werke zu vernichten suche, dass aber zuletzt Hades (Ahriman) unterliege.“

Diese ganze dritte Weltperiode wird nämlich ein unausgesetzter Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman sein, und in demselben Maasse, wie Ormuzd aus diesem Kampfe mächtiger und siegreicher hervorgeht, wird die Erbitterung und Anstrengung Ahrimans in diesem Kampfe wachsen. Ueberhörte Plagen und Schrecken werden die Erde treffen. „Es wird eine vom Gesetze festgesetzte Zeit eintreten, in welcher Arimanius die Erde mit Hungersnoth und Pest überziehen wird,“ berichtet Plutarch nach Theopomp⁷⁴². „Ein Komet wird vom Himmel auf die Erde fallen, dass die Erde sein wird wie mit Krankheit geschlagen, dass sie zittern wird, wie ein Schaf vor dem Wolfe,“ sagt der Bundehesch⁷⁴³. Mit so schrecklichen Zeiten wird die dritte Weltperiode ihrem Ende zugehen. Es werden dann Nachkömmlinge Zoroasters: Oschederbami und Oschedermah, auftreten, welche nach dem Bundehesch⁷⁴⁴ durch die ausserordentlichsten Zeichen und Wunder, durch Einhaltung des Sonnenlaufes und neue Offenbarungen die Menschen zur Bekehrung auffordern und das Ende der Welt ankündigen werden, bis endlich Sosiosch, der letzte und höchste dieser Söhne Zoroasters, erscheinen wird, um den Ahriman völlig zu besiegen und die vierte Weltperiode einzuführen. „Die Dews und alle ihre Anschläge werden zertreten werden durch den, dass Zeugerin die Quelle ist (der Bundehesch giebt hierzu die Erklärung durch eine Erzählung, die sich nicht wiedergeben lässt), durch Sosiosch, den Siegesheld, der aus dem Wasser Kanse's (einer Provinz Irans) soll geboren werden, durch Oschederbami und Oschedermah, die von dem Lande Kanse werden ausgehen,“ sagt eine zoroastrische Schrift, das Vendidad⁷⁴⁵.

Diese vierte und letzte Weltperiode, die nach der endlichen Besiegung Ahrimans eintritt, wird nun eine Zeit des vollkommenen reinen Glückes sein; dann erst wird die Welt den Zweck erreichen, zu dem sie geschaffen wurde, eine ungetrübte Vollkommenheit und Glückseligkeit nämlich. Alle Geschlechter der Menschen seit Erschaffung der Welt werden an dieser Glückseligkeit Theil nehmen. Zu diesem Ende wird Sosiosch alle Todten auferwecken⁷⁴⁶. Die Auferstehung

der Todten, die Wiederbelebung der Verstorbenen ist eine zoroastrische Lehre, deren Alter und Aechtheit durch die vollkommene Uebereinstimmung der griechischen Nachrichten, der parsischen Schriften und der Zendbücher selbst, gegen allen Zweifel gesichert ist; eine Lehre, die übrigens den Griechen als eine persische schon im vierten Jahrhunderte vor Chr. G. bekannt war. Aus dem achten Buche der Geschichte Philipps von Makedonien von Theopomp, aus welchem ja auch Plutarch seine Darstellung der zoroastrischen Lehre ausgezogen hat, berichtet Diogenes Laërtius ⁷⁴⁷, dass nach der Lehre der Mager die Todten wieder aufleben würden. Theopomp aber ist der bedeutendste Schüler des Isokrates, ein jüngerer Zeitgenosse des Plato. Schon zur Zeit Plato's kannten also die Griechen die persische Auferstehungslehre. Kein Wunder daher, dass auch Plato neben manchem Anderen, das er aus der persischen d. h. zoroastrischen Glaubenslehre in seine Spekulation aufgenommen hat, ebenfalls die Auferstehungslehre sich aneignete und sie in seinem Dialoge „der Staatsmann“ auf eine höchst wunderliche Weise sehr ernsthaft vorträgt. Ja auch Demokrit, der sich bekanntlich lange Jahre im Oriente aufhielt und ein Schüler der Mager war, muss sich von Plinius ⁷⁴⁸ verspotten lassen, dass er an die Auferstehung der Todten geglaubt habe und doch selbst nicht wieder auferstanden sei. Die Auferstehungslehre ist also nicht erst christlichen oder jüdischen Ursprungs, sondern sie ist älter: sie stammt von Zoroaster. Der Bundehesch trägt die Auferstehungslehre weitläufig vor ⁷⁴⁹. Um die Zweifel über die Möglichkeit der Wiederbelebung zu widerlegen, citirt er die Stelle einer verlorengegangenen Zendschrift, worin Ormuzd die Frage Zoroasters: „Der Wind nimmt den Staub der Körper fort, das Wasser nimmt ihn mit sich, wie soll der Leib denn wieder werden? Wie soll der Todte auferstehen?“ auf die auch heute bei uns noch übliche Weise durch die Berufung auf seine schöpferische Allmacht beantwortet: „Ich bin der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Gestirne, wie des Samens: kornes, das in die Erde geht, neu hervowächst und sich reichlich vermehrt. So wird auch die erneute Erde Gebeine und Blut und Leben geben, wie beim Beginn der Dinge.“ Aber auch in den uns noch erhaltenen Zendbüchern wird die Auferstehung gelehrt; so heisst es im 52. Kapitel des Yaçna ⁷⁵⁰:

„Allen Gahs (den Schutzgeistern der Tageszeiten), die meinen Leib vor Uebel schützen, bringe ich Opfer. Mögen sie mir reine Vergeltung, reiche Vergeltung, heilige Vergeltung gewähren, jetzt in dieser und in der künftigen Welt, wenn die Gebeine und Gelenke neu wachsen werden.“ So wenig wir uns bis jetzt auch in diesen und ähnlichen Stellen auf die einzelnen Ausdrücke verlassen können, weil wir sie vor der Hand nur in der traditionellen Uebersetzung Anquetils kennen, so ist doch die Lehre selbst schon durch die blossen griechischen Nachrichten, so spärlich sie auch sind, hinlänglich gesichert. Denn etwas Dergleichen erfindet sich nicht.

Diese Wiederbelebung der Leiber wird in der Ordnung vor sich gehen, wie die Menschen auf Erden geboren wurden: zuerst Kaiomorts, der erste Mensch, dann Meschia und Meschiane, sodann das übrige Menschengeschlecht nach seiner Reihenfolge⁷⁵¹.

Mit diesen neubelebten Leibern werden alsdann die Geister, Feruers, welche früher mit ihnen verbunden waren, wieder vereinigt werden, um, wie sie mit einander verbunden die Mühen des irdischen Lebens erlitten, so nun auch die Glückseligkeit der letzten Weltperiode in Gemeinschaft mit einander zu geniessen.

Ehe aber die wiedererstandenen Leiber an jener Seligkeit Theil nehmen können, müssen auch sie erst von allen Ueberresten ahrimanischer Befleckung gereinigt werden, denn in jener zukünftigen Welt darf nichts Unreines mehr sein.

Zu diesem Ende wird Sosiosch über alle versammelten Menschen Gericht halten und die Guten von den Bösen scheiden, um die Leiber der auferstandenen Bösen durch eine zwar kurze, aber sehr schmerzliche Läuterung zu reinigen. „Vater wird von Mutter, Bruder von Schwester, Freund von Freund geschieden werden,“ sagt der Bundehesch⁷⁵². „Jeder wird empfangen nach seinen Werken. Reine werden weinen über Darvands (Dowsanbeter, Gottlose) und Darvands über sich selbst. Von zwei Schwestern wird eine rein sein, die andere Darvand. Dann wird der Freund den Freund zu sich ziehen und sagen: Ach, warum hast du mich auf Erden, da ich doch dein Freund war, nicht gelehrt mit Reinigkeit handeln?“

Dann werden die Gerechten gleich in den Himmel, zum Aufenthalte der Seligen, emporsteigen und dort die Freuden des Paradieses (Behescht) geniessen.

Die Ungerechten dagegen werden in der Hölle (Duzakh) zugleich mit dem Erdballe selbst während dreier Tage und dreier Nächte von allem Ahrimanischen durch Feuergluthen gereinigt. „Als dann werden durch des Feuers Hitze grosse und kleine Berge sammt ihren Metallen zerfliessen“, und in diesem Feuerstromen werden auch die Menschen unter unsäglichem Schmerzen geläutert.

Ahriman selbst mit seinen Dews wird in diesem Flusse geschmolzener Erze ausbrennen, und alles Faule und Unreine wird darin aufgelöst und vernichtet werden⁷⁵³.

Nach Verfluss dieser drei Tage und drei Nächte wird Alles lauter und rein sein. Die Erde wird nach Plutarch und dem Bundehesch eine vollkommene Ebene bilden, denn alle Gebirge werden zusammengeschmolzen sein. „Darauf wird die Erde eben und gleich“, sagt Plutarch⁷⁵⁴; und Bundehesch⁷⁵⁵: „Diese (erneute) Erde wird fernerhin von allen Unreinigkeiten lauter und rein sein, ohne Schädliches, und gleich und eben. Die Gebirge werden erniedrigt werden und nicht mehr vorhanden sein.“

Die gereinigten Leiber der Menschen werden verklärt und gleichsam ätherisch sein, denn „sie werden keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen“, sagt Plutarch⁷⁵⁶. Zugleich werden diese Menschen nach dem Bundehesch und dem Theopomp bei Diogenes Laërtius unsterblich sein, d. h. sie werden die ganze letzte Weltperiode von 3000 Jahren hindurch ununterbrochen fortleben. Diese Unsterblichkeit werden sie durch den Genuss des Lebenswassers erlangen, welches aus dem Saft des Gewürzbaumes Hom oder aus dem Urine des reinen Stieres Hedeiawesch wird zubereitet werden. Beides nämlich, der bittere Saft jenes Gewürzbaumes und der Stierurin, mit Wasser vermischt, sind in der zoroastrischen Liturgie vielgebrauchte, fast bei jeder Opferung vorkommende Reinigungsmittel. Durch das Trinken dieser Reinigungsmittel, besonders aber jenes Wassers vom Gewürzbaume Hom, der daher auch der Lebensbaum heisst, sollen also die Menschen unsterblich werden. „Sesiosch“, sagt der Bundehesch, „wird allen Menschen von diesen Säften zu trinken

geben, und sie werden dann unverweslich sein, so lange die Zeiten dauern“⁷⁵⁷.

Dann werden die Menschen ein ununterbrochen glückliches Leben führen. „Die Menschen werden vollkommen glücklich sein“, sagt Plutarch nach Theopomp; „sie werden einen einzigen Staat von lauter seligen Menschen mit einerlei Lebensweise und einerlei Sprache bilden.“ Es wird Alles Ein Hirt und Eine Heerde sein, würden wir sagen. „Sie werden sich alle zu Einem Werke vereinigen“, sagt der Bundehesch, „nämlich dem Ormuzd und den Amschaspands ein unaufhörliches Loblied (Neaesch) darzubringen. Diesem Gottesdienste wird Ahriman selbst als Priester (Dschuti) vorstehen, unterstützt von dem Schutzgeiste Serosch, dem Stellvertreter Ormuzds auf Erden“⁷⁵⁸.

Diese Glückseligkeit des Menschengeschlechtes macht die vierte Periode der gesamten Weltdauer von 12,000 Jahren aus und wird also durch diese ganze letzte Weltperiode hindurch d. h. während voller dreitausend Jahre unverändert fort-dauern. Denn Ormuzd wird nun nichts Neues mehr schaffen, und auch das Menschengeschlecht wird sich nicht mehr vermehren, weder zeugen, noch Kinder bekommen; Alles wird in dem erlangten Zustande verharren. „Um diese Zeit werden alle Schöpfungen Ormuzds vollendet sein, und er wird Nichts mehr hinzuthun“, sagt der Bundehesch⁷⁵⁹. Was aber nach Verlauf dieser Zeit geschehen werde, darüber schweigen sowohl die Parsen als die Zendbücher, wenigstens die Bruchstücke derselben, die uns noch erhalten sind. Nur Plutarch, zu Ende seines Auszuges aus Theopomps Darstellung der zoroastrischen Lehre, scheint eine hierher gehörige Lehre zu berühren⁷⁶⁰. Er sagt nämlich, nachdem er unmittelbar vorher den ganzen Weltlauf nach seinen vier Perioden geschildert, und zuletzt von der Endperiode, der Zeit jener vollkommenen Glückseligkeit, geredet hatte: „Was aber den Gott betreffe, der dies Alles veranstaltet habe, so feiere der und ruhe eine Weile, zwar nicht unbeträchtlich, aber doch nicht lange; für den Gott, wie für einen Menschen, der sich zur Ruhe legt, mässig.“ Diese Stelle scheint zu sagen, dass der Gott, welcher diesen Weltlauf veranstaltet habe (also die Urgottheit, Zaruana akarana, der ja auch von den Griechen der Name Tyche, Schicksal, Lenkerin des Geschickes, beigelegt wurde),

nun nach vollendetem Weltlaufe feiere und sich gleichsam von der bei der Weltlenkung gehabt Mühe ausruhe; denn offenbar soll dieses Ausruhen als etwas auf den Weltlauf Folgendes, von ihm Verursachtes dargestellt sein. Dies Ausruhen der Urgottheit dauere nun zwar eine hübsche Weile, wahrscheinlich nach Theopomps Darstellung ein paar Jahrtausende, aber für die Gottheit selbst, im Verhältnisse zu ihrer endlosen Existenz, doch nur eine mässige Zeit, etwa so viel als für einen Menschen die Zeit des Schlafes d. h. also wohl einen Zeitraum, der sich zur Weltdauer von 12,000 Jahren ungefähr wie die nächtliche Ruhezeit zur Wachzeit eines Tages verhält. Wenn dies der Sinn dieser Stelle ist, die nach Plutarchs Weise nicht mit der wünschenswerthen Schärfe und Bestimmtheit ausgedrückt ist — und je genauer man die Stelle ins Auge fasst und ihre einzelnen Theile abwägt, desto mehr erscheint dieser Sinn als der einzig mögliche —, so hätte sich Zoroaster die Gottheit in wechselnden Zuständen der Thätigkeit und der Ruhe gedacht; in den thätigen Zuständen hätte er sie eine Welt schaffen und deren Lebensverlauf lenken lassen, und in den Zuständen der Ruhe hätte er sie thätigkeitslos gedacht und die Welt wieder in Nichts zurücksinken lassend; denn eine solche Wirkung auf die Welt müsste ja doch die Thätigkeitslosigkeit der Urgottheit haben. Aehnliche Vorstellungen von wechselnder Thätigkeit und Ruhe bei der Urgottheit und auf einander folgend entstehenden und wieder vergehenden Welten finden sich wenigstens bei denjenigen späteren griechischen Denkern, die, wie wir sehen werden Haupttheile ihrer spekulativen Ideenkreise aus der zoroastrischen Lehre entnommen haben.

Dass eine solche Lehre in den auf uns gekommenen Resten der Zendbücher sich nicht findet, würde kein Einwurf sein, hätte sich nur die Meinung Theopomps in den kärglichen Auszügen Plutarchs klar und bestimmt erhalten; denn Theopomps Glaubwürdigkeit würde hinreichend sein, um eine Lücke unserer Zendschriften auszufüllen. Was nämlich von den Zendbüchern auf uns gekommen ist, besteht gerade nur in den für den Gottesdienst und das tägliche Leben nothwendigen d. h. praktisch anwendbaren Theilen der umfangreichen zoroastrischen Schriften, so dass uns gerade alles das fehlt, was mehr rein theoretisch und wissenschaftlich war. Ein prak-

tisches Interesse konnte aber diese letzte Lehre von der Urgottheit nicht haben; mit der Schilderung der künftigen Glückseligkeit war das religiöse Bedürfniss vollkommen befriedigt. Ist ja doch auch der spätere jüdische Ideenkreis mit der Schilderung des Messiasreiches abgeschlossen, und die sehr natürliche Frage nach dem, was denn nach dem Messiasreiche geschehen werde, wird mit der Antwort abgewiesen: kein menschliches Auge habe Etwas davon gesehen, kein Prophet habe davon geweissagt.

Dies sind die Umrissse der zoroastrischen Spekulation im Grossen und Ganzen. So mangelhaft unsere jetzige Kenntniss auch in gar manchem Einzelnen noch ist, und so Vieles auch bei einer genaueren philologischen Interpretation des Zendtextes sich noch berichtigen und umgestalten wird, so sind doch die Grundzüge der Lehre schon jetzt im Allgemeinen sicher, und dies reicht hin, um die Bedeutung und Wichtigkeit der zoroastrischen Spekulation für die Entstehung und Ausbildung der späteren Ideenkreise in ein nicht geahntes Licht zu setzen.

Viertes Kapitel.

Was dem ruhig prüfenden Leser bei dem dargestellten baktrisch-persischen Glaubenskreise zunächst aufgefallen sein wird, das ist wohl jenes Gepräge der kühnsten willkürlichen Dichtung, welches dem Ganzen in seinen wesentlichsten und wichtigsten Theilen aufgedrückt ist. In der That, nimmt man einige wenige Grundvorstellungen aus, welche die Betrachtung der physischen oder moralischen Erscheinungswelt hervorgeufen hat, wie z. B. die Vorstellung, dass der unendliche Raum die Urgottheit sei, weil, wenn man sich auch alles den Raum Erfüllende wegdenkt, doch dieser unendliche Raum als nicht wegdenkbar übrig bleibt; — oder die Vorstellung, dass es zwei mit einander im Kampfe liegende Grundursachen: eine gute und eine böse, gebe, weil die irdischen Zustände ein ewig wechselndes Gemisch von Gutem und Bösem, Heilbringendem und Verderblichem darbieten, — oder einen Theil der Götterbegriffe, die geradezu materielle Theile des Weltalls sind, wie Feuer, Wasser und Winde, Himmel und Erde, Sonne und Mond; — nimmt man diese und einige wenige ähnliche Vorstellungen aus, so sind alle übrigen Theile des Vorstellungskreises reine Erzeugnisse einer dichtenden Phantasie, die einem Milton oder Klopstock Ehre machen würden, denen aber in der Wirklichkeit durchaus nichts Entsprechendes nachzuweisen ist. Diese Eigenthümlichkeit wird noch auffallender, wenn man bedenkt, dass der dargestellte Ideenkreis nicht aus dem hohen Alterthume stammt, nicht durch die Reihe der Jahrhunderte von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt ist und deshalb etwa Märchen aus der menschlichen Kinderzeit, der ersten dämmernden Gesittung enthält oder durch die Entstellungen einer langen Ueberlieferung verunstaltet auf die

spätere Zeit kam, sondern dass er, so wie er ist, das Denk-
 erzeugniss eines Mannes war, der schon in einer späteren,
 uns geschichtlich hellen Zeit unter einem schon höher gebil-
 deten Volke lebte und, was das Wichtigste ist, diesen Ideen-
 kreis als eine höhere Offenbarung lehrte, also nothwendig von
 der Wahrheit seiner eigenen Phantasiegebilde überzeugt sein
 musste. Denn wenn auch einzelne Theile dieses Ideenkreises
 aus den alten Ueberlieferungen des arianischen Volkes ent-
 lehnt zu sein scheinen, die Zoroaster selbst, durch die Macht
 der Gewohnheit und das Ansehen der Ueberlieferung befangen,
 für wahr halten mochte, wie wir dies z. B. von der Stiersage
 wahrscheinlich zu machen suchten, so sind doch im Uebrigen
 gerade diejenigen Theile, welche aus dem früheren Ideenkreise
 herkommen müssen, als z. B. der Feuerkult, die sämmtlichen
 materiellen Götterbegriffe, vielleicht auch der Begriff der Ur-
 gottheit, verhältnissmässig noch gerade die nüchternsten, wäh-
 rend im Gegentheile die ausschweifendsten und phantastisch-
 sten nothwendig auf Rechnung Zoroasters zu setzen sind,
 weil sie, soweit wir bis jetzt urtheilen können, der zoro-
 astrischen Lehre gerade ganz eigenthümlich sind und in den
 Ideenkreisen der verwandten Völker keine Analogieen haben.
 Die baktrisch-persische Glaubenslehre ist in der Entwicklung
 unserer abendländischen und vielleicht der gesammten Philo-
 sophie der erste Ideenkreis, der ganz die Schöpfung eines
 Einzelnen ist, das erste Vorspiel jener späteren, nicht sehr
 zahlreichen spekulativen Systeme, welche sogleich als ein
 vollständiges Ganzes und zwar als ein wirklich eigenes und
 eigenthümliches Ganzes aus dem Kopfe eines schöpferischen
 Denkers hervorgingen; und hierdurch unterscheidet diese Glau-
 benslehre sich wesentlich von der ägyptischen, die ein lang-
 samer Bau vieler Jahrhunderte und vieler allmählig aus- und
 umbildender Denker eines ganzen gelehrten Priesterstammes
 war. Als das erste spekulative System eines Einzelnen, so
 roh und phantastisch es auch noch ist — und manches spe-
 kulative System unserer neuesten Zeit möchte in dem Urtheile
 der Nachwelt nicht höher gestellt werden —, erregt also die
 persische Glaubenslehre unsere besondere Aufmerksamkeit,
 und die Frage, wie dieser Einzelne gerade zu diesem Systeme
 kam, die Frage, wie dieses wunderbare Gebäude in dem Kopfe
 seines Urhebers wohl entstanden sei, diese Fragen sind es,

welche uns an dem zoroastrischen Systeme vorzugsweise interessiren. Denn an sich, in Bezug auf seinen spekulativen Inhalt, hat es natürlich nur untergeordneten Werth, und was von so vielen spekulativen Systemen der Späteren gesagt werden muss, das gilt schon gleich von diesem ersten in vollem Maasse: nur die Probleme, die der Denker durch sein System zu lösen suchte, wecken ein theilnehmendes Nachdenken, nicht aber die Lösungen selbst, die er giebt. Von der Seite seiner Entstehung also wollen wir das zoroastrische System ins Auge fassen; wir wollen uns zu erklären suchen, wie Zoroaster zu seinen Sätzen kam, welches die Probleme waren, zu deren Lösung er seine Phantasiegebilde schuf; auf diese Weise möchten sie noch am ersten, wenn auch nicht Wahrheit, so doch Sinn erhalten.

Zuvörderst also müssen wir uns erinnern, dass der zoroastri- sche Ideenkreis einem älteren, zu Zoroasters Zeit bei den Arianern schon vorhandenen, entgegentritt. Von diesem Gegensatz haben sich in der vorhergehenden Darstellung unzweifelhafte Spuren gezeigt. Genauer kennen wir jenen älteren Glaubenskreis noch nicht; aber es lässt sich schon fast mit Sicherheit behaupten, dass es derselbe ist, der den alten Religionsschriften der Inder, den Veda's, zu Grunde liegt, durch deren Studium er uns also bald näher bekannt werden wird. Schon jetzt indessen ergibt sich aus der Vergleichung des von Rosen herausgegebenen Rigveda mit den über die ältesten Götterbegriffe in Vorderasien erhaltenen Nachrichten, dass dieser ältere arianische Glaubenskreis mit dem ältesten ägyptischen ganz gleicher Natur war, nämlich wie dieser ein materiell pantheistischer Kosmotheismus, eine Weltvergötterung, jene Glaubensform, die wir als die erste und älteste bei allen uns bekannten Völkern vorgefunden haben und die mit Nothwendigkeit aus der ältesten Weltanschauung hervorgeht. Der einzige Unterschied zwischen dem altägyptischen und altarianischen Glaubenskreise scheint nur darin zu bestehen, dass in diesem letzteren der Kult des Feuers den der anderen Gottheiten weit überwog, während in dem ersteren das Feuer zwar auch als eine der höchsten Gottheiten, aber keineswegs vorwiegend verehrt wurde.

Was war nun also der Grund, dass Zoroaster diesem älteren Glaubenskreise entgegentrat? Offenbar irgend ein Grund

persönlichen Missfallens; der ältere Glaubenskreis musste irgend Etwas in sich enthalten, was Zoroasters religiöses Gefühl verletzte, das er als eine Verderbniss, eine Ruchlosigkeit betrachten musste. Denn so entstehen ja die religiösen Reformen, nicht am Glaubenskreise selbst zweifelt man zunächst, man hält ihn im Ganzen für richtig und wahr, man will ihn nur von eingeschlichenen Entstellungen reinigen. Ganz so muss es sich auch mit Zoroasters Reform verhalten haben; denn ein grosser Theil des alten Glaubenskreises findet sich in seiner Spekulation wieder, nämlich neben dem Feuerkulte auch die Verehrung der sämtlichen übrigen irdischen Gottheiten guter, wohlthätiger Natur. Aber auch nur diese; eine übelthätige Gottheit findet sich bei Zoroaster nicht verehrt; sein Gottesdienst enthält durchaus keinen Versöhnungskult irgend einer übelthätigen Gottheit, wie dies in den meisten übrigen Glaubenskreisen der alten Völker, auch bei den alten Arianern der Fall war. Denn wir wissen, dass die Zeit, das Feuer, in ihrer zerstörenden Eigenschaft bei den alten Arianern wie bei den übrigen Völkern Vorderasiens als furchtbare Wesen durch einen Sühnkult verehrt wurden, dass Menschenopfer fielen, um ihren Zorn zu besänftigen. Dies ist also der Theil des alten Glaubenskreises, der Zoroastern anstössig war, denn er fehlt bei ihm. Im Gegentheile finden wir bei Zoroaster jene älteren furchtbaren Gottheiten, wie z. B. Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, zu den Dews, den bösen Gottheiten, gezählt, gegen welche Zoroaster einen Vertilgungskrieg predigt, die nach seiner Lehre durch die vereinigte Kraft der reinen Gottheiten und der reinen Menschen bekämpft und kraftlos gemacht werden sollen. Von diesem Punkte aus begann also die zoroastrische Reform. Die Verehrung der übelthätigen Gottheiten widersprach seinem religiösen Gefühle, sie schien ihm verwerflich; nur die wohlthätigen Gottheiten waren ihm der Verehrung würdig. Dabei findet sich nicht die geringste Spur von einem Nichtglauben an solche übelthätige Gottheiten, von einem Zweifel an ihrer Existenz oder an der Wahrheit des überlieferten Glaubenskreises überhaupt; im Gegentheile, er glaubte ihn, denn er nahm ihn in seine Spekulation auf; er beseitigte nur die Unrichtigkeiten des Gottesdienstes.

Zoroaster fand also in dem vorhandenen Glaubenskreise gute und böse Gottheiten, und zwar wahrscheinlich die meisten

dieser Gottheiten als gut und böse zugleich. Dies musste ihm unverträglich scheinen, eine Vermischung verschiedener Wesen; er sonderte sie also. Das Feuer z. B., welches dem Inder noch heute zugleich ein guter und böser Gott ist, unter dem Titel Siva, „der Heilbringende“, und Sarva, „der Zerstörer“, gleich heilig verehrt, zerfällt demnach bei Zoroaster in zwei verschiedene Gottheiten: eine gute, hehr gefeierte, und eine böse, die unter ihrem alten Namen Sarva unter die Dews veratossen wird. So mochte die Reihe der Amschaspands und der Dews aus den älteren arianischen Gottheiten entstanden sein und zwar, wie die Siebenzahl beider Götterreihen vermuthen lässt, wahrscheinlich aus den sieben Planetengottheiten, die ja in allen älteren Gestirndiensten, je nach ihrer Stellung am Himmel, bald als heilbringend, bald als unheilbringend betrachtet wurden, also als gut und böse zugleich. Nun konnten aber diese Gestirngottheiten bei den Arianern ebensogut wie bei den Aegyptern ursprünglich keineswegs alle als selbstständige Götterwesen betrachtet worden sein, da nur Sonne und Mond aus leicht begreiflichen Gründen gleich in den ältesten Glaubenskreis als Götterwesen aufgenommen wurden. Die Planeten dagegen, zu einer Zeit erst wahrgenommen, wo sich der Glaubenskreis in seinen Hauptgestalten längst schon gebildet hatte, werden bei den Arianern wie bei den Aegyptern die Namen schon verehrter Gottheiten erhalten haben, wie z. B. der Morgenstern bei den Aegyptern den Namen der Netpe-Rhea, der Wassergottheit, erhielt, weil man ihm den Morgenthau zuschrieb. Dadurch nur lässt es sich erklären, dass ein und derselbe Götterbegriff, der ursprünglich einen Theil des Weltalls bezeichnete, wie z. B. Wasser und Feuer, und später zugleich Name eines Gestirnes geworden war, bei Zoroaster in drei verschiedenen Götterwesen vorkommt: in einem Paare jener höheren Gottheiten, der Dews und der Amschaspands, die zunächst aus den Gestirngottheiten entstanden zu sein scheinen, und dann noch ein drittes Mal als „irdische Gottheit“, als *gaëthya yazata*. So wenigstens ist es mit dem Feuer, das zuerst als Ardibehescht (*ascha-vahista*, höchste Reinigkeit) unter den Amschaspands, als Sarva, „Zerstörer“, unter den Dews und endlich als Feuer, Atar, noch einmal unter den irdischen Yazata's vorkommt. Auf diese Weise würde sich die grosse Zahl der Götterwesen bei Zoroaster,

und ihre Entstehung aus dem älteren arianischen Götterkreise begreifen lassen. Denn man kann sich unmöglich denken, dass Zoroaster seine Götterwesen nur geradezu ersonnen habe, wie sich ein epischer Dichter Milton z. B. seine Teufel und Engel schuf. Eine ganz bewusste Dichtung passt für einen Poeten, der seine Geister nicht für reelle Wesen gehalten wissen will, nicht aber für einen Glaubensverbesserer, der einer verderbten, durch spätere Entstellungen verdunkelten Götterlehre ihre ursprüngliche Reinheit, ihre unverfälschte Wahrheit wiedergeben will. Dieser muss mit gutem Glauben das Wahre vom Falschen zu sondern oder durch sein Nachdenken das verborgene Wahre zu finden, nicht aber selbst zu dichten meinen.

So also gestaltete sich Zoroastern die Götterwelt, die er vorfand, in zwei entgegengesetzte Lager guter und böser Gottheiten um. Bei dieser Umgestaltung erlitten aber die Götterbegriffe zugleich eine wesentliche innere Veränderung. Denn unter den älteren arianischen Götterwesen waren nach der in allen älteren Glaubenskreisen herrschenden materiell pantheistischen Weltanschauung wirkliche räumliche und materielle Bestandtheile und Kräfte des Weltalls gedacht. Zoroaster dagegen denkt sich seine ihm eigenthümlichen Götterbegriffe als persönliche, geistige und moralische, menschenähnliche Wesen, ganz in der Art, wie die Griechen sich ihre Götter vorstellten, nur dass er ihnen eine vorwiegend moralische Natur beilegte. Durch Zoroaster erlitt also der arianische Götterkreis ganz dieselbe Umbildung, wie der ägyptische durch die Griechen; was bei diesen die allmähliche Entwicklung der Volksbildung herbeiführte, brachte bei den Arianern Zoroasters eigenthümliche, an seinen persönlichen Bildungsstand geknüpfte Denkweise hervor. Durch die Vermischung dieser neuen persönlich gedachten Götterbegriffe mit den älteren arianischen, materiell pantheistisch aufgefassten, erhält Zoroasters Götter- und Geisterwelt eine störende Zwitterhaftigkeit und Unbestimmtheit, indem dadurch zwei innerlich unvereinbare und, wenigstens nach unserem Gefühle, einander ausschliessende Denkweisen: die materiell pantheistische und die menschenähnlich persönlich auffassende, in einem und demselben Ideenkreise mit einander verbunden erscheinen.

Diese Götterwelt nun, wie Zoroaster sie nach seiner Weise auffassie, bildete für ihn, wie für jeden religiösen Denker der

durch die Tradition überkommene und geheiligte Glaube, ein Hauptgegenstand seines Nachdenkens; sie bildete für seine Spekulation eine der Hauptmassen seines Denkstoffes, aber auch nur eine; denn wie jedem anderen Denker mussten sich seinem Nachdenken ja auch die physischen Erscheinungen der Sinnenwelt und die moralischen des Menschenlebens aufdrängen. Sein Glaube, seine Weltanschauung und seine moralischen Erfahrungen waren also für Zoroaster, wie für die meisten der späteren Denker, der Stoff, aus welchem er sein System erbaute.

In allen diesen drei Gebieten, in seiner Götterwelt, in der Sinnenwelt, in dem Menschenleben, erblickte nun aber Zoroaster dasselbe Schauspiel: den Gegensatz und Kampf zwischen Gutem und Bösem. Den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, von Wärme und Kälte, Sommer und Winter, und alle von diesem Kreislaufe abhängigen Erscheinungen des physischen Lebens sah er in der materiellen Natur; den beständigen Wechsel von Glück und Unglück, Freude und Leid, Tugend und Sünde sah er unter dem Menschengeschlechte; was Wunder, dass er den Grund dieser Erscheinungen in seiner Götterwelt suchte. Er wusste ja, dass es gute und böse Götter gebe; von den guten musste also das Gute und Wohlthätige kommen: das erfreuliche Licht, die erquickliche Wärme, alles Leben, Gedeihen und Glück Verbreitende; von den bösen natürlich das Gegentheil: die schreckende Finsterniss, die erstarrende Kälte, alles Tod, Zerstörung und Unglück Bringende. Nun sah er aber alles physische Leben von der Wärme, alle Wärme vom Lichte abhängig; das Licht war also die letzte Quelle alles Guten, die Finsterniss dagegen natürlich die letzte Quelle alles Uebels. Dies ist eine eigenthümliche Gedankenwendung bei Zoroaster; denn die Finsterniss, das Urdunkel, ist in den meisten der übrigen alten Glaubenskreise mit der Urgottheit verbunden. Es dürfte daher nicht befremden, wenn spätere Untersuchungen des alten arianischen Glaubenskreises die Finsterniss als eine grosso heilige Gottheit, etwa gar als die Urgottheit nachwiesen. Man fühlt sich fast versucht, den Ahriman mit Brahma zusammenzustellen. Nun sah er aber auch Licht und Finsterniss am weitesten im Weltraume verbreitet; war es Tag, so war Alles licht und hell von der Erde bis hinauf zum Himmel; war es Nacht, so reichte

das Dunkel von der Erde bis zum Sternengewölbe. Licht und Finsterniss waren also die höchsten und grössten Gottheiten. Nun sah er aber Licht und Finsterniss beständig um den Besitz der Erde und des Weltraumes kämpfen; Eines verdrängte im ewigen Wechsel das Andere, aber Keines konnte dauernd bleiben. Also mussten auch beide Gottheiten an Macht gleich gross sein, denn sie waren in einem ununterbrochenen, niemals endenden Kampfe mit einander begriffen. Denselben Kampf, denselben Wechsel des Guten und Bösen sah Zoroaster nun auch in der moralischen Welt. Er kam also zu dem Ergebniss — und diese Ansicht entbehrt nicht einer gewissen Grossartigkeit: das ganze Schauspiel der wechselnden Welterscheinungen, sowohl der physischen wie der moralischen, beruhe auf dem Kampfe jener höchsten Gottheiten des Lichtes und der Finsterniss, von denen die erste an ihren Wirkungen als eine gute, die letzte als eine böse sich offenbare. Alle übrigen Gottheiten reihten sich nun je nach ihrer Verwandtschaft mit dem Lichte und dem Guten oder mit der Finsterniss und dem Bösen an diese beiden höchsten Gottheiten an. Auf diese Weise enthüllte sich eine grosse, durch die Götter-, Sinnen- und Menschenwelt hindurchgehende Ordnung und Einheit.

So war nun wohl der vorhandene Zustand des Weltalls begriffen, aber wie war er so geworden und wozu sollte er führen? Das waren nun die zunächst zu lösenden Fragen, die Zoroastern manche Stunde des tiefsten Nachsinnens gekostet haben mögen. Entstanden musste die Welt sein; hat ja doch Alles einen Anfang. Auch lässt sich die Welt ganz gut wegdenken; was bleibt dann übrig? Der leere Raum. Lässt sich auch der wegdenken? Nein; man mag es anstellen, wie man will, über den leeren Raum kommt man nicht hinaus. Der leere Raum muss also vor der Welt schon gewesen sein. Er war, ehe eine Welt war, ja er muss von Ewigkeit gewesen sein, denn es ist gar nicht möglich, zu denken, er sei nicht da. Der leere Raum ist also von Ewigkeit her gewesen, er ist unentstanden. Er hat aber nicht allein keinen Anfang, er hat auch kein Ende, und zwar kein Ende der Ausdehnung nach und kein Ende der Dauer nach. Wo mit dem äussersten Himmelsgewölbe die Welt endet, da fängt der leere Raum erst recht an und streckt sich bis ins Grenzenlose aus; das ist

eine räumliche Unendlichkeit. Sollte auch die Welt einmal aufhören zu sein, und das ist möglich, denn man kann sie ja vergeuden, so bleibt doch immer noch der leere Raum: der perdauert die Welt; er hat eine unaufhörliche Dauer. Das ist die zeitliche Unendlichkeit. Durch diese oder eine ähnliche Schlussreihe mag Zoroaster auf den Begriff der Zarwana akaana, des „unerschaffenen Alles Umfassenden“, der Urgottheit, gekommen sein.

So weit geht Alles gut. Aber wie ist aus dem leeren Raume die Welt entstanden? Hier reisst der Faden. Wie kann man sich denken, dass Etwas entstehe, wenn vorher nichts da war? Demungeachtet entstanden muss die Welt sein, und dies aus dem leeren Raume; denn der war vor ihr allein da. Der leere Raum muss die Welt erschaffen haben. Aber wie? Das lässt sich nun wohl so eigentlich nicht sagen. Er schuf sie durch sein schöpferisches Machtgebot, sein Schöpferwort. Er sprach: sie sei, und sie war da. Das ist die wunderliche Vorstellung von jenem Worte, durch das von der Urgottheit im Anbeginne der Dinge die Welt erschaffen wurde, durch welches denn auch Licht und Finsterniss erst aus dem Nichts hervorgingen, denn als der leere Raum allein war, waren sie ja auch noch nicht da. Auch die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts hat Zoroaster zuerst gelehrt; sie stimmt vollkommen zu dem Charakter seiner übrigen Spekulation. Sie ist eine Fiktion, die Nichts erklärt und nicht einmal etwas Denkbare enthält.

Nachdem das Schöpferwort aber neben dem Lichte und der Finsterniss auch noch die Geisterwelt und die Urstoffe hervorgebracht hatte, so war der Faden wieder gefunden. Wenn die weitere Schöpfung der materiellen Welt, das lehrt der Augenschein, muss ein Werk des Lichtes und der Finsterniss gewesen sein, sie ist ja ein Gemisch von Licht und Dunkel, von Gutem und Bösem.

Aber wie ward das Licht gut und die Finsterniss böse? Oder vielmehr, wie ward die Finsterniss böse? denn das Gute greift sich von selbst; die Urgottheit konnte ja nichts Böses schaffen. Diese Frage beantwortet sich Zoroaster so: die Finsterniss muss eigentlich ursprünglich auch gut gewesen sein, denn sie war ja auch von der Urgottheit geschaffen; sie muss erst böse geworden sein durch sich selbst, offenbar aus

Neid und Hass gegen das Licht, neben dem sie freilich sehr unscheinbar aussehen und zurückstehen mochte. Aus einer moralischen Ursache glaubte also Zoroaster das physische Uebel in der Welt erklären zu können, aus dem Neide in Ahrimans Seele. Dass dies nur eine Scheinerklärung ist d. h. in Wahrheit gar keine, braucht kaum bemerkt zu werden; denn diese Erklärung setzt die Möglichkeit des Bösen in einer gut geschaffenen geistigen Natur voraus. Der Ursprung des moralischen Bösen in einer gut geschaffenen Seele ist aber natürlich ebenso unerklärbar, als der Ursprung des physischen Bösen, der durch diese Annahme erklärt werden sollte; das Unerklärbare ist nur aus den Augen geschoben und findet sich einen Schritt weiter mit unverminderter Schwierigkeit wieder vor. Diese Selbsttäuschung darf man jedoch Zoroastern kaum anrechnen, da wir noch auf den heutigen Tag bei der Lösung unserer meisten metaphysischen Fragen uns ähnliche Selbsttäuschungen erlauben.

Hatte sich Zoroasters Gedankengewebe einmal so weit ausgesponnen, so gab sich der übrige Theil der Schöpfungslehre von selbst; er hatte nämlich nur die bei seinem Volke schon vorhandenen Schöpfungsmythen mit seinen eigenen Phantasiegebilden zu vereinigen. Denn dass die Arianer zu Zoroasters Zeit im sechsten Jahrhunderte vor Christi Geburt noch ohne, wenn auch noch so rohe, Erklärungsversuche der Weltentstehung gewesen sein sollten, ist ganz undenkbar und wäre gegen alle geschichtliche Analogie, weil uns aus weit früheren Zeiten selbst von viel unbedeutenderen Völkern solche Schöpfungsmythen erhalten sind. Wir haben deshalb auch geglaubt, die Schöpfungssage vom Urstiere einer solchen alten arianischen Ueberlieferung zuschreiben zu müssen, weil sie zu ausschweifend ist, als dass sie das Erzeugniss eines Denkers aus Zoroasters Zeit sein könnte. Denn so locker auch das ganze bisher aus einander gesetzte Denkgewebe ist, so sieht man doch, wie es wenigstens nach Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gebildet ist. Sollte aber jene Stiermythe von Zoroaster herrühren, so müsste er bei seiner Glaubenslehre jenen Grundsatz befolgt haben: *Credo, quia absurdum*.

So hatte sich Zoroaster von der Entstehung der Welt eine Erklärung ersonnen, die dem Bildungsstande seiner Zeit und seinem persönlichen Wissensbedürfnisse genügen mochte. Ohne-

ein hat diese Frage mehr nur für den strenger wissenschaftlichen Denker Interesse; und als einen solchen zeigte sich Zoroaster durchaus nicht; er ist mehr Dichter als Denker. Um so eher mochte er sich bei den Gebilden seiner Phantasie beruhigen.

Von ganz anderer Wichtigkeit musste ihm dagegen die Frage nach der Zukunft sein. Nicht blos aus den ganz allgemeinen Gründen, welche das menschliche Denken von jeher auf die Zukunft gerichtet haben: Unbefriedigtheit von der Gegenwart, Wahrnehmung des Missverhältnisses zwischen Tugend und Glück, und der dem menschlichen Gemüthe so tief eingepflanzte Wunsch, mit dem Tode nicht aufzuhören; sondern für Zoroaster lagen auch in seiner ihm eigenthümlichen Weltanschauung noch ganz besondere Gründe, sein Nachdenken auf die Zukunft zu richten. Die Gegenwart bot ihm nach seiner Weltanschauung durchaus keinen abgeschlossenen, in sich vollendeten Zustand dar. Alle Erscheinungen des Weltganzen waren ja nach ihm auf einem Kampfe zwischen dem guten und bösen Prinzipie begründet; dieser Kampf aber war in der Gegenwart noch ganz unentschieden. Sollte er auch für immer unentschieden bleiben? Dies wäre ein für jedes eigene Gefühl unerträglicher Gedanke; denn er ist durchaus unbefriedigend, und nach Befriedigung strebt jedes menschliche Herz. Das Streben nach einer solchen Befriedigung ringt bei allen Menschen mit vorwiegendem Gefühl einen Glaubenskreis hervor, der ihnen gerade darum so theuer ist, weil sie ihn nach ihrem persönlichen Bildungstande, nach ihren persönlichen Bedürfnissen sich gestaltet haben, der also noch gerade deshalb ihnen, aber auch vielleicht nur ihnen, ganz genügt, bei dem sie Beruhigung finden. Einen solchen Abschluss, eine solche Ergänzung seiner Weltanschauung musste sich Zoroaster auch bilden; dies war ein Bedürfnis seines Gefühles. Ein solcher Ideenkreis war also bei Zoroaster keineswegs eine willkürliche Fiction, kein Produkt seines Denkens, das er machen oder lassen konnte; sondern es musste sich aus einer inneren Nothwendigkeit, gleichsam ohne sein Zutun, durch die Wirkung seines vorhandenen Herzensbedürfnisses in seinem Kopfe erzeugen. Dies ist für alle solche und ähnliche Spekulationen, die auf der Befriedigung eines Herzensbedürfnisses beruhen, eine entschiedene Wahrheit: sie

worden nicht mit Bewusstsein gemacht, sie entstehen mit einer gewissen Nothwendigkeit ohne volle Freiheit, und in dem langsamen allmählichen Gange ihrer Ausbildung gewinnt, was im Anfange als bloß denkbare Möglichkeit erschien, durch die hervorgebrachte Befriedigung bald Wahrscheinlichkeit und endlich durch die Macht der Ueberzeugung die Geltung der Wahrheit. Der Mensch fängt damit an, eine Meinung, ein Phantasiegebilde für möglich zu halten, dann wird es ihm wahrscheinlich und endlich wahr und feste Ueberzeugung. Auch Zoroasters Lehre von der Zukunft musste so entstanden sein, so ausschweifend und phantastisch sie auch ist. -

Was aus dem einzelnen Menschen in nächster Zukunft, nach seinem Tode, werden würde, konnte wohl für Zoroaster kein Gegenstand des Zweifels mehr sein; denn der Glaube an Unsterblichkeit musste bei den Arianern schon längst vorhanden sein, da auch andere Völker schon seit Jahrhunderten eine Unterwelt und einen Aufenthalt der Seligen im Himmel annahmen. Nur die Vorstellung, dass die Unterwelt ein Läuterungsort sei, wo die Geister von allem durch ihre Sünden ihnen anklebenden Unreinen, Ahrimanischen, gereinigt werden, möchte eine der Umbildungen sein, welche Zoroaster mit dem älteren Glaubenskreise vornahm. Sie ergab sich aus dem übrigen Ideenkreise Zoroasters fast von selbst; denn natürlich musste ja der Geist erst ganz rein sein, ehe er in den Himmel, den Wohnsitz Ormazds, wo die vollkommenste Reinigkeit und Lauterkeit herrscht, einzugehen im Stande war. Das Schmerzhafte einer solchen Läuterung konnte dann zugleich als eine gerechte Strafe für die auf der Erde begangenen Sünden angesehen werden. Was noch weiter von besonderen Ausschmückungen in diesen Vorstellungen vorkommt, wie der Weg der Seelen über den Albordeſch, um in den Himmel zu gelangen, der ja auf dem Gipfel des Albordeſch aufruht, und anderes Aehnliche ist wahrscheinlich aus den Volksvorstellungen entnommen, die Zoroaster unter den Arianern vorfand, und unter denen er aufgewachsen war.

So entwickelten sich die Vorstellungen Zoroasters über die Fortdauer nach dem Tode aus den Volksvorstellungen seiner Zeit. Aber die entfernte Zukunft des Menschengeschlechtes und der ganzen Welt? Wie sollte der Schleier, der sie verhüllt, aufgedeckt werden?

Auch hiersu lag in dem zoroastrischen Ideenkreise Denkstoff genug vor, auf den das Nachsinnen des Denkers sich nur hinzulenken brauchte, um daraus Fäden zu einem der glänzendsten Gewebe ziehen zu können.

Der gegenwärtige unentschiedene Zustand des Weltalls, der jetzige Kampf zwischen den beiden Grundursachen, der guten und der bösen, musste einmal sein Ende erreichen; es musste eine Entscheidung erfolgen; eine musste endlich über die andere siegen. Welcher der Sieg zukommen müsse, das litt keinen Zweifel. Geht doch das Streben aller Wohl denkenden dahin, dem zum Siege zu verhelfen, was sie als das Rechte und Gute erkannt haben. Das gute Prinzip also musste siegen. Wenn das gute Prinzip siegte, so musste alles Böse, alles Uebel aus der Welt verschwinden; Alles war dann gut, vollkommen, unverderbt, rein; das dann noch lebende Menschengeschlecht musste vollkommen glücklich sein; die ganze Welt wie verjüngt. Aber wenn das gute Prinzip siegt, so siegt das Licht; wenn das Böse vertrieben wird, so giebt es auch keine Finsterniss, keine Nacht, kein Dunkel, — keinen Schatten mehr. So musste Zoroaster von einer Folgerung zur anderen, durch den inneren Zusammenhang seines Ideenkreises selbst, auf die Vorstellung von jener seligen vollkommenen Weltperiode kommen, in welcher ein ununterbrochener Tag herrscht und selbst die verklärten lichten Leiber der Menschen keinen Schatten mehr werfen.

Eben so nothwendig musste er auf seine Auferstehungslehre geführt werden. Es musste seinem Gefühle widerstreben, dass nur das alsdann lebende Geschlecht dieses Glück geniessen sollte. Denn eigentlich hätten doch alle Menschen Anspruch darauf, die jetzt lebenden um so mehr, weil sie unter der Herrschaft des Bösen so viel gelitten haben. Es musste ihm selbst ungerecht scheinen, die jetzt lebenden Geschlechter von diesem Glücke auszuschliessen. Wenn also auch sie, wenn überhaupt alle Menschen daran Theil nehmen sollten, die je auf der Erde gelebt haben, so musste er annehmen, dass die Verstorbenen wieder vom Tode würden auferweckt werden. Die ganze Auferstehungslehre ist offenbar nur aus dem moralischen Bedürfnisse hervorgegangen, eine Ausgleichung der Leiden und Uebel aufzufinden, von welchen das Menschengeschlecht in seinem gegenwärtigen Zustande

gedrückt erscheint. Alle weiteren Einzelzüge entwickeln sich dann wie von selbst. Da unter den Auferstehenden nothwendig viele sein mussten, die ihre Leiber durch Sünden mit der Unreinigkeit des Bösen befleckt hatten, so mussten diese erst gereinigt werden, ehe sie an dem künftigen reinen Zustande Theil nehmen konnten. Es lag nahe, in dem Feuer, dem reinsten aller geschaffenen Wesen, ein solches Läuterungsmittel zu erblicken, das sie von allen Schlacken Ahrimans befreien werde. Aber da nicht alle Verstorbenen böse gewesen waren, da auch Tugendhafte sich unter ihnen befanden, so musste ferner angenommen werden, dass eine Ausscheidung der Guten von den Bösen stattfinden werde, und dass nur die Bösen würden gereinigt werden. So verband sich die Vorstellung eines künftigen Gerichtes fast nothwendig mit der Auferstehungslehre.

Selbst über den Zeitpunkt, wann dieser gewünschte Zustand der Welt eintreten sollte, liess sich eine Wahrscheinlichkeit aufstellen. Die Arianer mochten ihrer Geschichte, die Sagengeschichte mit eingeschlossen, eine Dauer von 3000 Jahren beilegen. Eine solche Annahme war gemässigt, denn die Aegypter schrieben ja ihrer Geschichte noch eine weit grössere Dauer zu, und die einzelnen Weltentstehungsperioden rechneten sie gar nach Myriaden. Diesen Zeitraum mochte Zoroaster zum Maassstabe seiner Weltperioden machen. Wenn also Zoroaster der Zeit, in welcher er lebte und die er nach allgemeiner Menschensitte für die schlechteste hielt — schon Hesiod denkt so — eine ebenso grosse Dauer zuschrieb, als der Vergangenheit des Menschengeschlechtes, so mochte er glauben, das Richtige getroffen zu haben; und die glückliche goldne Zeit musste dann eintreten. Dieser und der Schöpfungsperiode konnte er dann keine geringere Dauer beilegen; und so entstand seine Lehre von den 4 dreitausendjährigen Weltperioden.

Man sieht, dass so von Möglichkeiten zu Wahrscheinlichkeiten, und von diesen zur festen Ueberzeugung und zur Gewissheit ein leicht gebahnter Weg geöffnet ist, den die Phantasie begierig betritt, wenn die Wünsche des Hermens mit in Spiele sind. Bedenkt man nun, dass, was hier in wenigen Zeilen zusammengedrängt ist, im Kopfe des Spekulirenden nur sehr langsam entsteht, dass die Bildung eines Ideenkreises mit vielen wechselnden Gemüthszuständen, bald mit Zweifel und

Inruhe, bald mit hoch beglückenden Eingebungen und plötzlichen Erleuchtungen verbunden ist, so begreift sich die allmähliche Entwicklung von den dämmerndsten Anfängen bis zur eisenfesten Ueberzeugung ohne alle Schwierigkeit. Man braucht in den Schriften der Theosophen und Schwärmer — und unter diese muss doch wohl Zoroaster gerechnet werden — nur ein wenig bewandert zu sein, um die Möglichkeit, wie die zoroastrische Lehre in dem Kopfe ihres Urhebers entstand, vollkommen einzusehen. Sind nur erst die Hauptfäden eines Ideenkreises entstanden, so bildet er sich je nach den grösseren oder geringeren geistigen Gaben seines Urhebers fast von selbst im Einzelnen aus. Denn die Harmonie eines Ideenkreises an sich selbst ist ein Denkgesetz, dem alle Menschen vom höchsten wissenschaftlichen Denker an bis herab zum finsternen Glaubensschwärmer in gleichem Maasse unterworfen sind. Ein Ideenkreis rundet sich ab und setzt sich in eine innerliche Uebereinstimmung in demselben Maasse, wie das Denken entwickelt ist. Niemand wird in seinem Ideenkreise einen inneren Widerspruch dulden, — wenn er ihn bemerkt. Die vollendetste innere Uebereinstimmung eines Ideenkreises ist also nicht der geringste Beweis für seine Wahrheit, wie die Geschichte der geistigen Bildung durch eine Reihe von speculativen Systemen beweist, die, so wie einmal die Grundansicht zugegeben ist, vollkommen folgerichtig ausgebildet sind und doch mit dieser ihrer Grundansicht unabwendbar über den Lauf stürzten.

Ueber den inneren Werth, die reelle Wahrheit eines solchen Ideenkreises erwartet nach dem Gesagten wohl Niemand mehr ein besonderes Urtheil; dies ergiebt sich von selbst. Ein Ideenkreis, der blos auf Wahrscheinlichkeiten gebaut ist, mag für seinen Schöpfer oder für Geistesverwandte noch so viel überzeugende Kraft haben, Wahrheit hat er darum nicht. Und dies gilt nicht blos von dem zoroastrischen Ideenkreise allein, als von einem nur verfehlten Versuche der Spekulation, sondern von aller Spekulation überhaupt, sobald sie zur blossen Befriedigung eines Herzensbedürfnisses oder einer vorgefassten Idee aus blossen allgemeinen und namentlich blos logischen, einen inneren Widerspruch in sich tragenden Gründen und Schlussfolgerungen ein Gebäude der Erkenntniss aufbauen soll. Überall, wo der Denkstoff zu einem Erkenntnisgebäude nicht

streng aus der Erfahrung, den Wahrnehmungen der Erscheinungswelt hergenommen ist und das schöpferische Denken, die Spekulation, mehr leisten soll, als eine muthmaassliche Ergänzung des Erfahrungsstoffes, da, wo er wegen Mangelhaftigkeit der Wahrnehmungen Lücken hat, da wird überall auch das strengste logische Denken zu keiner Wahrheit, sondern höchstens zu einer Wahrscheinlichkeit führen. Jede Spekulation kann, wie die zoroastrische, auf wenige Grundansichten, meist Hypothesen, zurückgeführt werden, denen der Denker vor-eilig Gewissheit beilegte, weil sie ihn in einer Stunde der tieferen Meditation oder höherer geistiger Aufregung mit mehr als gewöhnlicher Macht erfassten, und er die Stärke des von ihnen empfundenen Eindruckes der Gewalt ihrer inneren Wahrheit zuschrieb. Nicht überall ist die mit der Spekulation verbundene Dichtung mit so starken Farben aufgetragen wie bei Zoroaster, aber immer ist sie vorhanden, wenn auch oft, namentlich bei den neueren Denkern, hinter einem streng logischen Gerüste versteckt; und immer kann ihre Grundlosigkeit und Nichtigkeit nachgewiesen werden.

Diesem ganzen Phantasiegebäude liegt übrigens eine durchaus sittliche Gesinnung zu Grunde; und dies braucht nicht zu befremden; eine Spekulation kann, je nachdem die mit ihrer Dichtungen sich verbindende Gesinnung ist, sittlich rein, edel, ja erhaben sein und doch falsch, wie eine grosse Zahl platonischer Philosopheme schlagend beweisen; denn die sittliche Gesinnung ist keine Gewährleistung für logische Richtigkeit. Diese Anerkennung der die zoroastrische Spekulation besetzenden sittlichen Gesinnung muss jedoch dahin beschränkt werden, dass die schwärmerische Gemüthsstimmung Zoroasters, die sich in seiner ganzen Lehre durch die vorwiegende Thätigkeit der Phantasie genugsam kundgibt, auch sittlich eine höchst üble Frucht trägt, nämlich den bis zum Fanatismus, zur Verfolgungssucht gesteigerten Eifer für den allein für wahr gehaltenen Glauben. Nicht blos den Dews, den bösen Gottheiten, werden in den Zendbüchern alle möglichen Arten der Vernichtung angewünscht, sondern auch den Dewsanbetern, den falschen Gläubigen. Daraus erhellt die Stellung, welche nach Zoroasters Meinung seine Anhänger gegen die grosse Zahl der Andersgläubigen einnehmen sollten, schon deutlich genug. Diese gegen die Dewsanbeter geschleuderten Ver-

wünsungen erhalten aber noch ein weit bestimmteres Ziel durch die früher gemachte Bemerkung, dass jene Dews Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises waren. Unter den verwünschten Dewsanbetern sind also insbesondere die zur neuen Lehre nicht übergetretenen, sondern ihren alten Göttern treu gebliebenen Arianer gemeint. Dadurch gewinnt der Kampf zwischen den zoroastrischen guten Gottheiten und den Dews, den ahrimanischen, bösen Gottheiten, eine ganz andere als bloß ideelle Bedeutung; aus einem ideellen Kampfe zwischen bloß im Glauben existirenden Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubensparteien. Die gegen die Dewsanbeter ausgesprochenen Verwünschungen sehen dann ganz überraschend ähnlichen Verwünschungen aus späterer Zeit gleich, und sind also offenbar, ebensogut wie diese, Zeichen eines leidenschaftlichen Glaubenshasses. Und dass diese Gesinnung Zoroasters auf seine Glaubensanhänger überging, beweisen nicht bloß die Gewalthandlungen, welche sich die Perser in den Perserkriegen gegen den griechischen Götterdienst erlaubten — auch die griechischen Götter waren ja Dews —, sondern auch die späteren Ideenkreise, welche mit den zoroastrischen Glaubenslehren zugleich den zoroastrischen Fanatismus gegen Andersgläubige geerbt zu haben scheinen.

Jedenfalls giebt der zoroastrische Ideenkreis, so gering auch sein spekulativer Gehalt ist, vollauf zu denken.

Schlussbemerkungen.

Jetzt, wo der Leser aus der bisherigen Darstellung die Anfänge unserer abendländischen Spekulation genügend kennt, wollen wir versuchen, uns auch noch den inneren spekulativen Charakter eines jeden der geschilderten Ideenkreise klar zu machen, um uns dadurch schon im Voraus das Verständniss der nun erfolgenden Denkentwicklung aufzuschliessen. Wir kommen also nicht mehr auf die allgemeinen Eigenthümlichkeiten der alten Spekulation zurück; der Leser wird in den geschilderten Ideenkreisen selbst die volle Bestätigung alles dessen gefunden haben, was in der Einleitung zu diesen Untersuchungen hierüber im Voraus bemerkt wurde.

Bei der Beurtheilung der ägyptischen Glaubenslehre haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Charakter des in ihr enthaltenen Ideenkreises der eines noch rohen materiellen Pantheismus ist; wir nannten sie einen Kosmotheismus, eine Weltvergötterungslehre. Diesen Charakter erhielt die ägyptische Glaubenslehre dadurch, dass sie zunächst und ursprünglich aus dem Nachdenken über die äussere Erscheinungswelt, über die physische Natur hervorgegangen ist, ein Standpunkt, auf welchem sich der Mensch noch in das All verliert und sich seiner individuellen Geistesbedürfnisse, seiner persönlichen Herzenswünsche gar nicht bewusst wird. Wir haben gezeigt, wie eine solche Denkweise bei allen Anfängen der Gesittung, so lange das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen wenig entwickelt ist und der Einzelne den grössten Theil seines Lebens in der freien Natur, umringt von den Gegenständen der Aussenwelt, zubringt, mit Nothwendigkeit entstehen muss, weil die unbewusste Ausbildung eines

len Gedankenkreises von den Haupteindrücken des täglichen Lebens abhängt. Erst später, wenn im bürgerlichen Leben der Mensch dem Menschen die Hauptsache ist, wenn durch die gesellschaftlichen Anregungen und Bezüge die moralischen Eigenschaften des Menschen sich entwickeln, richtet sich auch das Nachdenken vorzugsweise auf den Menschen und seine moralische Natur, wie dies schon bei der Untersuchung des griechischen Glaubenskreises berührt wurde. In Übereinstimmung hiermit fand es sich denn auch, dass derjenige Theil des ägyptischen Glaubenskreises, welcher vorzugsweise den Menschen, sein irdisches Leben und die Fortdauer nach dem Tode betrifft, am spätesten, viele Jahrhunderte nach der Götterlehre und Kosmogonie, und zwar erst in den spätesten Zeiten des ägyptischen Staates entstanden ist. Die Eigenthümlichkeiten dieses materiellen Pantheismus: seine aus materiellen und geistigen Elementen zusammengesetzter, vereinigter Urgottheitsbegriff, seine Emanationslehre, seine natürlichen Götterbegriffe, welche Theile des Weltalls darstellen, der eng mit ihm verbundene astrologische Aberglaube u. A. m. sind aus der vorhergegangenen Darstellung bekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Dieser ganze Denkkreis mit seiner eigenthümlichen Vorstellungsweise, obschon unmittelbar aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und einer jeden sinnengemässen Weltanschauung natürlich, dass er sich bei allen ältesten Völkern vorfindet, zeigt uns bei unserer Entfremdung von der äusseren Natur so sehr, dass es uns die grösste Mühe kostet, uns wieder in ihn rückzusetzen. Ja es überrascht uns im höchsten Grade, Götterbegriffe, die unserer Denkweise äusserst unsinnlich und abstrakt vorkommen, wie z. B. die unendliche räumliche Ausdehnung als Hüterin der Weltordnung aufgefasst, in Zeiten des grauesten Alterthums und von Völkern verehrt zu sehen, wie z. B. die phönikischen Philister, wir uns nur als rohe Barbaren zu denken gewohnt sind.

Unendlich näher steht uns schon der zoroastrische Ideenkreis. Zwar hat auch er noch einen Bestandtheil, der uns fremdartig genug erscheint, nämlich jene Verehrung der materiellen Aussenwelt: des Feuers und Wassers, der Sonne und des Mondes, der Winde, der Berge u. s. f. Aber gerade dieser für uns so fremdartige Theil ist Zoroastern nicht eigen-

thümlich, sondern stammt aus dem alten arianischen Glaubenskreise her, der, dem altägyptischen ganz nahe verwandt, ebenfalls eine Weltvergötterung, ein Kosmotheismus war. Die Zoroastern eigenthümlichen Götterbegriffe fallen uns dagegen gar nicht auf, denn sie stehen schon ganz auf dem Standpunkte unserer heutigen modernen Denkweise; es sind menschenähnlich gedachte Geisterwesen, gleich unseren Engeln. Bei Zoroaster findet sich also unsere moderne Denkweise schon im Beginnen; er betrachtet die Welt schon ganz vom menschlichen Standpunkte aus; er vermenschlicht, wie wir es in unserer modernen Denkweise thun, sogar schon die höchsten Götterbegriffe; sie sind, wie wir uns gewöhnlich die Gottheit denken, persönliche Wesen vorwiegend moralischer Natur. Der moralische Standpunkt herrscht bei ihm, wie bei uns, durchgängig vor; er trägt, wie wir, die moralische Anschauungsweise sogar in die Aussenwelt über. Was uns in seinen Ideenkreise unangenehm berührt, ist nur die beständige Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Vorstellungswesen, wodurch er die materiellen Theile des Weltalls ganz so wie seine persönlich gedachten Götter behandelt, sie anruft, ihren Segen erfleht, sie wie mit Bewusstsein und Willen wirkende Wesen betrachtet; eine Vermischung, die offenbar nur daher rührt, dass er sich trotz seiner ganz verschiedenen persönlichen Denkweise von den Fesseln der Gewohnheit und der Jugendeindrücke nicht losmachen konnte. Diese Zwitterhaftigkeit des zoroastrischen Ideenkreises ist es offenbar, die uns am meisten in ihm stört.

Diese Alles vom menschlichen Standpunkte aus auffassende Denkweise ist nun in den späteren Zeiten immer mehr herrschend geworden und ist es noch jetzt. Und nicht blos unsere Spekulation über metaphysische und religiöse Begriffe: über die Gottheit und die Weltordnung steht fast ausschliesslich auf diesem Alles vermenschlichenden Standpunkte; nein, auch unsere Naturwissenschaften, obgleich sie begonnen haben sich von ihm loszuringen, sind noch zum grössten Theile auf ihm befangen, und wo sie sich von ihm losgerafft haben, entfremden sie sich die herrschende Denkweise.

Das war also bis auf unsere Tage der allgemeine Gang der Denkentwicklung, dass sie von einem an die äussere Erscheinungswelt sich anschliessenden erscheinungsgemässen

Ideenkreise, wie er uns in der ägyptischen Glaubenslehre entgegentritt, allmählig sich entfernend, zu einem ausschliesslich nach dem Menschenleben gebildeten, ganz vermenschlichten Ideenkreise sich hinwandte, dessen erste Anfänge sich in Zoroasters Lehre zeigen.

Bei dieser allgemeinen Umgestaltung der Denkweise waren nun beide älteste Ideenkreise gleich stark betheiligt; sie entstand nur durch einen lang dauernden Kampf beider Ideenkreise, während dessen der zoroastrische immer mehr herrschend wurde, der ägyptische immer mehr unterlag, ohne dass jedoch dieser letztere ganz verdrängt worden wäre; denn einer seiner Nachkömmlinge hat sich noch erhalten bis auf diesen Tag. Und es ist hier nicht die Rede von Ideenkreisen, die mit jenen ältesten blos geistesverwandt, geschichtlich aber von ihnen unabhängig und selbstständig entstanden gewesen wären, sondern von solchen, die mit ihnen wirklich geschichtlich zusammenhängen und von ihnen abstammen. Dies ist eine zwar nicht gekannte, aber darum doch nicht weniger wahre Thatsache. Ihre Unbekanntheit darf nicht verwundern. Denn die einseitige Beschränktheit unserer Alterthumsstudien hat auch eine solche Beschränktheit unseres geistigen Gesichtskreises zur Folge gehabt, dass die orientalischen Ideenkreise überhaupt für uns so gut wie gar nicht vorhanden waren und es Niemanden einfiel, dass beide Glaubenslehren bis in das siebente Jahrhundert nach Chr. G. fort dauerten, also auch bis in diese spätere Zeit ihren Einfluss auf das Abendland ausübten und den Griechen als die „fremde Philosophie“ (*barbara philosophia*) wohl bekannt waren. Es ist daher ganz natürlich, wenn selbst die Geschichtschreiber der Philosophie vor einer ausländischen, nicht-griechischen Philosophie (*barbara philosophia*), die sie in ihren Quellen hier und da erwähnt finden, befremdet stutzen und sie in das Reich der Fabeln verweisen.

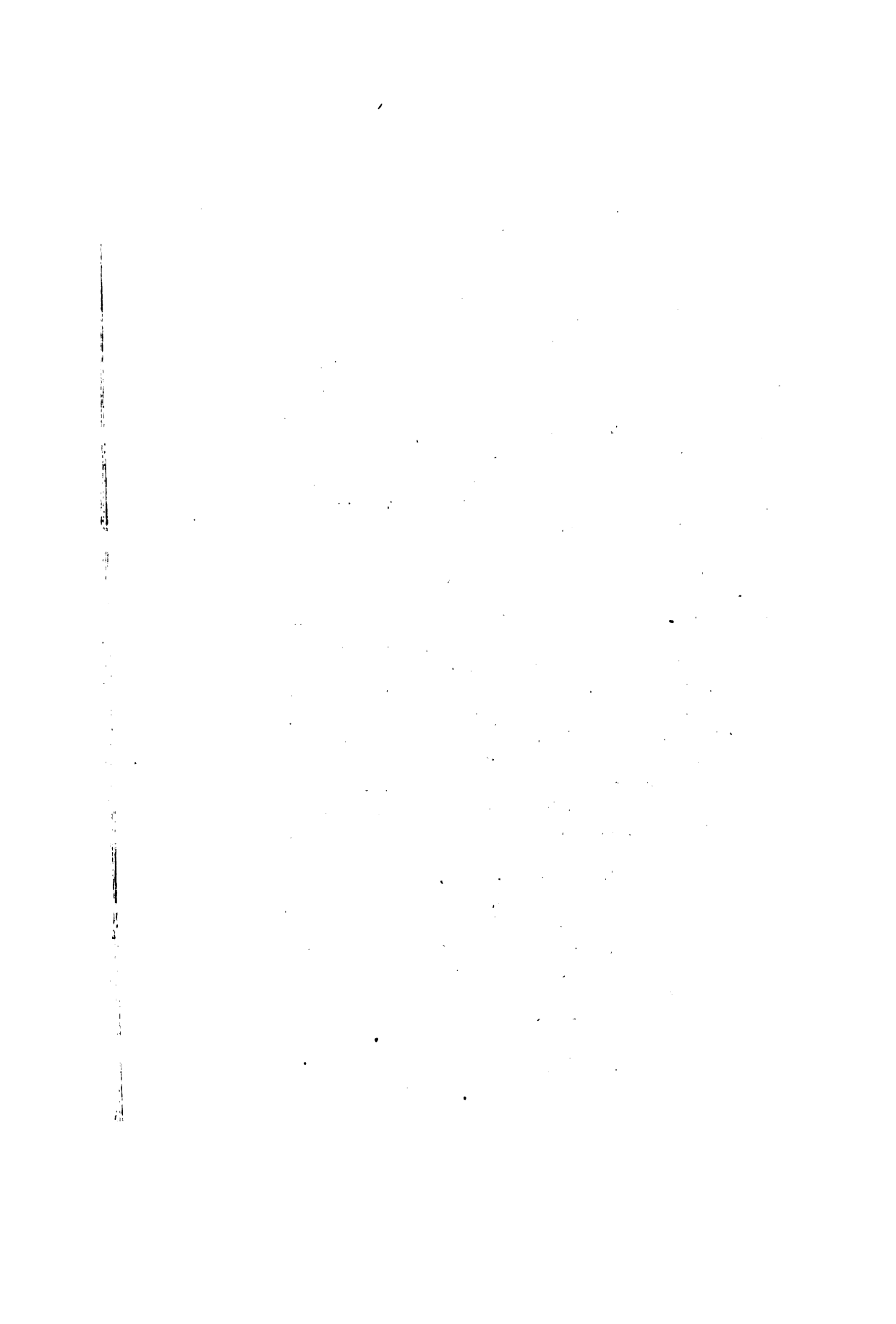
Dass die ältere griechische Spekulation aus der ägyptischen Glaubenslehre mit Beimischung zoroastrischer Elemente entstanden ist, wurde schon früher bemerkt. In dieser ganzen älteren Zeit bis auf Plato, diesen mit eingeschlossen, ist der ägyptische Ideenkreis vorwiegend und liegt der griechischen Spekulation, wo sie sich nicht unmittelbar an das allmählig entstehende Erfahrungswissen anschloss, in den

Systemen der meisten griechischen Denker zu Grunde. Beimischung von zoroastrischen Vorstellungsweisen findet sich nur wenig und in grösserem Masse nur bei einzelnen Denkern, wie z. B. bei Demokrit und Plato. Dann tritt mit Aristoteles eine Periode ein, wo der griechische Ideenkreis sich von dem ägyptischen frei macht und selbstständig wird. Dies ist die schönste Blüthe des menschlichen Geistes. Hierauf sinkt die griechische Bildung. Das Christenthum entwickelt sich aus dem zoroastrischen Ideenkreise, aber unter fortwährenden Einflüssen des ägyptischen, der durch die Neuplatoniker, einen Plotin und seine Nachfolger, nochmals in verjüngter, wissenschaftlicherer Gestalt von seinem heimischen Boden nach Rom und Athen verpflanzt worden war. Nicht blos eine weit verbreitete christliche Sekte, die der Gnostiker, bildete ihre Lehre durch eine Verschmelzung ägyptischer und christlicher Ideen, wobei noch dazu die christlichen Elemente äusserst spärlich sind, weil die meisten gnostischen Denker geborene Aegypter waren, sondern auch die orthodoxe Kirchenlehre selbst bildete ihr Schiboleth, die Trinitätslehre, nach neuplatonischen d. h. ägyptischen Ideen. Mit dem Aussterben der griechischen Bildung verschwindet auch der ägyptische Ideenkreis von dem griechischen Boden, und mit dem Christenthume wird, vielfach umgebildet, aber doch den Hauptzügen nach unverändert, der zoroastrische Ideenkreis in den Abendländern allgemein herrschend. Selbst der Muhammedanismus, welcher im Morgenlande den zoroastrischen und den ägyptischen Ideenkreis zugleich verdrängt, ist mit der zoroastrischen Lehre nah verwandt, weil er aus jüdisch-christlichen Elementen zusammengesetzt ist. Die ägyptisch-neuplatonische Denkweise dagegen findet ihre Fortbildung in der muhammedanischen Philosophie, und zwar in den freidenkerischen Schulen der arabischen Aerzte, sowohl der morgenländischen wie der spanischen, bis weit in das Mittelalter hinein. Ja durch den Einfluss und die Schriften der spanisch-arabischen Philosophen dringt diese Denkweise selbst in das christliche Abendland und erzeugt in den Schulen der Scholastiker jenes mit der christlichen Denkweise so unverträgliche pantheistische Element, das den Späteren die scholastische Spekulation so fremdartig und unverständlich machte. Sogar im Judenthume pflanzt sich der ägyptische Ideenkreis durch die Kabbala fort und erhält sich so bis auf diesen Tag. Wäh-

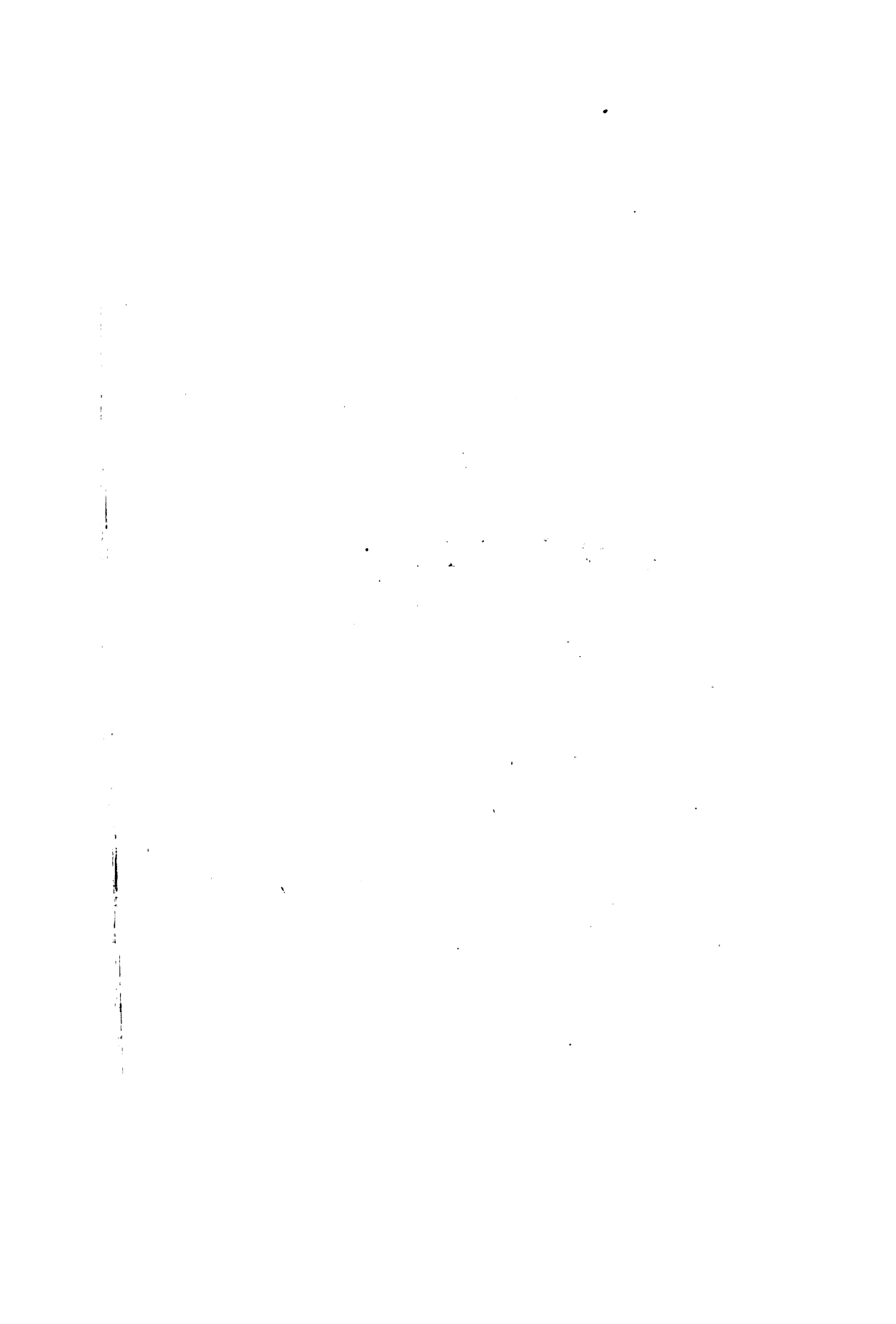
und dieser ganzen neueren Periode tritt aber zwischen beiden Denkweisen ein dem früheren entgegengesetztes Verhältniss ein: die zoroastrische überwiegt, die ägyptische tritt zurück.

Der eigentliche spekulative Gehalt jener beiden ältesten Glaubenskreise ist also der, dass sie zwei durch die ganze Geschichte hindurchgehende, einander entgegengesetzte Denkweisen gleich bei den Anfängen der geistigen Bildung repräsentiren und durch ihren Einfluss auch in den späteren Zeiten erhalten. Beide Denkweisen finden sich in jenen Glaubenskreisen in ihrer rohesten unvollkommensten Gestalt; beide Glaubenskreise haben deshalb keinen oder nur einen sehr geringen inneren Werth; beweisbare Wahrheit enthalten sie beide nicht, ein Maassstab, vor dem übrigens wenig spekulative Ideenkreise überhaupt bestehen möchten. Aber sie haben einen sehr grossen historischen Werth, weil sie die Schlüssel zu dem Verständnisse der späteren spekulativen Systeme enthalten und die bisher nicht vorhandene Möglichkeit gewähren, in den geschichtlichen Entwicklungsgang unserer noch jetzt bestehenden Ideenkreise einzudringen. Die beiden durch sie zuerst ausgesprochenen Denkweisen bestehen in geläuterteren, vollkommeneren Formen noch jetzt und werden wahrscheinlich auch in Zukunft neben einander fortbestehen. Denn die vom menschlichen Standpunkte die Erscheinungswelt auffassende Denkweise besteht nicht vor der Wissenschaft, und die von der Erscheinungswelt ausgehende, an sie sich anschliessende wird schwerlich jemals wieder dem Bildungsstande der Menge angemessen werden. Ob aber ein höherer, beide Denkweisen ermittelnder oder vereinigender Standpunkt möglich sei, das werden wohl erst kommende Zeiten späteren Geschlechtern obliegen.

Den beginnenden Kampf dieser beiden Denkweisen mit einander werden uns nun gleich die nächstfolgenden Entwicklungen der Philosophie bei den Griechen nachweisen; er reicht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und dauert auch noch fort, nachdem die alte Weltanschauung, in die er zuerst geknüpft war, längst zusammengestürzt ist; er muss also wohl tief in der Natur des menschlichen Denkens begründet sein.



N O T E N.



N o t e n.

Note 1 — 4.

1) Arier, im Zend 𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀, Airija, heisst das Zendvolk, die Baktrer, in seinen eigenen heiligen Schriften. Der Name bedeutet: die Herren; denn wie Burnouf in seinem *Commentaire sur le Yaçna* p. 46ⁿ note 325 nachweist, so ist das zendische 𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀 dasselbe Wort, wie das sanskr. आर्य, *arya*, Meister, Herr. Dass auch die Meder sich so nannten, sagt Herodot (VII, 62); und Strabo (XV, 2, § 6, p. 724) dehnt den Namen *Aqarij* über die Perser, Meder, Baktrer und Sogdianer aus, die er alle *ὁμόγλωττοι παρὰ μὲν* nennt, wie denn auch wirklich das Altpersische in den von Lassen entzifferten Keilinschriften als ein mit dem Zend naheverwandter Dialekt erscheint. In einer solchen weiteren Bedeutung findet sich der Name Arier auch in den Zendbüchern, denn 𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀, *airijo schaijanem*, nennen diese nicht blos die Provinz Ariana im Besondern, sondern auch die arianischen Länder im Allgemeinen. (Burnouf *Comment. sur le Yaçna, notes et eclairo.* p. lxj). Den Gegensatz bilden dann die nichtarianischen Provinzen, im Zend: 𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀, *anairijáo danghâvô* (von *daqijas*, 𐬀𐬢𐬵𐬭𐬀, Provinz). Ebenso Iran ve Aniran in den von De Sacy erklärten Pehlviinschriften.

2) Auch Burnouf wird durch die Untersuchung der im Zendvesta vorkommenden geographischen Namen auf das Resultat geführt, dass der Imaus und die Hochländer am Imaus und Himalaya die ältesten Wohnsitze des Zendvolkes sind (*Comment. sur le Yaçna; additions et corrections* p. clxxxv).

3) S. z. B. Habakuk 3, 7; Jeremias 46, 2; 2 Chron. 14, 8 und 21, 16. In der Völkertafel Gen. 10, 7 werden daher als Söhne des Kusch, d. h. als Abkömmlinge der Aethiopen süd-arabische Städte genannt, z. B. Sabotha, die Hauptstadt der Hadramautiten, 𐤑𐤃𐤕𐤕𐤕 *Seymá* des Ptolemäus (VI, 7) am Persischen Meerbuxen in German. Asiatische Aethiopen konnte daher auch Herodot (III, 94) als dem persischen Reiche tributpflichtig erwähnen.

4) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik aus Eusebius und Africanus in Idleri *Hermapion* Appendix p. 31 sqq.

5) Herodot II, 142.

6) Idleri Hermaplion p. 229.

7) Plutarch de Iside et Osiride c. 46.

8) Diese Hypothese stellt Rhode auf in seiner heiligen Sage = des Zendvolkes p. 97 sqq.

9) Denn der alte Name der Inder war **अर्य्य, आर्य्य**, arya, Arya, der Arier, z. B. Rigveda ed. Rosen hymn. 51, v. 8, wodurch sich also die Inder selbst als zu dem arianischen Volksstamme gehörig bezeichnen. Der allgemeine Name des Landes zwischen dem Himalaya- und dem Vindhya-Gebirge, und zwischen dem westlichen und östlichen Meere heisst daher in brahmanischen Schriften

आर्यावत्त, *āryā-varta* (Wilson. s. h. v. und *Mānava-dharma-śāstra* II, 22 sqq.). Den Namen Inder, *Indol*, sanskr. **सिन्धु**, *saindhava*, erhielten die arianischen Einwanderer erst als Anwohner des Indus, sanskr. **सिन्धु**, *sindhu*, zend. **𐬰𐬀𐬭𐬀** *hēndu*; denn

der blosse Blick auf die Karte lehrt, dass das Flussgebiet des Indus diejenige Gegend war, auf welche der von Mittelasien einwandernde arianische Völkerstamm zuerst gelangen musste. Das Wort **सिन्धु**, *sindhu*, **𐬰𐬀𐬭𐬀** *hēndu*, war aber ursprünglich Nichts als ein nomen appellativum, und der älteste Name Indiens, hergenommen von den dasselbe durchströmenden Flüssen, hiess daher „die sieben Flüsse“, **सप्तसिन्धवस्**, *sapta sindhavas*, (Rigveda hymn.

32, 12; 35, 8), im Zend: **𐬰𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬎𐬭𐬀𐬭𐬀**, *hapta hēndu* (Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclaircissem. p. cxv sqq.). Ritter schon erkannte in diesen sieben Flüssen das Pantschab mit Hinzurechnung des Indus und Kabul.

Ebenso haben die neuesten Untersuchungen der Sprachforscher: Bopp's in seiner vergleichenden Grammatik des Zend und Sanskrit etc., besonders aber Burnouf's in seinem Kommentar über den Yaçna, eines der in Zendsprache abgefassten Zoroastrischen Bücher, zu dem Ergebnisse geführt, dass die Sprachen der Inder und der Baktrer, das Sanskrit und das Zend, ihrem grammatischen Bau und ihren Wortsätzen nach wesentlich identisch sind und so ganz zu einem und demselben Sprachstamme gehören, dass sie sich nur wie Dialekte, z. B. das Hebräische und Arabische, das Gothische und Alt-Hochdeutsche, zu einander verhalten. Dies Verhältniss hat sich besonders klar herausgestellt, seitdem durch die Herausgabe eines der Veda's, des Rigveda durch Rosen, die ältere Form des Sanskrit bekannter geworden ist. Diese Sprachverwandtschaft ist aber anerkannter Maassen der schlagendste Beweis für die Stammverwandtschaft zweier Völker.

Als stammverwandt finden wir daher auch die Inder in den ältesten Zeiten auf derselben Stufe der Gesittung, wie die Baktrer. Wie in den Zendbüchern die Baktrer als ein Hirtenvolk erscheinen, so auf der Uebergangsstufe zu einem ackerbaureibenden Volke eingegriffen ist, so auch die Inder im Rigveda. Obgleich im Rigveda schon Dörfer (grama, hymn. 44, 10; 114, 1), also feste Wohnsitze mit Ackerbau, und selbst Schiffe (hymn. 116, 5), also die Anzüge des Handels mit Schiffahrt, erwähnt werden, so treibt doch das Volk hauptsächlich Viehzucht, und führt dabei ein herumziehendes Hirtenleben; so wird im hymn. 42, 8 zu Puschan, der Sonne, gebetet: führe uns an einen grasreichen Ort; hymn. 67, 3 ruft es: Beschütze, o Agnis, die den Heerden angenehmen Weideplätze; daher die oft wiederholte Bitte an die Götter um Ueberlass an Pferden, Kühen und Getreide. Dass aber diese alten noch als nomadischen Inder ein sehr kriegerisches Volk waren, erhebt sich namentlich aus den Hymnen im 15. und 16. Kap. des Rigveda.

Diese enge Stammverwandtschaft der Baktrer und Inder stellt sich endlich auch aus ihrer älteren Glaubenslehre und Götterverehrung hervor, die, wie wir später sehen werden, bei beiden Völkern in allen wesentlichen Theilen vollkommen identisch war. Dieses nomadische Hirtenvolk fand nun bei seiner Einwanderung an den Indus schon einen Volksstamm von Landeseingebornen vor, welchen sie unterjochten: die Sutra's, सूत्र. Die Sutra's bildeten daher später die dienende Klasse des indischen Volkes; sie bestanden aber auch als ein selbstständiges Volk im Süden vom Dekhan fort. Ihre Stammverschiedenheit von den das Sanskrit redenden arischen Stämmen erhellt aus ihrer Sprache, denn diese ist von dem Sanskrit stammverschieden; diese Sprache der ursprünglichen Landeseingebornen hat sich noch in den vier Hauptsprachen des Dekhans, der Telinga-, Kanara-, Tamul- und Malayála-Sprache, erhalten. Denn diese 4 Sprachen, obgleich jetzt so verschieden, dass man sich gegenseitig nicht in ihnen verständigen kann, gehören doch zu einer und derselben Sprachfamilie.

Aus diesem Verhältnisse eines durch Eroberung zur Herrschaft gelangten fremden Einwandererstammes zu den unterjochten Landeseingebornen, das so vielfach in der Geschichte vorkommt, erklärt sich nun auch das indische Kastenwesen, obgleich es sich in seiner heutigen strengen Form wahrscheinlich erst in der späteren Zeit nach und nach ausgebildet hat. Im Rigveda wenigstens lässt sich noch nicht mit Sicherheit als schon vorhanden nachweisen.

Denn die im Rigveda öfters vorkommenden पञ्च चितयस्, pañca trayas (hymn. 7, 9 und Rosens Anmerkungen daselbst), „die fünf Versammlungen, Geschlechter,“ sind zwar nach einem Theile der Kommentare die 4 Kasten nebst den verstossenen Nischādas, nach einem andern jedoch die 5 Götterklassen: die Gandharva's,

Pitara's, Deva's, Asura's und Raxasa's. Die höchsten Klassen, der Adel und die Priesterschaft, bildeten sich natürlich aus den Ariern, und so erklärt sich denn auch der Beiname **आर्य**, *ārya*, den sich noch heute die Brahmanen beilegen; **आर्य**, *ārya*, ist ebenso aus dem Volksnamen **अर्य**, *arya*, *Ἀριος*, gebildet, wie **वैश्य**, *vaiśya*, der Name der dritten Kaste, aus **विश्य**, *viśya*, der Häuser-Bewohner, **क्षत्रिय**, *kschattriya* aus **क्षत्र**, *kschattrā*, der Krieger; es bedeutete ursprünglich offenbar nur der Arische, und erhielt die Bedeutung: noble, vénérable, welche es jetzt in den Wörterbüchern hat, erst durch die bürgerliche Stellung des Stammes, der ihn trug.

10) Dass Kilikien noch in der späteren geschichtlichen Zeit bis auf Alexander den Grossen von Phönikern bewohnt wurde, so dass die phönikische Sprache hier die herrschende war, beweisen noch erhaltene Münzen. Vergl. Gesenius Monument. phoenic. p. 275 sqq.

11) Denn der Name **יִדְיָ** bezeichnet nicht blos die Bewohner der Stadt Sidon, sondern auch das ganze Volk der Phöniker. Vergl. Gesenius Thesaur. s. v. **יִדְיָ**.

12) Herodot I. VII. c. 89: *Οἱτοὶ δὲ οἱ Φοίνικες τοπαλαῖον οἰκον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσῃ· ἐντεῦθεν δὲ ὑπερβαίνεις τῆς Συρίας οἰκόνουσιν τὰ παρὰ θάλασσαν. Τῆς δὲ Συρίας τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τὸ μέγρι Αἰγύπτου πᾶν Παλαιστίνῃ καλεῖται.* Mit dieser eigenen Aussage der Phöniker stimmen nun auch die Angaben der persischen Geschichtschreiber bei Herodot I, 1: *Περσέων μὲν νῦν οἱ λόγιοι Φοινικὰς φασιν ἀπὸ τῆς Ἐρυθρῆς καλεομένης θαλάσσης ἀπικομένους ἐπὶ τῇδε τὴν θάλασσαν* (nämlich das mittelländische Meer), *καὶ οἰκίσαντας τοῦτον τὸν χώρον, τὸν καὶ νῦν οἰκούνσιν, αὐτοὺς ναυτιλῆσαι μακρῆσιν ἐπιθέσθαι κτλ.*

13) Herodot II, 44: *ἔφασαν γάρ (die Priester des Herakleotempels in Tyrus) εἶναι δὲ εἶτα, ἅφ' οὗ Τύρον οἰκόνουσιν, τριηκόσια καὶ διςχίλια.*

14) Joseph. contr. Apion. I, 14: *Ἐκαλεῖτο δὲ τὸ σύμπαν αὐτῶν ἔθνος Ὑκσῶς, τοῦτο δὲ ἔστι βασιλεῖς ποιμένες. Τὸ γὰρ ὙΚ καθ' ἑρὰν γλῶσσαν βασιλέα σημαίνει, τὸ δὲ ΣΩΣ ποιμὴν ἔστι καὶ ποιμήν· κατὰ τὴν κοινὴν διάλεκτον, καὶ οὕτω συντιθέμενον γίνεται ὙΚΣΩΣ. Τούτοις δὲ λέγουσιν αὐτοὺς Ἀραβας εἶναι.* Dass nicht das Volk selbst, wie Josephus irrtümlich berichtet, sondern nur dessen Könige von den Aegyptern Ὑκσῶς genannt worden seien, beweist die Etymologie, welche Josephus giebt, selbst; denn das Wort ist gut ägyptisch und zusammengesetzt, sowie Josephus angiebt, aus **𓂏𓂛𓂏**, *ḫrk*, rex, und **𓂏𓂛𓂏**, *pastor*, und bedeutet also *reges pastorum*. Es darf also nicht für einen Volksnamen gehalten werden. Dass aber Josephus hier dies Hirtenvolk Araber nennt, ist kein eigentlicher

Widerspruch mit der Angabe Manetho's, sie seien Phöniker gewesen; denn bekanntlich wird Philistäa von den Alten bald zu Phönikiern, bald zum peträischen Arabien gerechnet.

15) Die Fragmente des Manetho nach Eusebius in Idleri Hermapion, Appendix p. 37: Ἐπτακαιδεκάτη δυναστεία ποιμένες ἦσαν ἀλλόφυλοι Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς, οἱ καὶ Μέμφιν εἶλον. So erklärt sich denn auch gleich der Name des ersten Königes aus dieser phönikischen Dynastie, den Manetho mit den Worten angiebt: Ὡς πρῶτος Σατίης ἐβασίλευσεν, ἀπ' οὗ καὶ ὁ Σατίης νομὸς ἐκλήθη. Denn Σατίης ist offenbar das Wort ציד, صياد, venator, piscator, das mit ציד gleichen Stammes und gleicher Bedeutung ist, also ebenfalls den Sidonier, Phöniker bezeichnet, wie denn auch die Stadt Sidon im Arabischen صَيْدَا heisst.

16) Dass in der LXX die מִצְרַיִם regelmässig ἀλλόφυλοι genannt werden, ist bekannt. S. Schleusneri Lexic. LXX interpp. s. v. ἀλλόφυλος.

17) Die bisher zum Theil verkannte Identität aller dieser Namen erhellt aus Folgendem: Das Nomen gentile מִצְרַיִם kommt von dem Wort מִצְרַיִם, der gewöhnlichen Bezeichnung Philistäa's, d. h. des Küstenstriches am mittelländischen Meere von Aegypten an bis nach Phönikien. Von diesem hebräischen מִצְרַיִם kommt der Name Παλαιστίνη, welches in weiterer Bedeutung diesen ganzen Küstenstrich, Judaea und Phönikien mit inbegriffen, bei den Griechen bezeichnet. מִצְרַיִם ist eine regelmässige Femininal-Bildung vom Stamm מִצְרַיִם, der sich in dem äthiopischen ረፈረፈ erhalten hat mit der Bedeutung migravit, emigravit. מִצְרַיִם, welches ganz dem äthiopischen ረፈረፈ in der Wortbildung entspricht, hat also auch wie dieses die Bedeutung migratio, emigratio, exilium; wie denn z. B. das babylonische Exil im Aethiopischen heisst ረፈረፈ: ባቢሎን. Offenbar bezeichnet also zunächst das Nomen abstractum מִצְרַיִם, emigratio, als Sammelwort die Gesamtheit der einzelnen Emigrirten ረፈረፈ, falási, peregrinator, nach einem in allen Sprachen vorkommenden Brauche. Der Name des Volkes lautete also ursprünglich Pelaschi, der Auswanderer, wie die im Aethiopischen erhaltene Form falasi beweist, und war ebenso gebildet wie Plethi, Krethi, Kari. Dann hiess der Gesamtname Pelescheth, die Auswanderung, die Emigration, d. h. die Ausgewanderten; und dann erst ging dieser Name von dem Volke auf das von demselben bewohnte Land über. Das Wort bezeichnet demnach ein Volk von Auswanderern, Flüchtlingen, einen ausgewanderten Volksstamm. Ferner kommt in den A. T. Büchern מִצְרַיִם als ein mit מִצְרַיִם vollkommen gleichgeltendes Nomen gentile vor, wie in den einzelnen Stellen der Zusammenhang und der Parallelismus der Versglieder unzweifelhaft

beweiist, vgl. z. B. Zephania 2, 5; Ezechiel 25, 16. Auch dieses Wort כְּרִי bedeutet exsul, der Verbannte, Ausgewanderte, von dem Stamme כְּרִי exscindere, im Niphal exscindi ex urbe, expelli, in exilium agi. Mit כְּרִי verbunden findet sich nun in vielen Stellen des A. T. פְּלִי, namentlich wo von der Leibwache David's die Rede ist, welche aus der Völkerschaft der יְהוֹפְלִי zusammengesetzt war, nach dem in der Geschichte so vielfach vorkommenden Grundsatz, die Leibwache des Herrschers aus Söldnern einer fremden Nation zusammenzusetzen. Da nun כְּרִי ein Name der Philister ist, die sich als ein tapferes Nachbarvolk den Israeliten furchtbar gemacht hatten, also zu einer kriegerischen Leibwache vollkommen geeignet waren, auch, wie wir gleich weiter sehen werden, als Söldner und Miethvölker vorkommen, so ist es offenbar, dass auch פְּלִי ein Name dieses Volksstammes gewesen sein muss. Dies wird durch den Sinn des Wortes bestätigt, denn es bedeutet: der Flücht-

ling, vom arabischen Stamm فَلَيت, fugit, فَلَيت effugium, liberatio, stammverwand mit פָּלַט, evasit, effugit, chaldäisch פָּלַט, evadere, liberari; فَكَّب, evasit, liberatus est; فَالَت, II, IV, liberavit, V,

VII, liberatus est, evasit. Schon Kimchi hat daher mit Recht das Wort als einen Völkernamen aufgefasst, während es die neueren Erklärer aus einer blossen Hypothese durch cursor publicus erklären, weil sie in dem Stamme die Grundbedeutung der Schnelligkeit zu finden glaubten. Wenn daher auch neuere Erklärer in פְּלִי die Philister erkannt haben, so hatten sie offenbar Recht; nur hätten sie פְּלִי nicht als eine Zusammenziehung aus פְּלִי ansehen sollen, was sich etymologisch nicht rechtfertigen lässt. Als völlig identisch mit כְּרִי kommt endlich in den A. T. Büchern der Name כְּרִי vor; ja in einer Stelle, 2 Sam. 20, 23, hat das Chethibb הַכְּרִי וְהַפְּלִי, und das Keri giebt an: הַכְּרִי וְהַפְּלִי. Auch hier wird die Identität der Namen durch die Identität der Bedeutung bestätigt, denn כְּרִי, כְּרִי sind abgeleitete Wortformen eines Verbums auf ל"ה, kommen also von einem Stamme כְּרָה, der dem arabischen

كَرَى entspricht und wie diese festinavit, vehementer eucur-

rit, effren, flüchten bedeuten muss, verwandt mit قَرَا, peragravit,

transmigravit, IV hospitium petit, V peragravit terras, VIII hospitium quaesivit, peragravit, X regiones peragravit. כְּרִי bedeutet also offenbar ebenfalls den Flüchtling, den Ausgewanderten. Alle diese Namen כְּרִי, פְּלִי, כְּרִי, כְּרִי bezeichnen also insgesamt einen und denselben Begriff: den Ausgewanderten, Flüchtigen, Vertriebenen, den Flüchtling, und da sie, wie man sieht, ursprünglich alle blosser Nomina appellativa waren, so hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, dass sie nur verschiedene Bezeichnungen eines und

desselben Volksstammes waren, hergenommen von seiner äusseren Lage und seinem Schicksal. So erklären sich denn die Namen der Kreter und der Karer, die im Griechischen keine Ableitung haben; so erklärt es sich, wie die Karer in Verbindung mit den Phönikiern in griechischen Nachrichten als die Urbewohner der griechischen Inseln vorkommen, denn diese Kreter und Karer waren nichts weiter, als die aus Aegypten vertriebenen Φοίνικες ἀλλόφυλοι, die Philister.

18) Justini historiar. l. XLI. cp. 1: *Parthi Scytharum exsules fuisse. Hoc etiam ipsorum vocabulo manifestatur: nam scythico sermone Parthi exsules dicuntur.*

19) Herodot II, 198: Ταῦτα δὲ τε καὶ ἑκατὸν λογίζονται εἶσα (dies scheint der anfängliche, übelste Zeitraum der phönikischen Invasion gewesen zu sein, in welchem sie als Feinde ihre Herrschaft über Aegypten erst gründeten; dass aber diese phönikischen Herrscher, die Hyksos, hier gemeint sein müssen, erhellt aus dem ganzen Zusammenhang), ἐν τοῖσι Αἰγυπτίοισι τε πᾶσαν εἶναι κακότητα, καὶ τὰ ἐπὶ χρόνον τοσούτου κατακληῖσθέναι οὐκ ἀνοιχθῆναι· τοὺτους ὑπὸ μέσσης οὐ κάρτα θέλουσι Αἰγύπτιοι ὀνομάζειν, ἀλλὰ καὶ τὰς πυραμίδας· καλέουσι ποιμένας Φιλίτιος, ὃς τοῦτον τὸν χρόνον ἔνευε κτήνεια κατὰ ταῦτα τὰ χωρία.

20) Champoll. Gramm. égypt. p. 180 führt folgende Inschrift

von einem Pylon zu Medinet-Habu an: 
 NE ΩHP N ΠΩΛΟCTE, victi Philistaeorum.

Diese Inschrift stimmt mit dem, was Joseph. contr. Apion. I, 14 sagt: 'Εν ἄλλῃ δὲ τιμὴ βιβλῶ τῶν Αἰγυπτιακῶν Μανεθῶ τοῦτο (φησιν) ἔθνος τοὺς καλουμένους ποιμένας, αἰχμαλώτους ἐν ταῖς ἱεραῖς αὐτῶν βίβλοις γεγράφθαι.

21) S. Fragmenta Manethon. lib. II, in Idleri Hermaplion Appendix p. 37. Joseph. contr. Apion. I, 14. 15 in Idleri Hermap. Appendix p. 59.

22) Joseph. contr. Apion. cp. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: Τοῦτους δὲ τοὺς προκατανομασμένους βασιλεῖας τοὺς τῶν ποιμένων καλουμένων, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενομένους, κρατῆσαι τῆς Αἰγύπτου (φησὶν Μανεθῶ) ἔτη πρὸς τοῖς πεντακοσίοις ἑνδεκά.

23) Joseph. contr. Apion. cp. 14 in Idleri Hermap. Appendix p. 53: Μετὰ ταῦτα δὲ τῶν ἐκ τῆς Θηβαίδος καὶ τῆς ἄλλης Αἰγύπτου βασιλέων γενέσθαι (φησὶν Μανεθῶ) ἐπὶ τοὺς ποιμένας ἐπαναστασιν, καὶ πόλεμον αὐτοῖς ἀνέβη· μέγαν καὶ πολυχρόνιον· ἐπὶ δὲ βασιλέως, ᾧ ὄνομα εἶναι Ἀλισφραγμαῦθωσις, ἡττωμένους (φησὶ) τοὺς ποιμένας ὑπὸ αὐτοῦ, ἐκ μὲν ἄλλης Αἰγύπτου πάσης ἐκπεσεῖν, κατακλεισθῆναι δ' εἰς τόπον, ἀρουρῶν ἔχοντα μυρίων τῶν περιμέτρων· Ἀνᾶριν ὄνομα τῷ τόπῳ. Τοῦτόν φησιν ὁ Μανεθῶν ἅπαντα τελεῖν τε μεγάλῳ καὶ ἰσχυρῷ περιβαλεῖν τοὺς ποιμένας, ὅπως τὴν τε κτῆσιν ἅπασαν ἔχουσιν ἐν ὄχρῳ καὶ τὴν λείαν τὴν ἐσπέρην.

Τὴν δὲ Ἀλισφραγμονθώσεως νόον Θούμωσιν ἐπιχειρῆσαι μὲν αὐτοῖς διὰ πολιορκίας ἐλεῖν κατὰ κράτος, ὅτιώ καὶ τεσσαράκοντα μυρίασι προσεδρεύσαντα τοῖς τείχεσιν. Ἐπεὶ δὲ τῆς πολιορκίας ἀπῆλθον, ποιήσασθαι συμβάσεις, ἵνα τὴν Αἰγυπτίον ἐκλιπόντες ὅποι βούλονται πάντες ἀβλαβῶς ἀπέλθωσι.

Was Josephus nun weiter hinzufügt von der Gründung Jerusalems durch diese aus Aegypten vertriebenen Phöniker, scheint eine aus dem späteren Nationalhasse zwischen Aegyptern und Juden hervorgegangene Umbildung der Sage zu sein, da die Rückkehr der Juden aus Aegypten nach der gewöhnlichen Chronologie um wenigstens 200 Jahre später fällt. Doch kennt auch Tacitus diese Angabe, die bei ihm (histor. V, 2) so lautet: *Sunt qui tradant, Assyrios* (nach der gewöhnlichen Verwechslung der Assyrer mit den Syrern d. h. den Phönikern) *convenas, indigum agrorum populum, parte Aegypti potitos, mox proprias urbes Hebraeasque terras et propiora Syriae coluisse rura.*

24) S. die in der vorhergehenden Note angeführten Stellen des Josephus und Tacitus, welche die Phöniker nach Syrien zurückwandern lassen.

25) Dass *Πελαγός* stammverwandt mit פֶּלֶשְׁתִּי, pelischti, ist, mag für den Nicht-Orientalisten hier nachgewiesen werden. פֶּלֶשְׁתִּי, pelischti, ist, wie schon oben Note 17 gezeigt worden, das nomina gentile von פֶּלֶשְׁתִּי pelescheth. Das t in dem Worte Pelischti ist also kein Radikalbuchstabe, sondern kommt nur von dem Endbuchstaben ך des Wortes פֶּלֶשְׁתִּי her, in welchem das ך die blosse Femininal-Endung ist. Der reine Stamm des Namens Pelischti ist also pelasch, und die ursprüngliche Form des Volksnamens war Pelaschi, פֶּלֶשְׁתִּי der Auswanderer, sowie sie in dem äthiopischen Worte ረፈሰ, falasi, peregrinator, erhalten ist, ganz nach Analogie von Kari, Krethi, Plethi gebildet. Pelasch-i und *Πελαγ-ός* sind aber vollkommen identisch; denn dass das Schin der semitischen Wörter bei den Griechen, welche diesen Laut später nicht mehr hatten, durch σ und einen Palatinen, durch σγ, σκ, σχ. ersetzt wurde, ist bekannt, s. Gea thesaur. p. 1344. Die griechischen Namen: Kreter, Karer und Pelasger sind also ganz dieselben, wie die phönikischen: Krethi, Kari, Pelaschi oder Pelischti. Dass aber Kreta von den aus Aegypten vertriebenen Phönikern besetzt worden sei, ist eine Annahme, die zwar auf keiner ausdrücklichen Nachricht, weder eines griechischen noch eines orientalischen Schriftstellers beruht, auf welche man aber durch die Zusammenstellung und Verknüpfung anderweitiger Nachrichten mit zwingender Nothwendigkeit hingeführt wird. Herodot sagt I, 173 ausdrücklich: τὴν Κρήτην εἶχον τοπαλαῖον πασὺν βάρβαροι. Also ein nichtgriechischer Volksstamm bewohnte einst Kreta. Wer diese Nicht-Griechen waren, erhellt aus der Angabe des Thukydides I, 8: dass die griechischen Inseln von Phönikern und Karern bewohnt gewesen seien, welche erst Minos

(I, 8 und I. 4) von den Inseln auf das feste Land d. h. auf die Küstenstriche Kleinasiens vertrieb; jene *βάρβαροι* waren also entweder Phöniker oder Karer. Aber die Karer werden selber Phöniker genannt, wie Athenaeus lib. IV. sect. 76 (p. 174 f. ed. Casaub.) berichtet, wo er von den kleinen kurzen Pfeifen spricht, deren Gebrauch Karern und Phönikern gemeinschaftlich gewesen sei: *Γιγγρατνοισι γάρ, sagt er, οἱ Φοίνικες, ὡς φησιν ὁ Ξενοφῶν, ἐχρῶντο αὐλοῖς σπιθαμιαλοῖς τὸ μέγεθος, ὅξυ καὶ γοερὸν φθεγγομένοις. Τούτοις δὲ καὶ οἱ Κᾶρες χρῶνται ἐν τοῖς θρήνοις, εἰ μὴ ἄρα καὶ Κάρια Φοινίκη ἐκαλεῖτο, ὡς παρὰ Κορίνθῃ καὶ Βυγχυλίδῃ ἔστιν εὐρεῖν.* Wenn daher Homer die Karer *βαρβαρόφωνοι* nennt (Ilias II, 867. Strabo lib. XIV. cp. 2.), so hat dieses seinen Grund ganz einfach darin, dass sie Phönikisch redeten, die Mundart der Karer also den Griechen unverständlich sein musste (Herodot VIII, 135). Die zwei nichtgriechischen Völker, welche nach Thukydides früher die griechischen Inseln bewohnten, sind also im Grunde nur Ein Volksstamm, die Phöniker, weil auch die Karer nur eine phönikische Völkerschaft waren.

Nun waren aber diese Karer nicht die einzige phönikische Völkerschaft in Kleinasien, denn neben den Karern kommt auch noch eine andere kleinasiatische Völkerschaft vor, von der ausdrücklich berichtet wird, sie habe Phönikisch gesprochen. Dies Volk sind die Milyer oder Solymmer (Herodot I, 173), mit denen sich ein unter Minos von Kreta ausgewandeter Volksstamm, die Termilen, die später sogenannten Lykier, vermischten, wie Herodot in der angeführten Stelle ausführlicher berichtet. Diese Solymmer aber führt noch Choerilus, der Zeitgenosse Herodot's und Lysander's, in seinem Geschichts-Epos über die Perserkriege als ein Phönikisch redendes Volk im Heere des Xerxes an. (Dass sie aber im persischen Heere vorkommen, darf nicht verwundern, denn sie waren eben so gut wie die Ioner, Aeoler, Karer, Lykier, Pamphylier u. s. w. dem persischen Reiche unterworfen und tributpflichtig, wie aus Herodot III, 90 erhellt, wo sie unter dem Namen der Milyer vorkommen). Die Stelle des Choerilus lautet bei Joseph. contr. Apion. I, 22:

Τῷ δ' ὅπῃθεν διέβαινε γένος θανμαστὸν ἰδέσθαι,

Γλῶσσαν μὲν Φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφάνετες,

Ἦκεν δ' ἐν Σολύμοις ὄρεσι πλατὴν ἐνὶ λίμνῃ.

Wenn daher nach Herodot's Bericht (I, 171) eine kretische Völkerschaft, die Termilen, die später sogenannten Lykier, bei ihrer Vertreibung aus Kreta unter Minos zu diesen Solymmern auswanderten, so geschah dies offenbar, weil die Solymmer ein sprach- und stammverwandtes Volk waren. Denn dass die früher in Kreta wohnenden und von da vertriebenen *βάρβαροι* auch die phönikische Sprache redeten, beweisen die Kaunier, die nach ihrer eigenen Aussage ebenfalls aus Kreta stammten und eine dem Karischen ganz ähnliche Sprache, d. h. einen Dialekt des Phönikischen redeten. *Οἱ δὲ Καύνιοι, sagt Herodot I, 172, αὐτόχθονες, δοκεῖν ἑμοί, εἰσὶ*

αὐτοὶ μέντοι ἐκ Κρήτης φασὶ εἶναι προσεχωρήμασι δὲ γλῶσσας μὲν πρὸς τὸ Καρικὸν ἔθνος, ἢ οἱ Κῦρες πρὸς τὸ Καννικόν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἔχω ἀποδείξας διακρίναι. Ausser diesen Solymern werden aber von Herodot auch noch andere kleinasiatische Völkerschaften namhaft gemacht (I, 171. 172), die mit den Karern stamm- und sprachverwandt waren (κασίγνητοι καὶ ὁμόγλωσσοι τοῖσι Κερσί) wie die Myser u. a. Dass also Phöniker in alten Zeiten Kreta und die griechischen Inseln bewohnten, steht ausser allem Zweifel.

Aus den bisher angeführten Nachrichten ergibt sich aber auch der weitere Schluss, dass bei diesen Karern und den mit ihnen stamm- und sprachverwandten Völkerschaften nicht an einzelne von Phönikien ausgegangene Kolonien gedacht werden kann, obgleich diese gewiss schon früh von Phönikien aus auf die griechischen Inseln herüberkamen; sondern dass diese Völkergruppe einen ganzen bedeutenden Volksstamm darstellt, da die Karer allein schon eine sehr zahlreiche Völkerschaft waren. Wenn demnach die griechischen Nachrichten zwischen Phönikern und Karern trotz ihrer nachgewiesenen Namensgleichheit einen Unterschied machen, so lässt sich das wohl nicht anders erklären, als dass man unter den Phönikern die unmittelbar aus Phönikien hergekommenen Kolonisten versteht, während die Karer und die mit ihnen verwandten Völkerschaften als ein ganzer ausgewanderter Volksstamm irgendwo anders hergekommen sein müssen. Da nun dieser Volksstamm dieselbe Benennung, Karer, führt, welche wir als den Φοίνιξι ἀλλοφύλοις, den Philistern, zugehörig kennen gelernt haben, Kreta selbst und dessen Bewohner, die Kreter, nach einem andern Namen derselben Philister benannt sind, so müsste man durch seine Vorurtheile geradezu blind sein, wenn man nicht aus allen diesen Prämissen den Schluss ziehen wollte, dass diese Karer mit den ihnen verwandten Völkerschaften jene aus Aegypten vertriebenen Philister (Kreti und Kari) seien. Nach dem in den erhaltenen Nachrichten gemachten Unterschiede zwischen Phönikern und Karern hat man sich also die Sache wohl so vorzustellen, dass die Phöniker sich schon früh, in den ersten Zeiten nach ihrer Einwanderung, an den Küsten des Mittelmeeres, auch auf den benachbarten Küsten und Inseln des griechischen Meeres niederliessen und dort Kolonien stifteten, so dass die aus Aegypten vertriebenen Phöniker, jene Philisti, Kari, Krethi, bei ihrer Ankunft in Kreta schon phönikische Bewohner da und auf den griechischen Inseln vorfanden, über welche sie sich aber bald durch ihre überwiegende Volkszahl und Tapferkeit die Oberherrschaft erwarben. Denn Herodot I, 171 sagt ausdrücklich: τὸ Καρικὸν ἦν ἔθνος λογιμώτατον τῶν ἐθνῶν ἀπάντων κατὰ τοῦτον ἄμα τὸν χρόνον μακρῶ μάλιστα. Damit stimmen denn auch die noch erhaltenen Nachrichten überein, z. B. in der ältesten Geschichte von Rhodus: Conon, narratione 47 in Phot. biblioth. cod. 186: Τὴν δὲ Ῥόδον τὸ μὲν ἀρχαῖον λαὸς αὐτόχθων ἐπέμοντο, ὡς ἔχει τὸ Ἡλιάδων γένος, οὗς Φοίνικες ἀνέστησαν, καὶ τὴν νῆσαν ἔσχον· Φοινίκων δὲ ἐκπεσόντων Κῆρες ἔσχον, οἱ καὶ τὰς ἄλλας νήσους τὰς περὶ τὸ Αἰγαῖον

ἀναγὰρ. Diese Verdrängung der seit früheren Zeiten hier sesshaften Phöniker durch die Karer fällt offenbar in die ersten Jahrhunderte nach der Vertreibung der Letzteren aus Aegypten, als sie sich von Kreta aus über die übrigen griechischen Inseln ausbreiteten, und dadurch die Herrschaft über das ägeische Meer sich aneigneten, offenbar also vor ihre Wiedervertreibung aus diesen Inseln durch Minos (Thukyd. I, 8). Denn nach Minos und ihrer Vertreibung aus den Inseln ist es nicht abzusehen, wie sie hätten eine Meeresherrschaft ausüben sollen. Die Angabe Diodors, der diese Meeresherrschaft der Karer nach dem Trojanischen Kriege ansetzt (Diod. V. cp. 53), ist also wohl irrig.

26) Von der Mehrzahl der griechischen Inseln wird ausdrücklich berichtet, dass sie früher von Karern bewohnt waren, so die Kykladen (Thukydides I, 4. Diodor. Sic. V, 84); insbesondere Naxos (Diodor. V, 51); Delos (Thukydides I, 8); von den kleinasiatischen Inseln: Rhodus (s. die vorhergehende Note), Kalydna und Nisyros (Diodor. Sic. V, 54), Symo (Diodor. V, 53). Endlich wird wohl auch der pelasgische Kabiren-Kult zu Samothrake auf die Karer zurückgeführt werden müssen. Denn die nämlichen Pelasger, welche, nach Herodot II, 51 ursprünglich aus Samothrake stammend, zu den Athenern gekommen waren, und dann, von diesen wieder vertrieben, die Inseln Lemnos, Imbros und Antandros besetzten (Herod. VI, 137; V, 26; VII, 42), nennt Cornelius Nepos (Miltiades cp. 2) Karer.

27) Thukydides I, 8.

28) Dass die Telchinen und Daktylen in der kretischen Sage als Metallarbeiter und Beschwörer oder Zauberer vorkommen, ist bekannt. Nun bedeutet aber תל Berg, Hügel, Gestein, Steintrümmer, Schutthaufen (s. Gesen. Lex.). Das Wort hat die Derivativform eines Stammes auf פֿע, und käme von einem verloren gegangenen Radikal תל her. Da ת als mittlerer Stammbuchstabe in כ übergeht, z. B. שָׁכַךְ und שָׁפַךְ plexit, sepivit, תָּכַל und תָּסַל torisit, ligavit, so sind damit stammverwandt die Wörter תָּכַל Erde, תָּכַל im Persischen توبال, Eisenschlacken, توبال aes, Erz, Hammer Schlag, ramenta auri et argenti, wovon תָּכַל der Name der Tibarener, das bekannte bergbautreibende Volk am Pontus Euxinus. Es ist also klar, dass der Wurzel תל die allgemeine Bedeutung „Gestein“ zukommt, woraus denn so gut die Bedeutung „Berg“ als die andere „Erz“ sich entwickeln konnte. Die zweite Sylbe in Tel-chin ist das semitische קָ, im Arabischen قين cudereferum, قير faber ferrarius. Tel-chin bedeutet also Erzschild. Die Daktylen kommen in genauester Verbindung mit den Telchinen vor; sie müssen also eine ähnliche Bedeutung haben. Es wird daher erlaubt sein, in der Sylbe דַּכ der denselben Stamm wie in Tel wiederzufinden, da es bekannt ist, dass im Semitischen die Vokale eine untergeordnete Rolle spielen. Das Wort Daktylen scheint dhnehin stark hellenisirt zu sein, da es durch seinen ähnlichen

Klang von den Griechen schon früh mit δάκρυλος Finger, verwechselt wurde. „Dak“ ist aber der semitische Stamm דַכַּ, Piel דַכַּ, im Piel: zermalmen, zerschlagen, in Stücke schlagen. דַכַּ-ל ist also Einer, der das Gestein in Stücke schlägt, ein Erzhäuer, ein Bergmann. Daktylen und Telchinen sind demnach die beiden hauptsächlichsten Werkleute des Bergbaues, die Erzhäuer und die Erzschnelzer oder Schmiede. Da diese Bergleute zugleich für Zauberer galten, so erklärt sich dadurch auch ihr Beiname 'Idaiot, der gewöhnlich als ein Lokalname gefasst wird. Er ist aber wahrscheinlich das semitische דַכַּ, Pl. דַכַּים die Beschwörer; und da zugleich Priester unter ihnen waren, so erklärt sich daraus auch wohl der Name Korybant, der offenbar mit קרנן Opfer, zusammenhängt. In ein weiteres Detail über diese Sagen einzugehen, ist nicht hier des Ortes.

29) Um nicht Bekanntes zu wiederholen, verweisen wir auf die Untersuchungen von Wachsmuth: Hellen. Alterthumsk. 1. Thl. Einleitg. § 9; und von Kruse: Hellas 1. Thl. p. 399 sqq.

30) Strabo VII, p. 321. Herod. I, 58.

31) Herod. I, 57.

32) Die Titanes des Philo in seiner Uebersetzung des Sanchiathion (Orelli p. 22) sind, wie wir unten bei der phönikischen Glaubenslehre nachweisen werden, nichts Anderes, als ein phönikischer Volksstamm: die Dodanim.

33) Gesen. thesaur. p. 322.

34) Herodot VII, 94.

35) Gesen. thesaur. p. 388.

36) Dionys. Halicarn. Antiqq. Roman. I. cp. 17 sqq.

37) Thukyd. I, 8.

38) Diese Rückkehr eines karischen Völkerstammes nach Phönicien erwähnen die A. T. Bücher ausdrücklich; 5. Buch Moses 2, 23 heisst es: Die Aviter, welche in Dörfern wohnten bis Gaza, wurden von den Kaphthoritern vertilgt, die aus Kaphthor kamen, und sie wohnten an ihrer Statt. Kaphthoriter heissen hier die Philister, weil ihr letzter Aufenthaltsort, wie in der citirten Stelle angegeben wird, Kaphthor war, denn an anderen Stellen werden geradezu die Philister genannt; so heisst es bei Amos Cp. 9. V. 7: „Habe ich — Jehova nämlich — nicht Israel zurückgeführt aus dem Lande Aegypten und die Philister aus Kaphthor?“ Und in einer andern Stelle bei Jeremias Cp. 47. V. 4 heissen die Philister כַּפְתֹּר residuum terrae maritimae Caphthor. Unter diesem Kaphthor ist wahrscheinlich eine am Meeresstrande gelegene Stadt zu verstehen, denn der nach Palästina zurückgekehrte karische Volksstamm war nicht so zahlreich, dass man ihn für die ganze Bevölkerung eines Landes halten könnte. Da Kaphthor Granatapfel bedeutet, griechisch σῖδη, so hat schon Bochart Geograph. sacra p. 291 richtig auf eine Stadt Side gerathen, nur dass er sie ohne Grund in Kappadokien sucht, weil die alten Interpreten Kaphthor auf eine blosse Namensähnlichkeit hin durch Kappadokien er-

lären. Da aber kaum begreiflich ist, wie Karer von den griechischen Inseln zu dem weitentlegenen Kappadokien hätten kommen sollen, und dagegen ein Side an der Meeresküste von Pamphylien nahe bei Lykien liegt, welches letztere ja auch, wie wir gesehen haben, von einem karischen Völkerstamme bewohnt war, so ist mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit dies pamphyllische Side als das Kaphthor der A. T. Bücher anzusehen. Man müsste also annehmen, dass Karer von den griechischen Inseln aus zuerst an die Küste von Pamphylien und von da wiederum nach Palästina ausgewandert seien. Für ein seefahrendes Volk ist die Entfernung Pamphyliens ebensoviel von Kreta als von Palästina nicht bedeutend.

39) Die im Text vorgetragene Hypothese betrifft einen der dunkelsten und lückenhaftesten Theile der alten Geschichte. Die reite Ausdehnung des phönikischen Stammes über Sicilien, Spanien und die ganze Nordküste von Afrika ist bei den gewöhnlichen Ansichten von der Verbreitung der Phöniker durch blosse Handelskolonien ein unbegreifliches Räthsel. Denn wenn auch in Sicilien und Spanien die Phöniker nur einzelne Städte bewohnten, die von fremden Volksstämmen umgeben waren, so bestand doch die Bevölkerung der ganzen ausgedehnten Küstenstrecke von Nordafrika bis an den Atlas hin vorzugsweise aus einem phönikischen Stamme, der viel zu zahlreich war, als dass er aus einzelnen Kolonien sich hätte hervorbringen können. Es muss also zu irgend einer Zeit ein ganzer phönikischer Volkstamm in jene Gegenden ausgewandert sein. Genauere Nachrichten finden sich über eine geschichtliche Begebenheit aus so früher Zeit bei den griechischen und römischen Schriftstellern begreiflicher Weise nicht, weil ihre eigene Geschichte fast erst um ein Jahrtausend später beginnt. Originalnachrichten der Phöniker und Karthager fehlen aber gänzlich, weil ihre Literaturen untergegangen sind. Man ist also ganz auf wenige dunkle Sagen und auf kärgliche abgebrochene Nachrichten beschränkt, die der Zufall erhalten hat. Zu den ersten gehört z. B. die Angabe des Tacitus (histor. V, 2): *Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedissee, qua tempestate Saturnus, et Jovis pulsus, cesserit regnia*, d. h. berichtet und erklärt: die Phöniker — denn dass hier die Juden mit den benachbarten Philistäern verwechselt werden, ist klar — hätten, aus der Insel Kreta vertrieben, die äussersten Grenzen von Nordafrika bewohnt, zu der Zeit, als der bis dahin allgemein herrschende Dienst des Saturnus der bei allen aryanischen Völkern in der ältesten Zeit als höchste Gottheit verehrten Zeitgottes), verdrängt von dem neuen Dienste des Zeus, aufgehört habe. Dass unter diesem neuen Dienste der Zeus der von den Phönikern aus Aegypten mitgebrachte Götterreis und Götterdienst gemeint sei, werden wir später sehen. So dunkel und zum Theil entstellt auch diese Nachricht ist, so geht doch Zweierlei aus ihr mit Klarheit hervor: einmal die mit der ältesten Geschichte von Kreta, wie wir sie bisher dargestellt haben, in Verbindung stehende Ausbreitung des phönikischen Stammes bis

an die äussersten Gränzen Nordafrika's, und zweitens ein mit dieser Auswanderung der Phöniker gleichzeitiger Wechsel der Glaubenslehre und des Gottesdienstes. Beides findet durch unsere Darstellung von der Auswanderung der Phöniker aus Aegypten bis in den fernen Westen und die durch sie hervorgebrachte Verbreitung der ägyptischen Glaubenslehre, welche sie sich angeeignet hatten, seine vollkommene Erklärung. Eine andere, ebenso dunkle Sage von einem Heereszuge phönikischer Völker bis an den äussersten Westen des mittelländischen Meeres enthalten die verschiedenen bei den griechischen Mythologen vorkommenden Sagen von einem Zuge des Herakles bis nach Spanien und an den Atlas, zu dessen Andenken Herakles an der Meerenge, welche das mittelländische Meer von dem atlantischen Ocean scheidet, jene nach ihm benannten Säulen gesetzt haben soll. Herakles ist eine der bedeutendsten phönikischen Gottheiten, die schützende Gottheit von Tyrus, und es ist schon von den Alten bemerkt worden, dass die Griechen auf ihren griechischen Heros fremde und besonders phönikische Sagen übergetragen haben. Sieht man also in Herakles weiter nichts als eine phönikische Gottheit, so deutet die Sage von seinem Zuge in den fernen Westen die durch Phöniker stattgefundene Verbreitung seines Gottesdienstes in diese Gegenden an, worin denn zugleich eine ebenso weit gehende Ausbreitung der Phöniker selbst mit Inbegriffen ist. Wenn daher Pausanias (X, 17. vgl. Diodor. Sic. IV, 29. V, 15) berichtet, Sardinien sei zuerst von Libyern bevölkert worden, welche Sardos, ein Sohn des Makris, d. h. des Herakles, anführte: *πρώτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναυτοὶ ἐς τὴν νῆσον Αἰθῆς ἡγεμὼν δὲ τοῖς Αἰθυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μαχηρίδου, Ἡρακλῆος δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Αἰθίων* — so scheinen auch hier, statt der Libyer, Phöniker verstanden werden zu müssen, nicht blos weil Herakles vorzugsweise eine phönikische Gottheit war, sondern weil er nur bei den Phönikern ein Sohn des Makar, מַכַּר, des Saturn, heissen konnte, denn מַכַּר ist nur ein phönikisches Wort, das Participium des Piel vom Zeitwort מַכָּה, mit der Bedeutung „der Sehnen-Zerhauer“ (denn מַכָּה bedeutet *νευροκοπεῖν*, die Sehnen durchhauen), ein Beiwort, welches die Phöniker dem Kronos wegen der Harpe beileigten, mit der er gewöhnlich abgebildet wird. Diese Harpe war aber zugleich eine Kriegswaffe, mit der man den Pferden der Feinde die Sehnen der Kniekehle durchhieb, um sie zu lähmen und dadurch kampfunfähig zu machen. In keiner andern Sprache, als der phönikischen, konnte also Saturn den Beinamen Makar erhalten.

Nun scheint aber Herakles gar nicht blos der Name einer Gottheit, sondern ein ganz bestimmter Personennamen, der Name eines phönikischen Heerführers und Königs zu sein. Diese Behauptung möchte zwar auf den ersten Anblick nicht viel besser als eine Träumerei aussehen, denn man ist schon längst gewohnt, alle Namen aus der früheren Geschichte in leere Abstrakta zu verflüchtigen, und ein Theil der neueren Mythendeutung beruht ganz auf

diesem Grundsatz. Wenn man aber bedenkt, dass zu der Zeit, als die Phöniker aus Aegypten auswanderten, die Aegypter schon ihr Schriftsystem ganz ausgebildet besaßen, dass noch aus jenen Zeiten unmittelbar herrührende Inschriften, auf den Originaldenkmälern befindlich, bis auf diesen Tag erhalten sind, dass die Aegypter um diese Zeit schon Bücher besaßen, und die Ruinen einer Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert v. Chr. G. noch jetzt in Theben vorhanden sind, dass also die Phöniker bei ihrer Auswanderung auch die Kenntniss der Schrift mit sich nahmen: so stellt sich die Sache doch etwas anders dar, und schriftlich abgefasste geschichtliche Ueberlieferungen aus so früher Zeit gehören bei den Phönikern keineswegs zu den Fabeln und den Unmöglichkeiten. Da nun der letzte König aus der phönikischen Herrscherreihe in Aegypten, unter welchem die Phöniker aus Aegypten auswandern mussten, in den Fragmenten der Manethonischen Chronik Ἡρακλῆς, d. h. Herakles, genannt wird, so gewinnt folgende Nachricht des Sallust (de bello Jugurth. c. XVII sq.) über den Zug des Herakles nach Spanien, und die dadurch erfolgte Bevölkerung Nordafrika's durch die Phöniker, besonders da sie aus punischen Quellen herrührt, einen etwas andern als blos mährchenhaften Charakter. *Sed qui mortales initio Africam habuerint, quique postea accesserint, aut quomodo inter se permixti sint, quamquam ab ea fama, quae plerosque obtinet* (auch noch heut zu Tage), *diversum est, tamen uti ex libris Puniciis, qui regis Hiempsalis dicebantur* (aus welchen auch das landwirthschaftliche Werk des Mago herrührte, das die Römer nach der Eroberung Karthago's ins Lateinische übersetzen liessen), *interpretatum nobis est, utique rem sese habere cultores ejus terrae putant, quam paucissimis dicam. Ceterum fides ejus rei penes auctores sit.*

Africam initio habuere Gaetuli et Libyes asperi, incultique, quibus cibus eral caro ferina atque humi pabulum, uti pecoribus; hi neque moribus neque lege neque imperio cujusquam regebantur: vagi, palantes, quas non coëgerat, sedes habebant. Sed postquam in Hispania Hercules, sicuti Afri putant, interiit (in den punischen Nachrichten ist Herakles also keineswegs ein Gott), *exercitus ejus, compositus ex varitis gentibus, amisso duce, ac passim multis sibi quisque imperium petentibus, brevis dilabitur.* (In dem, was nun folgt, hat Sallust, oder Derjenige, der ihm aus dem Punischen diese Nachrichten übersetzte, die wenig bekannten Namen phönikischer Völkerschaften mit ähnlichen, allgemeiner bekannten anderer asiatischen Nationen verwechselt; ein Uebersetzungsfehler, der, wenn wir nicht aus den Büchern des A. T. die richtigen Namen an die Stelle der falschen setzen könnten, dieser Nachricht allen historischen Werth nehmen würde. Denn er setzt an die Stelle phönikischer Völkerschaften Namen eines ganz andern Volksstammes, des aryanischen, nämlich Medi מדיים statt der מדיאנים Midianiter; ein kananäischer Volksstamm, der in seiner Heimath südlich und östlich von Judäa am Berge Sinai und

neben den Moabitern wohnte; Persae פרסיים statt פרזים Pheresiter, eigentlich so viel als פרזיים pagani, rustici, von פרזה das flache Land, ein Synonym von קנעני Kanaaniter, der Niederländer; denn הכנעני והפרזי, die Kanaaniter und Pheresiter, die Niederländer und Flachländer, bezeichnet die Gesamtheit der Kanaaniter, d. h. der Phöniker; Armenii statt Aramaei, ארמאיים d. h. Syrer, Syrophöniker; der Name Ἀραμαῖοι, Aramaei, war ohnehin bei den Griechen wenig, bei den Römern gar nicht im Gebrauch, da sie Syrer dafür sagten. Durch diese Berichtigung wird die Darstellung Salusts von allen Ungereimtheiten völlig frei. Er fährt fort:) *Ex eo numero Medis* [i. e. Midianitae], *Persae* [i. e. Pheresitae] *et Armenii* [i. e. Aramaei] *navibus in Africam transeecti, proximos nostro mari locos occupavere. Sed Persae* [Pheresitae] *intra Oceanum magis; uique alteo navium interson pro tuguriis habuere; quia neque materia in agris, neque ab Hispanis emundi, aut mutandi copia erat; mare magnum et ignara lingua commercia prohibebant. Hi paulatim per connubia Gaetulos secum miscuere: et quia saepe tentantes agros, alia, deinde alia loca petiverant, semel ipsi Numidas adpellavere. Ceterum adhuc aedificia Numidarum agrestium, quae mapalia illi vocant, oblonga, incurvis lateribus lecta, quasi navium carinae sunt. Medis* [Midianitis] *autem et Armenis* [Aramaeis] *accensere Libyes (nam hi propius mare Africum agitant; Gaetuli sub sole magis, haud procul ab ardoribus) hique mature oppida habuere; nam freto divisi ab Hispania mulare res inter se instituerant. Nomen eorum paulatim Libyes corrumpere, barbara lingua Mauros, pro Medis* [Midianitis], *adpellantes. Sed res Persarum* [Pheresitarum] *brevis adolevit: ac postea nomine Numidae, propter multitudinem a parentibus digressi, possedere ea loca, quae proxume Carthaginem Numidia adpellantur. Dein utrique, alteri freti, finitimos armis aut metu sub imperium coëgere, nomen gloriæque sibi addidere; magis hi, qui ad nostrum mare processerant; quia Libyes, quam Gaetuli, minus bellicosi. Denique Africae pars inferior pleraque ab Numidis possessa est; recti omnes in gentem nomenque imperantium concessere.*

Postea Phoenices, alii multitudinis domi minuendae gratia, pars imperii cupidine, sollicitata plebe et aliis novarum rerum avidis, Hipponem, Hadrumetum, Leptim aliasque urbes in ora maritima condidere: haecque brevi multum auctae, pars originibus praesidio, aliae decori fuere, nam de Carthagine silere melius puto, quam parum dicere.

Es liegt nahe, in diesem Herakles, dem Anführer einer nach Spanien gekommenen aus verschiedenen phönikischen Stämmen zusammengesetzten Heeresmasse, der dann in Spanien starb, jenen Ἀρχηγς, den letzten aus Aegypten vertriebenen König der phönikischen Dynastie wiederzufinden. Man müsste sich dann die Sache etwa so vorstellen, dass die Phöniker unter Anführung ihres Königs Ἀρχηγς, Herakles, zuerst nach Kreta geschifft seien, wo ein Theil der Ausgewanderten sich niederliess, dass aber die übrige

Volkmasse, wahrscheinlich weil Kreta, das doch gewiss schon von Griechen, den Lelegern etwa, bewohnt war, nicht Raum genug bot, ihre Wanderung fortsetzte, und so nach Spanien kam, wo *Ἀγλῆς* starb. Es braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden, dass durch diese Verbindung der ägyptischen und punischen Nachrichten, so mangelhaft auch beide sind und aus so verschiedenen Quellen sie auch herkommen, doch ein durchaus einfacher Zusammenhang entsteht, und dass hierdurch ohne alle Künstelei ein bedeutendes geschichtliches Faktum ans Licht tritt, welches die grosse Verbreitung des phönikischen Stammes in Nordafrika vollkommen erklärt. Da auf diese Weise eine bedeutende phönikische Bevölkerung in diese Gegenden gekommen war, so erklärt sich auch eben so natürlich, warum die Phöniker gerade hierher, nach den westlichsten Küsten des Mittelmeeres, ihre Ansiedelungen schickten und ihren Seehandel trieben: weil sie nämlich hier schon Landsleute, sprach- und stammverwandte Völkerschaften vorfanden.

40) Die im Text erwähnte Abhandlung Biot's findet sich im *Journal des savants*, 1843, août, p. 481. Sie geht von einer Stelle des Syncellus (*Chronogr.* p. 123 oder p. 233, T. I, ed. Dindorf) aus, worin dieser über die Einführung der 5 Schalttage in den ägyptischen Kalender folgende Notiz giebt: *Ἀσῆθ ἔτη κ'. Οὗτος προσέθηκε τῶν ἐνιαυτῶν τὰς ε' ἐπαγομένας, καὶ ἐπὶ αὐτοῦ, ὡς φασιν, ἐχρημάτισεν τῆς ἡμερῶν ὁ Αἰγυπτιακὸς ἐνιαυτός, τῆς μόνον ἡμερῶν πρὸ τοῦτον μετρούμενος. Ἐπὶ αὐτοῦ ὁ μῶσχος θεοποιήθηκε Ἀπὶς ἐκλήθη. Dieser König Aseth ist der Vater des Amos oder Amosis, des ersten Königs der 18. diospolitischen Dynastie. Unter Aseth also wurden die 5 Schalttage zum ägyptischen Jahr hinzugefügt und der Dienst des Apis eingeführt. „Cette dernière particularité, sagt Biot, n'a rien d'in vraisemblable, car le boeuf ou plutôt le taureau Apis, comme les monumens le représentent, était consacré à la lune, probablement à la lune en conjonction avec le soleil d'après ce qu'indique la couleur noire qui lui est attribuée; et en outre la durée de sa vie symbolique était limitée à vingt-cinq ans vagues.“ (De Isid. et Osirid. c. 55; Scholiast zu des Germanicus Aratea.) „C'est en effet la période du retour des phases lunaires à un même jour vague de l'année de 365 jours, mais nullement dans celle de 360. La quatrième lettre écrite d'Égypte par Champollion ajoute aujourd'hui à ces indications une circonstance qui leur donne beaucoup de force. Car d'après des inscriptions sculptées sur des grandes stèles, à l'entrée de deux des carrières qui avoisinent Memphis, le fameux temple, dédié à Apis dans cette ville, a été effectivement bâti par ce même roi Amosis dont le Syncelle parle. Quant au surplus de son récit, pour en faire une juste application, il faut remarquer, que dans le sens qu'il lui donne, son roi Aseth ne doit pas être confondu avec l'Assis que Flavien Josephus désigne, comme ayant été le dernier des rois Hycsos dans un célèbre passage que l'on a souvent reproduit (Fl. Joseph. c. Apion. I, c. 14). Car le Syncelle qui assure avoir eu sous le yeux plusieurs exem-*

plaires de Josephe (Chronogr. p. 63 ou p. 117, tom. I, éd. Dindorf) ne pouvait pas ignorer la mention, que cet auteur fait des son Assis, lequel est aussi nommé par Eusebe, avec la même désignation d'Hycsos (Euseb. Chronicor. can. I, c. 21. 2, p. 109 éd. de Mai et de Zohrab); et toutefois il affirme, qu'il n'y a aucune mention de cet Aseth dans Eusebe ni dans l'Africain (Syn-cell. Chronic. p. 64, ou p. 118, tom. I, éd. Dindorf). De plus la qualification qu'il lui donne, de père d'Amosis, le premier roi de la 18. dynastie diospolitaine, le distingue essentiellement des rois Hycsos; et il assure avoir tiré cette filiation de plusieurs manuscrits les plus corrects: *ὡς τὰ πλεῖστα καὶ ἀριστερὰ τῶν ἀντιγράφων* (Syn-cell. Chron. p. 68 ou p. 127 éd. Dindorf; voyez aussi p. 117, 128 de la même édition, où le premier roi de la 18. dynastie diospolitaine Amosis, appelé aussi Tethmosis, est présenté comme le fils légitime d'Aseth). Or si l'on prend la date absolue que le Syncelle assigne à son Aseth, et que l'on la rapporte à l'ère chrétienne, par différence avec la première année de Nabonassar, extraite pareillement de sa chronographie, elle se trouve justement répondre à l'année julienne 1778 a. Chr. Car suivant Syncelle, t. I, p. 233 éd. Dindorf, le roi Aseth le dernier de la 17. dynastie ég. sous lequel furent établies les épagomènes commence à regner en l'an du monde 3716. Dans le même système de chronographie I, 383, même édit. le commencement du règne du roi Chaldéen Nabonassar est placé en l'an du monde 4747; ainsi la différence ou l'intervalle écoulé depuis Aseth jusqu'à Nabonassar est de 1031 ans; la distance de Nabonassar à l'ère chrétienne d'après les observations chaldéennes, rapportées par Ptolémée est de 747 ans. La date du roi Aseth antérieurement à l'ère chrétienne, d'après le Syncelle, est donc l'an 1778."

Diese Angabe des Syncellus wird nun bestätigt durch eine Beobachtung Champollions über das Vorkommen der Schalttage auf ägyptischen Inschriften. „Les plus anciennes traces, sagt Biot, que Champollion ait découvertes de ces cinq jours dans les inscriptions et dans les papyrus ne remontent pas au delà de la 18. dynastie diospolitaine, et personne, depuis, n'en a trouvé d'antérieures à cette limite de tems.“ Dagegen „la notation écrite des douze mois se lit sur les monumens de toutes les époques même les plus anciennes.“ Und, fährt Biot fort, „comme la notation des douze mois convient aussi bien à une année de 360 jours qu'à une de 365, puisqu'elle ne s'applique qu'aux mois, on voit que conformément aux traditions, elle a dû être inventée pour cette première forme, bien avant que l'on adoptât la seconde.“ Und daraus schliesst er denn mit Recht, dass von den ältesten Zeiten das bewegliche Jahr und die damit verbundene allmähliche Verrückung der Feste durch den Verlauf des ganzen Sonnenjahres in Aegypten gebräuchlich war. — Beide Angaben vereinigen sich also, die Einführung der Epagomenen wirklich unter Aseth oder Amosis, d. h. zu Ende der 17. oder zu Anfang der 18. Dynastie, zu setzen.

Nun, schliesst Biot weiter, konnte die Einführung der Epagomenen nur zum Zwecke haben, die Uebereinstimmung des beweglichen Jahres mit dem wirklichen Sonnenjahre herzustellen oder festzuhalten, wenn sie zu irgend einer Epoche eingetreten war. Er nimmt also als das Wahrscheinlichste an, dass die Anhängung der fünf Schalttage zu einer solchen Zeit geschah, wo das bewegliche Jahr wirklich mit dem Sonnenjahre in einer solchen Uebereinstimmung sich befand, weil die entgegengesetzte Annahme astronomische Berechnungen voraussetzt, die man den Kenntnissen der ägyptischen Priester unmöglich zuschreiben kann, während bei der von ihm gebilligten Annahme die blosse und einfache Beobachtung der Himmelserscheinungen zureicht, ein Punkt, den er mehrmals und mit Recht hervorhebt. Hören wir ihn selber. „Reportons nous, sagt er, aux temps, où l'année vague de 360 jours était en usage. La notation écrite revenait alors en coïncidence presque exacte avec les phases solaires après des intervalles de 209 années pareilles, qui pouvaient se subdiviser en 3 périodes alternées de 70, 69 et 70 ans, à chacune desquelles il s'opérait une concordance du même genre, mais moins précise. Ces périodes durent aussi être d'un grand intérêt pour les Égyptiens, tant qu'il conservèrent leur année de 360 jours, car ils attachaient beaucoup d'importance au lever héliaque de Sirius, qui dans les anciens temps auxquels leur notation remonte coïncidait, pour l'Égypte, avec le solstice d'été, où les eaux du Nil commencent à croître. Aussi avaient-ils marqués d'un caractère religieux les retours de ce phénomène au premier jour de leur année, en consacrant l'étoile Sirius à Isis, et personnifiant cet astre dans ses rapports avec le premier mois, sous la forme d'une déesse Isis-Thot, ainsi qu'on le voit sur des monumens de Thèbes. Cette spécification religieuse était fort naturellement suggérée par la fréquence des époques, auxquelles ce retour s'opérait alors périodiquement. Mais ce motif cessa, quand on eut ajouté les épagomènes. Car alors les thots ne redevinrent héliques qu'après des intervalles des 1461 années nouvelles; et cette nouvelle coïncidence ne put manquer d'être signalée comme un événement remarquable. Aussi Théon d'Alexandrie, le commentateur de Ptolémée, la désigne-t-il comme l'époque d'une ère spéciale, qu'il appelle l'ère de Ménophrès.“

„L'adjonction des cinq épagomènes eut donc sans doute pour effet de rapprocher d'avantage l'année vague de l'année solaire, afin qu'une fois concordantes, elles ne se séparassent pas si vite. Alors on dut vraisemblablement l'effectuer à une des époques où un tel accord existait, dans l'espoir de le maintenir plus longtemps, sinon pour toujours. En effet la séparation des deux années en devint si lente, qu'il devait s'écouler 1506 années vagues nouvelles avant qu'une coïncidence ultérieure put se reproduire.“

„En admettant, fährt Biot fort, cette intention de rapprochement très naturelle, l'époque du changement d'année doit se trouver à

l'une de ces coïncidences rétrogrades que l'année finale (de 365 jours) nous offre. Je cherchai donc par les calculs de concordance à quelles époques, dans l'état final des années vagues, elle avait dû coïncider avec les phases de l'année solaire vraie; et en me bornant aux trois plus récentes, je trouvai que cela avait eu lieu dans les années juliennes 275, 1780 et 3285 a. Chr. en comptant à la manière des chronologistes. "Das Jahr 1780 v. Chr. fällt aber in die Regierungszeit des Aseth, und so wird durch die astronomische Berechnung die Angabe des Syncellus vollkommen bestätigt.

Nun beweist aber auch Biot durch eine astronomische Berechnung des Mondlaufes für dieses Jahr 1780 vor Chr. G., dass in demselben nicht bloß das ägyptische bewegliche Jahr mit dem wirklichen Sonnenjahre zusammentraf, sondern dass auch das Mondjahr in dasselbe so genau hineinfiel, dass gerade auf den ersten des Monats Pachon, den Tag des Sommer-Solstitiums, den für die Aegypter so wichtigen Tag, wo der Nil zu wachsen begann, auch gerade Neumond war, so dass also die Mitte des beweglichen Jahres, des Sonnenjahres und des Mondjahres auf einen und denselben Tag sich vereinigte. Dieser Umstand, der dem Jahre 1780 v. Chr. vor allen übrigen in der ganzen alten Zeitrechnung ausschliesslich und allein zukommt, musste die Aufmerksamkeit der priesterlichen Sternbeobachter ganz besonders in Anspruch nehmen, und es zu der neuen Kalendereinrichtung im höchsten Grade tauglich erscheinen lassen. „La disposition générale de l'année 1780 a. Chr. est telle, sagt Biot, que les premières lunes nouvelles suivent d'abord à un petit intervalle le premier jour de chaque mois; elles se rapprochent graduellement de ce premier jour, l'atteignent, et finissent par le procéder d'un intervalle, à peu près égal à la fin de l'année. Par une conséquence nécessaire les pleines lunes tombent au milieu des douze mois entre le 19. jour et le 14. Mais cet espèce d'équilibre astronomique présente une particularité qui mérite surtout d'être remarquée, parcequ' elle est en harmonie intime avec les idées égyptiennes, et qu'elle dut être singulièrement déterminante pour les prêtres qui opéraient ce raccordement. On sait qu'aux époques, où l'année vague de 365 jours concorde avec les phases solaires, le premier jour du mois de pachon vague, qui ouvre la tétraménie des eaux, coïncide avec le solstice d'été vrai, qui est aussi l'instant de l'année où le Nil commence à croître. Cette coïncidence eut donc lieu encore à l'époque de 1780 a. Ch. Or ce fut pareillement à ce même pachon solstitial, que la nouvelle lune se montra en accord exact avec le premier jour du mois, conséquemment avec le solstice d'été. Car sa réapparition à Thebes eut lieu le soir de ce jour là même, ayant été visible seulement le 2 au soir du mois précédent pharmouti, et l'étant devenue la veille du premier jour du mois suivant paoni. Cette symétrie de disposition autour de la phase solaire principale et du mois qui y correspond est si parfaite, et elle est si spéciale, qu'on a besoin de se rappeler qu'elle n'a pas pu être l'effet d'une combinaison

artificielle, mais un simple résultat naturellement opéré par la concordance actuelle du cours des deux astres dans l'année de 360 jours, qui se trouvait établie antérieurement. Mais on peut comprendre par là quelle justesse d'observation il a fallu, pour saisir avec tant d'apropos le concours unique de circonstances que présentait la concordance de l'année primitive avec l'année solaire qui eut lieu alors, et qui la rendait plus convenable que toute autre pour opérer l'adjonction des 5 épagomènes."

Endlich beweist Biot auch noch, dass die Zufügung der 5 Schalttage mit zu dem Zwecke geschah, einen 25jährigen Cyklus zu gründen, nach dessen Verlaufe die Mondphasen wieder auf dieselben Tage des beweglichen Jahres einfielen, was die Verfertigung und Vorausbestimmung des astronomischen Kalenders, der von einer der höheren Priesterklassen ausging, durch die blosse Kenntniss dieses 25jährigen Cyklus möglich machte. „Les particularités du culte d'Apis montrent que les Égyptiens n'ignoraient pas la durée de la révolution des phases lunaires dans l'année de 365 jours; et il était en effet impossible, qu'ils n'eussent pas remarqué leur retour si exact aux mêmes jours vagues, après la courte période de 25 années pareilles. Mais une autre tradition rapportée par Plutarque, indique en outre sous le voile d'une allégorie transparente, que l'adjonction des épagomènes avait été expressément faite pour établir ainsi une concordance périodique plus exacte, ou plus commode, entre la succession des lunes et celle des années nouvelles.“ (Es ist dies die bekannte Stelle de Iside et Osirid. c. 12 von der Geburt des Osiris, Arueris, Typhon, der Isis und der Nephthys. Zum Verständniss der Allegorie muss man sich erinnern, dass Kronos-Seb der Gott der Zeit, Rhea-Netpe die Mutter der Kroniden, der Irdischen Götter zweiten Ranges, und Hermes der Tat-Kynokephalos, der einmal Grosse ist, dem Plato zu Ende des Phädrus die Erfindung der Zahlen, des Rechnens, der Geometrie, der Astronomie, der Schrift und der beiden Würfelspiele, der *παιρία* und der *κυβεία*, zuschreibt, und der in der engsten Verbindung mit dem Mondgotte, dem zweimal grossen Thot, steht, da er mit diesem in der Mondscheibe durch den Himmel fährt.) „Pour appliquer ces diverses attributions mythiques, fährt Biot fort, à la tradition allégorique rapportée par Plutarque, il faut considérer que, dans les temps primitifs où les Égyptiens adoptèrent l'année vague de 360 jours, les périodes des lunaisons durent d'abord être approximativement égales à un mois solaire de 30 jours complets. Mais l'erreur de cette évaluation, très embarrassante pour les peuples qui voulurent régler leur calendrier, en accordant les mouvements de la lune avec ceux du soleil, n'avait aucun inconvénient pour les Égyptiens; car laissant leur année vague suivre librement sa marche propre, ils avaient seulement à constater le cours naturel des deux astres dans la série des jours, non à les concilier. Toutefois, lorsque, après un long usage de cette année primitive, ils voulurent y ajouter cinq jours, pour la rapprocher d'avantage de l'année solaire, ils avaient eu tout le

temps de voir qu'il fallait diminuer la durée supposée des lunaisons. C'est aussi ce que fait Hermès. Car d'abord il ôte à chacune d'elles sa 70. partie, ou $\frac{3}{7}$ de jour, ce qui la réduit à 29,57, au lieu de 29,53, qui est sa valeur moyenne exacte. Puis de ces $\frac{3}{7}$ répétées douze fois, c'est à dire autant qu'il y a des lunaisons complètes dans 360 jours, il forme une somme égale à $3\frac{6}{7}$, ou 5,14; dont il prend seulement cinq jours pleins, qu'il ajoute aux 360 déjà employés. Or ces jours nouveaux ne purent être placés qu'à la suite de 360, comme ils le furent. Car déjà dans la notation de l'année primitive, tous ceux-ci avaient été affectés à des dieux spéciaux qui se succédaient suivant un ordre constant dans le cours de chaque mois; et l'on n'aurait pas pu, sans rompre irrégulièrement cette succession, insérer parmi eux les 5 nouveaux jours que la déesse Rhea devait produire. Il était donc très exact de dire, que en vertu du décret irrévocable du Dieu Soleil, par lequel les douze mois étaient déjà réglés, Rhea ne pouvait enfanter ces 5 jours dans aucun mois, ni dans aucune année de la forme adoptée jusque-là; mais on put les placer hors de ces mois et à leur suite en les sanctifiant comme époques de naissance de cinq divinités qui n'avaient pas encore reçu d'emploi analogue. Cela n'implique nullement que ces cinq dieux aient dû effectivement être nés ou inventés à une époque historique aussi tardive que celle, où l'on ajouta les épagomènes. On ne doit pas non plus se trop scandaliser de ce que le calcul d'Hermès laisse, ou fasse supposer dans la durée des lunaisons moyennes une erreur de $\frac{4}{100}$ de jour. Car, même après les déterminations d'Hipparque et de Ptolémée, Censorin avoue que, de son temps, on ne savait pas encore au juste de combien un mois lunaire est moindre, que 30 jours. Et pour les Égyptiens surtout l'usage de leur année vague leur rendait l'exactitude de cette connaissance anticipée à peu près indifférente, puisqu'ils voyaient toujours bien, par l'observation même, à quel jour chaque phase lunaire se reproduisait. Toutefois lorsqu'ils eurent adopté l'année de 365 jours, ils durent bientôt reconnaître de cette manière, s'ils ne l'avaient pas prévu, que ces phases revenaient aux jours de même dénomination après 25 années pareilles. Et aussi est-ce là le terme qu'ils fixèrent à la durée de la vie symbolique de l'Apis, dont le culte ne put être établi ou modifié par cette particularité de mythe, qu'après l'établissement de la nouvelle forme d'année.

Dieses bewegliche Jahr von 365 Tagen war nun für das bürgerliche Leben und für die Vorausverfertigung des jährlichen Kalenders bequemer als jedes andere. Denn die Neu- und Vollmonde kehrten nach dem Verlaufe von 25 solchen Jahren an den nämlichen Tagen des beweglichen Jahres wieder, „sans qu'il s'en manquât, sagt Biot, à peine d'un jour en 575 ans, de sorte que leurs apparitions, ayant été physiquement observées et notées pendant une seule période pareille de 25 ans, ou si l'on veut pendant quelques-unes consécutives, afin d'avoir une moyenne plus exacte,

cela suffisait pour annoncer et préparer toutes les cérémonies qui s'y rapportaient, et que nous voyons marquées dans leur liturgie, selon que les phases désignées avaient lieu à tel ou tel jour de tel ou tel mois.“

So weit Biot, dessen eigene Worte der Verfaasser angeführt hat, um in einem so schwierigen, mit so vielem Scharfsinn behandelten Gegenstande möglich getreu zu berichten.

41) Die genauere Nachweisung dieser beiden letzten Nachrichten s. weiter unten in der Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Glaubenslehre.

42) S. Idleri Hermapion p. 249. Champollion-Figeac l'Égypte S. 549 und 286 der deutschen Uebersetzung. Herodot II, 102. 103; 106—109. Diodor. Sic. I, 53—57.

43) Idleri Hermapion p. 254. Champollion-Figeac l'Égypte, p. 569 d. deutschen Uebers.

44) Manetho bei Joseph. contr. Apion. I, 15. Idleri Hermapion Appendix p. 53.

45) Herodot I, 7.

46) Die Versetzung der Chaldäer durch die Assyrer erwähnt Jesaias 23, 13 in seiner gegen Tyrus gerichteten Prophezeiung:

Siehe das Land der Chaldäer,

Das war kein Staat;

Assur ertheilte es den Wüstenbewohnern!

Die errichteten ihre Warten (gegen Tyrus)

Und zerstörten seine Paläste.

d. h. Siehe das Land der Chaldäer, welches (חַלְדָּאִים als pron. rel. s. Gesen. ausführliche hebr. Gr. § 200, p. 750) ein Volk (חַלְדָּאִים, חַלְדָּאִים als Bezeichnung des artic. indefn. s. Ges. Gr. p. 655, § 166, 3), d. h. ein Staat, früher (muss ergänzt werden) nicht war (d. h. was früher nicht unter die selbstständigen Staaten gerechnet wurde), und welches erst Assur den Wüstenbewohnern anwies, das richtet jetzt seine Warten (gegen Tyrus) auf, und zerstört seine Paläste.

Diese Versetzung der Chaldäer durch einen assyrischen König, und zwar mit ausdrücklicher Angabe Babylons als des Ortes der Versetzung, wird durch die Nachricht eines griechischen Schriftstellers bestätigt (Dicaearch, bei Steph. v. Byzanz s. v. *Χαλδαίος*). Er sagt: Die Chaldäer führen ihren Namen von Chaldaeus, dem Vater des Ninus (also angeblich von einem assyrischen Könige), der die gleichnamige Stadt erbaut habe; aber der vierzehnte (also auch assyrische) König von diesem an, ebenfalls Chaldaeus genannt, habe Babylon gebaut (dies kann nur von einem Umbau oder Wiederaufbau verstanden werden, da Babylon nach den alttestamentlichen und einheimischen Zeugnissen bei Berosus schon lange bestand) und habe Alle, die Chaldäer hießen, in ihr versammelt: *ἀπαντας εἰς ταυτὴν συναγαγόντα τοὺς καλουμένους Χαλδαίους*. Da Ninus nach Herodot (I, 7) 1237 v. Chr. G. zu regieren anfing, so müsste diese Ansiedelung der Chaldäer in Babylon ungefähr um das Jahr 747 v. Chr. G. unter dem Nabo-

nassar fallen, mit dem die Reihe der assyrisch - chaldäischen Könige von Babylon beginnt.

Diese ܡܚܕܝܢ, welche auch bei Pseudojessias, Jeremias, Habakuk, Ezechiel als Bewohner und Herrscher Babyloniens vorkommen, und durch welche Babylon eine Zeit lang zu einem der asiatischen Herrscherstaaten erhoben wurde, sind nicht von demselben Stamme, dem semitischen, wie die Babylonier, sondern von demselben Volks- und Sprachstamme, dem arianischen, wie die Assyrer. Dies erhellt aus hebräischen und griechischen Schriftstellern. Sie werden bei Ezechiel 23, 23 ausdrücklich von den Babyloniern geschieden und mit den Assyren verbunden, und beide Volkstämme, die Chaldäer und die Assyrer, erscheinen den Babyloniern gegenüber als die herrschende Volksklasse, denn es heisst in der angeführten Stelle:

Alle Chaldäer, Gebleter, Reiche und Edele,
und alle Söhne Assyriens, liebliche Jünglinge, Landpfleger
und Statthalter sie alle,

Ritter und Vornehme auf Rossen reitend Alle.

Ebenso waren auch im Heere des Xerxes (nach Herodot VII, 63) die Chaldäer unter den Assyren; diese, sagt Herodot, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐκαλέοντο Σύριοι, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων Ἀσσύριοι ἐκλήθησαν τοιούτων δὲ μετὰ Χaldaῖοι.

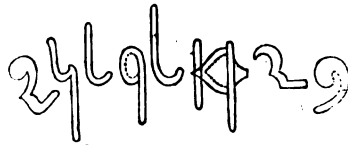
Griechische und hebräische Angaben stimmen also darin überein, die Chaldäer mit den Assyren in die engste Verbindung zu setzen; sie müssen daher mit den Assyren sprach- und stammverwandt gewesen sein; und wenn Dikaearch den Vater des Ninus einen Chaldäer nennt, so scheinen die Chaldäer sogar ein Stamm, und zwar der herrschende Stamm des assyrischen Volks gewesen zu sein. Nach den griechischen Schriftstellern (Xenophon Cyrop. III, c. 1, § 24, und c. 2; Anab. IV, c. 3, § 4, und V, c. 5, § 9; VII, c. 8, § 14) wohnten noch in der späteren Zeit Chaldäer in den karduchischen Gebirgen in der Nähe von Armenien und nach Strabo (Geogr. XII, c. 3, § 19) wohnten andere Chaldäer in Kolchis und in Pontus. Da sich nun in diesen Gegenden bis auf diesen Tag die Kurden erhalten haben, so ist die Vermuthung wahrscheinlich, dass ihr ursprünglicher Name ܡܚܕܝܢ gelautet habe, der nach den bekannten Uebergängen des R in S und L ganz regelrecht in gräcisirter Form zum Namen *Χαλδαῖος* und in der hebräischen zum Namen ܡܚܕܝܢ werden konnte.

Diese Verschiedenheit der Chaldäer von den Babyloniern erhellt nun auch aus ihrer Sprache. Adelung (Mithridates I, S. 314) will zwar die Eigennamen der Chaldäer und Assyrer auf semitische Stämme zurückführen; allein die Misslungen seiner Erklärungsversuche zeigt die Unrichtigkeit dieser Annahme. Dagegen hat Lorschach im Archiv für morgenländische Literatur Thl. II, p. 247 aus dem Persischen sehr annehmbliche Erklärungen jener Namen und Wörter gegeben, so dass Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. S. 63, nicht ansteht, das Chaldäische wie das Assyrische zu

em medisch-persischen Stamme zu rechnen, d. h. zum Gebiete der arianischen Sprachen, wie wir sie genannt haben.

In Babylon wurden also zu dieser Zeit zwei Sprachen gesprochen, die Sprache des herrschenden Volksstammes, der Assyrier und Chaldäer, die als die Sprache eines arianischen Volkes mit dem Baktrischen, Medischen, Persischen verwandt war und zum indo-germanischen Sprachstamme gehörte; und neben dieser die Sprache der unterworfenen Volksklasse, der eingebornen Babylonier, die bekanntlich mit dem Hebräischen und Phönikischen aufs Engste verwandt war und zu dem von uns so genannten semitischen Sprachstamme gehörte. Dies ist nun jener semitische Dialekt, in dem uns noch einzelne spätere Bücher des alten Testaments, eine ganze Paraphrase desselben und der babylonische Talmud erhalten sind, und den man das Chaldäische zu nennen gewohnt ist, während man ihn eigentlich das Babylonische nennen sollte, denn der Name des Chaldäischen ist auf das Babylonische nur uneigentlich übergetragen, weil Babylon selbst, als der Herrschaft der Chaldäer unterworfen, schon im alten Testament das Land der Chaldäer hieß (Ezechiel 1, 3; 11, 24). Diesen Unterschied zwischen dem eigentlichen Chaldäischen und dem Babylonischen beweisen nun auch die noch erhaltenen Denkmäler. Es ist bekannt, dass in den Ruinen von Babylon Backsteine gefunden worden sind, welche Schriftzüge tragen. Diese Schriftzüge gehören der Mehrzahl nach der sogenannten Keilschrift an. Diese Keilschrift war aber die ursprüngliche und eigenthümliche Schrift der arianischen Sprachen, und Lassen hat durch seine Entzifferung der in den Ruinen von Persepolis aufgefundenen, von Darius und Xerxes herrührenden Keilschriften nachgewiesen, dass auch die altpersische Sprache in dieser Keilschrift geschrieben wurde. Wenn also Herodot IV, 87 erzählt, dass Darius auf die Säulen, die er am Bosphorus zum Andenken an seinen skythischen Feldzug errichten liess, in griechischer und assyrischer Schrift die Namen der ihn begleitenden Völker habe eingraben lassen, so kann unter dieser assyrischen Schrift nur die Keilschrift verstanden sein. Dieser Name selbst aber bezeugt, dass diese Schrift schon vor den Persern bei den Assyriern im Gebrauch war. Es kann demnach kein Zweifel sein, dass die zu Babylon, wo Assyrier das herrschende Volk waren, gefundenen Keilschriften die assyrische Sprache enthalten. Mehrere dieser babylonischen Backsteine enthalten aber neben der Keilschrift auch noch eine zweite, die nach ihrem blossen Aussehen zu urtheilen, auf den ersten Blick als eine semitische erscheint, da sie namentlich mit der altpheonikischen die grösste Aehnlichkeit hat. Hätte man sich die politischen Verhältnisse Babylons klar gemacht, so würde man sich keinen Augenblick gewundert haben, diese zweierlei Schriftzüge neben einander zu sehen, denn sie repräsentiren die beiden Sprachen, die in Babylon geredet wurden: die Sprache der Herrscher, der Assyrier, und die Sprache der Unterworfenen, der Babylonier. Die misslungenen Versuche eines früheren

Gelehrten, Hugs, diese semitischen Schriftzüge zu lesen und zu erklären, haben aber selbst Gesenius verleitet, in diesen Schriftzügen die persische Sprache zu vermuthen (Gesen. Monument. phoenic. p. 74 sq.). Dies ist um so mehr zu verwundern, als die semitischen Schriftzüge wenigstens auf einer dieser Inschriften (Gesen. Monum. phoenic. pars III, tabulas continens, tab. 32, inscr. LXXVII, a.) vollkommen deutlich sind, und ihre Erklärung, sowie man sie einmal richtig gelesen hat, gar keinen Zweifel übrig lässt. Wir wollen sie deshalb hierher setzen und erklären. Es sind folgende neun Buchstaben, die unmittelbar unter drei Zeilen Keilschrift stehen:



Der erste Buchstabe, von der Rechten zur Linken gelesen, ist ein Beth, wie es in den phönikischen und althebräischen Inschriften gewöhnlich vorkommt (s. Ges. Monum. tab. 1 und 3); der zweite ist ein Jod, und kein Vav wie der frühere Erklärer wollte, er ist nur die abgerundete Form des phönikischen und hebräischen ז (tab. 1 und 3); der dritte ist ein ganz deutliches Thav ט (s. tab. 1, die letzte Form des ט); der vierte Buchstabe ist das phönikische und hebräische פ, das Aleph, (der frühere Erklärer irrte sich darin, dass er die beiden Zeichen כ und פ als ein einziges Zeichen betrachtete und in ihnen das Cheth zu finden glaubte, weil Cheth in einer seiner Formen פ| einige Aehnlichkeit mit der Gruppe פ| darbietet); der fünfte Buchstabe ist ein Lamed, das in Phönikischen und Hebräischen zwar gewöhnlich die eckige Form ל hat, aber auch in der abgerundeten ל vorkommt (tab. 1, die letzte Form des ל); der sechste ist wieder ein Beth, und kein Daleth, denn auch in dieser Form kommt das Beth vor (tab. 1, vorletzte Form des ב), und unterscheidet sich dann von dem Daleth durch den schmälern Kopf und den längeren Stiel; der siebente Buchstabe ist wieder ein Lamed; der achte ein Nun in seiner gewöhnlichen Form נ; der neunte und letzte endlich ist ein Vav in derselben Form ו, wie es auch in den palmyrenischen und Sassaniden-Inschriften vorkommt (tab. 5, col. 1 und 2). In gewöhnliche hebräische Buchstaben übergetragen sieht also die Inschrift so aus:

ב י ת א ל ב ל נ ו

und liest sich ganz einfach als folgende drei Wörter:

בֵּית אֵל בַּלְנִי

Tempel des El unseres Herrn. Es war also durchaus kein Grund vorhanden, die Inschrift als eine aus dem Semitischen nicht erklärbare aufzugeben, und sie für persisch zu halten, wie Gesenius thut, weil die früher versuchte Lesung keinen genügenden Sinn darbot. Einer weiteren Erklärung bedarf die Inschrift nicht. Wenn man einmal auf einen zum Tempel des El, des höchsten Gottes der Babylonier, bestimmten Backstein eine Inschrift eindrücken wollte, so lässt sich keine für Gegenstand und Zweck passendere denken, als diese, welche der Ort seiner Bestimmung bezeichnet.

47) Daher wird Nebukadnezar bei Esra 5, 12 geradezu נְבֻכַדְנֶצַּר (chald. Form für נְבֻזַּנְזַר), der Chaldäer, genannt.

48) Die Geschichte dieser chaldäischen Könige von Babylon beginnt in dem Kanon des Ptolemäus mit dem J. 747 v. Chr. G. mit Nabonassar, und bald darauf finden wir Babylonien als ein von Assyrien abhängiges, von assyrischen Vicekönigen, oft Prinzen des königlichen Hauses, regiertes Reich. Nach einer Stelle des Berosus hatten die babylonischen Vasallenkönige unter Merodach-Baladan sich von der assyrischen Oberherrschaft losgemacht. Nach dem gewaltsamen Tode des Merodach-Baladan aber und unter dessen Mörder und Nachfolger Belibus unterwarf sie Sanherib, der König von Assyrien von Neuem, führte den Belibus mit seinem Anhang nach Assyrien und setzte seinen Sohn Asordan (Esarhaddon), den nachmaligen König von Assyrien, zum Vicekönig über Babylon (Berosus bei Euseb. im Chron. armen. T I. p. 42. Gesen. Comm. zu Jesajas 39, 1). Etwa ein Jahrhundert später waren aber dennoch die babylonischen Könige nicht allein von Assyrien unabhängig, sondern einer derselben, Nabopolassar, half sogar, verbunden mit Kyaxares von Medien, Ninive erobern (Herodot I, 106). Von da an waren die chaldäischen Könige von Babylon mit Aegypten und Phönikien im Krieg. Nebukadnezar zog, nachdem er Tyrus lange belagert und Jerusalem zerstört hatte, nach Aegypten, eroberte es 5 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, 533 v. Chr. G., und tödtete den ägyptischen König (Jos. Archäol. X, 9, § 7. Jerem. 46, 13—28. Ezech. 29, 17 sq. 30 bis 32). Dieser Kriegszug nach Aegypten mag es gewesen sein, den Megasthenes (bei Strabo XV, 1, § 6. Joseph. c. Apion. I, 20) übertreibend einen Zug nach Libyen bis zu den herkulischen Säulen nennt.

49) S. Berosus ap. Joseph. c. Apion. I, 20. 21.

50) Dass der Priesterstand in Babylon von den Alten mit dem Namen der Chaldäer belegt wurde, ist bekannt (Strabo lib. XVI, 1, § 6; Diodor II, 24: Βάβυλων, τῶν δ' ἰσχυρῶν ἐπισημοτάτος, οὐκ

Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους). Schon Cicero de divinatione I, 1 erklärt diesen Namen richtig als einen nicht von dem Stande und der Beschäftigung, sondern von der Abstammung hergenommenen Namen, also für einen Völkernamen, und rechnet diese Chaldäer demgemäss unter die Assyrer, ganz übereinstimmend mit unserer obigen Auseinandersetzung: *qua in natione* (Assyriorum), sagt er, indem er von der Astrologie der Chaldäer redet, *Chaldaei, non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati* etc. Dies bestätigt nun auch die hebräische Wortform dieses Namens, denn im Hebräischen lautet er כְּחָדָי, welches ein von dem Nomen gentile כְּחָדָי erst abgeleitetes Wort ist, das als Adjektiv bei Substantivis vorkommt, wie z. B. כְּחָדָי יִרְמְיָהּ chaldäische Männer (Dan. 3, 8). Es ist bei dem Namen also immer das Nomen substantivum „Priester“ hinzuzudenken. Den Beinamen כְּחָדָי erhielten die Priester der Chaldäer von den Babyloniern offenbar deshalb, um dieselben dadurch von ihren eigenen einheimischen Priestern zu unterscheiden. Denn dass die Babylonier Priester hatten, ehe die Chaldäer nach Babylon kamen, versteht sich von selbst; ebenso aber auch, dass die Chaldäer ihren eigenen Priesterstand nach Babylon mitbrachten. So mochten im Anfange beide Priesterschaften mit verschiedenem Kulte neben einander bestehen, bis etwä zuletzt der chaldäische Priesterstand als der der herrschenden Nation den einheimischen verdrängte. Der eigentliche assyrische Name dieser chaldäischen Priester hiess aber מָגִשׁ, Magus, wie die Priester bei den Medern, Persern, Baktrern überhaupt hiessen. Der chaldäische Oberpriester, welcher den Nebukadnezar auf seinen Feldzügen begleitete, hiess daher מָגִשׁ־רִבְרִי, d. h. der Vorsteher der Mager (Jeremias 39, 8).

51) Herodot I, 131: Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσδε χρωμένους· ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιουμένους· ἰδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῖνσι μωρὴν ἐπιφέρουσι· ὥς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, οἱ οὐκ ἀνθρωποφύεας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς, κατὰπερ οἱ Ἕλληνες, εἶναι. Οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν, ἐπὶ τὰ ὑψηλότεα τῶν οὐρανῶν ἀναβαίνοντες, θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· θύουσι δὲ ἡλιῷ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τοῦτοισι μὲν δὲ νόμοισι θύουσι ἀρχήθεν. Ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρὰ τῇ Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. Καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα· Ἀράβιοι δὲ Ἀλίττα· Πέρσαι δὲ Μίτραν. Wenn aber Herodot in dieser Stelle behauptet, der Dienst der Mithra, der Aphrodite-Urania sei bei den Persern erst später eingeführt worden, so bezieht sich dies wohl nur auf die Einführung ihres Bilderdienstes, eine Neuerung, welche Artaxerxes nach Clemens Alexandrius protrept. sect. V einführte. Seine Worte sind: Μετὰ πολλὰς μέντοι ὑστερον περιόδους ἐτῶν, ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέβειν αὐτοὺς, βήρωσσι ἐν τρίτῃ Χαλδαίων παρίστανται· τοῦτο Ἀρταξέρξων τοῦ Ἀρσίου τοῦ Ἰσθου εἰσηγησαμένων, ὃς πρῶτος τῆς Ἀφροδίτης Ταναῖδος τὸ ἄγαλμα ἀναστήσας· ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις καὶ Ἐκβατάνοις, Πέρσας καὶ Βάκτροις, καὶ Λαμίας καὶ Σάρδεσιν ὑπέδειξε σέβειν κτλ. Sollte diese Zusammenstel-

lung richtig sein, so müsste man freilich annehmen, dass Clemens den jüngeren Artaxerxes mit dem älteren verwechselt habe, weil doch schwerlich Herodot lange genug lebte, um von einer unter dem jüngeren Artaxerxes eingeführten Neuerung wie von etwas Vergangenen zu reden. Dass übrigens Clemens die Aphrodite-Urania mit der Anals, dem Monde, zusammenwirft, geschieht nach einer im Alterthum häufig vorkommenden Verwechslung beider Gottheiten.

52) Dass die Perser in den ältesten Zeiten den Kronos und den Zeus, d. h. die Zeit und das Himmelsgewölbe, als Gottheiten verehrten, sagt Agathias mit Berufung auf frühere Schriftsteller ausdrücklich *Histor. lib. II, p. 58*, nachdem er vorher über die in der persischen Religion durch Zoroaster eingeführten Neuerungen gesprochen: *Τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν (οἱ Πέρσαι) Δία τε καὶ Κρόνον, καὶ τούτους δὲ ἄπαντας τοὺς παρ' Ἑλλήσι θρυλλομένους ἐτίμων θεοὺς, πλήν γε οὐκ ὅτι αὐτοῖς ἡ προσήγορία οὐχ ὁμοίως ἐπώζετο. Ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀνατιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκαλοῦν, ὥς πον Βηρώσσω τε τῷ Βαβυλωνίῳ, καὶ Ἀθηροκλεῖ, καὶ Σιμακῷ τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραφαιμένοις ἱστορεῖται.* Die persischen Götternamen, welche den griechischen entsprechen sollen, sind übrigens sehr aufs Gerathewohl gesetzt und Agathias hatte sehr Recht, ein bescheidenes „Vielleicht“ zu seinen Erklärungen hinzuzusetzen, denn Bel ist gar nicht der persische, sondern der babylonische Name der Gottheit, welche die Griechen mit Zeus zusammenzustellen pflegten; und eben so ungenau ist die Aphrodite-Urania Anals genannt.

53) Es ist bekannt, dass der Name **کیوان** Kewan ein Name des Planeten Saturn ist, vgl. Gesen. *Comment. zu Jesaias I, Abthl. II, p. 344.* Castelli *Lex. hept. p. 489.* Meninski *IV, p. 185.* Seine Etymologie ist aber dunkel. Man darf schwerlich **کیوان** zusammenstellen mit **کیان** kejan, essentia, was auch als Name der vier Elemente vorkommt, oder mit **کون** kewn, essentia, plur. **اکوان** ekwan, wie z. B. in **مکان** u **کون** kewn u mekan, existentia et locus, universitas mundi, noch weniger wohl mit **کون** gun, dies, sol, obgleich **ک** und **گ** mit einander alterniren, z. B. **کیتی** geti, und **کیتی** keti, mundus visibilis, tempus; man wird vielmehr **کیوان** mit dem Zendwort **کوا** kava, **کوی** kavi zusammenstellen müssen, das als Titel der Vorfahren und Nachfolger des Darius, der sogenannten baktrisch-persischen Kriegsdynastie der Keanier vorkommt. Dieses kavi hat sich sowohl im Sanskrit als im Persischen erhalten. Im Sanskrit ist **कवि** kavi, ein Wort, das sowohl der Sonne, als auch einem Seher, vates, beigelegt werden kann; es muss also einen allgemeinen Sinn haben, nach welchem

es diesen beiden verschiedenen Wesen zukommen kann. Dieser Sinn erhellt aus der persischen Form des Wortes: کي kej, کي

kaja, plur. کيان kejan, welches mit dem Zendwort kavi vollkommen identisch ist, da es ebenso wie dieses vor die Königanamen gesetzt wird (z. B. kavi Huçrava, im Persischen: kej Khosro; Zend: kavi Vistasp, im Pers.: kej Gustasp), und nach Meninski 1) altus, magnus, excelsus, 2) mundus, purus, insons, bedeutet. Nimmt man für das Zendwort کي also ebenfalls die Bedeutung „excelsus, purus“ an, so begreift sich vollkommen, wie es zugleich als Beiname eines Königs, eines Sehers und der Sonne vorkommen kann. Von diesem Zendwort کي kavi könnte nun vollkommen regelrecht eine Adjectivform کيکي oder کيکي کي kâvija oder kâvijan hergeleitet sein, wie im Zend کيکيکي shuirija, spiritualis, von کيکي âhura, spiritus, im Sanskrit सौम्य saumya, lunaris, von

सौम्य sôma, luna. کيکيکي mit der Endung کي darf wohl als eine gleichbedeutende Form von کيکي angesehen werden, obgleich die Endung کي im Zend gewöhnlich nur Substantiva abstracta bildet, z. B. کيکي râman, plaisir, satisfaction; ebenso کيکي aşan, oder کيکي aşman, der Himmel; denn auch im Sanskrit bildet die Endung ऋन् Nomina agentium. Kâvija oder Kâvijan würde also excelsus bedeuten, so dass کيکي, ein gewöhnlicher Beiname des höchsten Gottes کي, nur eine Uebersetzung des Wortes کي, کيکي Kewan, Kâvijan wäre. Mit diesem Worte Kâvijan, Kewan hängt wahrscheinlich auch der Name Κηφών zusammen, den die Perser nach Herodot VII, 61 früher geführt haben sollen. Die Stelle heisst: ἐκαλέοντο δὲ πάντες (οἱ Πέρσαι) ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων Κηφῶνες ὑπὸ μέντοι σφῶν αὐτῶν καὶ τῶν παρτοίκων Ἀρταῖοι. Ἐπεὶ δὲ Περσὺς ὁ Δανάης τε καὶ Διὸς, ἀπὶκετο παρὰ Κηφῶα τὸν Βῆλον, καὶ ἔσχε αὐτοῦ τὴν θυγατέρα Ἀνδρομέδην, γίνεται αὐτῷ πᾶσι, τῷ οὐνόμα ἔδωκε Πέρσην. Τοῦτον δὲ αὐτοῦ καταλέπει· ἐτύγγανεν γὰρ ἄπαις ἔων ὁ Κηφῶης ἑρσένος γόνου. Ἐπὶ τοῦτον δὲ τὴν ἐπωνυμίην ἔσχον. Wenn Herodot in dieser Stelle den Namen Κηφών als ein griechisches Wort zu betrachten scheint, so rührt dies offenbar aus der griechischen Sitte her, fremde Namen an gleichlautende griechische anzuschliessen, und so mochte er denn auch Κηφών mit dem ganz gleichlautenden Κηφών, das im Griechischen Dohne bedeutet, für identisch halten. Dass aber das Wort ein nichtgriechisches war, erhellt aus der Ableitung, die er selber giebt, indem er es von Kepheus, dem Sohn des Belus, abstammen lässt; Kepheus aber, als der Name eines persischen Königs, ist offenbar das Wort Kavi selbst. Ganz auf dasselbe führt auch die Erklärung Apollodor's, welcher (II, 4, 5) sagt: ἀπὸ τούτου δὲ (nämlich von Kepheus) τοὺς Περσῶν βασιλεὺς λέγεται γενέσθαι. Oder sollte vielleicht kavi geradezu König

bedeuten, und kavija, kavijan, regius, ein Beiname, der dann ebenso gut der höchsten Gottheit, als den von Königen beherrschten Persern hätte gegeben werden können?

54) Dass das Wasser eine ebenso hochverehrte Gottheit als das Feuer war, bezeugen die Nachrichten der Alten einstimmig. Strabo lib. XV, p. 732; Clemens Alexandrin. protrept. sect. V; Diogenes Laërt. prooem. sect. V; Agathias histor. I. II, p. 59.

55) Als eine Gottheit wird das Wasser auch im Zend-Avesta angerufen, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 256; es wird als ein weibliches Wesen betrachtet, denn die Endungen seiner Adjectiva sind generis feminini, Burnouf comm. sur le Yaçna p. 380.

56) Plutarch de Iside c. 15: αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀσιόαρχον . . . οἱ δὲ Νεμαροῦν (ὄνομα εἶναι φασιν). Νεμαροῦν ist das phönikische נְמָרוֹ, die Liebliche, Holde, von נְמָר, Lieblichkeit, mit angehängtem ך, ן, welches Deminutiva und Charitativa bildet; s. Gesen. Lehrgeb. der hebr. Spr. § 122, p. 513 Dass aber Mitra im Persischen dieselbe Bedeutung hat, siehe in Note 8.

57) Hvarē 𐬕𐬀𐬯𐬀, die Sonne, wird als ein männliches Wesen betrachtet, wie die masculinischen Endungen der ihm beigelegten Adjectiva beweisen (Burnouf comm. sur le Yaçna p. 370); Mah 𐬕𐬀𐬯𐬀, der Mond, dagegen ist eine weibliche Gottheit, denn die ihr beigelegten Adjectiva stehen im Femininum (ibid. p. 369).

58) Dass Mithras Μιθρας, Zend 𐬨𐬀𐬭𐬀 Mithra in den Zendbüchern die Sonne bedeute, erhellt aus allen Stellen, wo der Name vorkommt, auch aus den zweien, in welchen Anquetil du Perron durch eine irrige Interpretation den Morgenstern, die Venus, zu finden glaubte, gestützt auf die oben angeführte missverstandene Stelle des Herodot. Auch im Sanskrit ist Mitra, मित्र, ein Name der Sonne, Wilson Sanskr. dict. p. 661. Zugleich giebt das Sanskrit die nöthige Aufklärung über die Bedeutung des Namens, denn Mitra bedeutet amicus, der Freund, der Freundliche, von der Wurzel मिद् mit, to be affectionate. Mithras ist also ein blosses Bei-

wort, das einer jeden gutthätigen Gottheit beigelegt werden kann; wenn daher Herodot die Aphrodite-Urania auch Mithra nennt, so ist das nichts als die Femininform desselben Wortes, wovon Mithras das Masculinum ist, denn der Unterschied zwischen t und th kommt wohl nur auf die Rechnung Herodots. Zugleich aber erhellt hieraus, dass Mithra nur ein Beiname und kein Eigenname ist, dass man also von der blossen Namensgleichheit zweier Gottheiten nicht vorschnell auf ihre Wesensgleichheit schliessen darf. Dass man diese einfache Bemerkung bisher übersehen hatte, war Ursache vieler Missgriffe, und doch ist nichts häufiger, als dass ein und derselbe Beiname verschiedenen Gottheiten beigelegt wird. So kommen auch in den Veden mehrere Mithras vor (Lassen anthol. sanscr. p. 145). So kommt der Name सोम Soma, der im

späteren Sanskrit ausschliesslich den Mond bedeutet, in den Veden zu gleicher Zeit als Beiname des Mondes चन्द्र Tschandra, und des Himmelsraumes इन्द्र Indra, vor; denn Soma war ursprünglich auch nichts als ein blosses Adjektiv mit der Bedeutung: der Glänzende, der Leuchtende. So kommt der Name Anāhita 𐬀𐬎𐬌𐬌𐬀𐬎𐬀, die Reine, der gewöhnliche Beiname und spätere Eigenname des Mondes im Zend, auch als Beiname der Quelle Arduisur vor; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 440. 442.

59) Anāhita, Zend 𐬀𐬎𐬌𐬌𐬀𐬎𐬀, ist das sanskritische Adjektiv anāsita, ungetrübt, lauter; Burnouf comm. sur le Yaçna p. 432, not. Denn nach den von Burnouf in seinem „Alphabet zend“ entwickelten Gesetzen der Lautverschiebung entspricht das zendische h dem s im Sanskrit. Analid als Name des Mondes kommt übrigens in den späteren Zendschriften ausdrücklich vor.

60) Atars 𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀, das Feuer. S. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 169. 170. Dass das Feuer als eine männliche Gottheit betrachtet wurde, erhellt aus dem Titel: Sohn des Ormuzd, 𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀 𐬀𐬎𐬀𐬎𐬀𐬀𐬎𐬀𐬀𐬎𐬀, puthra Ahurahe mazdao. Burnouf comm. sur le Yaçna p. 231. 377.

61) Dass Siva, sanskrit शिव, der gewöhnliche Name des Feuers als Gliedes der indischen Dreieinigkeit ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Bemerkenswerther ist, dass Siva, obgleich von den Indern als eine furchtbare Gottheit aufgefasst, doch der Wortbedeutung nach der Heilbringende, „prosperous, happy, eternal happiness, an auspicious planetary conjunction,“ bedeutet, also offenbar die Bezeichnung des Gottes von seiner guten Seite. In den bis jetzt erklärten Theilen des Zend-Avesta kommt der Name Siva nicht vor; dass er aber auch ein Zendwort sei, erhellt aus den Worten Nama sebesio, welche sich in dem bekannten zu Rom gefundenen und jetzt in Paris befindlichen Mithrasdenkmal (s. den Bilderatlas zu v. Hammer's Mithriaka Nr. 1) neben der andern gewöhnlichen Inschrift: Deo soll invicto Mithrae, auf dem kosmogonischen Ochsen eingegraben finden. Diese von Anquetil ungenügend erklärten Worte bedeuten geradezu „Verehrung dem Feuer,“ denn Nāmā, das persische نَماز namaz, Gebet, Anbetung (Meninski IV, p. 952) bedeutet auch im Sanskrit Verehrung, Anbetung. Wila sanscr. dict. p. 454, col. 2 sagt: „नमस् namas, gift, present, bowing, bending, salutation, obeisance; the term used in connection with the name of a deity in the fifth case to signify veneration, as रामाय नमः salutation, glory or reverence to Rāmā.“ Das Wort kommt vom radic. नम् inclinare, inclinato corpore venerari (Rosen rad. sanscr. p. 264). Sebesios ist aber der Name Siva mit der Genitivendung, so dass Nama Sebesio die Laut für Laut bezeichnende Schreibung des

κίονα, ἐν ᾧ τοις γραφικὸν μέλαν καὶ σχοῖνος ἢ γράφουσι· τοῦτον τὰ τε ἱερογλυφικά καλούμενα, περὶ τε τῆς κοσμογραφίας καὶ γεωγραφίας, τῆς τάξεως τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ περὶ τῶν ἐ' πλανωμένων, χωρογραφίας τε τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς τοῦ Νείλου διαγραφῆς, περὶ τε τῆς καταγραφῆς σκευῆς τῶν ἱερῶν καὶ τῶν ἀφιερωμένων αὐτοῖς χωρίων, περὶ τε μέτρων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς χρησίμων εἰδέναι χρή. Ἐπειτα ὁ στολιστὴς τοῖς προειρημένοις ἔπεται, ἔχων τὸν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον· οὗτος τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ μουσικογραφιστικὰ καλούμενα. Ἄκμα δὲ ἐστὶ τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ' αὐτοῖς Θεῶν, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα· ὅλον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, ἐυχῶν, πομπῶν, ἐορτῶν καὶ τῶν τοῦτοις ὁμοίων. Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ προφήτης ἔξεισι, προφανές τὸ ὑδροῖον ἐγκυκλοπαισμένος· ᾧ ἔπονται οἱ τὴν ἐκτεμῶν τῶν ἀριῶν βασιάζοντες. Οὗτος, ὡς ἂν προστάτης τοῦ ἱεροῦ, τὰ ἱεραικὰ καλούμενα ἰ' βιβλία ἐκμανθάνει. Περιέχει δὲ περὶ τε νόμων καὶ Θεῶν καὶ τῆς ὅλης παιδείας τῶν ἱερῶν. Ὁ γὰρ τοι προφήτης παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ τῆς διανομῆς τῶν προσόδων ἐπιστάτης ἐστὶ. Ἄλλο μὲν οὖν καὶ ἱερακόνοια αἱ πάντ' ἀναγκαῖαι τῷ Ἐκμῇ γεγόνασι βιβλίοι· ὧν τὰς μὲν ἑξ', τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίαν περιεχούσας φιλοσοφίαν, οἱ προειρημένοι ἐκμανθάνουσι· τὰς δὲ λοιπὰς ἑξ' οἱ παστοφόροι, λατρικὰς οὖσας περὶ τε τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς καὶ περὶ νόσων καὶ περὶ ὀργάνων καὶ φαρμάκων καὶ περὶ ὀφθαλμῶν, καὶ τελευταῖον περὶ γυναικείων. Καὶ τὰ μὲν Αἰγυπτίως, ὡς ἐν Βραχέϊ φάναι, τοσαῦτα.

65) Gewöhnlich übersetzt man φοῖνιξ durch palma; dass aber die Palme ein Zeichen der Sternkunde sei, ist mir nicht bekannt; dagegen ist der Vogel Phönix das bekannte Sinnbild der Kanikularperiode. Ein Bild des Phönix konnte also eher ein Sinnbild der Gestirnkunde und der Kalenderwissenschaft sein.

66) Στολισταί, Kleiderbewahrer, hiessen sie, weil die zum Gottesdienste nöthigen Priesterkleider unter ihrer Aufsicht waren; denn diese wurden bei den Aegyptern wie auch bei den Phönikiern und Israëlitern im Tempel aufbewahrt, und den jedesmal dienstthuenden Priestern verabreicht, s. 2. Könige 10, 22.

67) Diogen. Laert. vit. Democriti.

68) Porphyr. de abstinent. l. IV, cp. 8.

69) Syncellus chronograph. p. 51 sq. giebt bekanntlich 36,535 hermetische Schriften an. Zoëga (de origin. et usu obelisc. p. 505) erklärt diese Zahl richtig so: *Ab astrologorum rationibus petitur est voluminum numerus, quem Manetho prodidit, nec certi quid inde elicendum existimo, nisi illud eo scribente ad insignem multitudinem excrevisse libros Hermeticos. Nam Sothiaca periodus annorum mille quadringentorum sexaginta et unius, astronomis pariter atque genethliacis celebrata, vicies quinquies repetita efficit triginta sex millia annorum quingentos viginti quinque, sive tot saecula, quot sunt dies in anno solari: tot ideo annis Aegyptium imperium usque ad Alexandrum durasse adstruit vetus chronographum Aegyptium apud Syncellum, et hoc numero tanquam sacro et venerabili Hermetica scripta definienda censuit Manetho.*

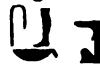
70) 8. Idleri Hermapion, introductio p. 5.

- 71) Diodor. Sicul. I, 94.
 72) Strabo l. XVII, cp. 1. p. 446 ed. Tauchn.
 73) Diodor. Sicul. I, 49.
 74) Diodor. Sicul. I, 94 und 95.
 75) S. Idleri Hermaplion appendix p. 43.
 76) S. oben die Note 40 zum vorletzten Kapitel.
 77) Jamblich. de myster. Aegypt. s. VIII, cp. 2: *Πρὸ τῶν τῶς ὄντων καὶ τῶν ὕλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτος* dies ist, was Jamblich unten in Note 81 *τὸ ἐν ἀμερές*, das untheilbare Eine, nennt.
 78) Plutarch de Iside et Osiride cp. 9: *Τὸν πρῶτον θεόν, ὃν ᾧ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον τα Ἀμοῦν λέγουσι.*
 79) Plutarch de Iside cp. 31: *Εἰς δὲ τὰς τροφὰς τῶν τιμωμένων ζώων (der heiligen Thiere) τοὺς μὲν ἄλλους συντεταγμένα τελεῖν, ἱεροὺς δὲ μὴ δίδοναι τοὺς θηβαιὰ κατοικοῦντας ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα μίμνεντας, ἀλλὰ ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνήφ ἀγέννητον ὄντα καὶ θάνατον.* Was hier von Kneph, dem höchsten der göttlichen Wesen gesagt wird, muss natürlich von der gesammten Urgottheit gleichmässig gelten. Allen anderen Gottheiten, ausser der unstandenen Urgottheit, legten die Aegypter eine Entstehung bei, sie entweder als Theile der aus der Urgottheit entstandenen Welt oder als auf Erden verkörperte Wesen betrachtet wurden, wie sich im Laufe dieser Untersuchungen ergeben wird. Denn die Aegypter nahmen auch geradezu sterbliche Götter an (*θεοὶ νητοί*), welche auf Erden gelebt hatten und verstorben waren, und deren Leiber in Aegypten begraben lagen. Plutarch de Iside l. I. ergl. unten Note 209.

80) Plutarch de Iside cp. 9: *Ἐτι δὲ τῶν πολλῶν νομίζοντων ἰον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν (ὃ παράγοντες εἰς Ἀμμωνα λέγομεν). Μανεθῶς μὲν ὁ Σεβεννύτης τὸ κεκρυμμένον εἶναι καὶ τὴν πρόψιν ὑπὸ ταύτης δηλοῦσθαι τῆς φωνῆς.* (Diese Angabe Manetho's bestätigt sich durch die Etymologie vollkommen. Das AMOYN ist zusammengesetzt aus AM, FM, M particularia positiva negativa [Peyron. lex. copt. pag. 86]; AM nämlich ist offenbar nur eine Nebenform von FM, M, was im Koptischen allein noch vorkommt, ebenso wie AN haud, non, nur eine Nebenform ist von FN, N haud, non [Peyron. lex. copt. p. 7, 37 und 18]. Denn in den koptischen Stämmen findet ohne die geringste Veränderung in der Bedeutung ein sehr ausgedehnter Vokalwechsel statt, wie schon der erste Blick in ein koptisches Lexikon lehrt, und wie auch diese Untersuchungen noch häufig nachweisen werden. Der zweite Theil des Wortes AMOYN besteht aus dem Stamme YN, OYEN, OYWN, aperire, apertus esse; AMOYN bedeutet also: non apertus, κεκρυμμένος, sowie Manetho angiebt. Andere Ableitungen, welche schon die Alten versuchten, sind auf blosser Ähnlichkeit gegründet, und gewähren keinen bezeichnenden

Begriffsinhalt; so z. B. die Erklärung des Hekataeos, welche Plutarch, in der angeführten Stelle unmittelbar fortfahrend, mit folgenden Worten berichtet:) Ἐκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης φησὶ τοῦτω καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ ῥήματι χρῆσθαι τοὺς Αἰγυπτίους, ὅταν τιὰ προσκαλῶνται προσκλητικὴν γὰρ εἶναι τὴν φωνήν. (Hier wird mit dem Namen AM-OYN, non apertus, κεκρυμμένος, verwechselt das gleichlautende AMOYN, veni, komm! eine der Imperativformen des Zeitwortes AMOY venire. Dies letztere AMOYN hat, wie man sieht, mit dem Götternamen nicht den mindesten Zusammenhang. Es ist also eine blosse etymologische Spielerei, wenn Plutarch, in dem nun Folgenden zur Erklärung des Götternamens Amun die beiden gar nicht mit einander verwandten Bedeutungen des Wortes vereinigt:) Λιὸ τὸν πρῶτον θεὸν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανὴ καὶ κεκρυμμένον ὄντα, προσκαλούμενοι καὶ παρακαλοῦντες ἐμφανῆ γενέσθαι καὶ δῆλον αὐτοῖς, Ἄμουν λέγουσιν. Auf jene wahre Bedeutung des Namens Amun bezieht es sich daher, wenn Damascius (de prim. princ. p. 385 ed. Kopp) berichtet, die Aegypter hätten die Urgottheit „unerkennbares Dunkel“ genannt: Οἱ αἰγύπτιοι καὶ ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν κεκρυμμένην, εὐρόντες ἐν αἰγυπτίοις δὴ τισι λόγοις, ὡς εἶη κατ' αὐτοὺς ἢ μὲν μία τῶν ὁλῶν ἀρχὴ (die Urgottheit) σκοτίος ἀγνώσιον ὑμνουμένη.

81) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 3: Καὶ ἄλλην δὲ τάξιν προστίττει θεὸν Ἡμῆφ, τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον (den Urgeist in seiner jetzigen Form, wie er die aus ihm hervorgegangene Welt umschliesst, s. unten Note 105) τοῦτου δὲ τὸ ἐν ἡμέρῃς (die vorweltliche viereinige Urgottheit) προτίττει . . . ὁ δὲ διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται. Daher sagt Cicero auch vom Nilus (dem Okeanos, der irdischen Verkörperung des Kneph, s. unten Note 161): Nilus quem Aegypti nefas habent nominare (de Nat. Deor. III, cp. 22, § 56. Denn: quem nefas habent nominare muss auf die zuletzt vorhergehenden Worte „Nilo patre“ bezogen werden, nicht aber auf Mercurius, dessen Name Thot den Aegyptern nicht heiliger sein konnte, als jeder andere Göttername.)

82)  NEY, NEQ, Neph, Κνήφ, das πνεῦμα, der αἰθήρ der Orphiker;  ΠΑΣΤ, ΠΑΣΤ, Pascht, das χάος, πλώριον χάσμα der Griechen;  CEBEK, CEYEB, Sevech,

σοῦχος, der Χρόνος ἀγήραος der Neuplatoniker;  NET, MEIO, Neith, Νηϊθ, die χθονία des Pherekydes, das ὕδωρ der Späteren.

Diese Vierzahl in der Urgottheit hat auf das ganze ägyptische Göttersystem Einfluss. Bei der Weltbildung gehen aus jeder der vier Urgottheiten zwei innenweltliche (kosmische) Gottheiten hervor, und es entsteht die erste Generation der acht ältesten Götter.

Darauf nehmen die vier Urgottheiten und die acht kosmischen Gottheiten irdische, menschenähnliche Form an, und steigen auf die Erde herab, und es entsteht so die zweite Generation der 12 irdischen Götter. An diese zwölf Götter schliesst sich erst die dritte Generation der sterblichen Götter, der *θεοὶ θνητοὶ* an, welche der Sagen Geschichte angehören und aus dem Kultus der Verstorbenen hervorgegangen sind, so dass bei der Bildung derjenigen Gottheiten, welche ein Erzeugniss der Spekulation sind, d. h. der Gottheiten ersten und zweiten Ranges, der Einfluss der in der Urgottheit angenommenen Vierzahl unverkennbar ist.

Dieselbe Vierzahl der Urgottheiten findet sich auch im pythagoräischen Systeme wieder und ist jene heilige Tetraktys, jene heilige Vierfältigkeit, deren Name zwar bekannt genug ist, deren Wesen aber bisher nicht verstanden wurde. Sie kam auch ohne Zweifel in der sogenannten orphischen Theogonie vor, welche ja pythagoräischen Ursprungs ist. Da aber die späteren Berichterstatte, welche uns Nachrichten und Fragmente von der orphischen Theogonie erhalten haben, Neuplatoniker sind, bei welchen die persische Spekulation mit ihren drei Urwesen: der unendlichen Zeit, und den beiden aus ihr entstandenen entgegengesetzten Untergottheiten, dem guten Lichtgotte und dem bösen Gotte der Finsterniss, allgemein angenommen war, so wurden auch ihre Berichte von der orphischen Lehre nach dieser persischen Urgötterdreizahl umgemodelt. Sie geben daher auch nur eine Dreizahl von orphischen Urgottheiten an, verrathen aber die ursprüngliche Vierzahl dadurch, dass sie ohne Uebereinstimmung mit einander bald das eine, bald das andere der vier Urwesen auslassen, um ihre Dreizahl von Urgottheiten herauszubringen, so dass sich durch eine Vergleichung der einzelnen Berichte unter einander die ursprüngliche Vierzahl ohne Schwierigkeit wieder herstellt. Gewöhnlich geben sie nämlich den Chronos, den Aether und das Chaos als die orphischen Urgottheiten an. Dabei sehen sie in dem Chronos die anfangslose Zeit, die Zarwana akarana des persischen Systemes; den Aether, den guten Urgeist des ägyptischen Systemes, stellen sie dem guten Lichtgott, dem Ormuzd, gleich; und das Chaos, den unendlichen Raum in der ägyptischen Lehre, der zugleich als Urdunkel gedacht wird, aber eine wesentlich gute Gottheit ist, machen sie zu dem bösen Prinzip der Perser, dem Ahriman, dem Gotte der Finsterniss. So z. B. Simplic. Auscult. I. IV, p. 123: *Μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν Ὀρφεὺς καὶ Χρόνον ἀνυμνεῖ, ὡς μέτρον τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως, Αἰθέρα καὶ πελώριον χάσμα προελθεῖν φησι.* Ebenso Proclus in Tim. I. II, p. 117; Damasc. quaest. p. 133 u. A. (s. Lobeck Aglaopham. I. II, p. 472 sq.) In diesen angeführten Stellen kommen Urzeit, Urgeist und Urraum nach der Reihenfolge des persischen Systemes vor, und die Urmaterie fehlt; in folgender Stelle bei Damascius de prim. princ. ed. Kopp. p. 381 kommt dagegen die Urmaterie vor mit der Urzeit und dem Urraum, also die drei letzten der ägyptischen Urwesen, und der

Urgeist, das erste derselben, fehlt: Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἰερώνυμον φε-
ρομένη καὶ Ἑλλάστικον (Ὀρφικὴ θεολογία) . . . οὕτως ἔχει: Ὑδωρ γῆν.
φῆσιν, ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγῃ ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχάς (d.
h. die Dyas) ὑποτίθεμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν (diese letz-
teren Worte also sind die des ursprünglichen Berichterstatters, die
sich demnach auch in der orphischen Theogonie vorfinden, wäh-
rend die ersteren ὕδωρ καὶ ὕλη auf Rechnung des excerptirenden
Damascius kommen, also nicht in der orphischen Quelle standen,
weshalb auch keine Aenderung von ὕλη in ἕως nöthig ist), ταύτην
(τὴν γῆν) μὲν ὡς φύσει σκαδαστὴν, ἐκείνη (τὸ ὕδωρ) δὲ ὡς ταύτης κολλη-
τικόν τε καὶ συνεκτικόν. Τὴν δὲ μίαν (die Monas, den Urgeist) πρὸ
τῶν δυῶν (die vor der Dyas ist) ἄρρετον (s. oben Note 80) ἀφί-
σιν· αὐτὸ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν
ἀπόρρητον φύσιν (vortreffliche Erklärung!)· Τὴν δὲ τρίτην ἐξῆν
(die Trias) μετὰ τὰς δύο γεννηθῆκαι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος σπῆμι καὶ
γῆς· δράκοντα δὲ εἶναι, κεφαλὴς ἔχοντα προσπεφυκίας ταύρων καὶ λό-
τος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά (dies
ist, wie jeder Sachkundige sogleich sieht, weiter Nichts, als die
Beschreibung einer hieroglyphischen Abbildung des Chronos-Sevek,
von der, wie von jedem anderen Hieroglyphenbild, die Bemerkung
Herodots [II, 46] bei Gelegenheit der Panbilder gilt: γράφουσι δὲ
οἱ ζωγράφοι οὕτως τοῦ θεοῦ τῶγαλμα, οὐτὶ ταυοῦτον κομίζοντες
εἶναι μιν, ἀλλ' ἁμοῖον τοῖσι ἄλλοις· θεοῖσι, indem sie durch
solche abenteuerliche Zusammensetzungen nur so gut wie mög-
lich den Begriff der Gottheit darzustellen suchen)· αἰωμάσθαι δὲ
χρόνον ἀγήρατον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτὸν (Ἡρακλῆς ist hier näm-
lich Nichts weiter als das ägyptische Wort für ἀγήρατος, das mit
dem griechischen Namen Herakles keineswegs identisch ist, doch
aber wahrscheinlich schon von dem Berichterstatter damit verwech-
selt worden ist. **ζελλο**, **βελλω** heisst nämlich im Aegyptischen
senex; **ρελλο**, **ερβελλο** (von **ερ**, **esse**, **fieri**, und **ζελλο**
senex), **senex fieri**, **senescere**; **αρελλο**, **αρβελλο**, **non senescens**, von **ρελλο** **senescere** und **α**, das dem griechischen **Α**-
pha privativum entspricht; so z. B. bildet sich von **ΜΟΥ** **morì**
das Participium **ΤΜΟΥ**, **ΕΤΜΟΥ**, **mortuus**, denn **ΕΤ**, das **proa-**
relativ. **qui**, **quae**, **quod**, vor ein Zeitwort gesetzt, macht Partici-
pien; davon **ΑΤΜΟΥ** **immortalis**, so von **ΩΙ**, **mensura**, **ΑΤΩΙ**
immeus etc.). **Συνεῖναι** δὲ αὐτῷ καὶ **Ἀνάγκην**, τὴν αὐτὴν καὶ
Ἀδράστειαν (wir werden weiter unten Note 98 und 149 sehen,
dass die Pascht mit den beiden anderen Raumgottheiten Hathor
und Sate als Bewacherinnen des Sonnenlaufes und der davon ab-
hängigen Weltordnung, als die drei Erinnyen — **Ἐριννῆς**, **Εἰρι-**
Ν-ΟCE, Wächterinnen des Frevels — betrachtet wurden, denen
auch Heraklit in einem erhaltenen Fragmente die Ueberwachung
der Sonne zuschreibt; daher die Namen **Ἀνάγκη**, **Fatum** und **Ἀδρά-**
στεια, die Unentrinnbare), φύσιν οὖσαν ἁσάματον διωργυιωμένην

ἐν παντί τῷ κόσμῳ, τῶν περὰ τῶν αὐτοῦ ἐφαπτομένην (also der unendliche Raum; dieselbe Gottheit, welche die übrigen Nachrichten χάος, πελώριον χάσμα nennen). Ταύτην οἶμαι λέγεσθαι τὴν πρώτην ἀρχὴν κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστῶσαν, πλὴν οὐ ἀρσενόδηλον αὐτὴν ἐπιστήσαντο, πρὸς ἐνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς αἰτίας. In diesem letzten Satze findet ein doppelter Irrthum statt. Der erste ist die irrige Vermuthung des Damascius, dass unter dieser unkörperlichen Gottheit das dritte Urwesen, die Zeit, gemeint sei, wobei ihm nur anstössig ist, dass diese dritte ἀρχή mannweiblich geschildert werde. Der zweite Irrthum, der von Hieronymus, dem ursprünglichen Berichterstatter, herrührt, ist der, dass diese unkörperliche Gottheit **maanweiblich** dargestellt worden sei, was nur von der Urmaterie gilt, die als Urquell aller Erzeugung mannweiblich dargestellt wurde, was aber von dem Urraume nicht gelten kann, der mit der Erzeugung Nichts zu thun hat. Man würde sich, nach diesem Zusatz zu urtheilen, versucht fühlen, in jener φύσις ἀσώματος ebenfalls eine Schilderung der Urmaterie, der Neith, zu erkennen, da bekanntlich auch bei früheren griechischen Philosophen die Materie eine φύσις ἀσώματος genannt wird, wie wir später sehen werden, wäre nicht vorher von der Urmaterie ausdrücklich die Rede gewesen.

Aus der Vergleichung dieser Stelle mit der vorher angeführten geht nun die Vierzahl der pythagoräisch-orphischen Urgottheit ganz klar hervor, und zwar zugleich in der Reihe, wie sie den Pythagoräern zu ihrer Zahlensymbolik Veranlassung gegeben hat: der Urgeist als Monas, die Urmaterie als Dyas, die Urzeit als Trias und der unendliche Raum als Tetras. Die vier Urwesen zusammen bilden dann die Tetraktys, über welche die Späteren so viel Sinnloses geträumt haben, nachdem sie ihre wahre Bedeutung verloren hatten.

Aus demselben Grunde, der die Neuplatoniker veranlasste, die orphisch-pythagoräischen Urwesen als eine Dreizahl von Gottheiten anzugeben, erklärt sich wohl auch jene Dreizahl von Urwesen, welche nach den Berichten der Späteren Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, an die Spitze seines theologischen Systems gestellt hatte: Diog. Laert. I, sect. 119: Σώζεται δὲ τοῦ Συφίου τό,τις βιβλίον, ὃ συνέγραψεν· οὐδ' ἡ ἀρχή, Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς αἰὲ καὶ χθὼν ἦν. Damit stimmt Damascius de prim. princip. ed. Kopp p. 384 aus dem Eudemos: Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα (statt des fehlerhaften ζῶντα) μὲν εἶναι αἰὲ καὶ χρόνον (statt des fehlerhaften χρόνον) καὶ χθονίαν. Ebenso Hermias de irrisione gentil. c. 19: Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγει Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον. Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον ὃ μὲν αἰθερ εἰ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχειν, ὃ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Wie in den Angaben von den orphisch-pythagoräischen Urwesen bald die Materie, bald der Urgeist fehlte, so fehlt hier der Urraum, das χάος, ein Zeichen, dass die Verminderung jener Vierzahl der ägyptischen Urwesen auf die den Späteren geläufigere Dreizahl eine ganz willkürliche war. Denn von jenen vier Urwesen der

Aegypter waren drei, der Urgeist, die Urmaterie und der Urraum in der Natur der Dinge, aus deren Betrachtung sie offenbar hervorgegangen sind, mit solcher Nothwendigkeit gegeben, dass keines ausgelassen werden konnte, ohne eine Lücke in der Weltanschauung hervorzubringen; und nur das vierte jener von dem ägyptischen Denker angenommenen Urwesen, die Urzeit, hätte zur Noth wegbleiben können, da sie weniger ein selbstständiges Wesen, als eine Eigenschaft der drei übrigen ist. Die ungeschickte Verstümmelung zeigt sich aber gerade dadurch, dass in allen Angaben die Urzeit sich findet und gerade eines der drei nothwendigen Urwesen wechselfeise ausgelassen ist: in jenen ersten Angaben die Urmaterie, in der zweiten der Urgeist und in der letzten der Urraum. Dass aber der Begriff des Urraumes, des *χάος*, nicht etwa deshalb bei Pherekydes fehlt, als wenn er demselben noch zu abstrakt gewesen wäre, erhellt daraus, dass schon bei Hesiod *χάος* in dem Sinne von unendlichem Raum, unendlicher Kluft, vorkommt.

83) Der Name Kneph kommt in drei verschiedenen Varianten vor, die Champollion (panth. ég. pl. 3) zusammengestellt hat; sie

lauten:    NHB, Neb;    NOYB, Noub;    NOYM, Noum. Ob die häufig vor-

kommende Schreibung   NY, eine Abkürzung ist, wie deren bei Götternamen viele vorkommen, oder eine eigne Form NHY, Nev, lässt sich vor der Hand nicht entscheiden. Ebenso wechselt die griechische Form des Namens: *Κνῆφ* ist die gewöhnliche, die z. B. Plutarch in der oben (Note 79) angeführten Stelle gebraucht; *Κνωφίς* schreibt Strabo XVII, p. 817, A; *Χνωβίς* kommt auf einer zu Seheleh von Rüppel gefundenen Inschrift vor: *χνωβίς ἱὸν καὶ Ἀμμωνί* (vgl. Letronne Recueil des inscr. gr. et lat. de l'Égypte p. 390). Ebenso kommt *Χνωμίς* mit der Variante *Χνωβίς* bei Ptolemäos als Name der Stadt vor, in welcher nach Strabo in der angeführten Stelle ein Tempel des Knuphis war. Bei Vergleichung der griechischen und ägyptischen Formen dieses Götternamens, ist es auffallend, dass im Griechischen ein *x* oder *χ* hinzugefügt wird, das im Aegyptischen fehlt. Dies rührt daher, dass der Hauch *ʕ* der bei der Schreibung griechischer Wörter im Koptischen den *spiritus asper* vertritt, z. B. *ʕINA*, *ʕa*, willkürlich bald weggelassen, bald gesetzt wird; so kommt der Name des Ochaen Apis bald

  AMI, Api, bald   HAM, Hapi geschrieben vor. (Champ. gr. ég. p. 114 und 111). Mit hinzugefügtem Hauchzeichen scheint der Name im Aegyptischen eben so selten vorzukommen, als ohne Hauchzeichen im Griechischen. Doch findet sich Beides. Wilkinson in den Kupfertafeln zu seiner Second series of the manners and customs of the ancients Egypt pl. 31. part 1 hat

über einem Bild des Kneph den abgekürzten Namen:  ZN(HB), Chneb, und bei Letronne (*Recueil des inscript.* p. 125) findet sich der Name *Ἀμένηβις*, d. i. AMOYN-NHB, Amun-Kneph, wie Letronne richtig erklärt. So kommt *Ἀμμων Χνουβις* auf einer andern Inschrift vor (Letronne *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte* p. 345), Hammon-Cenubis auf einer in den Steinbrüchen zwischen Syene und Philae gefundenen lateinischen Inschrift (Letronne *Recherch.* p. 360). Der Name Ammon bezeichnet daher bei griechischen und lateinischen Schriftstellern geradezu den Kneph, die höchste Gottheit der ägyptischen Urgötter-Vierheit, und nicht die vierfache Urgottheit selbst. So nennt z. B. Plato (*Phaedrus* p. 356) den in Theben verehrten Gott Ammon: *ἡ μεγάλη πόλις τοῦ ἱεροῦ τόπου, ὃν οἱ Ἕλληνες αἰγυπτίως Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἀμμωνα*, während ihn Plutarch (de Iside c. 21 in der oben [Note 79] angeführten Stelle) genauer Kneph nennt. Dass die Griechen, besonders die späteren, den Ammon mit ihrem höchsten Gotte, dem Zeus, vergleichen, ist bekannt, obgleich Zeus in der griechischen Mythologie durchaus nicht die Stelle hat, welche Amun-Kneph in der ägyptischen Glaubenslehre einnimmt. Was die Bedeutung der Namen Kneph, Knuphis, Chnumis anbelangt, so kommt NEB, NEQ, die ägyptische Wortform von Kneph, von dem Stamme NEQ, NIQE, NEB, NIBE flare, spirare, woher NIQE, *πνοή*, spiritus, und bedeutet Geist, wie *πνεῦμα*, das von *πνέω*, und spiritus, das von *spiro* sich gebildet hat. Dadurch erhält eine Stelle des Diodor (I, 12), welche dieselbe Erklärung enthält, Licht und Bestätigung. Nachdem er den Satz aufgestellt hat, dass die fünf bedeutendsten Gottheiten der Aegypter kosmischer Natur seien und Hephästos (Phtha) das Feuer, — Demeter (Rhea-Netpe) das Trockne, die Erde, — Okeanos das Nasse, das Wasser, — und Athena (Neith) die Luft bedeute (Angaben, die zum Theil geradezu falsch sind, wie wir sehen werden), indem jedes dieser Wesen als Gottheit betrachtet und von denjenigen, die zuerst in Aegypten eine ausgebildete Sprache geredet hätten, mit einem besonderen, seiner Eigenthümlichkeit angemessenen Namen belegt worden sei, fährt er fort: *τὸ μὲν οὖν πνεῦμα (NEQ) Δία (AMOYN, Ἀμμωνα) προσαγορεύσαι, μεθερμηνευσμένης τῆς λέξεως*, d. h. den Geist aber (die das Weltall be-seelende Kraft) habe man, wenn man das Wort (das ägyptische AMOYN nämlich, den Namen der höchsten ägyptischen Gottheit) übersetze, Zeus genannt, d. h. man habe den Geist für die höchste Gottheit erklärt, denn diesen Begriff verbindet der Grieche, besonders der spätere, mit seinem Zeus. (Dass indess Geist als die durch den Raum verbreitete Lebenskraft, das die Welt Beselende, nicht aber in unserer heutigen abstrakten Bedeutung genommen werden muss, beweisen die gleich darauf folgenden Worte: *ὄναρτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις ἐνόμισαν*

ὑπάρχειν πάντων οἰοῦναι τινα πατέρα.) Ebenso sagt Plutarch. de Iside o. 36: *Δία μὲν γὰρ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσι*, obwohl er das Wort *πνεῦμα* in dem mehr materiellen Sinne von Wehen, Ausfluss nimmt. — Knuphis NOYQ kommt von demselben Stamme her, wie NEQ Kneph, da die Vokalwechsel bei vollkommen gleichbedeutenden Wörtern im Koptischen sehr häufig sind, z. B. ΠΕΝΕ, ΠΕΕΝΕ, ΠΟΟΝΕ, ΠΩΩΝΕ, *transfere*, CAT, CET, CИ†, *jacere*; es ist wohl schwerlich verwandt mit NOYQE, *bonus*. — Endlich Chnumis, NOYM ist dasselbe Wort wie Chnubis, NOYB, da B M häufiger mit einander wechseln, z. B. ΘΩΛΕΒ, ΤΩΛΕΜ *inqui-nare*, ΖΙΝΙΒ, ΖΙΝΙΜ, *dormire*, ΒΕΡΩΒ, ΒΑΡΩΜ, *baculus* (s. Peyron. lex. copt. p. 19).

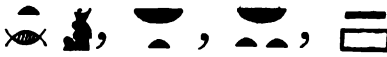
Dass als figuratives Zeichen bei dem Namen Kneph eine widderköpfige Göttergestalt vorkommt, bezieht sich darauf, dass dem Kneph der Widder geheiligt war. Kneph wird daher nicht bloß in rein menschlicher Gestalt, sondern auch widderköpfig oder in ganzer Widdergestalt abgebildet.

84) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4. p. 160: *νοῦν τε καὶ λόγον προστεθήμενοι καὶ ἑαυτοὺς ὄντας, οὕτως δημιουργεῖσθαι φασὶ τὰ γινόμενα, . . . καὶ τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκουσι*.

85) Hermetis sermo sacer (p. 17 ed. Turneb.): *Ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν, νοερόν, δυνάμι θεία ὄντα ἐν χάσι*. In dieser Stelle stimmt also die Bedeutung von *πνεῦμα* ganz mit der überein, welche *πνεῦμα* in der oben Note 83 angeführten Stelle des Plutarch hat.

86) Siehe die in Lobeck's Aglaophamus I. II, p. 472 angeführten Schriftsteller, welche sämmtlich als Glieder der Urgottheit die Zeit *χρόνος*, den Aether *αἰθήρ*, und den unendlichen Raum *χάος*, *πελώριον* *χάσμα* nahmhaft machen. Das vierte Urwesen, die Urmaterie, aus Wasser und feinen Erdtheilchen zusammengesetzt gedacht, und darum bald *ὑδωρ*, bald *τὸ ὑγρόν*, oder, wie von Pherekydes, *χθονία* genannt, fehlt, weil, wie schon bemerkt, die Neuplatoniker nur ein dreifaches Urwesen annahmen, was auf die Ausführungen der Berichterstatter, welche dieser Schule angehören, natürlich Einfluss hat. Dass aber unter dem Aether wirklich der Urgeist verstanden werde, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange sowie daraus, dass sie den Aether auch *μονάς* nennen (Procl. in Tim. I, 54), die bekannte pythagoräische Bezeichnung des geistigen Urwesens.

~~~~~

87) , NHT (s. Wilk. pl. 28) *Nῆτ*; das hinzugefügte Zeichen , auch , ist ein Weberschiff, NET, *textorium*, und dient bei seiner Aehnlichkeit mit dem Namen der Göttin als dessen Lautzeichen; es kommt auch

häufig allein vor, um den Namen der Neith zu bezeichnen 

TNET, ebenso:     . Daher trägt die Neith das Weberschiff als ihr Namenszeichen auch auf ihrem Kopfe, so z. B. bei Wilkins, pl. 28, fig. 3, wie wir die Hathor, die Isia, die Nephthys, die Sate etc. mit ihren Namenszeichen über dem Kopfe werden dargestellt sehen. Die Griechen vergleichen die Neith mit ihrer Athena. So Plato im Timaeus, p. 22 a: *Τούτου δὲ τοῦ πο- μῶν μεγίστη πόλις Σάις, ὅθεν δὴ καὶ Ἀμασις ἦν ὁ βασιλεὺς· οὗ τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τις ἐστὶν αἰγυπτιστὶ μὲν τοῦνομα Νηθ, ἑλληνιστὶ δὲ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηνᾶ. Ebenso Hesychius: Νηθ ἢ Ἀθηνᾶ (statt Νηθην Ἀθηνᾶ nach des Meursius Emendation in seiner Ausgabe des Chalceidius) παρ' Αἰγυπτίους. Wenn daher die Griechen von der sathischen Göttin reden, so nennen sie dieselbe geradezu Athena. Der griechische Name scheint sogar von dem ägyptischen herzukommen, nur nicht auf die Weise, wie man ihn herzuleiten versucht hat, nämlich so, dass Athena die Umkehrung von Neitha wäre, herbeigeführt durch die älteste Bustrophedon-Schrift. Eine solche Herleitung hat wenig Wahrscheinlichkeit. Das θ des Wortes NHTΘ scheint vielmehr der weibliche Artikel T, Θ zu sein, wie die hieroglyphische Schreibung des Namens wahrscheinlich macht, in welcher das  bald vor bald hinter dem Weberschiff- chen steht, welches als Lautzeichen des Namens Neith dient:  *

und   . Dann wäre der Stamm des Wortes NHT, und der Artikel T, Θ könnte willkürlich vor oder nach demselben stehen, da der Artikel im Aegyptischen sowohl praepositivus als postpositivus ist. So wird ein Beinamen der Göttin: MΔY, mater von den Griechen Μοῦθ ausgesprochen, also mit dem articul. postpos., wie das Wort auch in den Hieroglyphen geschrieben wird, während das Koptische, d. h. das spätere Aegyptische, den Artikel gewöhnlich vorsetzt: TMΔY. Von TNET, ONET könnte dann Athena mit vorgesetztem A ebensogut herkommen, wie Hephaestes von Phtha, Athribis von Tribis, Tripbis etc. Ueber die Bedeutung des Namens lässt sich mit Bestimmtheit Nichts festsetzen. Zwar hat sich im Koptischen ein Stamm NHT, NET erhalten, der statuere, designare, constituere heisst, wovon †NET, tempus constituere, ONET, tempus statutum, terminus; das letztere Wort ist vollkommen identisch mit Neith, aber die Bedeutung ist verschieden. Wäre die Lesart Neuth gegründet, welche Chalceidius in seiner Uebersetzung des Timaeus an der oben angeführten Stelle darbietet: *Conditrix vero urbis dea aegyptiaca lingua censetur Neuth, Graecis dicitur Athena*, — so würde sie auf den Stamm NEY, NAY, videre führen, und ONET, NEYΘ, würde visibilis, die Sicht-

bare bedeuten, ein Name, welcher für die Materie nicht unpassend wäre. Das bisher bekannt gewordene hieroglyphische Material bietet nicht Stoff genug zu einer Entscheidung. Die von Plutarch (de Iside c. 63) angegebene Bedeutung des Namens Neith: τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ὄνομα . . . φράζειν τόνδε τὸν λόγον ἡλθον ἀπ' ἐμαυτῆς (vom Verbum ΝΑ, ΝΗΥ, venire, ire) rührt zwar offenbar von Einem her, der des Aegyptischen kundig war, ist aber nichtsdestoweniger eine blosse etymologische Spielerei.

88) Damascius de prim. princ. p. 385: Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καὶ ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν περὶ μυστήριον, εὐρόντες ἐν αἰγυπτίῳ δὴ τισι λόγοις, ὡς εἶη καὶ αὐτοῖς ἢ μὲν μία τῶν ὄλων ἀρχὴ σκοτος ἄγνωστον (Amun), τὰς δὲ δύο ἀρχὰς ὕδωρ καὶ ψάμμον. Die Dias also sei Wasser und Staub (nicht Sand, wie man gewöhnlich übersetzt) d. h. ein mit Staub, seinen Erdtheilchen, vermischtes schlammiges Wasser. Dass die Stelle so zu verstehen sei, beweist eine andere, oben Note 82 schon angeführte Stelle desselben Damascius (p. 381), wo er die orphische Lehre über die Urwesen auseinandersetzt: Ὑδωρ ἦν (φῆσιν οἱ Ἱερώνυμος) ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ· δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδαστήν, δεῖν δὲ ὡς ταύτης κολλητικὸν τε καὶ συνεκτικόν. Was also Hieronimos ὕδωρ καὶ ψάμμος nennt, das heisst bei Hieronymos ὕδωρ καὶ γῆ, und die beiden Worte ψάμμος und γῆ sind offenbar gleichbedeutend, denn jene γῆ φύσει σκεδαστή ist ja nichts Anderes als ψάμμος, Staub. Staub und Wasser vereinigt, machten also jene schlammige flüssige Urmaterie aus, die daher mit gleichem Recht ebensowohl χθονία, Erdmasse, als ὕδωρ, Wasser, genannt werden konnte, je nachdem man sich einen oder den anderen Bestandtheil überwiegend dachte. Die also ὕδωρ als Urmaterie angeben, weichen von denen nicht ab, welche die χθονία oder γῆ als solche nennen, so entgegengesetzt auch die beiden Namen lauten.

89) Dass aber die Neith als Gottheit der Urmaterie, des Urwassers, des ὕδωρ im obigen Sinne, betrachtet wurde, beweisen die Hieroglyphenbilder, welche die Neith mit dem Zeichen  auf den Händen darstellen. Denn , das Bild einer wogenden Wasserfläche, ist das symbolische Zeichen des Wassers, das gewöhnliche figurative Zeichen der verschiedenen Arten von Flüssigkeiten (s. Champoll. gr. ég. p. 98), und daher, weil das Wasser im Aegyptischen ΝΟΥΝ heisst, das Lautzeichen für N, den Anfangsbuchstaben des Wortes ΝΟΥΝ. Ein solches Bild der Göttin mit dem Zeichen des Wassers auf den Händen kommt z. B. vor

bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 mit der Ueberschrift: 

 ΝΕΙΘ ΤΩΗΡΙ ΝΟΥΤ̄, ΤΜΑΥ, ΤΝΕΒ Ν ΤΠΕ, Neith magna Dea, mater domina coeli.

90) Plutarch de Iside c. 9: Τὸ δ' ἐν Σέει τῆς Ἀθηνᾶς ἑδος ἐπιγραφὴν εἶχε τοιαύτην: Ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πῶ θνητὸς ἀπεκάλυψεν (d. h.: ich bin die Gemahlin keines sterblichen Gottes, keines θεὸς θνητός, keines Gottes des dritten Ranges, welche θεοὶ θνητοὶ hiessen, wie wir weiter unten sehen werden; denn das Aufheben des πέπλος oder χιτῶν ist ein Euphemismus für „Beischlaf“, und hat keineswegs den mystischen Sinn von „Unerkennbarkeit des Wesens“ u. dergl., den man wohl in diese Stelle hineinzulegen pflegt). Aehnlich Proclus commentar. in Tim. Plat. I, p. 30: Αἰγύπτιοι ἰστοροῦσιν ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο: τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγὼ εἰμι· τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν (wie der letzte Satz hier lautet, hat ihm Proclus offenbar jenen der ägyptischen Lehre fremdartigen, mystischen Sinn untergelegt, und ohne die Parallelstelle bei Plutarch würde der wahre Sinn nicht zu errathen sein) ὃν ἐγὼ καρπὸν ἐτεκον ἥλιος ἐγένετο. Dieser letzte Satz wird durch Hieroglyphen-Inschriften be-

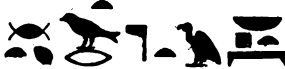
stätigt, welche die Neith nennen:



𓏏 NHT TΩHPH MAY, TMAC N PH WAMICE, Neith magna mater, genitrix Solis primogeniti (Champoll. panth. ég. pl. 23.)

91) So in der oben (Note 89) angeführten Inschrift; so bei

Wilkinson pl. 28:



NHIT TΩHPH NOY-  
TḤ, TMAY, TNEB N TNE, Neith magna Dea, mater, domina coeli. Mutter der Götter heisst die Neith in einer Inschrift bei

Champoll. panth. ég. pl. 23:



𓏏 NHT TΩHPH  
NOYTḤ TMAY (N) NENOYTḤ, Neith magna Dea, mater Deorum. Der Begriff: Gebährerin, Mutter, wird in diesen und ähnlichen Inschriften durch den Geier bezeichnet (Horapollo I, 11), weil die Aegypter den Geier für ein blos weibliches Thier hielten und ihm eine Fortpflanzung ohne männliche Begattung zuschrieben. Der Geier ist in den Hieroglyphen das Symbol der Weiblichkeit, der Mütterlichkeit. Der Geier kommt daher nicht blos in den Titeln der Neith vor, sondern auch auf den Bildern der Neith. Wird die Neith menschenköpfig dargestellt, so erhält sie häufig als Kopfputz, der die Haare einhüllt, einen Geierbalg mit dem über der Stirne hervorragenden Geierkopf. So bei Champ. panth. ég.

pl. 6 unter der Ueberschrift:



TMAY TNEB (N) TNE. Ebenso häufig erscheint die Neith menschengestaltig und geierköpfig.

92) In so fern sich die Aegypter die Urmaterie als mit

selbstständiger Zeugungskraft beseelt dachten, stellten sie die Neith auch mannweiblich vor. So bei Champoll. panth. ég. pl. 6 bis. Wie in der früher (Note 89) angeführten Stelle des Damascius ein Bild des χρόνος, Sevek, in Schlangengestalt mit drei Köpfen: einem Löwen- und einem Stierkopf zu den Seiten und einem Götterkopf in der Mitte, geschildert wird, so wird auch in diesem Bilde die Göttin dreiköpfig dargestellt. Sie hat den Kopf einer Löwin auf der linken Seite, den Kopf eines Geiers, die gewöhnliche Bezeichnung mütterlicher Göttinnen (Horapollo I, 11), auf der Rechten, und den Kopf einer Frau in der Mitte. Neben den übrigen weiblichen Körperformen z. B. der weiblichen Brust, hat die Göttin auch zugleich ein aufgerichtetes männliches Zeugungsmitglied, das Sinnbild der erzeugenden Kraft. Da dies Bild der Neith als Gegenstück zu dem von Damascius geschilderten Bilde des Sevek unsere oben gegebene Erläuterung der Stelle des Damascius bestätigt, so mag die das Bild näher beschreibende Hieroglyphen-Inscription, die sich bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, findet, mit

der Uebersetzung hier folgen:







. Θωογτ zo n τνογτρ τμαγ, κελ  
 ωομντ zooy, n zo nτπαζωη τνογτρ κελ cnaγ  
 bai, ki n zo n τπαι κελ πicωντ (αγω) τιτωρ, ki  
 n zo n νερεογ κελ cnaγ bai, κελ (n) μα zωννογ,  
 κελ cnaγ τανzoγ, (n) μα κελ πατ n τε μογn.  
 Imago figuræ Deæ Mauth (i. e. Deæ Neith), gerit (indult) tris  
 capita; in capite (leonino) Deæ terminos-perfringentis gerit duas  
 palmas; item in capite της δαιμονος (BAI, der Geist, wird von den  
 reinen abgeschiedenen Seelen, den reinen Dämonen gebraucht) gerit  
 Schent et Tasher (partem superiorem et inferiorem coronæ regiae);  
 item in capite vulturis gerit duas palmas, gerit in loco phal-  
 lum, gerit duas alas, in loco gerit pedes leænae. Dies Bild ist  
 ein Beispiel von der Art und Weise, wie die Hieroglyphenschrift  
 abstrakte Begriffe versinnlichend darzustellen sucht, denn es soll  
 den Begriff einer unendlichen, Alles aus sich erzeugenden und ge-  
 bührenden, weltbeherrschenden Gottheit ausdrücken. Als weltbe-  
 herrschende Gottheit trägt sie auf dem mittleren menschengestaltigen  
 Kopf die vollständige Königskrone, von welcher andere Gott-  
 heiten je nach ihrer höheren oder geringeren Würde nur den

oberen oder unteren Theil auf dem Haupte tragen. Um ihre Unendlichkeit zu bezeichnen, erhält sie neben ihrem menschlichen Kopf auch noch einen zweiten löwenförmigen, nach der Inschrift den Kopf der Göttin Pascht, der unendlichen räumlichen Ausdehnung, welche das vierte mit Kneph, Neith und Sevek zur Urgotttheit verbundene Urwesen ist. Eine solche Gemeinschaft der Attribute zwischen den vier Urwesen kommt mehrfach vor; so oben die Neith als Tamun mit den Attributen des Kneph, so (bei Champoll. panth. ég. pl. 6 quinq.) die Neith mit zwei Krokodilen, den Attributen des Sevek; so kommt auch die Pascht, die Gemahlin des Sevek, mit ihrem Löwen- und dem Krokodilkopf des Sevek, ihres Gemahles, vor (Champoll. panth. ég. pl. 6 sext.). Als die Alles Gebährende, die Allmutter, wird Neith durch den dritten Kopf, den Geierkopf, bezeichnet, denn der Geier, als das Symbol der Weiblichkeit und Mütterlichkeit, bezeichnet, wie wir gesehen haben, die Neith als Mutter, Mauth (s. oben Note 91). Das männliche Zeugungsglied ist das natürliche Symbol der selbstständig-erzeugenden und schöpferischen Kraft, welche der Urmaterie zugeschrieben wurde. Um endlich die Vereinigung dieser verschiedenen Eigenschaften in einem und demselben Wesen anzudeuten, sind die verschiedenen Gestalten so vereinigt, dass der mittlere menschenförmige Theil der Gottheit zu gleicher Zeit die Flügel des Geiers und die Füße der Löwin an sich trägt. Auf ähnliche Weise sind alle übrigen vielgestaltigen und oft sehr unförmlichen Hieroglyphenbilder Bezeichnungen abstrakter Begriffe; vergl. unten Note 239, wo ein solches äusserst zusammengesetztes Hieroglyphenbild vorkommt, das den Sonnengott Re in allen seinen verschiedenen Eigenschaften und Aemtern darstellt.

93) So bei Wilkinson pl. 59 über einem Bilde der Neith, die als Gottheit der Urmaterie das Zeichen des Wassers  auf

den Händen trägt:  TAMOYN *gpaizht*

THPT TI HCl (N) NEBAKI, Tamun (die Amun, die Verborgene) habitans Thebis, antiquissima urbium. Als Gemahlin des Amun-Kneph wird daher die Neith auch geradezu mit den Attributen des Amun abgebildet, nämlich mit dem Schaafskopfe, welcher dem Widderkopfe des Amun entspricht, und der dem Amun eigenthümlichen

Krone. So kommt sie unter dem Titel:  TAMOYN *TNOYTP* bei Champollion vor (panth. ég. pl. 6 quinquies). Da nun die Neith, die Athena, in Sais verehrt wurde, und Amun-Kneph in der Thebais, so erklärt sich daraus die Notiz des Strabo (lib. XVII, c. 1. p. 559): *Ἄλλα δ' ἔστιν, ἃ τιμᾶσι καὶ ἑαυτοὺς ἕκαστοι, καὶ θάπερ Σαῖται πρόβατον καὶ θηβαῖται.* In Theben nämlich war das männliche Schaaf, der Widder, dem Amun-Kneph geweiht, in Sais das weibliche Schaaf der Amun-Neith, der Gemahlin des Kneph.

Dasselbe sagt Clemens Alex. in protrept. p. 25: *Σαῖται τε καὶ Θηβαῖοι πρόβατον σέβονσι.*

94) Ein anderer Beiname, den die Neith mit der Pascht gemein hat, ist der Beiname  $\overline{\text{TI HCl}}$ , die Alte, um sie als ein Glied der vorweltlichen Urgottheit zu bezeichnen. Daher die Verwechslung der Neith mit der Isis, der Schwester und Gattin des Osiris: Plutarch de Iside c. 62: *τὴν μὲν γὰρ Ἴσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι.* Daher heisst Harseph der Sohn „der Alten“ (s. unten Note 121). Daher erklärt es sich, wie es kommt, dass die Späteren die Isis als die *φύσις*, die Urmaterie, auffassen, aus der Alles Vorhandene entstanden ist (s. unten Note 185). Mit ihren verschiedenen oben angeführten Attributen kommt die Neith auch unter Lokalnamen vor, d. h. unter Ortsnamen, von solchen Städten hergenommen, wo ihre Verehrung vorzugsweise stattfand. Solche Lokalbeinamen haben die meisten Gottheiten; so heisst die Anait, die Artemis der Griechen: Bubastis, die bubastische Göttin, weil sie eine der Hauptgottheiten der Stadt Bubastos war; so heisst auf einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift Seb, der Kronos der Griechen: Petensetes, der zu Set, der Insel Seheleh, Verehrte; Thot, der Hermes der Griechen: Petensenes, der zu Sne, Ksne, Verehrte. So erhält auch Neith von dem Hauptorte ihrer Verehrung den Lokalbeinamen: die Thebanische, z. B. bei Wil-

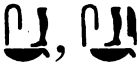
kinson pl. 58, part 1:   $\overline{\text{TI HΠ NOYTP TΩHP}}$  Thebana Dea magna; und dass hier wirklich die Neith gemeint ist, erhellt aus einer anderen (ebendasselbst daneben stehenden) Inschrift:

  $\overline{\text{TI HΠ TΩHP MACNENONOTP}}$ , Thebana (Dea) magna genitrix Deorum. Dass aber die Neith wirklich in Theben verehrt wurde, beweisen andere Inschriften, welche die

Neith als in Theben residierend angeben, z. B.   $\overline{\text{TI AMOYN ZPAIZHT THΠ TI HCl}}$ , Tamun habitans Thebis antiquissima urbium.

95)  CEBEK, auch  (Wilkinson pl. 50, part 2), denn dem Sevech war das Krokodil geweiht, weswegen der Gott nicht blos menschen-, sondern auch krokodilköpfig abgebildet wird. Das in dem Heiligthum des Sevek zu Arsinoë gepflegte Krokodil hiess nach dem Gotte, wie alle übrigen in dem Tempel einer Gottheit gepflegten heiligen Thiere; daher nennt Strabo (XVII, c. 1, p. 455) dasselbe *Σούχος*, d. i. Sevech. Durch die Bedeutung des Sevech, als der unendlichen Zeit, erklärt sich auch die hieroglyphische Bedeutung des ihm geweihten Thieres, des Krokodils, indem dieses nach Horapollo I, 68. 69 in der Hieroglyphen-

schrift zur Bezeichnung verschiedener Zeitbestimmungen dient: *ἀνατολὴν λέγοντες δύο ὀφθαλμούς προκοδεῖλον ζωγραφοῦσι . . . . . λύειν δὲ λέγοντες προκοδεῖλον κεκυφῶτα ζωγραφοῦσι.* Die Bedeutung des Namens Sevek lässt sich nicht sicher bestimmen. Denn obgleich sich im Koptischen ein Stamm CBK erhalten hat in dem Wort CBOK, *imminui*, *parvus esse*, COBK, *parvus*, und dies letztere Wort mit dem von Strabo erwähnten Σούχος vollkommen identisch ist, so lässt sich doch keine Verbindung zwischen den Begriffen *imminui*, *parvus esse* und dem Begriff Zeit auffinden. Eher scheint in Sevek das Wort CEB, CEB Zeit, *tempus*, zu stecken und K ein besonderes Wort zu bezeichnen, etwa OZl, oder KW, XW, stare,

*manere, persistere;*  würde CEB-OZl oder CEB-KW zu lesen sein, was dem griechischen Σούχος gleichkäme und *tempus manens, persistens*, die dauernde Zeit bedeutete. Dass Sevek den Beinamen ἀρξελλο, „der Nichtalternde“, hatte, kam oben, Note 82, vor. Das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material über Sevek ist so beschränkt, dass der genauere Begriff dieser Gottheit aus dem Zusammenhange des Ganzen und aus einzelnen Stellen, wie oben in Note 82, mehr gerathen werden muss, als streng bestimmt werden kann; ihn für einen übelthätigen Gott zu halten, dazu führt aber theils der Begriff der Zeit, die ihrer Natur nach ebenso zerstörend, als hervorbringend wirkt, theils die Natur der irdischen Verkörperung des Sevek. Denn Seb, Kronos, die irdische Emanation des Sevek, ist eine durchaus übelthätige Gottheit, deren frevlerische Handlungen (Κρόνου ἄθεσμοι πράξεις; sagt Plutarch de Iside et Osiride cp. 25) auch in der griechischen Mythologie bekannt sind.

96) Die Namen der Göttin sind:  ΠΑΣΤ oder ΠΑΩΤ ΤΝΟΥΤΡ (denn ● bezeichnet sowohl Z als W, und beide Laute wechseln mit einander, z. B. ΖΩΛΚ, ΩΩΛΚ, plectere; ΠΩΖ, ΠΩΩ, rumpere) *Dea Pacht* oder *Pascht*, d. h. *Dea effusa*, die ausgegossene, ausgebreitete Gottheit, von ΠΑΣΤ effundere. Oder  ΜΕΝΖΑΕ ΤΝΟΥΤΡ ΠΑΣΤ (Wilkinson pl. 27, part 2, Inschrift 3) *Menhai-Pacht*; so nämlich:  ΤΕ ΜΕΝΖΑΕ kommt der Name ausgesprochen bei Wilkinson pl. 51, part 3 vor, d. h. *Dea sine carens, effusa*, die endlos ausgebreitete Gottheit; denn ΜΕΝ-ΖΑΕ ist zusammengesetzt aus ΜΕΝ, nullus, non, sine, und ΖΑΕ finis, terminus, und bedeutet also: endlos, ohne Ende. Oder  ΠΑΣ-ΩΕ, ΠΑΩ-ΩΕ ΤΝΟΥΤΡ, *Dea rumpens mensuram*, die alles





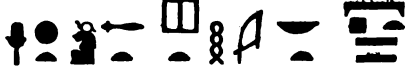
μυγαλῆν καταθείσθαι λέγουσιν ἐπ' Αἰγυπίων, τυφλὴν οὖσαν, διὰ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἡγοῦντο προσβύτερον, wird die Heilighaltung der Spitzmaus aus ihrer Beziehung auf das Urdunkel hergeleitet. Die Spitzmaus muss also der Gottheit des Urdunkels geweiht gewesen sein, denn sonst würde der Satz, welcher den Grund für die Heilighaltung der Spitzmaus angeben soll, ohne einen vernünftigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sein. Diese Stelle des Plutarch erklärt eine andere bei Herodot (II, 67), welche besagt, dass die Spitzmäuse nach Buto gebracht und dort begraben worden seien, also einer der dort verehrten Gottheiten geheiligt waren; denn nach ägyptischer Sitte wurden die heiligen Thiere nach ihrem Tode aus ganz Aegypten nach dem Tempel derjenigen Gottheit gebracht, der sie heilig waren, um in dessen Nähe begraben zu werden. Nun war aber die in Buto verehrte Hauptgottheit die Leto, die daselbst ein berühmtes Orakel hatte. Der Leto also müssen die Spitzmäuse heilig gewesen, und sie als Göttin des Urdunkels betrachtet worden sein. Dies wird durch die Nachrichten der Alten bestätigt, welche die Leto Nyx nennen. So Eustathius (Commentar. in Iliad. α p. 29): Αἰτιοῦς νύξ ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τοῦτοις νυκτός δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, οὐα μητρός, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι, ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Τραχινίαις λέγει. (S. Jablonsky panth. aegypt. I. III, c. 4). Nun ist aber die Leto, die Reto der Aegypter, nichts Anderes, als die irdische Verkörperung der Pascht, wie Okeanos die des Kneph, Kronos (Sev) die des Sevech, Rhea (Netpe) die der Nekh. Die Leto ist also nur eine andere Form der Pascht und mit ihr eng verwandt. Da es eine ägyptische Sitte war, mehrere verwandte Gottheiten, gewöhnlich eine Drelzahl von Göttern, zugleich in Einem Tempel zu verehren, so lässt sich voraussetzen, dass in dem Tempel der Leto auch die Pascht verehrt wurde, ja dass vielleicht die Leto nur die θεὰ σύνναος der Pascht war. Dies wird durch Hieroglypheninschriften bestätigt, welche die Pascht Herrin von Buto nennen. So bei Wilkinson pl. 51, part 3:

 MENZAE TΩHPH TNEB (N)

TBAKI PETΩ, Menhai (Dea sine carens) magna domina urbis Buto. In einer andern Inschrift (Wilk. plat. 51, part 3) heisst sie:

 MENZAE TNEB (N) TKAZ PE-

TENTΩ, Menhai domina regionis (nomi) Peteneto. Ebenda-

selbst pl. 97, part 2, fig. 1: 

ΠΑΣΤ ΤΝΟΥΤΡ NAA ΠΤΑΖΜΑΙ TNEB PETENTΩ, Pascht, dea magna, dilecta a Phtah, domina Peteneto. In allen diesen Inschriften wird Pascht Herrin von Buto, sowohl der Stadt, als des zu ihr gehörigen Nomos genannt. Denn Peteneto, das Phthenotes

des Ptolemäus (Geograph. I. IV), das Ptenethu des Plinius (Hist. natur. I. V, cp. 9), ist der noch im Koptischen erhaltene Name derselben Stadt und Provinz, die Herodot Buto nennt (Peyron Lex. copt. p. 173). Buto und Peteneto sind sogar identische Formen eines und desselben Namens. Buto, ΠΟΥΤΩ, ist nämlich zusammengesetzt aus ΠΟΥ, ΠΟΥΙ, der, dieser, und ΤΩ, ΘΩ, einem der Namen des Phtah, und bedeutet τὸ τοῦ Φθᾶ sc. ἱερόν; und Peteneto aus ΠΕ, dem Artikel der, ΕΤ, dem pron. relat. qui, Ν, der Genitivpartikel, und demselben Götternamen ΘΩ: das (sc. Heiligthum) welches (ist) des Tho, τὸ τοῦ Φθᾶ sc. ἱερόν. Ganz nach derselben grammatischen Analogie wie in einer zu Seheleh gefundenen griechischen Inschrift (Letronne Recueil p. 390) Dionysos (Osiris) Παιναμένης heisst: Π (is) ΕΤ (qui scil. est) Ν ΕΜΕΝΤ (ordi, inferorum); ebenso heisst Kronos-Sev ebendasselbst Παιναμένης, der von Sete, der Insel Seheleh; und Hermes-Thot: Παιναμένης der von Sne.

Aus dieser Verwandtschaft der Pascht und der Leto geht also hervor, dass auch mit dem Begriffe der Pascht der Begriff des Dunkels, der Finsterniss verbunden war, dass sich die Aegypter den unendlichen Raum finster dachten.

Daher bezieht sich wohl eine von Wilkinson (pl. 58, part 3) angeführte Inschrift, die von einer Göttin der Finsterniss redet, ohne Zweifel auf die Pascht. Zwar ist die zweite Hieroglyphe gerade im Götternamen ausgelöscht, glücklicherweise aber lässt sie sich ergänzen, da die Göttin ihren Namen noch einmal auf dem Kopfe



trägt. Die Inschrift lautet:      TKAKE TMAC N NEΘΩ NIBOY, tenebrae genitrix mundorum omnium, die Finsterniss die Erzeugerin aller Welten, nämlich der himmlischen, irdischen und unterirdischen Welt. Ein anderes, seiner Kleinheit wegen etwas undeutliches Hieroglyphenbild (bei Wilkinson pl. 43, A) scheint sich auch auf die Pascht als Gottheit des Urdunkels zu beziehen. Das Bildchen, das mit andern kleinen Göttergruppen die Figur eines jugendlichen Gottes umgiebt (3. Reihe von oben rechts), stellt eine knieende, von Lotosblumen umgebene weibliche Figur vor, die eine Sonnenscheibe auf dem Kopfe trägt, ein Krokodil säugt und zu Häupten von zwei Uräusschlangen umgeben ist, während zu ihren Füßen zwei kleine Thiere, vielleicht Spitzmäuse darstellend, angebracht sind. Neben dem Bilde steht folgende Inschrift:



TI HC TNEB (N) ZHIBI TCOBN, Atiqua, domina umbrae (tenebrarum) Syenitica. Das Wort  HC, wie auch im Aegyptischen der Name Isis geschrieben wird, ist ein mehreren grossen Gottheiten, selbst Städten, z. B. der Stadt Theben (s. Note 94) zukommender Ehrentitel und bedeutet: „die

lte.“ Der Name Isis selber kommt erst von diesem Titel her; Iodor. Sicul. I, 11: *τὴν δὲ Ἴσιν μεθερμηρευομένην εἶναι παλαιάν.* Als Titel der Pascht kommt HC, antiqua, nochmals vor in Note 98. Auch der Titel Dea Syenitica kommt der Pascht in ihrer Eigenschaft als Ilithyia zu, s. unten Note 99.

Als Göttin des unendlichen Raumes und des Urdunkels wird aber auch wohl die Pascht zweiköpfig dargestellt, nämlich mit dem Kopfe eines Krokodils hinter dem Löwenkopf (bei Champoll. panth. g. pl. 6, sexties), denn das Krokodil bedeutete auch die Finsterniss Horapoll. I, cp. 70).

Da nach Strabo l. XVII, p. 559 die Bewohner von Athribis auch die Spitzmäuse heilig hielten, so scheint die auf Hieroglyphenbildern vorkommende löwenköpfige Göttin Triphis ebenfalls nur die Pascht zu sein, indem Triphis ein Lokalbeiname von der Stadt Triphis, Athribis ist, in welcher die Pascht auch verehrt wurde. Denn auch andere Gottheiten erhalten solche Lokalbeinamen von den Hauptorten ihrer Verehrung, wie z. B. die ägyptische Artemis Bubastis, die Bubastische hiess, von der Stadt Bubastos, in welcher sie die Hauptgöttin war. Dass aber Triphis und Athribis ein und derselbe Name ist, beweist das Koptische, in welchem diese Stadt ohne Unterschied ΑΘΡΗΒΙ und ΘΡΗΒΙ heisst. Dass wenigstens Triphis eine der grössten Gottheiten war, beweist eine in den Ruinen von Panopolis, dem ägyptischen Chemmis, gefundene griechische Inschrift (s. Letronne Recueil des Inscript. I, p. 106): *ῥαίδος καὶ Πανὸς θεῶν μεγίστων;* in dieser Inschrift wird Triphis als Pan, d. h. dem Menth-Harseph, dem innenweltlichen Schöpfergott, der unmittelbaren Emanation des Amun-Kneph, in Eine Rangordnung gestellt und zu den grössten Gottheiten gerechnet, was vollkommen auf die Pascht passt. Nach der gewöhnlichen Meinung wird die Pascht für einerlei gehalten mit der Bubastis, in welcher die Griechen ihre Artemis wiederfinden (Herodot II, 137. 57). Das bisher Vorgetragene wird eine Widerlegung dieser Meinung unnöthig machen. Da sie aber selbst noch von Champollion in seiner gr. ég. p. 119 getheilt wird und die Lautähnlichkeit der Namen Pascht und Bubastis für sich hat, so wird es gut sein, geradezu aus der Wortbildung des Namens Bubastis nachzuweisen, dass Bubastis und Pascht verschiedene Namen sind. Bubastis,

ΟΥΠΑΩΤ ist wie ΠΟΥΤΩ zusammengesetzt aus ΠΟΥ  

die abgekürzte Form von    der, dieser, und dem Götternamen ΑΩΤ und bedeutet also ΠΟΥ ΡΠΕ Ν ΠΑΩΤ, τὸ τῆς Παχτ sc. *πόν*, wie Buto τὸ τοῦ Θώ sc. *ἱερὸν*. Es ist also gleich Buto ein Ortsname, hergenommen von einem Tempel der Pascht, um welchen her die Stadt lag. So ist auch die Stadt Busiris nach einem Tempel des Osiris benannt; denn Busiris, ΠΟΥΣΙΡΙ ist eigentlich ΟΥ-ΟΣΙΡΙ, τὸ τοῦ Ὀσίριδος ἱερὸν. Nun lehren die Inschriften, dass

es bei den Aegyptern, wie bei anderen Völkern, Sitte war, eine Gottheit nach dem Namen der Stadt zu benennen, in welcher einer ihrer Haupttempel war. So heisst die Neith, wie oben in Note 94 nachgewiesen worden ist, die thebanische Göttin. So z. B. in der

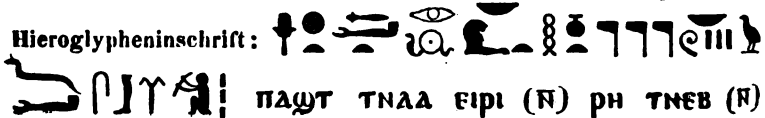
Inscription bei Wilkinson pl. 58, part 2:



TI HN TΩHPI MAC N NENOYTP, Dea Thebana magna genitrix Deorum, die thebanische Göttin, von der Stadt Theben, wo sie einen Tempel hatte. Denn dass hier von keiner Personifikation der Stadt Theben die Rede sein kann, beweist der Beisatz: „die grosse Erzeugerin der Götter.“ So heisst denn auch die von den Griechen mit ihrer Artemis verglichene Göttin ΠΟΥΠΑΩΤ, Βούβαστις, die Bubastische, weil sie in der Stadt Bubastis oder Bubastos ihren Haupttempel hatte. Nun ist es durch diese grammatische Erklärung ohne Weiteres klar, dass die Pascht selbst nicht Bubastis, „die Bubastische“, genannt werden konnte, weil sie dann nach sich selber wäre zubenannt worden, was widersinnig ist. Pascht und Bubastis sind also verschiedene Namen und konnten nicht derselben Gottheit zukommen. Weiter unten wird sich zeigen, dass die Bubastische Göttin, die Artemis der Griechen, die ägyptische Göttin Anath war.

98) Die Fragmente der orphischen Theogonie erwähnen mehrfach eine Göttin des Geschickes, der Weltordnung, der Gesetzlichkeit, unter den Namen: Ἀνάγκη, Ἀδράστεια, Δίκη, Νόμος etc. und bezeichnen sie ausdrücklich als eine vorweltliche Gottheit. Proclus in Aleib. p. 220: πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνίσταται τῷ Διὶ (dem Amun-Kneph) παρσδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διὸς, ὡς φησὶν Ὁρφακ. (Lobeck Aglaopham. p. 533.) In der oben (Note 82) angeführten Stelle des Damascius (de prim. princ. p. 381) wird die Ἀνάγκη, ἡ ἀνὴ καὶ Ἀδράστεια, ausdrücklich als die Gottheit des unendlichen Raumes erklärt, und ist also auch dieselbe wie das Χάος und die Νύξ, als deren Tochter von Hermias in Phaedr. p. 144 die διακοσμή, die innenweltliche Gerechtigkeit, Weltordnung, die Themis der Aegypter angegeben wird (s. unten Note 188). Ἀνάγκη, Ἀδράστεια, Δίκη, Νόμος, Χάος und Νύξ sind demnach alles nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit: der Gottheit des dunkeln Ur-Raumes. Dass die Aegypter mit ihrer Pascht, der Göttin des dunkeln Ur-Raumes, ebenfalls denselben Begriff einer Dike verbanden, und dass daher die orphische Vorstellung von einer Nyx-Dike so gut wie der gesammte übrige orphische Ideenkreis aus der ägyptischen Glaubenslehre her stammt, beweist eine Abbildung der Pascht (bei Champoll. panth. ég. pl. 6. septies) mit der

Hieroglypheninschrift:



ΠΑΩΤ ΤΗΑΑ ΕΙΡΙ (N) ΡΗ ΤΝΕΒ (N)

ZE T2ON (N) NENOYTP NIBOY WQE (N) NE COWE,  
Pascht magna Dea, custos solis, domina principii, imperatrix  
omnium Deorum, castigatrix impiorum. Auch hier also er-  
scheint die Urgottheit Pascht als Züchtigerin der Gott-

losen, d. h. als Dike.  TNEB N ZE, domina initii,  
principii, bezeichnet die Pascht als eine Urgottheit, die im Anbe-  
ginn, vor der Welt und allen mit der Welt entstandenen Gott-  
heiten, schon vorhanden war;  bezeichnet den Buchstaben Z  
und als Abkürzung den Begriff ZH initium, principium (Salvolini ana-  
lyse gr. p. 49, Nr. 205). Dass das Auge im Aegyptischen *ἔρι* hiess,  
sagt Plutarch de Iside op. 10: τοῦ δὲ ἔρι τὸν ὀφθαλμὸν αἰγυπτίῳ  
γλῶττι φράζοντος. Das Wort für Auge ist demnach ganz gleich-  
lautend mit dem Verbum *ἔρι*, *ἔρι*, *ἔρι* facere und dies ist wich-  
tig zur Erklärung mancher hieroglyphischen Namenszeichen, in  
welchen das Auge geradezu das Verbum *ἔρι*, *ἔρι* facere bedeu-  
tet (s. Champoll. gr. ég. chap. XII, § 1, 3). Im Koptischen hat  
sich *ἔρι* als Subst. mit der Bedeutung oculus nicht mehr erhalten.  
Zugleich giebt diese Inschrift den Aufschluss, wie die Pascht,  
als Raumgottheit, zu dem Begriffe einer Dike kommt. Sie heisst

nämlich in der Inschrift  *ἔρι* N PH, Auge, d. h. Auf-  
seherin, Wächterin, der Sonne. Diesen Titel erhält sie  
offenbar in ihrer Eigenschaft als Göttin des unendlichen Raumes,  
durch welchen sich die Sonne bei ihrem täglichen Laufe hindurch  
bewegt. Denn der Sonnenball wurde, wie wir unten sehen wer-  
den (s. Note 149 sq.), nicht blos als eine Emanation der guten  
Urgottheiten, des Amun-Kneph und der Neith, sondern in seiner  
Eigenschaft als Regler der Zeit zugleich als eine Emanation des  
bösen Urwesens Sevek, der Urzeit, betrachtet, und galt also für  
einen Gott von gemischter Natur, von dem ebensogut das Licht und  
die Alles belebende und erzeugende Wärme der Saatzeit, wie die über-  
mässige, Alles versengende Hitze des Sommers ausging. Da aber  
sowohl in den guten, segenbringenden, wie in den verderblichen  
Einflüssen der Sonne eine strenge Regelmässigkeit nach der Rei-  
henfolge der Jahreszeiten stattfand, so lag der Gedanke nahe, die  
Ursache dieser strengen Regelmässigkeit in der überwachenden  
Kraft einer anderen, durchaus guten Gottheit zu suchen. Und als  
eine solche sah man nun die Gottheit des unendlichen Raumes an,  
durch deren Gebiet die Sonne ihren Lauf vollendete. So ward die  
Pascht, die Gottheit des unendlichen Raumes, als Aufseherin  
der Sonne betrachtet, und erhielt dadurch den Begriff einer Hü-  
terin der Weltordnung. Diese Erklärung wird durch eine Hiero-  
glypheninschrift (bei Wilkinson pl. 72, part 3) bestätigt, in wel-  
cher die Pascht geradezu unter ihrem Titel: Herrin des Raumes  
(s. Note 96), Aufseherin der Sonne genannt wird. Die Inschrift



*Μόλιτα* hieß und von den Griechen mit ihrer Aphrodite verglichen wird, denn *Μόλιτα* ist offenbar nur die gräcisirte Form des phönizischen מוֹלִיטָא. Dass aber die Ilithyia wirklich eine ägyptische Gottheit war, erhellt aus dem Namen einer ägyptischen Stadt in der Thebais, am Nil südlich von Theben in der Nähe von Apollinopolis magna, welche bei den Griechen *Ελληθυσίας πόλις* hieß (Strabo XVII, p. 561). Unter die alten Gottheiten der Aegypter wird Ilithyia ausdrücklich gerechnet bei Diodor I, 12.

Zu einer näheren Begriffsbestimmung der ägyptischen Gottheit, welche von den Griechen mit ihrer Ilithyia identificirt wurde, führen zwei Stellen des Pausanias. In der ersten (IX, 27) nennt er die Ilithyia Mutter des Eros. Die Stelle lautet: *Λύκος δὲ Ὀλὴν, ὃς καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς ἀρχαιοτάτους ἐποίησεν Ἑλλήσιν, οὗτος ὁ Ὀλὴν ἐν Ἑλληθυσίας ὕμνῳ μητέρα Ἐρωτος τὴν Ἑλληθυσίαν φησιν εἶναι.* Es bedarf keiner weitläufigen Auseinandersetzung, dass diese Vorstellungsweise nicht aus der griechischen Mythologie entnommen sein kann; denn weder Hera noch Artemis, welchen bei den Griechen das Amt einer Geburtsgöttin, Ilithyia, zugetheilt wurde, haben den Eros zum Sohn. Sondern da Olen, gleich Orpheus und Musaeus, zu denjenigen älteren theologischen Dichtern gezählt wird, welche sich an ägyptischen Glauben und Gottesdienst anschlossen, auch die Ilithyia, wie wir gesehen haben, eine ägyptische Gottheit ist, so muss die Ilithyia als Mutter des Eros auch eine ägyptische Vorstellung sein. Eros aber ist bei den Aegyptern der aus der Urgottheit in die Welt übergegangene, der Erzeugung und Weltbildung vorstehende, schöpferische Geist Harseph-Menth, wie wir sehen werden. Aus der Urgottheit unmittelbar emanirt, kann er also mit gleichem Recht sowohl ein Sohn der Neith, der Urmaterie, als auch ein Sohn der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, genannt werden, denn beide weiblichen Gottheiten sind Glieder der vierfachen Urgottheit; sowie er denn auch als Erzeuger der kosmischen Gottheiten, der Himmelskörper und der innenweltlichen Räume, der Gemahl dieser beiden Gottheiten genannt wird. Denn mit der Neith, der Urmaterie, erzeugte er Re, die Sonne, und Toth, den Mond; mit der Pascht, der unendlichen Ausdehnung, erzeugte er Sate, die Göttin der Oberwelt, des erhellten Weltraumes, und Hathor, die Göttin der Unterwelt, des dunkeln Weltraumes. Harseph erscheint also zugleich als der Sohn und der Gemahl zweier Gottheiten; eine Vorstellung, die, wenn sie eine menschenähnlich gedachte Gottheit beträfe, allerdings eine Ungereimtheit in sich schliesse, die aber deshalb aufhört widersinnig zu sein, weil alle diese Gottheiten kosmische Wesen, Sachbegriffe sind. In der That nennen die Hieroglypheninschriften den Harseph ebensowohl Sohn der Neith (s. unten Note 116), als auch der Sohn der Pascht (s. Note 118). Welche von beiden Gottheiten aber unter der Ilithyia verstanden worden sei, bestimmt die zweite Stelle des Pausanias (VIII, 21): *Λύκος δὲ (d. h. Olen) . . . ὕμνους καὶ ἄλλους ποιήσας καὶ ἐς Ἑλληθυσίαν τε, εὐλινόν τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ, δῆλον ὡς τῇ Πεπρω-*



μὲν τὴν αὐτὴν, καὶ Κρόνου προσβυτάραν φησὶν εἶναι. Nach dieser letzteren Stelle wäre also unter der Ilithyia die Pascht zu verstehen, denn in der vorhergehenden Note haben wir gesehen, dass die Pascht als Hüterin der Weltordnung und Aufseherin der Sonne den Begriff einer Schicksalsgöttin *Ἀνάγκη, Περρωμένη* etc. hat.

Ueber die hieroglyphische Form, unter der die Pascht als Ilithyia dargestellt wurde, giebt eine Stelle des Eusebius Aufschluss (praep. ev. l. III, cp. 19): *Ἡ δὲ τῆς Ἑλληθουλίας πόλις τὸ τρίτον φῶς θρασυῖται· τὸ δὲ ἕκονον τεύχεται ἐκ γυναικῶν πετόμενον, ἧς τὸ πτέρωμα ἐκ σπονδαίων συντέτιγας λίθων.* Ein dieser Beschreibung ganz entsprechendes Hieroglyphenbild einer Göttin in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln findet sich bei Wilkinson pl. 58

unter der Ueberschrift  oder  (denn in  sind die Zeichen nur der Symmetrie wegen verstellt, wie mehrfach vorkommt) COBEN, COYAN, d. i. Dea Syenitica, also ein Ortszuname, hergeleitet von der Stadt Syene, wie das dem Namen beigelegte

Städtezeichen  beweist, weil wahrscheinlich die Ilithyia die in Syene verehrte Hauptgottheit war. Unter diesen Ortsznamen

 COYAN ΤΝΟΥΤΡ,  COYAN ΜΑΥ, Syenitica Dea, Syenitica mater, kommt dieselbe Göttin bei Champollion auch in Menschengestalt oder in Menschengestalt mit Geierkopf vor (panth. ég. pl. 28 und 28 b). Die bei Champollion (panth. ég. pl. 6 quater) vorkommende Gottheit in der Gestalt eines Geiers mit ausgespannten Flügeln und der Inschrift:  ΤΜΑΥ

ΤΝΟΥΤΡ, Dea mater oder  ΤΜΑΥ ΤΩΜΡΙ, magna mater, ist also auch die nämliche Göttin. Auf dem Hieroglyphenbild bei Champollion (panth. ég. pl. 28 b) kommt die syenitische Göttin sogar mit den gewöhnlichen Attributen der Ilithyia vor, nämlich mit Pfeil und Bogen, den Sinnbildern der Geburtsschmerzen. Somit wäre also die Bedeutung der Pascht als Ilithyia unter dem Ortsznamen Souan nachgewiesen. Dadurch würden denn auch andere Hieroglyphenbilder ihre Erklärung finden, in welcher die Souan den Göttinnen Sate und Hathor gegenüberstehend dargestellt wird: die Souan mit dem oberen Theile der Königskrone, des Pschent; Hathor und Sate dagegen nur mit dem unteren Theile des Pschent geschmückt; jene demnach als höhere Gottheit, diese letzteren als untergeordnete Gottheiten bezeichnet. Da die Pascht die Gottheit des unendlichen Raumes ist, Sate und Hathor aber die Göttinnen der innenweltlichen Räume, jene die Göttin der von der Sonne erhellten Welthälfte, der Oberwelt, diese die Göttin der dunkeln Welthälfte und der Unterwelt, wie die Folge lehnen wird (s. Note 137 und 138); da ferner die Pascht mit den beiden an-

derm Raumgottheiten Sate und Hathor die Dreizahl jener Hütnerinnen der Weltordnung, der Schicksalsgöttinnen, Erinnyen ausmacht, welche die Sonne in ihrem Laufe bewachen (vgl. unten Note 149), so erklärt sich diese Zusammenstellung von selbst.

Ob der Begriff der Pascht als Göttin des unendlichen Raumes oder ihr Begriff als Schicksalsgöttin Veranlassung gegeben hat, sie als Geburtshelferin zu betrachten, lässt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, da sich in dem bis jetzt bekannten hieroglyphischen Material keine Andeutung hierüber findet. Als Göttin des unendlichen Raumes könnte sie Geburtshelferin heissen, insofern alle Geburten der Urmaterie, der Neith, alle vorhandenen Dinge, von dem Raume aufgenommen werden; in diesem Betracht würde die Pascht als Göttin des unendlichen Raumes gleichsam in einem kosmischen Sinne als Geburtshelferin der Neith, als die Hebamme aller entstehenden Dinge aufgefasst. Als Göttin des Schicksals kann sie dagegen insbesondere als Beisteherin der menschlichen Geburten angesehen werden, welche dem Menschen bei seinem Eintritt ins Leben empfängt und ihm sein bevorstehendes Geschick bestimmt. Diese letztere Ansicht scheint diejenige zu sein, nach welcher Olen in der angeführten Stelle des Pausanias die Ilithyia „die schönspinnende“ nennt, da es eine bekannte Vorstellung der Alten ist, dass die drei Schicksalsgöttinnen den Lebensfaden der Menschen spinnen. Diese drei Schicksalsgöttinnen, die drei Parzen, wären demnach die drei Raumgottheiten Pascht, Sate und Hathor, die Wächterinnen der Sonne, die drei Hütnerinnen der Weltordnung.

100) S. oben Note 81. Es ist bekannt, dass auch die Pythagoräer ihre aus der Tetraktys, der Urwesen-Vierheit, zusammengesetzte Urgottheit das Eins, τὸ ἓν, nannten. Da nun diese Urgottheit aus männlichen und weiblichen Urwesen zusammengesetzt ist, so begreift es sich, was es heissen will, wenn die Pythagoräer sagten, das Eins sei mannweiblich, τὸ ἓν ἀρσενόθηλυ.

101) Auch Plutarch scheint diese Lehre als eine ägyptische anzugeben (de Iside op. 49): *Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυναμῶν, ἀλλὰ τῆς βελτιοῦς τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολεσθαι δὲ τὴν φαύλην παντῶν πασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός, καὶ πρὸς τὴν βελτιοῦσα ἀεὶ θυμαζοῦσαν.* Da er aber in der Fortsetzung dieser Stelle alles in dem Weltall vorhandene Gute auf den Osiris, und alles Böse auf den Typhon zurückführt und also in dem aus der ägyptischen Sagen-geschichte bekannten Kampf dieser beiden feindlichen Brüder den in dem Weltall stattfindenden Widerstreit des Guten und Bösen angedeutet glaubt, so scheint die ganze Stelle Nichts weiter zu sein, als eine Anbequemung neuplatonischer Lehren auf gar nicht mit ihnen zusammenhängende Erzählungen der ägyptischen Sagen-geschichte; denn in der ächten, älteren ägyptischen Lehre sind Osiris und Typhon gar keine höheren, kosmischen Gottheiten, sondern nur

sagengeschichtliche, sterbliche, aus der Verehrung der Verstorbenen hervorgegangene Götter.

102) Porphyr. bei Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11 p. 115: *Τὸν δημιουργόν, ὃν Κνήφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ (sc. ζωγραφουσιν) τὴν δὲ χροῖαν ἐκ κναινοῦ μέλανος ἔχοντα, κρατοῦντα ζώων καὶ σκῆπτρον, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς πτερὴν βασιλείων περιεχόμενον . . . . τὸν δὲ θεὸν τοῦτον ἐκ τοῦ στόματος προεσθαι φασιν ὥν . . . ἐρμηνεύειν δὲ τὸ ὥν τὸν κόσμον.* Die von Porphyr oben gegebene Schilderung des Kneph stimmt mit den erhaltenen Hieroglyphenbildern auf das Genaueste überein; ein Beweis, dass Porphyr nach der Anschauung beschrieb. Daher ist auch nicht zu zweifeln, dass das aus dem Munde des Kneph hervorgehende Weltel auf einem ägyptischen Hieroglyphenbilde vorgekommen sein werde, wenn auch eine solche Darstellung bis jetzt noch nicht aufgefunden worden ist; was bei dem Untergange so vieler Tempel mit ihren Bildwerken nicht auffallen kann. Dass aber die Ägypter das Hervorgehen der Welt aus der Urgottheit unter einem solchen Bilde dargestellt haben müssen, geht aus den orphischen Fragmenten hervor, welche das Ei als Bild der entstandenen Welt auch kennen. Damascius de prim. princ. p. 147 führt das orphische Fragment an: *Καὶ γὰρ Ὀρφεὺς·*

*ἔπειτα δ' εἰσεῖς μέγας Χρόνος αἰθέρι διῶ  
ᾧσιν ἀργύρεον —*

und Proclus (in Tim. I, 138) bemerkt dazu: *ἦν τὸ ὥν ἐκεῖνο τοῦ αἰθέρος ἔγγονον καὶ τοῦ χάους, d. h. es kam aus der Urgottheit hervor.* Es ist oben schon bemerkt worden, dass der Aether bei den Pythagoräern den Urgeist Kneph bezeichnet. Die ägyptische und pythagoräische Lehre stimmen also wörtlich mit einander überein.

103) Damascius de prim. princ. p. 345: *Ὁ νοητὸς θεὸς πάντα ἀφ' ἐαυτοῦ παρήγαγεν θελοῦς διακόσμους, αὐτὸς δὲ ἔμεινεν ἐν τῇ ἐαυτοῦ ὑπερκosμῶ περιοχῇ, τοσοῦτον μόνον εἰς αὐτοὺς προσελθὼν, ὅσον τὴν ἐαυτοῦ μονάδα βασιλείαν πάντων καταστήσασθαι.* Dass aber auch die übrigen göttlichen Urwesen ausserhalb der Welt zurückbleiben und keineswegs ganz in die neu entstandene Welt über- und aufgingen, erhellt aus der Natur der Sache und aus dem innern Zusammenhange des ägyptischen Lehrgebäudes. Ausserhalb des Weltalls musste nothwendig bleiben die Pascht, der unendliche Raum. Denn dieser, der die Weltkugel von aussen einschliesst, fängt eigentlich ausserhalb der Welt erst recht an und sein Nichtdasein ist gar nicht denkbar. Das fortwährende ausserweltliche Dasein des Sevech, der „nie alternden“ Zeit, ist aber mit der Existenz dieser beiden urgöttlichen Wesen schon gegeben, denn er ist ihre anfangs- und endlose Dauer. Nur das fortwährende ausserweltliche Dasein der Urmaterie, des Urwassers, der Nelth, könnte zweifelhaft sein, indem man sie als ganz in die Welt über- und aufgegangen hätte betrachten können. Nun werden wir aber sehen, dass die Ägypter gleich mehreren andern Völkern, z. B. den Hebräern, eine die äusserste Himmelswölbung umschliessende Wassermasse annah-

nen, welche sie  oder  NE NOYN N TPE, aquas coeli, abyssum coelestem, nannten (Champoll. gr. ég. p. 98; s. unten Note 137). Somit ist also die ausserweltliche Existenz der Urmaterie, des Urwassers, auch sicher. Dies wird zugleich dadurch bestätigt, dass nach Entstehung der acht kosmischen Gottheiten die Reihe der irdischen Gottheiten mit der irdischen Verkörperung der vier urgöttlichen Wesen in den Okeanos, die Netp-Rhea, den Seb-Kronos und die Reto-Leto begann. Wie hätten aber die urgöttlichen Wesen sich in irdischen Gottheiten verkörpern können, wenn ein Theil derselben kein selbstständiges Dasein mehr gehabt hätte?

104) Procl. in Tim. III p. 216 sagt, die Aegypter hätten den Erdkreis unter dieser Form  abgebildet, das innere X habe die vier Weltgegenden bezeichnet, der Kreis O die das Weltall umschlingende Schlange Kneph. (Dies von Proklus beschriebene Zeichen ,  ist in der That das in der Hieroglyphenschrift sehr häufig z. B. bei allen Ländernamen vorkommende figurative Zeichen für Erdkreis; s. Champ. gr. ég. p. 154.)

105)   MPE, EMΦE, Empe, Emphe, Ἡμῆφ, ductor coeli, von  EN ducere, und  PE, ΦE, coelum;  N, EN ist hier als Verbum der Bewegung mit dem Zeichen der schreitenden Beine versehen, das allen Verben der Bewegung beigelegt wird. Champollion (gr. ég. p. 111) betrachtet Emeph als eine Form des Mui, indem er Emeph mit Imuteph verwechselt. Kneph-Emeph, der Urgeist als Lenker des Himmels, ist der griechische *Ἠρως*. In derselben Eigenschaft heisst Kneph auch   *ΖΗΚ-ΤΩ*, rector, imperator mundi, *παντοκράτωρ*. Vgl. Jamblich. de mysteriis Aegypt. sect. VIII, cp. 3: Κατ' ἄλλην δὲ τὰς ἐν (nämlich in Bezug auf die jetzt bestehende Weltordnung, denn vorher hatte Jamblich von den vor der Welt bestehenden Urgottheiten gesprochen) *προστίθει θεὸν Ἡμῆφ (ΕΜΦΕ) τῶν ἐπουρανίων θεῶν γούμενον ὃν φησιν νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις ἐς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα* (d. h. Emeph ist der sich selbst denkende Urgeist) *ὃν καὶ εἰκτῶν* (  *ΖΗΚΤΩ*, imperatorem mundi, *παντοκράτορα*) *ἐπονομάζει*.

106) Derselbe Gott, Kneph, der Urgeist als Lenker des Himmels und Weltherrscher, ist es nun auch, der von den Aegyptern der gute Geist, der gute Gott, *ἀγαθοδαίμων* genannt wird. Iusebius (praep. ev. l. I, cp. 10, p. 41) giebt zwar Agathodaemon als den phönikischen Namen des Kneph an: *Φοίνικες δὲ αὐτὸ τὸ ζῶον, die Schlange nämlich, die Thiergestalt des Kneph Agathodaemon, wie wir gleich sehen werden) ἀγαθὸν δαίμονα καλοῦσιν,*

ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζονσι· (Eusebius scheint also Kneph, Chnuph als das Wort **ΝΟΥΦΕ**, bonus, aufgefasst zu haben, s. oben Note 83) καὶ φησιν ὁ Ἐπίγειος ἀλληγορῶν, ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν εἰς Ἑλλάδα φωνήν Ἀρείος Ἡρακλειοπολίτης κατὰ λέξιν οὕτως· τὸ πρῶτον ὃν θειότατον ὄφις ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφὴν (i. e. τὸ πρῶτον ὃν θειότατον ἐστὶν Κνήφ, denn die Worte ὄφις ἱέρακος ἔχων μορφὴν sind Nichts als die Beschreibung eines der hieroglyphisch-symbolischen Namenszeichen des Gottes Kneph, der in hieroglyphischen Texten bald durch eine Schlange mit Sperberkopf, bald durch eine Schlange mit Widderkopf bezeichnet wird), ὃς εἰ ἀναβλέψῃς φωτὸς τὸ πᾶν ἐκλήρου ἐν τῇ πρωτογόμφῳ χώρᾳ αὐτοῦ, εἰ δὲ καμύσεις, σκότος ἐγένετο . . . Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησι περὶ τοῦ παρ' αὐτοῦ λεγομένου Ὀφιονέως θεοῦ . . . ἐν μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας, τὸν κόσμον γράφοντες, περιφερὴ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσι, καὶ μέσον (sc. τοῦ περιφεροῦς κύκλου ἀεροειδοῦς καὶ πυρωποῦ) τεταμμένον ὄφιν ἱερακόμορφον· καὶ ἐστὶ τὸ πᾶν σχῆμα, ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα· (nämlich , das gewöhnliche hieroglyphische Zeichen für Land. Daher fährt er fort:) τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον (sc. τοῦ περιφεροῦς κύκλου) ὄφιν συνεκτικὸν τοῦτον ἀγαθὸν δαίμονα σημαίνοντες. Da wir aber in den ägyptischen Chronikensfragmenten unter den Irdischen Göttern, den ältesten Beherrschern Aegyptens, einen Agathodämon finden (Idleri Hermapion, appendix p. 31), den andere Nachrichten auch Ophion nennen, welche beide Namen hier dem Kneph beigelegt werden, und da dieser Ophion-Kneph identisch ist mit dem Okeamus, d. i. dem Nil (s. unten Note 161), und der Nil die irdische Verkörperung des Amun-Kneph, so ist es klar, dass der Nil die Namen Agathodämon (guter Geist) und Ophion (der Schlangengestaltige) nur deswegen hat, weil er mit Kneph identisch ist, dass sie also zuerst dem Kneph selbst müssen gegeben worden sein.

Der ägyptische Name für Agathodämon scheint  **20P** **NOQPE** Deus bonus, gewesen zu sein, der bei Wilkinson, pl. 68, part 1 über einer schlangenköpfigen Gottheit vorkommt. Horhat  **20P-2AT**, den Champollion für den Agathodämon hält, ist, wie wir weiter unten sehen werden, die Sonne als Lichtgott und Spender auch des geistigen Lichtes, der Erkenntnis. Jedenfalls bedeutet Horhat nicht Agathodämon, denn  **2T** ist nicht das Wort **2HT** cor, intellectus, Herz, Geist, wie Champollion will, sondern wie das dabei stehende Zeichen  **KAZ** regio beweist, Name eines Landes, einer Gegend, also das Wort **2AT** septentrio, der Norden, nämlich der nördliche Theil von Aegypten, und **2AP-2AT** bezeichnet demnach eine Schutzgottheit von Nie-

Ägypten, wie der Mondgott, der zweimal grosse Thot, es ist, er auch **ΣΟΝΟΟΥ Ν ΣΑΤ**, der Mondgott des Nordens heisst.

107) Aus dem Vorgetragenen erhält nun eine Stelle des Jamblich, worin er die ägyptische Lehre von den ersten Urwesen vor-  
 ägt, sowohl ihre Bestätigung als Erklärung. Jamblich de myster.  
 egypt. sect. VIII, cp. 2: *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν*  
*τὴν θεὸς εἰς, πρῶτος* (die vorweltliche Urgottheit), *πρότερος* (emend.)  
*καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βουλήως* (früher nämlich als Emeph-Eikton,  
 er παντοκράτωρ, der Urgeist in seiner jetzigen ausserweltlichen  
 form) *ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων* (da ja noch  
 eine Körper- und Geisterwelt ausser ihm vorhanden war). . . . .  
*παράδειγμα δὲ ἴδρται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ,*  
*ὃν ὄντως ἀγαθοῦ* (eben des Kneph-Agathodaemon, des die Welt  
 umschliessenden παντοκράτωρ). . . . . *Ἀπὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου ὁ ἀν-*  
*άρχης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε.* (Aus dem vorweltlichen Urgeiste wurde  
 ei der Weltentstehung der jetzige ausserweltliche höchste Geist.)  
*ἴσται μὲν οὖν εἶναι ἀρχαὶ πρεσβύταται πάντων*. . . . Cap. 3: *Κατ'*  
*ἄλλην δὲ τάξιν* (nämlich nach der jetzt bestehenden, erst nach der  
 Weltentstehung eingetretenen Ordnung) *προστίττει* (ὁ Ἐρμῆς, der  
 Verfasser der heiligen Bücher der Aegypter) *θεὸν Ἡμῆφ* (den  
 das Himmelsgewölbe umschliessenden und in Bewegung setzenden  
 Kneph) *τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγούμενον* (die sämtlichen  
 Götter der zweiten und dritten Klasse sammt dem ganzen Heere  
 der Dämonen und Geister sind nämlich nach ihrem Abscheiden von  
 der Erde zum Himmel emporgestiegen, und bewohnen dort die Ge-  
 tirne und Sternbilder, wie wir weiter unten sehen werden; Emeph,  
 er das Himmelsgewölbe in Bewegung setzt, an welchem sie sich  
 befinden, ist also ganz natürlich ihr Führer) *ὃν φησιν νοῦν εἶναι*  
*ὅτι ἑαυτὸν νοοῦντα καὶ τὰς νοήσεις εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφοντα* *ὃν* (denn  
 dieser Satz muss vor den folgenden gestellt werden, wodurch der  
 Sinn und Zusammenhang wiederhergestellt werden; die bisherige  
 Reihenfolge der Sätze verstösst gegen Logik und Grammatik) *καὶ*  
*ἐκ τῶν ἐπονομαζέει* (ΣΙΚΤΩ, den παντοκράτωρ, den Weltbeherrscher).  
*οὗτον δὲ τὸ ἐν ἅμωρος* (den Urgeist) *καὶ ὁ φησι πρῶτον μαγεῖον*  
 emend. statt des widersinnigen *μάγευμα*; Jamblich meint nämlich  
 die Urmaterie, die ja mit dem Urgeist in der Urgottheit ver-  
 bunden war; *μαγεῖον* und *ἐκμαγεῖον* von *μάσσω*, *ἐκμάσσω* ist der be-  
 kannte pythagoräische und neuplatonische Ausdruck für Materie)  
*ροῦνται ἐν ᾧ* (τῷ ἐν ἡμέρῃ) *δὴ τὸ πρῶτον ἐστὶ νοῦν* (der Urgeist)  
*καὶ τὸ πρῶτον νοητὸν* (die Urmaterie), *ὃ δὴ* (τὸ ἐν) *καὶ διὰ σιγῆς μό-*  
*νης θεωρεῖται.* (Die Urgottheit wurde aus heiliger Scheu nicht ge-  
 nannt, wie wir oben gesehen haben.)

Man sieht, die Stelle war nicht blos wegen des ihr zu Grunde  
 liegenden unbekannten Ideenkreises, wegen der eingemischten ägypt-  
 ischen Wörter und der neuplatonischen Terminologie unverständ-  
 lich, sondern auch noch dazu verderbt. Kritisch hergestellt aber  
 und erklärt, enthält sie, wie sich zeigt, ächt ägyptische Lehre;

was nicht zu verwundern ist, da Jamblich ja aus ägyptischen ins Griechische übersetzten Quellen schöpfte, wenn er auch das ägyptische Material neuplatonisch zututzt.

108) Herod. II, 46: Τοὺς δὲ ὀκτώ θεοὺς προτέρους τῶν δωδέκε θεῶν φασὶ γενέσθαι. Diese ersten acht Götter macht Theo Smyrnaeus namhaft (Fragm. de arithmet. et music. p. 164, ed. Bulliald., vergl. Lobeck Aglaophamus p. 749): Ἐνιοὶ δὲ φασιν ὀκτώ τοῖς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεοὺς, ὡς καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἐστὶν εὐρεῖν.

Ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν εἶντας

Πῦρ καὶ ὕδωρ, γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἰδὲ σελήνην

Ἡελίον τε φάνητα μέγαν καὶ νύκτα μέλαιναν,

ἐν τε αἰγυπτίᾳ στήλῃ φησὶν Εὐνάνδρος εἰρρίσκεισθαι γραφὴν· Βασιλέως Κρόνου καὶ βασιλείας Πέως υἱὸς πρεσβύτατος, βασιλεὺς πάντων Ὅσιρις θεοῖς ἀθανάτοις, πνεύματι καὶ οὐρανῷ, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ πατρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων ἔρωτι, μνημεῖα τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς καὶ βίου συντάξας. Die beiden angegebenen Götterreihen weichen nur darin von einander ab, dass in der ersten das ὕδωρ, die Neith, steht, die als Urgottheit gar nicht in die Reihe der Achte gehört, und dafür die ἡμέρα der zweiten Reihe ausgelassen ist; im Uebrigen stimmen sie, denn φάνης ist gleichbedeutend mit πνεῦμα, und πῦρ gleichbedeutend mit ἔρως, wie wir sehen werden.

109) S. Idleri Hermapion Appendix XVI etc. p. 27 seqq.

110) S. Idleri Hermapion Appendix XVII, p. 29, wo der Herrschaft des Helios eine Dauer von 30,000 und der des Kronos eine Dauer von 3984 Jahren zugeschrieben wird.

111) Unter dem Titel Nouter-Pan, Deus egressus, Deus emanans, kommen bei Champollion (panth. ég. pl. 3.) zwei Götterbilder vor, welche den Kneph, den Urgeist, darstellen. Das eine Bild ist eine menschliche Figur mit dem gewöhnlichen Widderkopf des Amun-Kneph, wie er vielfältig vorkommt. In der Hand hält der Gott das gewöhnliche heilige Wassergefäß, dessen sich die Priester bei Weihungen bedienen und das auch in den Händen anderer Gottheiten vorkommt, wenn sie die religiöse Weihe verrichten, wie z. B. des Hor-hat und Thot, oder Hor-si-esi und Thot, welche öfters dargestellt werden, wie sie einem ägyptischen Könige die heilige Weihe ertheilen (Wilkinson Kupferatlas pl. 38, part 1; Champollion panth. ég. pl. 15 etc.). Das andere Bild bezeichnet den Kneph symbolisch als den weltbildenden, zeugenden Geist (Euseb. praep. ev. l. III, cp. 11, p. 115: Τὸν δημιουργὸν Κνίφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσι), indem es ihn darstellt als einen beflügelten Scarabaeus, das bekannte Symbol der schöpferischen Zeugung (Horapollo Hierogl. I, cp. 10, p. 9), der als Kneph an dem Widderkopfe mit der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern kenntlich ist. Es ist also nicht dem mindesten Zweifel unterworfen, dass auf beiden Bildern Kneph wirklich dargestellt werde. Die

hieroglyphische Inschrift über beiden Bildern lautet: 

ΠΝΟΥΤΡ ΠΑΝ ΠΝΑΑ, Deus effusus magnus, Deus emanans magnus. Auch die angegebene Bedeutung des Wortes ΠΑΝ, emanans, transmigrans, effusus, ist ausser allem Zweifel, denn die Verba ΠΕΝΕ, ΠΕΕΝΕ, ΠΟΟΝΕ, ΠΩΩΝΕ, ΠΩΩΝΙ, transire, migrare, mutari, transmutari, und ΦΕΝ, ΦΟΝ, ΦΩΝ, effundere, infundere, effluere sind noch im Koptischen erhalten und zeigen durch ihre ähnliche Bedeutung und ihren ähnlichen Vokalwechsel, dass sie zu einem und demselben Stamm gehören. Es ist also offenbar, dass die griechischen Wörter Πάν und Φάνης als Namen ägyptischer Gottheiten (denn auch die orphischen Gottheiten sind, wie wir sehen werden, ägyptische) auch aus dem Aegyptischen herzuleiten sind, ebensogut wie Μένδης, Ἀρσαφής, Ἡρικεπαῖος, Πάχης, die übrigen Namen derselben Gottheit. Πάν und Φάνης bedeuten also: der emanirte Gott, der in die Welt übergegangene Urgeist Kneph. Da nun der Urgeist Kneph und seine Emanation, der innenweltliche Schöpfergeist, hauptsächlich in der Thebais verehrt wurden, so klären sich dadurch mehrere griechische Inschriften aus den Zeiten der Ptolemäer vollkommen auf, die noch heut zu Tage in den Steinbrüchen an der Strasse nach Kosseir in der Nähe von Theben vorhanden sind, und Anrufungen an den Pan zu Theben enthalten: Πρὸς σε Πᾶν Θεῶν (Letronne, Recueil des inscriptions Tom. I.). So erklärt es sich denn auch, wie Herodot (II, 46) den Pan zu den acht grossen Gottheiten der Aegypter rechnen konnte, was vollkommen richtig ist, wenn man bei dem Namen Pan nicht an den arkadischen Hirtengott, sondern an den ägyptischen innenweltlichen Schöpfergeist denkt, den höchsten der acht grossen kosmischen Gottheiten. (Herodot II, 46: τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι.) Hiermit stimmt es denn auch, wenn Phanes in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und Pan bei den späteren Orpbikern die Rolle des höchsten welterschaffenden und weltbildenden Gottes hat, wobei die Anspielungen auf die griechische Bedeutung der Wörter Pan und Phanes ganz ausserwesentlich sind.

112) Damascius de primis principiis p. 385 ed. Kopp: Οἱ δὲ αἰγύπτιοι καὶ ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀληθεῖαν κεκρυμμένην, εὐρόντες ἐν αἰγυπτίοις δὴ τισι λόγοις, ὡς εἶη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ (das erste Princip nach der Kunstsprache der Neuplatoniker) σκότος ἄγνωστον (Amun-Kneph, der verborgene unerkennbare Urgeist) ὁμονυμένη· τὰς δὲ δύο ἀρχὰς (die Dyas, das zweite Princip der Neuplatoniker) ὕδαρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡράκλειος· (was nun folgt, ist verdorben und lückenhaft; das dritte Princip fehlt) . . . ἐξ ᾧ καὶ μεθ' αὐτοῦ (nach den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen göttlichen Urwesen) γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμψίν (d. h. Kneph, der Urgeist als jetzige ausserweltliche Gottheit nach Entstehung der Welt)· εἰτα τὸν δεύτερον (sc. Καμψίν, also der in die Welt übergegangene Kneph, der innenweltliche Schöpfergeist) ἀπὸ τούτου (sc. τοῦ πρώτου Καμψίως). Nun



folgen noch einige Zeilen über einen dritten Kneph, die erst weiter unten ihre Erklärung finden können.

113)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              

Erzeugung, die Inschrift:  ΠΤΑΣ ΠΝΟΥΤΡ

COYTEN CEQ, Phtah rex generator (s. unten in der Note 125). Endlich hat Champollion (panth. ég. pl. 14. f. ter) ein Bild des Chonsou, welcher als Urheber der zum Wachsthum nöthigen Feuch-

tigkeit die Ueberschrift trägt:  ZONCOY  
ΩΗΡΙ, CEQ (N) NE NOYN (N) ΤΠΕ, Chonsou magnus, genitor aquarum coeli (s. unten Note 152). Dies ägyptische Wort CEQ hat sich noch in den koptischen Wörtern ΧΦΕ, ΣΠΕ erhalten, welche gignere, generare bedeuten. Denn die Zischlaute X, Γ und Ω alterniren im Koptischen nicht bloß unter einander, sondern auch mit C und K, z. B. ΧΩΒ, ΓΩΒ, debilis, infirmus, ΚΩΒ, ΧΩΒ debilitas, infirmitas; ΧΩΦΕ, ΩΩQ, desolare, destruere, vastare, CΩQ, violare, corrumpere, etc. So kommt die Stadt Sebeunytus, die bei den Griechen Σεβέννυιο; geschrieben wird, bei den Kopten unter den Formen ΧΕΜΝΟΥΤ und CΕΒΕΝΝΗΤΟΥ vor. Namentlich aber die uns so fremdartig erscheinende Verwechselung der Zischlaute X, Γ und Ω mit K findet sich im Koptischen mehrfach, und noch häufiger scheint das K altägyptischer Wörter im Koptischen in die weicheren Zischlaute X, Γ und Ω übergegangen zu sein, wie das c und g der lateinischen Stämme im Italienischen in die Laute dsch und tsch. Es werden im Laufe dieser Untersuchungen mehrere Belege hierzu vorkommen, z. B. Καιμος, ein Beiname des Horus, im Koptischen ΧΕΜ; ΚΕQ Kynokephalos, im Koptischen ΧΕQ; CΩΚΕΡΙ, CΩΧΕΡΙ, der Vergeltungsübende; ΚΕ, ΓΕ, alius, etc.

So scheint also auch das koptische ΧΦΕ und ΣΠΕ aus zweifelhafteren ägyptischen Formen mit C und K, CEQ und CΕΠ, ΚΕQ und ΚΕΠ erweicht zu sein, von denen sich der Stamm auf C. in den Hieroglyphen und in der griechischen Form des Namens Harseph: Ἀρσαφίς erhalten hat, während die Form mit K in dem orphischen Namen: Ἠρι-κεπαῖος verborgen ist. Denn da Erikepaeus bei den Orphikern ein Name des Phanes ist, Phanes aber derselbe ist wie Pan, der Schöpfergeist Harseph, so ist es klar, dass der Name Erikepaeus, dessen griechische Herleitung man ohnehin längst als unmöglich ausgegeben hat, Nichts ist als das gräcisirte ägyptische Wort ZAP-KEΠ, die Nebenform von ZAP-ΧΕΦ. Wenn bei Plutarch de Iside cap. 37 der Name Arsaphes auf Osiris bezogen wird, so rührt dies nur von dem bei Plutarch mehrfach vorkommenden Synkretismus der späteren Aegypter her, die alle Namen ihrer Gottheiten auf Isis und Osiris bezogen, wie schon bemerkt worden ist. Die rechte Bedeutung des Arsaphes als des Gottes

der Erzeugung liegt selbst noch in dem Missverstand seiner Erklärung: *δηλοῦντες τοῦ ὀνόματος τὸ ἀνδρείον*, die sich auf die gewöhnliche Phallus-Figur des Harseph beziehen.

114) Plutarch (im Amatorius cap. 19) sagt, die Aegypter hätten drei Eroten angenommen, einen himmlischen, einen irdischen und als dritten die Sonne (*Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἑλλήσι παραλήψεις Ἐρωτας, τὸν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἵνασι, τρίτον δὲ νομίζουσαν Ἐρωτα τὸν ἥλιον*). Schon aus diesem Zusammenhange ergibt sich, dass das Wort Ἐρως nicht in dem gewöhnlichen Sinne von Liebesgott verstanden sein kann, denn sonst wäre es unbegreiflich, wie die Sonne unter die Zahl der Eroten gerechnet werden könnte. Sondern Ἐρως bezeichnet hier einen schöpferischen erzeugenden Gott und in diesem Sinne ist die Nachricht Plutarchs vollkommen wahr, denn die ägyptische Glaubenslehre kennt drei Gottheiten als Vorsteher aller in der Welt stattfindenden Entstehung und Erzeugung: den innenweltlichen Schöpfergeist, von dem es sich hier handelt, den Pthah, die Urwärme, und den Amun-Re, die Sonne, von denen noch die Rede sein wird. In demselben Sinne von Schöpfer-Gott, *γενέτωρ*, kommt Ἐρως daher auch in der orphisch-pythagoräischen Theogonie und bei Pherekydes vor, welche beide sich an den ägyptischen Lehrbegriff eng anschliessen. Und zwar ist es bei den Orphikern wie bei den Aegyptern derselbe Gott: der emanirte Urgeist (Pan, *Φάνης*), die weltordnende Intelligenz (Kneph, *Μῆτις*), welcher auch der Schöpfer-Gott, der erzeugende Gott, Harseph, Ἐρως, heisst. Proclus in Tim. I. III. p. 156: *ὁ δημιουργὸς ἔχει αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Ἐρωτος αἰτίαν· ἐστὶ γὰρ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἐρως πολυτερεπής· καὶ ὡς πρὸς τοῦτο ἀποβλέπων καὶ ὁ Φερεκύδης εἰλεγεν, εἰς Ἐρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν*. Auf denselben ägyptischen Begriff von einem innenweltlichen Schöpfergeiste beziehen sich alle diejenigen Stellen bei den griechischen Schriftstellern, wo sie von dem Ἐρως als einer weltbildenden Gottheit reden d. h. von dem sogenannten himmlischen Eros. So z. B. Lelian (Amores sect. 32 init.): *δαίμων οὐράνιος (Ἐρως) . . . ὃν ἡ πρωτόσπορος ἐγέννησεν ἀρχὴ . . . σὺ ἔξ ἀφανοῦς καὶ συγκεχυμένης ἠμορφίας τὸ πᾶν ἐμόρφωσας*. Dass Ἐρως nur die Uebersetzung des ägyptischen Wortes CEQ ist, erhellt auch daraus, dass beide Gottheiten, welche nach Plutarch in der angeführten Stelle von den Aegyptern zu den Eroten gerechnet werden, im Aegyptischen die Titel CEQ, creator, generator haben: Pthah nämlich und Re; Pthah als ΠΤΑΖ COΥΤΕΝ CEQ (s. oben Note 113) und Re als CEQ-PH (s. unten Note 142).

Die bildliche Darstellung, in welcher die hieroglyphische Schreibweise den Begriff: schöpferischer, erzeugender Geist auszudrücken sucht, ist sinnlich genug, sie stellt den emanirten Schöpfergeist, den Pan-Harseph, den Phanes-Eros der Orphiker,

als menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede dar, das handgreiflichste Sinnbild für den Begriff der Erzeugung; so, wie Stephanus von Byzanz (s. v. πανόπολις) das Bild des Gottes anlehnt, das unter dem Namen Pan zu Panopolis in der Thebais verehrt wurde: ἐστὶ καὶ τοῦ θεοῦ ἄγαλμα μέγα, ὀρθιακὸν ἔχον τὸ αἰδοῖον, ἐπαιρεῖ τε μᾶστιγας τῇ δεξιᾷ (was weiter noch folgt, beruht auf einer irrigen Verwechslung des Pans mit dem Monde).

115)   MENTH, Menth, der Μένδης der Griechen,

(Herod. II, 46) oder auch   MONTHOU, Monthou, das von den Griechen durch Μάνδου wiedergegeben wird; so heisst z. B.

der Göttername   MONTHOU-PI, Monthou-Ri, Month

als Sonne, sonst auch   MENTH-PI geschrieben, bei den Griechen Μάνδου-λις (s. unten Note 142). Der Name MENTH, MONTH,

MONTHOU kommt von dem Worte    MONTH, MONZ, āngere, creare her, das sich im Koptischen in der Form MOYNK, āngere, creare erhalten hat. Die Verwandtschaft von MOYNK und MONZ ist klar; dass aber im Aegyptischen die Laute Θ und Ζ, das t sibilans und der Hauchlaut, mit einander verwechselt wurden, lehrt die Bedeutung des Zeichens , das ebenso wohl mit dem Lautwerthe von Θ, als mit dem von Ζ vorkommt (s. Salvolini analyse gr. p. 58, Nr. 234). Menth, Monthou bedeutet also creator, fitor, und ist geradezu ein Synonym von dem Namen Seph. Beide Namen, Seph und Monthou, haben daher ein und dasselbe figurative Zeichen: den mit dem Kopfputze des Ammon geschmückten menschengestaltigen Gott mit aufgerichtetem Zeugungsgliede, so dass  bald „Harseph“, bald mit hinzugefügtem

, OY, „Monthou“ gelesen werden muss; z. B. in folgender Inschrift (Wilkinson pl. 26):    MONTHOU ΠΤΩΤ (N) PH NOYTP̄, Monthou genitor Solis Dei; derselbe Titel, den auch Harseph erhält.

Dass aber Menth, Μένδης, ein Name des Pan, des in die Welt emanirten Schöpfergeistes sei, sagt ausdrücklich Herodot (II, 46): καλεῖται ὁ Πάν αἰγυπτιᾷ Μένδης, denn dass Μένδης nur die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes Menth ist, bedarf bei dem völligen Gleichklange der beiden Namen keines weiteren Beweises.

Die Stelle lautet: Τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτώ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενθήσιοι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τοῦτους προτέροις τῶν δωδέκα θεῶν φασὶ γενέσθαι· γράφουσὶ τε δὴ καὶ γλύφουσιν οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τῷγαλμα, κατὰπερ Ἕλληνες, αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοκελεύ, οὕτω τοιοῦτον νομίζοντες εἶναι μιν, ἀλλ' ὅμοιον τοῖσι ἄλλοις θεοῖσι. . . . σέβονται δὲ πάντας τοὺς αἰγας οἱ Μενθήσιοι καὶ μᾶλλον τοὺς ἑρσέντας τῶν θηλέων. . . . ἐκ δὲ τούτων εἰς κάλιστα, ὅστις ἐπεὶν ἀποθάνῃ, πένθος μέγα παντὶ τῷ Μενθησίῳ νομῶ τίθεται. Κυλέεται δὲ ὅ, τε τράγος καὶ ὁ Πᾶν αἰγυπτιστὶ Μένδης.

Aus dieser Stelle erhellt zugleich, dass der Bock das dem Pan-Menth, dem „emanirten Schöpfergeist“, geheiligte Thier war, und dass der im Heiligthum des Menth gepflegte Bock auch den Namen des Gottes trug. Dieselbe Erscheinung, dass einer Gottheit eine gewisse Thierart geweiht war und dass insbesondere das bei dem Tempel einer Gottheit gepflegte Thier deren Namen trug, findet sich bei allen bedeutenderen Gottheiten wieder, und die symbolischen Thiergestaltungen der Gottheiten in der Hieroglyphenschrift sind auf diese Erscheinung gegründet. So war dem Urzeit-Gott Sevech das Krokodil geweiht und das bei dem Tempel des Sevech in Arsinoe gepflegte Krokodil hiess selber Sevech: Σοῦχος (Strabo XVII, p. 561); so hiess der dem Mondgott Joh, dem zweimal grossen Thot, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter, ΖΑΠΙ, geweihte Ochs auch ΖΑΠΙ, Apis; so die der Hathor geweihte und in Aphroditopolis bei dem Tempel dieser Gottheit gepflegte Kuh Hathor, Ἰδωρ, u. s. w. Diese Verbindung gewisser Thiere mit bestimmten Gottheiten scheint lediglich in der Hieroglyphenschrift ihren Grund zu haben, die zur graphisch-bildlichen Bezeichnung der Götterbegriffe sich der Thierformen nach denselben Regeln bediente, die sie überhaupt bei der Bezeichnung abstrakter Begriffe in Anwendung brachte: nämlich entweder nach der phonetischen Methode den Begriff mit dem Bilde eines sinnlichen Gegenstandes anzudeuten, dessen Name mit dem Begriffe gleichen Anfangslaut hat, eine abgekürzte Bezeichnung des Begriffs durch seinen Anfangsbuchstaben; so die Bezeichnung des Chonsu-Thot durch den Ibis (ΖΙΒ), weil der Ibis die Hieroglyphe des Buchstabens Ζ, ch ist; so die Bezeichnung des Seb durch die Gans (ΣΕΡ), weil diese den Buchstaben s vorstellt u. s. w.; — oder nach der symbolischen Methode, Bezeichnung eines abstrakten Begriffs durch einen sinnlichen Gegenstand, der in dem ägyptischen Vorstellungskreise mit dem zu bezeichnenden Begriffe in irgend einer Gedankenbeziehung stand. Dies letztere findet bei der Bezeichnung des Menth durch den Bock statt. Die Aegypter schreiben dem Bock unter den Thieren die grösste Zeugungskraft zu, darum wurde er als ein Symbol des Gottes der Erzeugung gewählt. So sagt Diodor. Sicul. I, 88: Τὸν δὲ τράγον ἀπεθέωσαν (οἱ Αἰγύπτιοι) διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον· τὸ μὲν γὰρ ζῶον εἶναι τοῦτο καταφερέστατον πρὸς τὰς συνουσίας. Darstellungen des Gottes Menth in Bocksgestalt finden sich daher auch noch in

Hieroglyphenbildern, z. B. Champoll. panth. ég. pl. 2, quater, mit

der Inschrift:        MENO WNE ΠΕΡΑΙ

(N) NE NOYTP, Mendes vivens, praepositus (summus) Deorum

 ΠΕΡΑΙ, summus, praepositus, s. Champoll. gr. ég. p. 190). Champollion hat ihn irrthümlich mit dem Widder, dem Symbol des Amun-Kneph, des Urgeistes, verwechselt, obgleich der lange Kinnbart den Bock kenntlich macht. Bocksköpfe und bocksfüssige Bilder des Menth, nach Art der griechischen Panbilder, wie sie Herodot erwähnt, haben sich bis jetzt noch nicht gefunden. Da aber die Aegypter auch andere Gottheiten in ähnlichen Thiergestaltungen darstellten, z. B. die Neith mit Löwenfüssen (Champ. panth. ég. pl. 6 bis), die Okeane in Gestalt einer aufrechtstehenden Bärin (s. unten Note 163), so ist auch die ganze oder theilweise Thiergestalt des Harseph durchaus nicht zu bezweifeln.

116) So bei Wilkinson pl. 36:      CEQ

ΑΜΟΥΝ ΠΕΚΗ (N) ΤΕQΜΑΥ, Seph (generator) Amun maritus

matris suae. Der Ochse , auch mit dem Anfangsbuchstaben

des Wortes KIH, maritus, über sich , ist das figurative

Zeichen für das Wort KIH, maritus, ausgeschrieben  , sowie das Wort ΤΕΑΙ, marita, durch eine Kuh bezeichnet wird:

  (s. Champ. gr. ég. p. 211). Eine andere Inschrift

(bei Wilkinson pl. 36) lautet:      CEQ ΠΕΚΗ

(N) ΤΕQΜΑΥ, Seph maritus matris suae. Hieraus erklärt sich auch wohl die sonst unverständliche Angabe griechischer Schriftsteller (Lobeck Aglaopham. p. 562): Zeus habe sich mit seiner Mutter vermischt; denn Zeus ist den Griechen identisch mit Ammon und hier also Zeus soviel als Amun-Menth.

In dieser Eigenschaft, als „Gemahl seiner Mutter“, hat Kneph-Harseph zum Repräsentanten einen ihm geweihten Ochsen, welcher, gleich den übrigen einer Gottheit geweihten Thieren, dem Bocke Mendes, dem Krokodile Suchos etc., den Titel des Gottes, ΠΕ ΚΗ,

ebenfalls führt:   ΠΚΙ, ΠΑΚΗ, derselbe Ochse, den die Griechen Πάρις nennen (Champoll. gr. ég. pl. 126) und der in dem hermonthischen und diospolitischen Nomos gepflegt

wurde. Macrob. Saturnal. I. cap. XXI. p. 212: *In oppido Herminthi magnifico Apollinis templo consecratum Soli colunt taurum, Pacin cognominantes*, vgl. Strabo XVII. Harseph-Paki (Pachis) wird daher selbst in ochsenköpfiger Gestalt dargestellt, wie bei

Wilkinson pl. 26 mit der Inschrift:  ΠΕ ΚΙΗ ΠΝΕΒ  
(N) ΠΕΚΟΥΝΕ, Pekie (Pachis) dominus phalli, τοῦ αἰδοίου, mit Anspielung auf seine Form als menschengestaltiger Gott mit aufgerichtem Zeugungsgliede, wie Harseph gewöhnlich abgebildet wird. Als Sohn seiner Gemahlin heisst endlich Harseph auch (Wilkinson ebendas.)  CEQ ΠΝΟΥΤΡ ΠCI

(N) TI HC, Harseph Deus filius (Deae) veteris, nämlich der Neith, denn HCI, „die Alte“, ist ein Ehrentitel, welcher sowohl der Neith wie der Pascht als Gliedern der vor der Welt schon vorhandenen Urgottheit gegeben ward, und keineswegs immer der Eigennamen Isis, der vielmehr selbst „die Alte“ heisst (Diodor. Sicul. I, 11: τὴν δὲ Ἰσιν μεθερμηνευσμένην εἶναι παλαιάν). Darin stimmt die Angabe Plutarchs (de Iside c. 37), dass Arsaphes ein Sohn des Zeus und der Isis, d. h. des Amun und der Neith sei.

Sowie Harseph in seiner Verbindung mit der Materie, der Neith, ΠΕ ΚΙΗ, der Ehemann heisst und durch einen Ochsen dargestellt wird, so erhält die Neith in ihrer Eigenschaft als in die Welt übergegangene Materie, die sich mit dem innenweltlichen Schöpfergeist Harseph verbunden hat, um die kosmischen Gottheiten, die beseelten Theile der Welt, hervorzubringen, ebenfalls den Titel

 2AI, marita, uxor, die mit dem Schöpfergeist Vermählte. In dieser Eigenschaft wird sie durch eine Kuh E2E dargestellt, denn die Kuh ist, wie wir oben gesehen haben, das figurative Zeichen des Begriffes 2AI, marita. Sowie also der Ochse Pachis den Harseph repräsentirt, so die Kuh Ehe die Neith. Beispiele dieses Titels s. unten Note 135. Die bei Wilkinson pl. 60 part 2 abgebildete kuhköpfige Göttin mit der hieroglyphischen Ueberschrift:

 oder  T2AI TIE2E, Marita vacca, ist also Niemand Anderes als die Neith als Gemahlin des Harseph.

117) So bei Wilkinson pl. 26:

 ΠΕ  
ΚΙΗ (N) ΤΕΓΜΑΥ ΖΩΡCEQ ΠΤΩΤ N ΡΗ ΠΝΟΥΤΡ, maritus matris suae, Harseph (spiritus generans) genitor Solis Dei. Deo ΤΩΤ, das ursprünglich miscere, vermischen heisst, bedeutet hier nach dem beigefügten figurativen Zeichen des phallus (vgl. Champ.

gr. ég. 2. Thl., sect. 268) die leibliche Vermischung, Zeugung. Als Erzeuger und Bildner der Welt und der innenweltlichen Götter

heißt Harseph-Pachis daher auch Vater der Götter: 



  ΠΕΚΙΗ (denn  ist die Abkürzung des Namens ΚΙΗ, der auch oben über dem Ochsen Pachis vorkommt)

ΠΝΟΥΤΡ ΕΤΘΕΥ Ν ΝΕΝΟΥΤΡ, Pachis Deus pater Deorum (Wilkinson pl. 25 part 3). Unter dieser Ueberschrift ist Harseph-Pachis als froschköpfiger Gott mit einem Skarabäus über dem Kopfe dargestellt; beides Symbole der Zeugung (Horapollo, hierogl. I, 10 und 25).

116) Die zu Esne verehrte Dreizahl von Gottheiten bestand, wie die an den dortigen Tempelruinen noch erhaltenen Inschriften bezeugen, aus Kneph, Nebouou und Hik. Nebouou haben wir oben (Note 96) als einen der Titel der Pascht, der Gottheit des unendlichen Raumes, kennen gelernt, denn er bedeutet: Herrin der Ausdehnung, des Raumes. Hik, Hek oder Heke wird Sohn der Göttin Pascht genannt (Esne pronaos, an der Thüre der Cella; Salvolini p. 22 Nr. 73) und als jugendliche Gottheit mit der Haarflechte an der Seite dargestellt; denn das Haar in einer Flechte zusammengebunden und an der linken Seite des Kopfes herabhängend zu tragen, war eine Tracht der Knaben und Jünglinge, die auch bei anderen Göttern, z. B. bei Ehou, dem Gott des Tages, vorkommt. Geschrieben wird der Name  ΖΙΚ, Hik ( ist das Töpferrad, rota

figlina, ΚΟΤ), oder  ΖΙΚ, hik (denn  ist der hunds-köpfige Ape, ΚΕΥ, ΧΕΥ, kynokephalus). Derselbe Name

scheint auch in der Form  ΖΕΚΕ vorzukommen (Champoll. panth. ég. pl. 6 quater, inscript. VIII) und mit dem Worte 'Yx identisch zu sein, dem Manetho (bei Joseph. contr. Apion. I, 14. 15. cf. Idleri Hermapion Appendix XXVII) die Bedeutung Herrscher, König giebt, und das sich im Koptischen ΖΙΚ in der Bedeutung Daemon erhalten zu haben scheint. Nun heisst aber die Pascht auch Hekte (s. oben Note 96), was offenbar mit dem grie-

chischen Namen 'Εκάρη identisch ist. ΖΕΚΤΕ  oder  (was Salvolini irrthümlich für den Namen ΖΙΚ hält, Anal. gr. p.

22, Nr. 73, da ja der Name den weiblichen Artikel  und das figurative Zeichen einer Göttin  bei sich hat) scheint also nur das Fem. des Namens ΖΙΚ ,  zu sein, und beide



Namen scheinen nur als allgemeine Titel Herr und Herrin zu bedeuten und Beinamen der Pascht und des Harseph zu sein, um sie als ein mit einander verbundenes Götterpaar zu bezeichnen. Dass Harseph hier zugleich als Sohn der Pascht erscheint, während er oben Note 116 Sohn der Neith genannt wird, würde eine Unmöglichkeit in sich schliessen, wären diese Gottheiten als persönliche, menschliche Wesen gedacht. Da sie aber kosmische Wesen sind und beide, die Neith und die Pascht, die Urmaterie und die unendliche Ausdehnung, Theile der vorweltlichen Urgottheit, aus welchen der innenweltliche Schöpfergeist emanirte, so können sie allerdings auch beide mit vollem Rechte sowohl Mutter als Gemahlin des Harseph genannt werden, so auffallend eine solche Vorstellung auch auf den ersten Anblick erscheint.

119) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: *Ἐνὶ δι τούτοις* (ausser den vorweltlichen Urgottheiten und dem ausserweltlichen reinen Urgeist Kneph) *τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας* (die Schöpfung der sichtbaren Dinge) *ἄλλοι προσστήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ δημιουργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστάτης καὶ σοφίας ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν, καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων, Ἀμῶν κατὰ τὴν τῶν Αἰγυπτίων γλῶσσαν λέγεται.* (Aus dieser Stelle, auf deren Sinn die unrichtige Erklärung des Namens Amun glücklicherweise keinen Einfluss hat, geht also hervor, dass Amun-Menth als geistiger Weltbildner, als Urheber der im Physischen verborgenen geistigen Kräfte betrachtet wurde, während Pthah im weiteren Verlauf der Stelle der physische Weltbildner, der Urheber der materiellen Einzeldinge genannt wird, wie sich als richtig ausweisen wird.)

120) Diodor. Sicul. I, 12: *Τὸ μὲν οὖν πνεῦμα (ΝΕΦ) Δία (d. h. Amun, den höchsten Gott) προσαγορεύουσιν (οἱ Αἰγύπτιοι), μεθερμηνευμένης τῆς λέξεως (Amun nämlich durch Zeus, siehe oben Note 83)· ὃν αἰτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζωοῖς ἐνόμισαν ὑπάρχειν, πάντων οὐνοῖ τινα πατέρα.*

121) Horapoll. Hieroglyph. I, 1, c. 64: *Παντοκράτορα σημαίνουναι πάλιν τὸν ὀλόκληρον ὄφιν ζωγραφούντες· οὗτος παρ' αὐτοῖς τοῦ παντός κόσμου τὸ διήκον εἶσι πνεῦμα.*

122) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 4 p. 160: *Τὴν πρὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ ζωτικὴν δύναμιν γινώσκοντες, καθ' αὐτὸν τε νοῦν ὑπὲρ τὸν κόσμον προτιθέμεσι.*

123)  ΠΤΑϢ, Pthah, Pthah, Φθά, Φθάς (Suidas s. h. v.), der Phthas bei Cicero, der Hephaestos der Griechen. Euseb. praepar. ev. I, III, c. 11 p. 115 fährt in der (Note 102) angeführten Stelle fort: *τὸν δὲ θεὸν τοῦτον (τὸν Κρητ) ἐκ τοῦ στόματος προτεσθαί φασιν ὡν (ἐρμηνεύειν δὲ τὸ ὡν τὸν κόσμον) ἐξ οὗ (aus dem Welt-Ei, der noch ungestalteten, unausgebildeten Weltmasse) γε-*

νῦσθαι θεόν, ὃν αὐτοὶ (οἱ Αἰγύπτιοι) προσαγορεύουσι Φθᾶ, οἱ δὲ Ἕλλη-  
νες Ἥφαιστον. Cicero de natura Deor. l. III, c. 22, sect. 55:  
*Secundus Vulcanus Nilo* (bei Cicero steht Nilus als Name der  
höchsten Urgottheit, deren Namen die Aegypter sich zu nennen  
scheuten, also für den Amun) *natus est Phthas, ut Aegyptii ap-  
pellant, quem custodem esse Aegypti volunt.*

124) Diodor. Sicul. I, 12: Τὸ δὲ πῦρ μεθερμηνεύμενον Ἥφαι-  
στον ὀνομάζουσι, νομίσαντες μέγαν εἶναι θεόν, καὶ πολλὰ συμβάλλεσθαι  
πᾶσιν εἰς γένεσιν τε καὶ τελείαν αὐξήσιν. Mit dieser Vorstellung von  
der lebendigen beseelten Natur des Feuers, als einer durch das Welt-  
all verbreiteten Gottheit, hängt auch offenbar die rohere Volksvor-  
stellung zusammen, die Herodot III, 16 erwähnt: Αἰγυπτίοισι δὲ νε-  
ρόμισται τὸ πῦρ εἶναι θεῖον ἐμπυρον κτλ., wenn diese ganze Angabe  
nicht auf einem entstellenden Missverständnisse Herodots beruht.

125) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3: Ἐπὶ δὲ  
τούτοις τῶν ἐμφανῶν δημιουργίας ἄλλοι προσετήκασιν ἡγεμόνες· ὁ γὰρ  
δημιουργικὸς νοῦς καὶ τῆς ἀληθείας προστατίας καὶ σοφίας  
ἐρχόμενος μὲν ἐπὶ γένεσιν καὶ τὴν ἀφανῆ τῶν κεκρυμμένων  
λόγων δύναμιν εἰς φῶς ἄγων Ἀμῶν κατὰ τὴν τιτῶν Αἰγυπτίων  
γλῶσσαν λέγεται. (Nach diesen schon oben Note 119 angeführten,  
hier des Zusammenhangs wegen wiederholten Worten fährt Jam-  
blich fort:) Συντελῶν δὲ ἀψευδῶς, ἕκαστα καὶ τεχνικῶς μετ'  
ἀληθείας (λέγεται) Φθᾶ. Phtah wird also in dieser Stelle von Jam-  
blich als Bildner der physischen Einzeldinge dargestellt, gleichsam  
als der kunstgerechte Werkmeister des Materiellen. Wenn daher  
auf Hieroglyphen-Inscripfen Phtah den Titel dominus veritatis er-  
hält, z. B. (bei Wilkinson pl. 23, part 1)   
ΠΤΑΖ ΠΝΕΒ Ν ΤΜΕ ΠΟΟΥΤΕΝ (Ν) ΤCΑΝΕΜΖΙΤ (ΑΥΩ) Ν  
ΤCΑΡΗC, Phtah dominus veritatis rex regionis septentrionalis  
et australis, so scheint er hiermit als der untrügliche, fehllöse Welt-  
bildner bezeichnet zu werden, συντελῶν ἀψευδῶς ἕκαστα καὶ τεχνικῶς  
μετ' ἀληθείας, wie Jamblich sagt. König des Südens und Nordens,  
d. h. Oberägyptens und Unterägyptens, wird er genannt als Schutz-  
gott von Aegypten, *quem custodem esse Aegypti volunt*, sagt Ci-  
cero in der oben angeführten Stelle.

126) So z. B. bei Wilkinson (pl. 23, 2. Inschrift links)  
 ΠΤΑΖ ΠΝΟΥΤΡ ΠΟΟΥΤΝ ΠCΕΩ, Phtah Deus,  
rex Seph (genitor, creator).

127)  | ΘΩΡΕ, Thore,  ΠΤΑΖ ΘΩΡΕ, Phtah  
Thore, Phtah fiotor, auch in der abgekürzten Form  ΘΩ, Tho,

von dem Zeitworte  $\Theta\text{PO}$ , *efficere, creare*, also Phtah creator. Der Skarabäus in dem Namen Thore ist zugleich phonetisches und figuratives Zeichen, er bezeichnet das th oder die Sylbe tho,  $\Theta\text{W}$ , die Welt, sonst auch  $\overline{\text{TH}}$ ,  $\overline{\text{TH}}$  geschrieben, und ist zugleich (nach Horapollon I, 10, vgl. Porphy. de abstinentia IV, 9 p. 327) ein Symbol des schaffenden, aus sich selbst zeugenden Gottes, weil die Aegypter glaubten, die Käfer seien blos männlichen Geschlechts und pflanzten sich ohne weibliches Zuthun durch sich selbst fort, indem sie aus Ochsenmist eine Kugel bildeten, die, 28 Tage lang unter der Erde verborgen, die Jungen erzeuge. Phtah-Thore selbst, Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der physischen Erzeugung, wird daher mit einem Skarabäus über seinem Kopfe oder mit einem Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet. So kommt er vor bei

Champollion (pl. 13) mit der Inschrift:   $\Theta\text{WPE}$   
 $\text{ΠΝΟΥΤΕΡ}$ , (Π)  $\text{ΤΘΕ}$  (Ν)  $\text{ΝΕΝΟΥΤΕΡ}$ , Phtah-Thore, Deus, pater Deorum. Phtah heisst Vater der Götter (*Ἡρακλειτός ὁ τῶν θεῶν πατήρ*, bei Ammian. Marcell. l. XVII, c. 4), gleich Harseph (siehe oben Note 117), als Schöpfer und Bildner des Weltalls, dessen einzelne Theile ja eben die grossen kosmischen Gottheiten sind. Unter dieser Inschrift ist Phtah mit einem Skarabäus an Kopfes Statt abgebildet, in einer kleinen Kapelle (*ναός*,  $\Theta\text{EET}$ ) sitzend und auf einem Nilkahn (*βαρίς*,  $\text{BA}$ ) fahrend. Eine andere Inschrift zu derselben Darstellung findet sich in Wilkinson's Kupferwerk pl. 25, part 2 bei einer Figur, zu der sie nicht gehört, nämlich über einem menschengestaltigen schreitenden Bild des Phtah mit dem Scepter in der Hand und dem Skarabäus auf dem Kopfe; sie lautet

folgendermaassen:   $\Theta\text{WPE}$   $\text{ΣΡΑΙ}$

$\text{ΣΗΤ ΠΕΘΒΑ}$  (Π)  $\text{COYTN}$  (Ν)  $\text{NEBAI NTKAZ}$  (Ν)  $\text{ΠΩΩNE}$ , Phtah-Thore sedens in sua baride, rex animarum in regione conversionis (Welt der Bekehrung, die Unterwelt). Phtah-Thore erscheint also hier in einer anderen Eigenschaft, die wir noch näher werden kennen lernen, als eine der grossen Gottheiten der Unterwelt nämlich (s. unten Note 244).

128) Plutarchi Amatorius c. XIX: *Αἰγύπτιοι δύο μὲν ἔλλαττον παραπλησίως Ἐρωτάς, τὸν τε πάνδημον (den irdischen) καὶ τὸν οὐρανιον (den geistigen), ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἐρωτα τὸν ἥλιον*. Dies letztere findet später seine Erklärung und Bestätigung.

129) Nach der schon oben angeführten Stelle des Eusebii (praep. ev. l. III. c. 11 p. 115) bezeichnete die Hieroglyphenschrift das Weltall in seinem noch unentwickelten Zustande mit dem Bilde eines Eies: Kneph liess aus seinem Munde ein Ei hervorgehen, das Ei aber bedeutet die Welt. Wie das Ei innerlich flüssig ist

und keine festgestalteten Theile enthält, so enthielt auch das Weltall, als es sich aus der Urgottheit sonderte, Nichts weiter in sich, als die noch flüssige, schlammartige, aus Wasser und Erdtheilchen bestehende Urmaterie. In diesem innerlich noch unentwickelten Weltall, in dem Welt-Ei, entstand durch die Einwirkung des Schöpfergeistes Harseph-Menth die Urwärme Phtah. Diese Entstehung des Phtah in der noch unentwickelten Welt bezeichnet nun die Hieroglyphenschrift auf eine eigenthümliche Weise in der Gestalt des Phtah. Da nämlich die aus dem Ei schlüpfenden Thiere eine noch unentwickelte, nur halb ausgebildete, unförmliche Gestalt haben, so stellten sie den Phtah, um ihn als aus dem Welt-Ei hervorgehend zu bezeichnen, in der noch unausgebildeten, unförmlichen Gestalt dar, in welcher die Kinder aus dem Mutterleibe hervorgehen, mit dickem, unförmlichem Kopfe und schwachen, gebogenen Füßen. In dieser unmündigen Kindergestalt erscheint Phtah häufig auf Hieroglyphenbildern (s. Champollion panth. ég. pl. 8). Oft wird, um den noch unförmlichen Zustand der Welt anzudeuten, in welcher Phtah entstand, aus dieser Kindergestalt eine wahre unförmliche Zwerggestalt (s. Wilkinson pl. 24). In dieser Zwerggestalt wurde Phtah in seinem grossen Tempel zu Memphis verehrt; und es ist kein Wunder, wenn ein solches Götterbild einem mit seiner Bedeutung nicht Vertrauten anstössig war, wie Herodot von Kambyzes erzählt (Herodot III, 37): *Ἐς δὲ δὴ καὶ τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱδρὸν ἦλθε (ὁ Καμβύσης), καὶ πολλὰ τῷ γάλματι κατεγέλασε· ἐστὶ γὰρ τοῦ Ἡφαίστου τῷ γάλματι τοῖσι φοινικητοῖσι Παταικοῖσι ἐμφορέστατον, τοὺς δὲ Φοίνικες ἐν τῇσι πρώρῃσι τῶν τριηρέων περιάγουσι. Ὅς δὲ τοὺς μὴ ὄπασε, ἐγὼ δὲ οἱ σημανέω· Πνγμαῖον ἀνδρὸς μέμνηται ἐστὶ.* Um endlich diese an sich schon hässlichen Figuren auch noch insbesondere als Darstellungen eines Schöpfergottes, eines Gottes der Entstehung und Erzeugung zu bezeichnen, wird mit der Kindes- oder Zwerggestalt noch das aufgerichtete Zeugungsglied verbunden, welches auch den Harseph als Gott der Erzeugung kenntlich macht. So werden diese Kindergestalten durch das aufgerichtete grosse Zeugungsglied, das sie mit der Linken anfassen, zu wahrhaft widerlichen Priapenfiguren; und doch liegt gerade in der unförmlichen Kindesgestalt und dem aufgerichteten Phallus das für die Darstellung des Begriffes Wesentliche, indem eben dadurch die Figur als der Gott bezeichnet wird, welcher in dem noch unförmlichen Weltzustande der Erzeugung der Dinge vorsteht. Denn die Begriffsbezeichnung ist das höchste Gesetz der hieroglyphischen Kunst; und gerade dieses Gesetz, ohne alle Rücksicht auf Schönheit oder Wohlgefälligkeit der Form durch jedes zu Gebote stehende Mittel einen Begriff zu versinnlichen, unterscheidet die ägyptische bildende Kunst sehr zu ihrem Nachtheile von der griechischen. Schönheit der Form ist die höchste Aufgabe der griechischen Kunst, Versinnlichung eines Begriffes durch ein Bild die höchste Aufgabe der ägyptischen. Nirgends aber wird wohl der Abstand zwischen beiden fühlbarer, als bei der unförmlichen

Zwerggestalt dieses ägyptischen Gottes der Erzeugung neben der reizenden Kinder- oder Jünglingsgestalt eines griechischen Eros, obgleich sich wohl der letztere aus dem ersteren entwickelt hat. Bei den Orphikern wenigstens ist der ἄβρος Έρος kein Anderer als der kindergestaltige Phtah.

Wie aus der Kindergestalt des Phtah in seiner Bedeutung als Gottes der Erzeugung der Eros, so ist aus dessen krummfüssiger Zwerggestalt in seiner Bedeutung als des Gottes der Urwärme, des Urfeuers, ein zweiter griechischer Gott, der Hephaestus, der in Feuer arbeitende Werkkünstler, entstanden. Sein Name und seine Form erinnern an den ägyptischen Ursprung. Denn auch der griechische Gott wird schwachfüßig und hinkend dargestellt und sein Name Hephaestus ist nichts Anderes als das gräcisirte Phtah. Dass eine ägyptische Gottheit je nach ihren verschiedenen Bedeutungen in dem griechischen Glaubenskreise zu verschiedenen Göttergestalten wird, ist eine Erscheinung, auf die wir noch mehrfach stossen werden. So zerfällt Osiris je nach seinen verschiedenen Aemtern in der griechischen Glaubenslehre in drei verschiedene Götter: in den Zeus, den Herrscher der Oberwelt; in den Hades, den Gott der Unterwelt; und in den Dionysos, den Gott des Weinbaues. Aus der ägyptischen Netpe entstehen die griechischen Göttinnen Rhea, Kybele und Demeter; aus der NC der Aegypter werden bei den Griechen Isis und Persephone; aus Ombte-Seth: Antaeus und Typhon; aus Joh-Thot bei den Griechen Japetos und Hermes; aus Mui: Phoebos und Asklepios u. s. w.

Mit der angegebenen Bedeutung des Phtah, als des materiellen Weltbildners, stimmt nun auch die eigentliche Bedeutung seines Namens vollkommen überein. Das ägyptische ΠΤΑΖ, ΦΘΑΖ hat sich noch im Koptischen unverändert erhalten, nämlich in dem Worte ΠΩΤΖ, ΦΩΤΖ, welches sculpere, fingere bedeutet; ΦΩΤΖ bezeichnet Bildwerke aller Art: sculptilia, conflabilia, tornata. Da wie in den übrigen semitischen Sprachen auch im Koptischen das Wesen des Stammes auf den Konsonanten beruht und nicht in den Vokalen, so ist die Identität von ΦΩΤΖ und ΠΩΤΖ mit ΦΘΑΖ und ΠΤΑΖ grammatisch sicher. Denn die koptischen Stämme bieten unzählige Beispiele von Vokalwechsel und -umstellung ohne wesentliche Veränderung der Bedeutung, z. B. ΦΑΩ, ΦΕΩ, ΦΟΥ dividere; CET, COT, COT redimere; CAT, CET, COT, CTE, CTO jacere, projicere u. s. f. Es ist also klar, dass Phtah soviel als sculptor, fector, formator bedeutet, und es ist sehr wahrscheinlich, dass die Erklärung des Jamblich, der τοὺς δημιουργοὺς heisse ΦΘάς, als συντελῶν ἕκαστα τεχνικῶς, gleichsam „als Werkmeister“, ursprünglich die etymologisierende Erklärung eines der ägyptischen Schriftsteller ist, die in griechischer Sprache über ihre nationale Spekulation geschrieben hatten, und aus welchen die späteren griechischen Berichterstatter schöpften.

130)  TΠΕ, ΤΦΕ, Tπε. Die Himmelswölbung ward von den Aegyptern als eine Göttin gedacht, nicht als ein Gott, wie von den Griechen. S. Horapoll. Hierogl. I, c. 11 p. 17: . . . . ὁθεν καὶ ἄτοπον ἡγοῦνται ἀρσενικῶς δηλοῦν τὸν οὐρανὸν, θηλικῶς δὲ μέντοι τὴν οὐρανὸν, διότι καὶ ἡ γένεσις ἥλκον καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἐν αὐτῷ ἀποτελεῖται, ὅπερ ἐστὶ θηλείας ἔργον . . . . . Οὐρανίαν δὲ (θέλοντες σημῆναι γῆνι ζωγραφοῦσι)\* οὐ γὰρ ἀρέσκει αὐτοῖς τὸν οὐρανὸν λέγειν, καθὼς προεῖπον, ἐπεὶ τούτων ἡ γένεσις ἐκείθεν ἐστὶ. Demgemäss wird die Himmelsgöttin als eine weibliche Figur dargestellt, entweder sitzend mit einer Palmenkrone auf dem Kopfe, oder in einer die Himmelswölbung nachahmenden Stellung mit weit ausgestreckten auf die Erde niedergestützten Händen, auf dem Körper die fünf Planetenscheiben oder eine Menge von Sternen tragend. Als eine der ältesten Gottheiten kommt sie gewöhnlich mit Kneph, Phtah und Anukis zusammen vor, wie in Theben; oder mit Amun-Re, Kneph und Anuke; oder auch mit Kneph allein, wie zu Elephantine. Der Uranos der griechischen Mythologie ist also nicht diese ägyptische Tπε, sondern der Emeph, der „Führer des Himmels“ d. h. Kneph in seiner ausserweltlichen, das Himmelsgewölbe umschliessenden Form.

131)  ANK, ANOYK, Ἀνούκς. So kommt der Name vor in der von Rüppel an dem ersten Katarakte des Nil auf der Insel Escheh (Sehele) aufgefundenen griechischen Inschrift aus der Regierung des Ptolemaeus Euergetes II. (s. Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte p. 341 sq.). Dieselbe

Göttin erscheint auch unter der Namenshieroglyphe , deren Lautwerth bis jetzt noch nicht hat erkannt werden können. Dass es aber ein Ortsbeiname d. h. ein von einem Lande oder einer Gegend hergeholter Zuname ist, wie auch andere Götter solche Ortsbeinamen haben (s. oben Note 94), erhellt aus einer Inschrift

bei Champollion (panth. ég. pl. 30 A.): 

 ANOYKE TNOYTP TNEB (N) TKAZ , TNEB (N) TΠΕ, ΤΕΖΟΝ (N) ΝΕΝΟΥΤΡ ΝΙΒΟΥ, Anukis Dea, domina terrae (regionis) , domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Die Bedeutung der Anukis erhellt aus derselben von Rüppel gefundenen Inschrift, wonach der Denkstein, auf welchem die Inschrift steht, neben anderen Gottheiten auch geweiht ist: Ἀνούκς τῇ καὶ Ἑστῇ, der Anukis, welche auch Hestia heisst. Die Anukis wurde also zur Zeit der Ptolemäer von den Griechen mit ihrer Hestia verglichen. Bei den späteren Griechen und schon bei den Tragikern wurde aber bekanntlich die Hestia mit Ge, Gaia, der Erde, gleichgestellt, von der sie in der früheren Zeit bei Homer und Hesiod u. s. w. verschieden war. So erklärt sich demnach der

scheinbare Widerspruch in den Nachrichten der Alten, wonach die Aegypter eine Göttin der Erde kannten (Diodor. Sicul. I, 13) und doch nach Herodot (II, 50) die Hestia nicht, da dem Herodot die Hestia noch nicht die Erde bedeutete. So scheint also wohl die Annahme hinlänglich gerechtfertigt, dass die Anukis die bei Theo Smyrnaeus (s. oben Note 108) unter den acht ältesten Gottheiten erwähnte γῆ sei. Dass aber die Anukis wirklich eine der höchsten Gottheiten ersten Ranges bei den Aegyptern war, erhellt daraus, dass sie gewöhnlich als Begleiterin des Amun-Knuphis vorkommt, und in der oben erwähnten griechischen Inschrift den Rang nach Ammon und Hera (der Sate), und vor Osiris, Kronos (Sev) und Hermes (Thot) hat. Sie ist eine alte Gottheit, denn sie kommt (nach Champollion panth. ég. zu pl. 19 und 20) schon auf einem unter dem Pharaon Amenophis erbauten Tempel des Amun-Kneph zu Elephantine vor. Amenophis aber war der 8. König der 18. Dynastie und herrschte um 1687 v. Chr. Geburt.

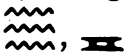
132) Dass aber die Anukis insbesondere als eine Emanation der Urmaterie, der Neith, betrachtet wurde, beweist eine Inschrift (bei Wilkinson pl. 28, Inschr. 1), in welcher die Neith genannt wird:

 TNEIO ANOYKE, Neith als Anukis, die Urmaterie verkörpert als Erde; wie die Namen Amun-Re, Kneph-Re, Ment-Re, Seph-Re, Sevek-Re ebenfalls bedeuten: Amun (Kneph, Ment, Seph, Sevek) als Sonne; Amun, Kneph u. s. w. in ihrer sichtbaren Gestalt als Sonne, da die Sonne, wie sich zeigen wird, als die sichtbare Verkörperung aller dieser grossen Gottheiten angesehen wurde. Auf ähnliche Weise wird Sate, die Göttin des erleuchteten oberirdischen Luftraumes, als eine Emanation der Pascht, des allgemeinen Weltraumes, bezeichnet (s. Note 141). Hierdurch erhält zugleich ein Beiname seine Erklärung, welchen die Athene zu Theben in Griechenland hatte. Sie hiess daselbst Ὀρκα Ἀθάνα, Ὀρκα Παλλὰς (Aeschylus Septem contr. Theb. v. 487 und 507); ein Name, den der Scholiast zu dieser Stelle für einen ägyptischen erklärt. Und mit Recht; denn es bedarf keines weiteren Beweises, dass Ὀρκα der Name ANK, ANOYKE ist, Ὀρκα Ἀθάνα also die in unserer Inschrift vorkommende Neith-Anukis. Darnach berichtigt sich auch der Einwurf des Pausanias bei Gelegenheit des Bildes derselben Athena-Onka in Theben (Pausan. I. IX, c. 12, s. 2), durch welchen er beweisen will, dass Kadmos ein Phöniker und kein Aegypter gewesen sei, weil dieses dem Kadmos zugeschriebene Bild der Athene Onka heisse, und Onka der phönikische, nicht aber der ägyptische Name der Athene sei, welche in Aegypten Sais heisse. Onka zeigt sich vielmehr als ein ächt ägyptischer Name, und Sais, die Saltische, ist nur einer der Ortsbeinamen der Neith, weil in der Stadt Sais einer ihrer Haupttempel war.

Uebrigens scheint der Name ANK, Anukis, ein nomen appellativum gewesen zu sein, denn er kommt auch vor als ein Beiname

der Nephthys, einer Göttin aus der Zahl der fünf Geschwister: Osiris, Isis, Aroeris, Ombie und Nephthys, der Kinder des Seb und der Netpe (des Kronos und der Rhea). Sie heisst (bei Wilkinson

pl. 35, Inschr. 1):  NEBTHI (N) CAMPECCHT TNOYTP TCON TANOYK, Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orici), *Ἡσὶα ἀδελφή*, Anukis; also Nephthys die jüngste Tochter des Seb (Kronos), mit dem Titel Anukis (Hestia). Dabei ist es auffallend, dass mit diesem Titel übereinstimmend auch die ältere Theologie der Griechen (vgl. Hesiod. theogon. v. 453) und der Kreter (vgl. Diodor. Sicul. V, 68) die Hestia in ihrer früheren Bedeutung als Schützerin des Herdes eine Tochter des Kronos und der Rhea (des Seb und der Netpe) nennt. Da die Neith-Anukis, die Anukis als Emanation der Urmaterie, der Neith, einer der unentstandenen ewigen Gottheiten, und die Nephthys-Anukis, eine der auf Erden erschienenen und wieder verstorbenen Gottheiten, eine der *θεοὶ ἐνέγχεοι καὶ θνήτοι* (Diodor. Sicul. I, 13 verglichen mit Plutarch de Iside c. 31), wegen dieser Grundverschiedenheit ihres Wesens nicht eine und dieselbe Gottheit sein können, so muss wohl Anuki ein Beiname von allgemeinerer Bedeutung sein, der beiden verschiedenen Gottheiten zukommen konnte. Sollte ANOYKI etwa soviel sein als ANHXI, die unfruchtbare, von NHXI, uterus, venter, und A privativum (s. oben Note 82)? Ein Beiname, der sowohl der Erde in ihrem noch ungeordneten, von Amun noch nicht geschmückten Zustande, als auch der Nephthys zukommen würde, von welcher Plutarch ausdrücklich bemerkt (de Iside c. 38), in den Königsverzeichnissen werde die Nephthys als die erste unfruchtbare Göttin namhaft gemacht, was Plutarch dann von der Unfruchtbarkeit der Erde erklärt. Wie unter anderen Erklärungen Plutarchs scheint auch hier eine Etymologie verborgen zu sein.

133)  NOYN N TTE, aquae (abyssus) coeli (vgl. Champoll. gr. ég. p. 98; Salvolini analyse p. 30). Denn NOYN, welches im Koptischen abyssus heisst, bedeutete nach Hesyclus (s. v. νοῦς) im Aegyptischen ποταμός, Strom; dies bestätigt Horapollo (I, 31), welcher den Nil νοῦν nennt: *νείλου ἀνάβασις σημαίνοντες, ὃν καλοῦσιν αἰγυπτιστὶ νοῦν, ἐρμηνευθὲν δὲ σημαίνει ῥέον* (statt des keinen Sinn gewährenden νέον), *ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὕδρας μεγάλας καὶ οὐρανόν* (wie oben in unserer Hieroglyphe), *ποτὲ δὲ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν* (statt der gewöhnlichen Lesart *ποτὲ δὲ οὐρανόν καὶ γῆν ὕδωρ ἀναβλύζουσαν*, in welcher die Worte verstellt zu sein scheinen). Die 3 Wassergefässe bezeichnen also den Plural des Wortes NOYN, Wasser (s. Champoll. gr. ég. p. 164), dessen Anfangsbuchstaben sie zugleich sind, denn  hat den Lautwerth n. Die beigelegten Hieroglyphen 



sind bildliche Zeichen, das eine für wogendes, fließendes Wasser, das andere für ein Wasserbecken (s. Champ. gr. ég. p. 98). Daher sieht man die Neith auf hieroglyphischen Bildern das Zeichen , den Anfangsbuchstaben des Wortes ΝΟΥΝ, und zugleich das gewöhnliche figurative Zeichen für Wasser (s. Champ. gr. ég. p. 98) auf den Händen tragend; so z. B. bei Wilkinson pl. 28, fig. 5 und pl. 59, die Neith-Tamun vorstellend.

134) *Fragm. veteris chronici aegyptiaci* bei Syncellus *chronogr.* p. 51. Euseb. *chron.* p. 6 (s. Idler. *Hermapion*, Appendix p. 29): Ἡφαίστιον χρόνος οὐκ ἔστι (eine bestimmte Zeitdauer von der Herrschaft des Hephaestos, des Phtah, in der Welt ist nicht anzugeben) διὰ τὸ νεκρῶς καὶ ἡμέρας αὐτὸν φαίνειν.

135) , ,  ρη, mit dem Artikel πρη, φρη, Sol Deus. Die Sonne ist bei den Aegyptern eine männliche Gottheit, wie bei den Griechen. Der Sonnengott wird theils menschenköpfig, theils sperberköpfig mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe dargestellt (s. Wilkinson pl. 29, fig. 3, 1 und 2; Champoll. *panth.* ég. pl. 24), theils geradezu als Sperber (Champ. *panth.* ég. pl. 24). Daher auch der Name der Sonne am häufigsten

den Sperber als figuratives Zeichen neben sich hat: , oder durch den Sperber mit dem Sonnendiskus allein bezeichnet wird. Auch in Löwengestalt mit dem Kopfe und dem Kopfputze seiner gewöhnlichen menschlichen Form, als sogenannter Sphinx, kommt der Sonnengott vor (s. Champoll. *panth.* ég. pl. 24, E), wenn er als Aufseher und Wächter des Himmels dargestellt werden soll (vgl. unten Note 147). Da Himmel und Erde als unmittelbare Emanationen der Urmaterie, der Neith, angesehen wurden, die Sonne aber der erste Himmelskörper ist, der aus der Einwirkung des weltbildenden Geistes Amun-Menth-Harseph auf die Urmaterie, die Neith, oder, wie die Aegypter sich ausdrücken, aus der Ehe des Amun-Menth mit seiner Mutter, der Neith, hervorgegangen ist, so heisst der Sonnengott der „Erstgeborene“ der innerweltlichen verkörperten Gottheiten, und Amun-Menth heisst sein Vater, sowie die Neith seine Mutter. So bei Wilkinson (pl. 26,

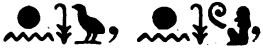
Inscr. 5):    ΠΑΚΗΝ (N) ΤΕQ ΜΑΥ

ΖΑΡCΕQ, ΤΩΤ (eigentlich miscere, hier offenbar fleischlich vermischen, gignere, genitor) (N) πρη ΝΟΥΤΡ, maritus matris suae Arsaphes genitor Dei Solis, und ebendaseibst (Inscription 6):

   ΜΟΝΘΟΥ ΤΩΤ (N) πρη ΝΟΥΤΡ, Mentis genitor Dei Solis. Ebenso heisst die Neith (bei Champoll. *panth.*



weisen, der griechischen und der ägyptischen, erklärt es sich daher, wenn dem Plutarch (de Iside c. 43) die Mondgotttheit ein mannweibliches Wesen ist: eine Vorstellung, die ebenfalls den Aegyptern fremd war.

Ein zweiter Name des Mondgottes ist: 

 abgekürzt  ZONCOY, Chonsu, abgek. ZONC,

Chons; auch  ZONCOY (N) TKA2 ZHT, Chonsu regionis septentrionalis, d. h. der Mondgott hat denselben Titel wie der Sonnengott: Herr des Nordens, der nördlichen Gegend, d. h. Nieder-Aegyptens; Chonsu-Hat wie Har-Hat (s. Champoll. panth. ég. pl. 14 D und 14 F; Wilkinson pl. 46, part 3). Chonsu ist nach Champollion's treffender Erklärung (panth. ég. Text zu pl. 14) insbesondere der Gott des Neulichtes, da COYAI νεομηνία bedeutet, und COY, die bei Zählung der Monattage im Koptischen den Zahlen, in hieratischen Manuscripten den Monatsnamen vorgesetzte Sylbe, wahrscheinlich so viel als Monat, da der Monat die Zeit von einem Neulichte zum andern ist. Chonsu würde demnach wörtlich bedeuten ZON-COY, ΠΖΟΝ Ν COY, imperator (rector) mensis, von ZON, ΖΩΝ, imperare, jubere, regere, und COY, mensis. Chonsu als Gott des Neulichtes, des jungen Lichtes, wird daher auch gewöhnlich als jugendliche Gottheit dargestellt, an der allen jugendlichen Gottheiten gemeinsamen Haarflechte kenntlich, die zur Linken des Kopfes herabhängt; Joh dagegen als menschen- oder sperberköpfiger Mann. Doch kommt auch Chonsu als sperberköpfiger Mann vor (Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 2; Champ. panth. ég. pl. 14 F). In allen Abbildungen ist die Mondgotttheit kenntlich durch die über dem Kopfe des Bildes in einer Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie Porphyry (bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13 p. 117) sagt: Σελήνης δὲ συμβολὸν τό, τὸ διχότομον καὶ ἀμφικύκλιον. Die Mondscheibe mit der Mondsichel  kommt daher auch als natürliches Namenszeichen sowohl des Joh als des Chonsu vor (z. B. Champ. panth. ég. pl. 14 B und C und 14 A).

137) , , und mit dem Artikel ,

abgekürzt , ; , , mit dem Artikel ,

, abgekürzt ; ,  CATE, TCATE, auch ,

,  (mit dem Pfeil als sign. figur.) CATI. In der schon mehrmals erwähnten Inschrift auf der zu Seheleh gefundenen Stele (Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte p. 341)

wird die Sate der Hera der Griechen gleichgestellt: *Χρνούβει τῷ καὶ Ἀμμωνί, Σάτει τῇ καὶ Ἡρᾷ*. Bei den späteren Griechen aber bedeutete bekanntlich Hera den Luftkreis. Plutarch. de Iside c. 32: *Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἡρᾶν δὲ τὸν ἄέρα*. Also war auch die Sate bei den Aegyptern die Göttin des Luftkreises. Dies wird bestätigt durch eine Stelle des Horapollon (I, 11), worin er sagt: *Δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις Ἀθηνᾶ τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον ἀπειληφέναι, τὸ δὲ κάτω Ἡρᾶ*: Die Athena (die Neith) scheint bei den Aegyptern die Hemisphäre oberhalb des Himmels eingenommen zu haben, die Hera (Sate) aber die unterhalb desselben. Denn so scheint übersetzt werden zu müssen, indem der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἄνω* abhängig gemacht wird; und nicht: die obere Hemisphäre des Himmels und die untere, wobei der Genitiv *τοῦ οὐρανοῦ* von *ἡμισφαίριον* abhängig wäre. Denn alsdann wäre die untere Hemisphäre die unterhalb der Erde, also die unterirdische. Vorsteherin der Unterwelt ist aber die Hathor und nicht die Sate; denn was bei Champollion in seinem Panthéon égyptien und in seiner Notiz von den ägyptischen Papyrus des Vatikans von einer Sate als Mitvorsteherin des unterweltlichen Todtengerichts vorkommt, beruht auf einer irrigen Le-

sung des Wortes  ΘME, *θέμις*, das er in früherer Zeit Sate las, ein Irrthum, den er in seiner gramm. égyptienne selbst zurückgenommen hat (s. Champ. gramm. ég. p. 123 und sonst unzählige Male). Dazu kommt, dass, wie im Vorhergehenden (s. Note 133) gezeigt wurde, die Aegypter wirklich einen Theil des Urwassers, der Neith, oberhalb der Himmelsveste angesammelt dachten, so dass die Wörter *ἄνω* und *κάτω* allerdings in ihrer eigentlichen Bedeutung oberhalb, unterhalb aufgefasst werden müssen. Dass die Wörter *ἄνω*, *κάτω* bei dieser Auffassung mit dem Genitiv verbunden werden, ist durch Beispiele selbst aus der guten Gräcität hinlänglich gesichert (s. Fischer, Animadv. ad Weller. III, b, p. 73 und 75). Doch behält der Ausdruck: *τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον*, von dem Aufenthalte der Neith oberhalb des Himmelsgewölbes gesagt, immer etwas Schiefes und scheint fast auf eine ursprüngliche unrichtige Auffassung von Seiten Horapollon's hinzuweisen. Dass man aber die Sate wirklich als eine Raumgöttheit auffasste und zwar so, dass man sie zur Pascht in einem Verhältnisse der Unterordnung dachte, indem man die Pascht als die Vorsteherin einer höheren und die Sate als die einer niederen Himmelsregion betrachtete, erhellt aus Hieroglyphenbildern, in welchen Pascht und Sate in Schlangen- oder Geyer-Gestalt einander gegenüber dargestellt wurden, die Pascht mit dem oberen Theile des Pschent, die Sate mit dem unteren Theile des Pschent auf dem Kopfe; jene auf einem Büschel von Lotusstengeln, dem figurativen Zeichen von regio superior; diese auf einem Büschel von Papyruspflanzen, dem figurativen Zeichen von regio inferior; die Pascht hat dann gewöhnlich ihren Ortsnamen  COYAN,

die syenitische Göttin; die Sate ihren Eigennamen  CATE über sich.

Die Bedeutung der Sate als einer Göttin des innenweltlichen Raumes, des Luftkreises, ist also wohl hinlänglich gerechtfertigt. Dass sie aber insbesondere den von der Sonne erhellten lichten Luftraum, im Gegensatz zu dem in Nacht gehüllten finstern, bedeute, erhellt aus dem Namen Sate selbst. Denn das Zeitwort CATE bedeutet leuchten, glänzen, hell sein, das Substantiv TCATE also die Leuchtende, Glänzende, Helle, wie denn auch daher das Feuer, die Flamme, TCATE, das Leuchtende, Glänzende, heisst.

So ist also wohl kein Zweifel, dass die Sate die in der Inschrift bei Theon Smyrnaeus (s. Note 108) unter den acht grossen Gottheiten erwähnte Göttin des Tages, die *ἡμέρα* ist. Denn eine der grossen Gottheiten gleich der Anukis ist die Sate ohne allen Zweifel, da sie gleich dieser den Titel erhält: Beherrscherin

aller Götter, s. Champ. panth. ég. pl. 7 B:  

  TCATE TNEB (N) TTE t2ON (N) NENOYTER NIBOY, Sate, domina coeli, imperatrix omnium Deorum. Ihre hohe Stellung unter den alten Gottheiten der Aegypter beweist endlich auch die Rangordnung, die sie in der erwähnten griechischen Inschrift auf der zu Sehelch gefundenen Stele einnimmt, denn sie folgt in derselben unmittelbar hinter Ammon-Chnuphis und steht vor der Anukis, dem Osiris, dem Sev und dem Thot, die doch selbst lauter grosse Gottheiten sind.

Die bildlichen Darstellungen der Sate bieten nichts Eigenthümliches dar. Sate wird gewöhnlich als menschengestaltige Göttin oder auch als Geyer und Uräus gleich anderen Göttinnen dargestellt. Dass der Pfeil als figuratives Zeichen der Sate vorkommt, erklärt sich einfach aus dem Gleichlaute des ägyptischen Wortes für

Pfeil, das ebenfalls  CATI, COTI heisst.

138) Der Name Hathor, griech. *Ἀθωρα* (Plut. de Isid. c. 56) kommt mit phonetischen Zeichen geschrieben nur in hieratischen

Papyrusrollen vor, wo er  geschrieben wird, d. h. in den entsprechenden hieroglyphischen Zeichen mit umgekehrter Reihenfolge (denn die hieratischen Schriftzüge haben ausschliesslich die Richtung von der Rechten zur Linken), also von der Linken zur

Rechten übergetragen:   TE 2T2P, TE 2AT2OP. Die gewöhnliche hieroglyphische Namensbezeichnung ist dagegen: 

der Grundriss eines Hauses oder Tempels ( $\text{ZAT}$ , das sich im Kopptischen in dem Worte  $\text{ZAEIT}$ ,  $\piυλῶν$ ,  $\pi\rho\alpha\upsilon\lambda\iota\omicron\nu$  erhalten hat), in welchem ein Sperber steht, das figurative Zeichen des Begriffes

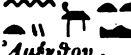


$\text{ZOP}$ ,  $\theta\epsilon\omicron\varsigma \epsilon\pi\iota\phi\alpha\eta\varsigma$ , Deus manifestatus, d. h. einer der in der Welt sichtbar gewordenen verkörperten Gottheiten, als z. B. des Month, des Re, des Chonsu, des Phtah Sochari u. s. w., die alle mit dem figurativen Zeichen des Sperbers bezeichnet werden, nur jeder mit einem eigenthümlichen Kopfputze oder Nebenzeichen. Mit dieser hieroglyphischen Bezeichnung des Namens Hathor stimmt die Erklärung, welche Plutarch (l. l.) von  $\text{Ἄθουρ}$  giebt, vollkommen überein. Er sagt nämlich, der Name  $\text{Ἄθουρ}$  bedeute:  $\omicron\lambda\iota\omicron\nu \text{Ἄθουρ} \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ , das Welthaus, die Weltwohnung des Horus, d. h. denjenigen Theil der Welt, des Weltraumes, welcher als die Wohnung des Horus betrachtet werde.

Dass nun dieser Weltraum der nächtlich finstere, unterirdische, die dunkle Unterwelt ist, bezeugen die Inschriften, in denen Hathor geradezu Beherrscherin der Unterwelt genannt wird. So bei Wil-

kinson pl. 36 A, Inschr. 6:   $\text{ZATZOP TNEB (N) TKAZ EMENT}$ , Hathor, domina regionis Amenthis, i. e. Orcli. Denn nach Plutarch (de Iside c. 29) nennen die Aegypter  $\tau\omicron\nu\nu \epsilon\pi\omicron\chi\theta\omicron\nu\iota\omicron\nu \tau\omicron\pi\omicron\nu$ ,  $\epsilon\iota\varsigma \omicron\nu \omicron\lambda\omicron\nu\tau\alpha\iota \tau\alpha\varsigma \psi\upsilon\chi\alpha\varsigma \alpha\pi\epsilon\lambda\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \mu\epsilon\tau\alpha \tau\eta\nu \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\nu$ ,  $\text{Ἀμένθην}$ ; wie denn auch z. B. Osiris Herr des Amenthes,

der Unterwelt heisst (Wilkinson pl. 33, Inschrift 8): 

  $\text{OYCIPU PA NTE TKAZ EMENT}$ ,  $\text{Ὅσιρις ὁ τοῦ Ἀμένθου}$ , Osiris Dominus Amenthis. Ebenso heisst die Hathor in einer anderen Inschrift bei Wilkinson (pl. 36, Inschrift 3):

  $\text{ZATZOP TZIK (N) TKAZ N TPWZI AYU N TME, TNEB (N) THE, TZON N TKAZ EMENT}$ , Hathor, rectrix regionis puritatis et veritatis (der reinen Himmelsregion), domina coeli, imperatrix regionis Amenthis. Eine andere, bis auf den mangelnden Titel  $\text{TNEB N THE}$ , domina coeli, gleichlautende Inschrift hat ein Bild der Hathor bei Champollion (panth. ég. pl. 17 B).

In ihrer Eigenschaft als Göttin des unterirdischen Weltraumes hat die Hathor daher auch in dem unterirdischen Aufenthalte der Seelen eine bedeutende Rolle; sie ist eine der Hauptgottheiten des Tottenreichs. Ihren hohen Rang beweisen die Inschriften, welche sie, gleich der Anuki und der Sate, Beherrscherin der gesamten Götter nennen; so z. B. bei Wilkinson pl. 36 A, Inschrift 3:

 (verglichen mit Champoll. panth. ég. pl. 18 A [siehe



aus der obigen Form der Namenshieroglyphen nun, dass unter dem verkörperten Gotte Horus der Sonnengott Re zu verstehen ist, denn der Sperber in der Namenshieroglyphe hat die besonderen Attribute, den Kopfschmuck und die Peitsche des Amun-Re (s. Wilkinson pl. 22. Champollion pl. 5 und öfters) d. h. des im Sonnenkörper sichtbar (𐦨𐦺𐦩, ἐπιφανής) gewordenen, gleichsam geoffenbarten Gottes Amun.

Hathor bedeutet also die unterweltliche Wohnung des Sonnengottes, den unterirdischen Weltraum, als den nächtlichen Aufenthalt der Sonne.

Diese Erklärung des Begriffes der Hathor, wie jene des Sperbers, Horus, erhält eine ausdrückliche Bestätigung durch ein anderes Bild (bei Wilkinson pl. 29, fig. 4), auf welchem die Sonne dargestellt wird, wie sie eben, aus den Armen der Hathor sich

erhebend, an dem Horizont aufgeht, mit der Ueberschrift:   
 𐦢𐦺𐦩𐦺𐦩 𐦨𐦺𐦩𐦺𐦩 𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩, 𐦢𐦺𐦩𐦺𐦩

(denn durch die Lautzeichen  ETEN PH, ortus solis, wird das figurative Zeichen , die Sonne zwischen zwei Bergen, in einer hieroglyphischen Inschrift bei Wilkinson pl. 30 ausgedrückt) (𐦩) 𐦨𐦺𐦩 (𐦩) 𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩 𐦢𐦺𐦩𐦺𐦩, Adoro Horum Deum Solem surgentem e domo regionis Amenthis, Ich bete an Horus, den Sonnengott, der aufgeht aus der Wohnung der Unterwelt.

Bei Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egypt. Vol. II.) findet sich ein Hieroglyphenbild, zwei schlangengestaltige Gottheiten darstellend (die Schlange als das gewöhnliche figurative Zeichen der weiblichen Gottheiten, s. Champ. gr. ég. p. 122), in welchem der Suan, der syenitischen Göttin, d. i. der Pascht, eine

andere Göttin   𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩, Merc-Sokari, gegenübersteht, in derselben Weise, wie der Pascht die Sate gegenübergestellt wird, so nämlich, dass die Pascht als die höhere Göttin erscheint, indem sie den oberen Theil des Pschent, der königlichen Krone, trägt, während die ihr gegenüberstehende Gottheit als untergeordnet dargestellt wird, indem sie den unteren Theil der Königskrone auf dem Haupte hat (s. oben Note 137). Diese Göttin Mersokar wird durch eine Ueberschrift (bei Wilk. pl. 67) ausdrücklich als die Hathor bezeichnet, denn sie heisst die Herrscherin der Unterwelt:

 𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩 𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩 𐦢𐦺𐦩𐦺𐦩 (die Lesung von  als 𐦨𐦺𐦩𐦺𐦩, 𐦩𐦺𐦩𐦺𐦩 mit weggelassenem Hauchzeichen , ist gesichert durch die zwei oben angeführten ganz



parallelen Inschriften der Hathor, wo einmal  und das andere-mal  steht). Da die Pascht die Göttin des unendlichen Raumes ist, welcher das ganze Himmelsgewölbe von aussen umgibt, so ist es klar, dass sowohl die Sate, die Gottheit der erleuchteten Hälfte des innenweltlichen Raumes von dem Himmel bis zur Erde, als auch die Hathor, die Gottheit der finsternen Hälfte des Welt-raumes vom Himmelsgewölbe bis zur Erde, zu der Pascht in einem gleichen Verhältnisse der Unterordnung stehen und dass daher die Pascht in einen Gegensatz sowohl zur Sate als zur Hathor gestellt werden konnte. Die Identität der Mere-Sokari und der Hathor ist also sicher.

Der Titel    MEPI-COBEPI ist aus zwei Wör-tern zusammengesetzt und bedeutet: justitiam faciens, retributionem exercens, denn MEPI heisst justitia; COBE oder COBE (wie CAXI, QAXI, loqui) heisst damno afficere, mulctare; PI, IPI, EPI, facere; das Zeichen  bedeutet ebensowohl K als X und G, denn der Wechsel der Gaumenlaute und Zischlaute im Koptischen ist oben Note 113 nachgewiesen worden. Die Namen MEPI und COBEPI sind, wie man sieht, vollkommen synonym und bedeuten eine rich-tende, vergeltende Gottheit; daher kommt auch der Name MEPI ohne den Zusatz COBEPI bei derselben Göttergestalt vor, so bei

Wilkins. pl. 67 unter der Ueberschrift:   TMEPI (N) TCAM-PECHT, Dea Meri (justitiam exercens) in regione infera, oder:

  TMEPI TNOYTP N TCAM-PECHT TCOYTN, Meri Dea regionis inferae, regina. Diese Beinamen beziehen sich dar-auf, dass nach dem Glauben der Aegypter die Unterwelt der Ort war, in welchem die abgeschiedenen Seelen den Lohn für die Handlungen ihres irdischen Lebens empfangen, denn die Aegypter glaubten an eine Vergeltung nach dem Tode, wie wir weiter un-ten sehen werden. So erhalten auch andere höhere Gottheiten, z. B. Phtah, den Titel Sokaris, COBEPI, retributionem exercens (s. unten Note 244), denn im Verlaufe dieser Untersuchungen wird sich herausstellen, dass alle höheren, überirdischen Gottheiten bei den Aegyptern zugleich unterirdische waren und an dem Rich-teramte über die Seelen theilnahmen (s. Note 245). Der Beiname Meri-Sokari bezeichnet also die Hathor als die Vorsteherin der nach dem Tode in der Unterwelt stattfindenden Vergeltung; ein Titel, welcher der Hathor als Beherrscherin der Unterwelt ganz insbesondere zukommen musste.

Dass die Hathor als Beherrscherin der Unterwelt in der Thier-gestalt einer Hündin abgebildet wurde, um sie als Wächterin des

Todtenreiches zu bezeichnen, wird weiter unten nachgewiesen werden (s. Note 242).

Da sich Tag und Nacht mit der Sonne um den Erdball herum-bewegen, so ist die Hathor nicht bloß eine rein unterirdische Gott-heit, sondern auch die Gottheit der irdischen Nacht und gleich allen übrigen ägyptischen Gottheiten zugleich eine unter- und über-irdische Gottheit.

Somit ist also die Annahme, dass die bei Theo Smyrnaeus in der mehrfach erwähnten Inschrift vorkommende Νύξ die Hathor sei, hinlänglich gerechtfertigt.

139) Mit dem Begriffe der Nacht hängt auch wohl der Beiname Aphrodite zusammen, den die Griechen der Hathor gehen. So heisst es im Etymologicum magnum s. v. Ἀφύρ mit den Worten des Grammatikers Orion: Ἀφύρ ὁ μῆρ. Καὶ τὴν Ἀφροδίτην οἱ Ἀιγύπτιοι καλοῦσιν Ἀφύρ, καὶ μῆρας τὸν τρίτον τοῦ ἔτους ἐπώνυμον ταύτῃ πεποιήκασιν οὕτως Ἰβρίων. Daher erwähnt Herodot in der Stadt Ἀιάρβησις, d. h. Stadt der Hathor, ΖΑΘΟΡ-ΒΑΚΙ, im prosopiti-schen Nomos einen Tempel der Aphrodite; Herodot II, 41: οὐνομα τῇ πόλει Ἀιάρβησις ἐν δ' αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱερὸν ἕγιον ἴδρυται. Die An-gabe des Hesychius: Die Aegypter verehrten eine Ἀφροδίτη-Σκοτία, eine Aphrodite als Göttin der Finsterniss (s. v. σκοτία: Καὶ Ἀφρο-δίτης Σκοτίας ἱερὸν καὶ Ἀιγύπτιον, vgl. Diodor. Sicul. I, c. 96: εἶναι δὲ λέγουσι πλησίον τῶν τοῦτων τοῦτων [bei Memphis] καὶ Σκοτίας Ἐκά-της ἱερὸν) ist also auch auf die Hathor zu beziehen.

Nach anderen Stellen hätten die Aegypter eine Aphrodite Ura-nia verehrt, der eine Kuh geheiligt war. So sagt Aelian de anim. I. XI, c. 27, wo er von der Stadt Chusae im Nomos Hermopoli-tanus spricht: Ἐν ταύτῃ σέβουσιν Ἀφροδίτην, Οὐρανίαν αὐτὴν καλοῦντες, τιμῶσι δὲ καὶ θήλειαν βοῦν. Ebenso Strabo I. XVII, p. 552: Οἱ δὲ Μωμεμφίται τὴν Ἀφροδίτην τιμῶσι καὶ τρέφεται θήλειά βοῦς ἱερὰ, καθά-περ ἐν Μέμφει ὁ Ἀπὺς, ἐν Ἠλίῳ δὲ πόλει ὁ Μνεῦς. Beides passt allerdings auf die Hathor, denn sie heisst auf Hieroglyphenbildern: Herrin des Himmels, und das ihr geheiligte Thier war die Kuh (Champ. gr. ég. p. 126. Wilkinson pl. 35 A, part 2).

Demnach hätten die Aegypter mit dem Begriffe der Hathor, als einer Göttin des unterweltlichen und nächtlichen Dunkels, auch noch den einer Vorsteherin der Entstehung und des Wachsthumes verbunden. So ungleichartig auch beide Begriffe sind, und so auf-fallend im ersten Augenblicke ihre Verbindung in Einem göttlichen Wesen, so liegt doch wohl der Vereinigungspunkt beider Vorstel-lungen in dem Begriffe der Nacht selbst. Bei den Aegyptern näm-lich, bei denen wenig oder gar kein Regen fiel, lieferte der Nacht-thau die einzige zum Wachsthum unumgänglich nöthige Feuchtig-keit. Die Hathor, die Göttin der Nacht, wurde deswegen mit eben dem Rechte für die Befördererin des Wachsthumes angesehen, wie der Mond, dessen Lichte ebenfalls eine Mitwirkung zur Erzen-

gung des Nachtthaues beigelegt wurde. Dass aber die Aegypter die Hathor als eine Aphrodite im griechischen Sinne, nämlich als eine Liebesgöttin betrachtet hätten, ist weniger wahrscheinlich, obgleich Champollion aus dem Umstande, dass die Hathor zuweilen auf Hieroglyphenbildern mit Schlingen in den Händen vorkommt, eine Bestätigung ihrer Bedeutung als Liebesgöttin hat finden wollen, da Horapollon (II, 26) die Schlinge für ein Symbol der Liebe erklärt. Aber diese Beweisstelle ist gerade eine der verderbtesten im Horapollon, und ihre wahrscheinlichste Wiederherstellung: *παρὰ ἔρωτα ὡς θήραν θανάτου* (oder *θανατοφόρον*), *περὶν ἄερα σημαίνει, ὡν νόον: laqueus amorem, ut praedam mortis* (oder *venationem mortiferam*), *ala aërem significat, ovum filium*, — ist zu unsicher, als dass man auf diese Stelle allein eine Erklärung bauen könnte.

Der Hathor war, wie wir gesehen haben, eine Kuh geheiligt, die ihren Namen trug. Abgebildet wird daher die Hathor theils als menschenköpfige, theils als kuhköpfige Göttin und endlich als Kuh selbst (wie bei Wilkinson pl. 36), in der Gestalt des ihr geheiligten Thieres, wie auch bei anderen Gottheiten der Fall ist. Ihr gewöhnlicher Kopfschmuck sind daher zwei Kuhhörner, zwischen denen eine Sonnenscheibe ruht. Als Göttin der Erzeugung scheint Hathor auf Hieroglyphenbildern auch noch unter verschiedenes Beinamen vorzukommen, unter andern unter dem figurativen Namenszeichen eines Frosches: , wahrscheinlich das figurative Zeichen des Titels Hecate, *ἭΚΑΤΗ* oder *ἭΚΤΗ* (denn *ἭΚ* heisst nach Champoll. gr. ég. p. 53 der Frosch), als Göttin mit einem Froschkopf (Wilkinson pl. 25, part 4). Dass diese froschköpfige Göttin die Hathor wirklich ist, erhellt aus der griechischen Inschrift einer Gemme bei Wilkinson (second series of the manners and customs of the ancient Egyptians Vol. I.); die eine Göttertrias: eine geflügelte Schlange, den sperberköpfigen Sonnengott und eine froschköpfige Göttin, darstellt. Die Inschrift lautet: *ΕΙC ΒΑΙΤ* (*βαίτ*, *βαίτ* nach Horapoll. I, 7: accipiter, *ΒΗΘ*, der Sperber als Symbol des Namens Horus, s. oben Note 113), *ΕΙC ΑΘΩΡ*, *ΜΙΑ ΤΩΝ ΒΙΑ* (plur. von *ΒΙΑ*, anima, spiritus, s. Horapoll. I, 7; die Endung  *ΙΑ*, s. Champ. gr. ég. p. 35, abgekürzt statt der häufiger vorkommenden  *ΗΟΥ*, *ΙΟΥ*, Champ. gr. ég. p. 170), *ΕΙC ΑΕ ΑΚΩ ΠΙ* (*ακωρι*, *αζωρι*, *αβορι*, die Schlange, der unter der Gestalt einer Schlange dargestellte Urgeist Kneph, der *Ὀφιογενής*, *Ἀγαθοδαίμων* der Griechen). *ΧΑΙΡΕ ΠΑΤΕΡ ΚΟΣΜΟΥ*, *ΧΑΙΡΕ ΤΡΙΜΟΡΦΕ ΘΕΟΣ*; d. h. *ai Bait*, *ai; Αθωρ*, *μια(ν) τῶν Βια*, *ai; δὲ Ακωρι* *χαίρε πάτερ κόσμου*, *χαίρε τριμορφος θεός*: Dem Sperber (dem Sonnengott in sperberköpfiger Gestalt); der Athor, einer der geistigen Gottheiten (der göttlichen Geister), und dem Ophioneus (dem Urgeist in Schlangengestalt). Sei gegrüsst, Vater der Welt

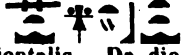
(dass Kneph, der Urheber des geistigen Lebens in der Welt, von den Aegyptern als Vater der Welt betrachtet wurde, sagt Diodor. Sicul. I, 12; s. oben Note 120); sei begrüßt, dreigestaltiger Gott. (Dreigestaltig heisst der schöpferische Urgeist Kneph deshalb, weil er in drei verschiedenen Gestalten existirt: als aussenweltliche Gottheit, die das Himmelsgewölbe umschliesst und in Bewegung setzt, Kneph, Lenker des Himmels; als innenweltlicher, die Welt durchdringender schöpferischer Geist, Menth-Harseph; und endlich in seiner Verkörperung als Sonnengott, Re, s. oben Note 112 und unten Note 142 u. ff.). Auch aus dieser Inschrift erhellt also die enge Verbindung der Hathor mit der Sonne, und zugleich ihre Eigenschaft als Vorsteherin der Erzeugung, denn alle drei Gottheiten stehen insgesamt der Erzeugung und Entstehung vor. Zugleich erhellt aber aus dieser Verbindung der Athor mit Re und Kneph die hohe Stellung der Hathor unter den acht ältesten Gottheiten.

140) Bei Wilkinson (second series) sind zwei sitzende Göttinnen abgebildet, welche einander den Rücken zukehren. Die Göttin zur Linken ist sogleich an den in der vorhergehenden Note besprochenen hieroglyphischen Namenszeichen, die sie auf dem Kopfe trägt, als Hathor erkenntlich. Sie hat blos die Ueberschrift:

 TCA (N) TKA2, pars terrae, regio terrae, Weltgegend; es ist also wohl klar, dass die Hathor hier nicht als Göttin der Unterwelt, sondern als Göttin einer Weltgegend betrachtet wird; aber weiter Nichts. Glücklicherweise kann aber diese kurze Inschrift aus einer andern ergänzt werden; denn dieselbe Abbildung der Hathor kommt auch in Wilkinson's Kupferatlas (pl. 53, part 2)

vor, mit der hieroglyphischen Inschrift:   
TCA N TKA2 EMENT TNEB N THE T2ON (N) NE NOYTP,  
pars (regio) terrae occidentalis, domina coeli, imperatrix deorum.  
Die Hathor kommt also hier als der westliche Weltraum, die west-

liche Weltgegend vor. Und dass das Wort  EMENT, das sowohl Westen als Unterwelt bezeichnet (s. Peyron lex. copt. p. 35), hier wirklich in der ersten Bedeutung genommen werden muss, erhellt aus der Nebenfigur zur Rechten, welche ebenfalls nach der Ueberschrift eine Weltgegend vorstellt und das Wortzeichen für Osten,  EIEBET, auf dem Kopfe trägt. Die In-

schrift lautet:  TCA N TKA2 EIEBT1, pars (regio) terrae orientalis. Da die Hathor als Göttin des Westens durch die Namenshieroglyphe vollkommen sicher ist, so ist es wohl auch keinem Zweifel unterworfen, dass die Göttin des Ostens die Sate, die Göttin des Tages ist, obgleich die Figur der Göttin keine bestimmten Abzeichen der Sate an sich trägt.

141) In einer Inschrift bei Wilkinson (pl. 27, part 1, fig. 2)

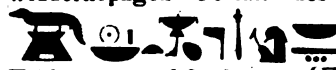
über einem löwenköpfigen Bilde der Pascht:   
 TMAY CATH TΩHPH ZEKTE, Pascht-Sate, magna Hecate, die Pascht als Sate, die grosse Herrin. Dass unter TMAY, ἡ μήτηρ κατ' ἐξοχήν, hier wirklich die Pascht verstanden werde, beweist ausser dem anderen der Pascht ebenfalls eigenthümlichen Titel Hecate auch noch die löwenköpfige Gestalt der Göttin; denn wenn auch der Titel Mutter, TMAY, ebenfalls noch der Neith zukommt und die löwenköpfige Gestalt auch noch anderen Göttinnen, als z. B. der Tafne u. s. w., so kommt doch der Neith nicht die löwenköpfige Gestalt, und den übrigen löwenköpfigen Göttinnen, die alle zweiten und dritten Ranges sind, keines der Prädikate Tmau und Hecate zu. Nur in der Pascht trifft Beides zusammen. Der Name Tmau-Sate, Pascht-Sate bedeutet also, dass Pascht hier als Sate, d. h. in einer untergeordneten Emanation, erscheine, die Gottheit des unendlichen Raumes im Allgemeinen in einem ihrer innerweltlichen Theile, dem oberirdischen Weltraume. Auf der nämlichen Platte bei Wilkinson findet sich daher unter der Ueberschrift „Tmau-Sate“ die Pascht als Sate, auch geradezu die Sate in ihrer gewöhnlichen Gestalt abgebildet.

142) Als Verkörperung der vor- und ausserweltlichen geistigen Urgottheit, des Amun-Kneph, kommt der Sonnengott hauptsächlich als widderköpfige Gottheit vor, wie Amun-Kneph selbst mit dessen eigenthümlichem Kopfsputz; z. B. bei Champollion panth. ég. auf pl. 2, verglichen mit pl. 3; ebendasselbst auf pl. 2 ter, verglichen mit Wilkinson pl. 21, part 1, fig. 2. Oder auch, ebenfalls gleich dem Amun-Kneph selbst, als Widder, z. B. Champollion

panth. ég. pl. 2 bis. Die Inschrift lautet gewöhnlich:   
 AMOYN PH, PNEB (N) TPE, PCOYNT (N) NENOYTER, Amun-Re, dominus coeli, rex Deorum.

Als Verkörperung der Urzeit, des Sevek, kommt der Sonnengott vor bei Wilkinson pl. 50, part 2, und zwar fig. 1 als menschenköpfiger Gott, gleich Sevek, und dessen gewöhnlichen Kopfsputz

tragend, mit der Inschrift:   
 CEBEK PH PNEB, PCOYNT N CAMPECNT, Sevek Re, dominus, rex regionis septentrionalis, d. h. von Nieder-Aegypten, wo Sevek seinen Haupttempel hatte; in Fig. 3 dagegen erscheint Sevek-Re unter der widderköpfigen Gestalt des Ammon-Re mit den Inschriften:

  
 CEBEK-PH PNEB N OMBTE, PNOYTER NAA, PNEB (N) ΘΩ, Sevek-Re, dominus urbis

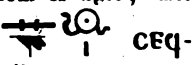
Ombi, Deus magnus, dominus mundi; und:   
 CEBEK-PH, ΠΝΕΒ (N) ΜΑΝΩΩΠΕ ΤΚΑΣ ΩΝΣ, Sevek-Re,  
 dominus habitationis in regione vitae, d. h. der höheren Himmels-  
 regionen, wo die seligen Götter und Geister sich aufhalten.

Als Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergeistes des  
 Amun-Menth-Harseph erscheint der Sonnengott bei Champollion  
 (panth. ég. pl. 27) und bei Wilkinson (pl. 49, part 2 und pl. 26,  
 fig. 1) theils in seiner eigenen gewöhnlichen Gestalt als sperber-  
 köpfiger Gott mit dem Kopfputze des Amun, den beiden Federn

über der Sonnenscheibe, unter dem Namen: ,

 = ΜΕΝΘ-PH, ΜΟΝΘ-PH, Menth-Re,

Month-Re, oder:  ΜΟΝΘΟΥ-PH, Monthu-Re (Cham-  
 poll. gr. ég. p. 121); theils in der Gestalt des Amun-Harseph als  
 menschenköpfiger Gott, den eigenthümlichen Kopfputz des Amun,  
 die beiden Federn über der Sonnenscheibe auf dem Haupte, mit

aufgerichtetem Zeugungsgliede, unter dem Namen:  CEF-  
 PH, Sef-Re (Wilkinson pl. 26, fig. 1, Inschrift 4).

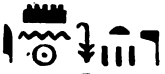
Monthu-Re ist derselbe Name, den die Griechen durch Man-  
 dalis wiedergeben, denn die Aegypter unterschieden wahrscheinlich  
 die Laute R und L in der Aussprache wenig von einander, wie  
 daraus hervorgeht, dass sie manche Wörter bald mit einem R,  
 bald mit einem L schrieben, z. B. den Namen Alexandros bald:

 ΑΛΚΑΝΑΡC, bald:  ΑΡΚΑΝΑΡC  
 (s. Champoll. gr. ég. p. 32). Derselbe Fall konnte also auch bei

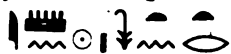
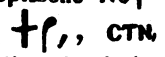
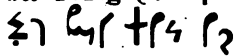
 eintreten und der Name bald ΜΟΝΘΟΥ-PI, bald ΜΟΝ-  
 ΘΟΥ-ΛΙ ausgesprochen werden. Es ist also wohl keinem Zweifel  
 unterworfen, dass kein anderer Gott als Monthu-Re jener Man-  
 dalis, Μανδουλis ist, welcher in einer von Niebuhr (Inscript. Nu-  
 biens.) zu Kalabsche, dem alten Talmis in Nubien, gefundenen  
 Tempelinschrift κύριος und θεός μέγιστος heisst, und welchem also  
 in Talmis ein Tempel geweiht war. Dass dem Monthu-Re beide  
 Titel mit allem Rechte zukommen, bedarf keines weiteren Beweises.

143) Unter diesem allgemeinen Namen Amun-Re kommen  
 daher meistens geradezu Abbildungen des Amun-Menth-Harseph vor  
 in der gewöhnlichen menschenköpfigen Form mit dem eigenthüm-  
 lichen Federköpfputze und mit oder ohne das aufgerichtete Zeu-

gungsglied. Mit dem aufgerichteten Zeugungsgliede bei Wilkinson

pl. 22, fig. 2; pl. 77, part 2 mit der Inschrift:   
 AMOYN-PH ΠCOYTN (N) NENOYTP; Amun-Re, rex Deorum.  
 die hieroglyphische Schreibung des in einer bilinguistischen (ägyptischen und griechischen) Inschrift zu Turin befindlichen und in demotischen Zeichen geschriebenen Götternamens: 

den der griechische Text durch (AMN)NPAEINΘHP, Ἀμυν-  
 σωνθηρ wiedergibt. (Salvolini analys. gramm. p. 198. Young's rudiments of an Egyptian dictionary p. 80 u. 81.) Buchstäblich in Hieroglyphen übertragen entsprechen die demotischen Zeichen fol-

genden:  AMOYN-PH COYTN THP, d. h. ganz genau unserer obigen Inschrift. Denn THP ist, wie Peyron nachgewiesen hat, das altägyptische Wort für das koptische NOY-TEP. Das dritte Wort der demotischen Inschrift:  CTN COYTN, rex, hatten die bisherigen Erklärer, verführt durch das Griechische, irrtümlich CΩNT, σωνθηρ, gelesen (s. Salvolini analys. gramm. p. 198). und Salvolini suchte es durch creator zu erklären (ibid. p. 244 seq.), weil er wohl fühlte, dass ein σωνθηρ θεων keinen Sinn hätte. Allein da die Lautbezeichnung ägyptischer Wörter durch griechische Buchstaben bei der so grossen Lautverschiedenheit beider Sprachen nur ungenau sein kann, so hätte man auf die griechische Schreibung des Wortes keinen so grossen Werth legen sollen, da die Zeichen, wie sie Salvolini selbst giebt und wie sie sich bei Young finden, die Stellung des T vor dem N, und folglich die Lesung CTN, COYTN, rex, vollkommen sicher stellen. Zum Ueberfluss bestätigt eine Variante desselben Götternamens bei Young (l. l. p. 80 unten) die angegebene Lesung vollkommen:  AMN-PH (f Wortabtheiler) CTN-TP AMOYN-PH COYTN THP. Ferner hat Amun-Re den Titel:

 AMOYN-PH ΠNEB (N) NEBEET (N) CNAΥ ΘΩ, ΠNEB (N) TΠE, ΠCOYTN (N) NENOYTP, Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis (d. h. Oberherr der beiden Welten, der Ober- und Unterwelt), dominus coeli, rex Deorum. Ohne das Zeugungsglied kommt Amun-Re vor unter der nämlichen letzten Ueberschrift bei Champoll. panth. ég. pl. 1, und unter der Ueberschrift Amun-Re, rex Deorum, bei Wilkinson pl. 20, pl. 22, fig. 1. Unter der gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt des Sonnengottes kommt endlich Amun-Re vor bei Wilkinson pl. 22, Fig. 4 unter der Ueberschrift: Amun-Re, dominus thronorum in ambobus mundis. Endlich geradezu als Sperber, gleich dem

Re selbst mit den Attributen des Amun, dem menschlichen Kopf, dem Federkopfsputz und dem aufgerichteten Zeugungsglied bei Champoll. panth. ég. pl. 5 oben. Dass unter dem Namen Amun-Re geradezu der Amun-Harseph dargestellt wird, wie unter Amun-Kneph-Re der Amun-Kneph, unter Sevek-Re der Sevek, beweist, dass diese Ansicht von der Verkörperung der höheren geistigen Gottheiten in dem Sonnengotte ernstlich gemeint war von einem wirklichen Uebergehen dieser Gottheiten ihrem Wesen nach in den Sonnenkörper, und nicht etwa von einer blossen Uebertragung der Aemter dieser Gottheiten auf die Sonne verstanden werden darf. Daher erklärt es sich, wie die Sonne als Verkörperung des Amun so ganz und gar mit Amun-Menth-Harseph identificirt werden konnte, dass man die Sonne selbst Demiurg, Weltschöpfer, nannte (Euseb. pr. ev. III, 4) und ihm Titel beilegte, die ihm gar nicht als Sonnenkörper, sondern nur als geistigem Schöpfergott zukommen, z. B. den eines Gemahles seiner Mutter, der Neith (Wilkins. pl. 22, Inschr. 3):



ΑΜΟΥΝ-ΡΗ, ΠΑΚΗ (N) ΤΕΡΜΑΥ, Amun-

Re, maritus matris suae (vgl. oben die Note 116 über diesen Titel des Amun-Menth).

144) Hierdurch erhalten zwei schon früher angeführte Stellen ihr volles Licht. In der ersten Stelle (bei Damascius de prim. princip. p. 385, ed. Kopp, schon zum Theil in Note 88 und 112 angeführt) werden drei Kneph erwähnt: *Οἱ δὲ αἰγυπτίοι καθ' ἡμᾶς φιλόσοφοι γεγονότες ἐξήνεγκαν αὐτῶν (τῶν Αἰγυπτίων) τὴν ἀλήθειαν καχυμμένην, εὐρόντες ἐν αἰγυπτίοις δὴ τισι λόγοις, ὡς εἶη κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν μία τῶν ὅλων ἀρχὴ* (neuplatonischer Kunstausdruck für das erste oberste einfache Princip, die Monas) *σχότος ἄγνωστον* (Amun der unerkennbare dunkle Urgeist, s. oben Note 80) *τὰς δὲ δύο ἀρχὰς* (die Dyas, das zweite und zweifache Urprincip), *ὕδωρ καὶ ψάμμον, ὡς Ἡράκλος* (ein ägyptischer Philosoph, sc. φησί; nämlich die aus Wasser und Staub, feinen Erdtheilchen gemischte Urmaterie, die Neith), *ἐξ ὧν καὶ μεθ' αὐς* (nach und aus den vier vorweltlichen noch ungeschiedenen Urgottheiten) *γεννηθῆναι τὸν πρῶτον Καμηφίν* (d. h. der erste Kneph, denn *Κνήφ* und *Καμηφίς* ist ein und dasselbe Wort; so heisst z. B. Kneph der Urgeist, das erste Glied der viereinigigen Urgottheit bei Stob. Ecl. phys. Dialog. Hori. et Isid. p. 120: *Καμηφίς προπύτωρ καὶ πάντων προγενέστερος*. Unter diesem ersten Kneph ist also hier der nach Entstehung der Welt ausserhalb derselben verbliebene Urgeist verstanden, der Lenker des Himmels, Emeph [s. Note 105], der das Himmelsgewölbe von aussen umschliesst und in Bewegung setzt) *ἔλτα τὸν δεύτερον* (sc. *Καμηφίν*, der in die Welt übergegangene Urgeist, der Schöpfergeist, Harseph-Menth, der höchste der acht kosmischen Gottheiten) *ἀπὸ τούτου* (sc. *τοῦ πρώτου Καμηφέως*, denn Harseph ist ja eine Emanation des Urgeistes) *ἔλτα καὶ ἀπὸ τούτου (τοῦ δευτέρου Καμηφέως) τὸν τρίτον* (sc. *Καμηφίν*, also die zweite der Weltbildung vor-



stehende Gottheit, nämlich Phtah-Thore, das Urfeuer, der materielle Weltbildner) οὗς συμπληροῦν τὸν ὅλον νοητὸν διάκοσμον. Οὕτως μὲν Ἀσκληπιάδης. (Den Einen war also Phtah der dritte Kneph; den Anderen dagegen war es der Sonnengott; denn:) Ὁ δὲ νεώτερος Ἡράκλειτος τὸν τρίτον ὀνομασθέντα Καμηφὶν ἀπὸ τοῦ πατρὸς (dem Harseph) καὶ τοῦ πάππου (dem Amun-Kneph) τὸν Ἥλιον εἶναι φησιν (also den Sonnengott als Amun-Re). Auf diese Weise bestätigen sich die Hieroglyphen und die schriftlich erhaltenen Notizen bei den griechischen Schriftstellern auf das Vollkommenste, und es ist klar, wie sehr man Unrecht hatte, alle Nachrichten der Neuplatoniker in Bausch und Bogen zu verwerfen. Mit dieser Angabe von den dreien, der Schöpfung vorstehenden Gottheiten stimmt die schon (Note 114) angeführte Stelle des Plutarch von den drei Eroten, Zeugungsgöttern der Aegypter, vollständig überein (Plut. Amatorius c. XIX.): *Αἰγύπτῳ δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἐρωτας, τὸν τε πάνδημον* (eine etwas schielende Auffassung des physischen Zeugungsgottes, des Phtah, die ihren Ursprung in der Vergleichung mit den griechischen Eroten hat) *καὶ τὸν οὐρανιον* (den geistigen schaffenden und weltbildenden Gott, den Amun-Menth-Harseph) *ἑσας, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἐρωτα τὸν Ἥλιον* (den Amun-Re, die Verkörperung des Amun-Menth in der Sonne). So erklärt sich auch diese für jeden mit dem ägyptischen Ideenkreise Nicht-Vertrauten höchst befremdlich klingende Stelle ganz einfach.

145)   $\Sigma\omega\rho$ , θεὸς ἐπιφανής (s. Note 113). So kommt (bei Champoll. panth. ég. pl. 15 A.) Re als geflügelte Sonnenscheibe vor, von der Lichtstrahlen herabträufeln, mit der Ueberschrift:

   $\Sigma\omega\rho$   $\Pi$   $\epsilon\tau\epsilon\eta$  (N)  $\tau\iota$   $\epsilon\rho\epsilon\omega$ , Horus (Deus manifestus) in oriundo ex sua habitatione, oder (bei Wilkinson pl. 29)

neben dem Bilde der aufgehenden Sonne die Ueberschrift: 

    $\epsilon\iota\omicron\gamma\gamma\tau$   $\Sigma\omega\rho$   $\Pi$   $\rho\eta$   $\Pi\eta\omicron\gamma\tau\tau$  (N)  $\epsilon\tau\epsilon\eta$  (N)  $\tau\iota$   $\epsilon\rho\epsilon\omega$  (N)  $\tau\kappa\alpha\zeta$   $\epsilon\mu\epsilon\eta\tau$   $\eta$   $\tau\eta\epsilon$ , adoro Deum Hor-pi-Re (i. e. Horum Solem), orientem ex habitatione sua in regione infera (subterranea) coeli.

Der Titel: Horus, Deus manifestus, conspicuus kommt zwar dem Sonnengotte Re, als der bedeutendsten kosmischen Gottheit, vorzugsweise zu, ist ihm aber mit anderen höheren und niederen Gottheiten gemein, da er kein Eigenname, sondern ein nomen appellativum ist. So haben insbesondere zwei Götter aus der Familie der Kroniden den Namen Hor, der Bruder und der Sohn des Osiris; jener Horus der Aeltere, Haroeri, dieser Horus der Jüngere benannt. Daher gab der Titel Hor den Späteren zu mehrfachen Verwirrungen Anlass, da sie bei der in späteren Zeiten vorherr-

schenden Verehrung der sagengeschichtlichen Gottheiten obnehin geneigt waren, die Aemter und Titel der älteren kosmischen Gottheiten auf die Kroniden überzutragen, wie wir in der Folge sehen werden. So verwechselten sie Harseph mit Osiris (s. oben Note 113), die Neith, die Gottheit der in die Welt übergegangenen Materie, wegen ihres Beinamens HCl, die Alte, mit der Isis, der Gattin und Schwester des Osiris (s. oben Note 116). So verwechselten sie denn auch Hor-pi-Re, Horus, den Sonnengott, mit Arueris, dem Bruder des Osiris. Diese Verwechslung ward noch dadurch befördert, dass die Späteren, z. B. Plutarch (de Iside c. 12) diesen Arueris Apollon nannten, den die späteren Griechen ebenfalls mit dem Sonnengotte Phöbus identificirten, und dass dieser Arueris von den Aegyptern in der Sonne wohnend gedacht wurde (s. unten Note 234). Aus dieser Verwechslung der jüngeren sterblichen Gottheiten mit den älteren kosmischen erklärt sich z. B. eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 54), in welcher die gemischte gute und böse Natur des Sonnenballes (des Hor-pi-Re) durch seine Entstehung aus der Verblindung des Harseph, des schöpferischen Urgelstes, mit der Neith, der Materie, hergeleitet wird; ein Satz, der, wie wir sehen werden, mit der ägyptischen Lehre vollkommen übereinstimmt, nach welcher der Sonnengott als ein Wesen gemischter Natur angesehen und daher auch in seiner Wirksamkeit von den Raumgottheiten, den Hüterinnen der Weltordnung, überwacht wird. Die Darstellung dieses Satzes wird dadurch völlig unverständlich und sinnlos, dass Plutarch statt des Harsaphes, des geistigen Schöpfergottes, den Osiris, statt der Neith, der in die Welt übergegangenen Materie, die Isis, statt des Hor-pi-Re, des Sonnengottes, den Arueris, Horus, den Älteren, den Bruder des Osiris, statt der Urgottheit Amun, aus der Harseph und Neith in die Welt emanirten, die Rhea, die Mutter der Osiriden, nennt; ganz abgesehen davon, dass durch diese Verwechslung auch noch andere Begriffsverwirrungen in die Stelle gebracht werden, wie z. B. dass Arueris, der in der ägyptischen Mythologie ein Bruder des Osiris und der Isis ist, wie Plutarch selbst (de Iside c. 12) angiebt, hier auf einmal zum Sohne des Osiris wird; dass Typhon, der Bore-Seth der ägyptischen Mythologie, zum Repräsentanten des bösen Principis nach neuplatonischer Ansicht gemacht wird gegen die ächt ägyptische Lehre u. s. w. Setzt man aber an die Stelle der von Plutarch genannten jüngeren sterblichen Gottheiten die mit ihnen verwechselten älteren kosmischen Gottheiten, so wird die Stelle vollkommen klar und verständlich. Nachdem er nämlich im Vorhergehenden gesagt hat: die Materie (NHIO TI HCl, Neith die Alte anstatt der Isis) habe den Sonnengott (Horus) geboren als ein sinnlich wahrnehmbares Abbild jener nur denkbaren Welt (der Urgottheit, die im Gegensatze zu der wahrnehmbaren Welt, welche aus lauter wahrnehmbaren göttlichen Wesen zusammengesetzt ist, eine nur durch das Denken, nicht durch

die Wahrnehmung erkennbare Welt heisst; dass aber die ägyptische Lehre den Sonnengott wirklich als das sichtbare Abbild der Urgottheit, als den verkörperten Repräsentanten derselben annahm, haben wir oben gesehen, s. Note 142), nicht als einen reinen und lauterer Gott gleich seinem Vater (dem geistigen Schöpfergott, Harseph), welcher die Vernunft selbst ist und an sich unvermischt und unveränderlich, sondern als ein wegen seiner Körperlichkeit durch die Materie entstandenes Wesen; — so fährt er fort: die Erzeugung des Hor-pi-Re (des Sonnengottes, statt des Apollon) durch den Harseph (den innenweltlichen Schöpfergeist, statt des Osiris) und die Neith (die Materie, statt der Isis), als diese Götter noch in dem Schoosse der Urgottheit waren (statt im Leibe der Rhea), bedeutet, dass, ehe diese Welt an's Licht hervortrat und durch die (göttliche) Vernunft ausgebildet wurde, die Materie das erste durch seine Natur sich von selbst als unvollkommen verrathende göttliche Wesen hervorgebracht habe (die Sonne). Daher sagt man denn auch, dass jener Gott (die Sonne) noch unausgebildet in der Finsterniss (im Urdunkel) sei geboren worden, und nennt ihn Hor-oeri (Arueris, den ältesten Horus, den ältesten sichtbar gewordenen Gott). Aus der obigen Darstellung der Weltentstehung erhellt die vollkommene Richtigkeit dieser ganzen Stelle. Der Interpunktion wegen mag hier der griechische Text folgen: *Ἡ μὲν γὰρ, ἐν τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Πρίας ὄντων, ἐξ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος γενομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίσταται τὸ πρὶν ἐμφανῆ γενέσθαι τὸνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ, τὴν ὕλην, φύσει ἐλεγχομένην ἐφ' αὐτῆς αἰτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξαναγκεῖν. Διὸ καὶ φασὶ τὸν θεὸν ἐκείνον ἀνάπτηρον ὑπὸ σκοτίᾳ γενέσθαι, καὶ πρεσβύτερον Ἦρον καλοῦσιν.*

Am gewöhnlichsten aber findet sich der Name Hor verbunden

mit dem Worte:  **ḪAT, ḪHT**, septentrio, regio (terra) septentrionalis, d. h. Niederägypten, also einem Ortsbeinamen, wie auch andere Gottheiten solche Beinamen haben, die von Gegenden und Städten hergenommen sind, in denen sie hauptsächlich verehrt werden oder deren Schutzgottheiten sie sind. Der Sonnengott heisst

also:   **Horus** (θεὸς ἐπιφανῆς) regionis septentrionalis, wie

auch der Mondgott genannt wird:     **ḪONCOY N ḪHT (TKAḪ)**, Chonsu regionis septentrionalis (Champoll. *panth. ég. pl. 14 F.*). Denn beide Gottheiten wurden besonders in dem nördlichen Aegypten verehrt; Re in Heliopolis, Joh-Thot in Heropolis magna und parva. Joh-Thot heisst nämlich bei den Griechen immer Hermes. Unter jenem Namen kommt der Sonnengott in seiner gewöhnlichen sperberköpfigen Gestalt oft vor, z. B. bei

Wilkinson (pl. 31, part 1, fig. 1) mit der Ueberschrift: 

  $\Sigma\omega\rho$  (N)  $\Sigma\alpha\tau$  (TKAZ)  $\Pi\Nu\Upsilon\tau\text{P}$   $\mathcal{N}\mathcal{A}\mathcal{A}$ ,  $\Pi\mathcal{N}\mathcal{E}\mathcal{B}$  (N)  $\mathcal{T}\mathcal{T}\mathcal{E}$ , Horus septentrionalis regionis, Deus magnus, dominus coeli. Endlich kommt der Sonnengott auch häufig nur unter seinem blossen Ortsbeinamen:   $\Sigma\alpha\tau$ ,  $\Sigma\mathcal{H}\mathcal{T}$  vor, indem die Figur der Gottheit (der Sperber, die Sonnenscheibe u. s. w.) selbst alsdann wie ein Namenszeichen zu lesen ist, zu welchem der Orts-

beiname im status constructus steht, wie z. B. die Neith   $\mathcal{T}\mathcal{E}$   $\Pi\mathcal{H}$ , Thebana heisst (eigentlich Neith Thebarum). Unter seinem blossen Ortsbeinamen  $\Sigma\alpha\tau$ ,  $\Sigma\mathcal{H}\mathcal{T}$  kommt der Sonnengott vor, theils in seiner sperberköpfigen Gestalt, theils ganz als Sperber mit der Sonnenscheibe auf dem Kopfe, theils als blosse geflügelte oder mit Schlangen umgebene Sonnenscheibe, s. Wilkinson pl. 38, part 1, fig. 3, 2 und 4; Champoll. panth. ég. pl. 15 A und B.

Da der Sonnenball, Hor-pi-Re, Horus die Sonne, ein Sohn der Neith ist (s. oben Note 135) und die Neith als eines der vier Glieder der Urgottheit den Titel  $\mathcal{T}\mathcal{I}$   $\mathcal{H}\mathcal{C}\mathcal{I}$ , die Alte, erhält (s. oben Note 94), so heisst der Sonnengott auch   $\Sigma\omega\rho$   $\mathcal{C}\mathcal{I}$   $\mathcal{H}\mathcal{C}\mathcal{I}$ , Horus filius Antiquae, d. i. Sohn der Neith, und ist von Horus dem Jüngeren, dem Sohne der Isis, der Gattin des Osiris, wohl zu unterscheiden. Unter diesem Titel kommt der Sonnengott, als der dreimal grosse Lichtgott, mit dem Monde Joh-Taate, dem zweimal grossen Lichtgotte, auf Hieroglyphenbildern vor, wie sie einem Könige die heilige Weihe ertheilen (s. die folgende Note).

146) Unter den bisher bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften ist keine, in welcher sich der Name: Thot (Hermes) trismegistus fände. Ganz bestimmte Beweismittel, aus den Hieroglyphen die Identität von Horhat und Thot trismegistus nachzuweisen, fehlen also. Die Wahrscheinlichkeit dieser Identität möchte aber aus Folgendem hervorgehen: Thot ( $\mathcal{T}\alpha\tau$ ,  $\Theta\acute{\omega}\theta$ ,  $\Theta\acute{\omega}\theta$ ,  $\Theta\acute{\epsilon}\theta$ ) ist bekanntlich der Name einer Gottheit, welchen die Griechen durch Hermes (*Ερμῆς*) wiedergeben. Die Griechen kennen unter dem Namen Hermes nur eine Gottheit; bei den Aegyptern dagegen werden drei Gottheiten unter dem Namen Thot erwähnt, welche sich durch ihre Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse (Thot dismegas) und der dreimal grosse (Thot trismegistos) von einander unterscheiden. Die Beinamen: der einmal grosse, der zweimal grosse, kommen in Hieroglypheninschriften vor (s. unten Note 173 und 151); der Name Trismegistos, der dreimal grosse, dagegen ist als Beiname des Thot zur Genüge aus den griechischen Schriftstellern bekannt und findet sich auch in Hieroglypheninschriften als Beiname bei anderen Götternamen (s. gleich unten die

auf den Horhat bezügliche Inschrift). Diese dreierlei Beinamen sind Nichts weiter, als die in der Hieroglyphenschrift übliche Art, den Positiv, Comparativ und Superlativ zu bezeichnen; die drei Thote erscheinen demnach als einander untergeordnete Gottheiten, von denen der einmal grosse den untersten, der zweimal grosse den mittleren, der dreimal grosse dagegen den höchsten Rang einnimmt. Thot, Tat, der einmal grosse, ist einer der auf der Erde geborenen und wieder verstorbenen Götter, der *ἑὸς ἐπίγαιοι καὶ θνητοί*, die Plutarch (de Iside c. 31) erwähnt, ein Gott dritten Ranges, und kommt also hier, wo es sich von den *ἑὸς ἀγέννητοι καὶ ἄφθαρτοι* handelt, nicht in Betracht. Die beiden höheren Thote dagegen gehören zu den grossen Gottheiten ersten Ranges; sie sind es also, um deren Bedeutung es sich hier handelt.

Bis jetzt hat man mehrere Ableitungen des Wortes Thot versucht, z. B. von ΘΩΥΤ, *παγήγυρις*, Priesterversammlung, also der Gott Thot eine Personification der ägyptischen Priesterschaft; oder von ΘΩΤ, *miscere, temperare*, insofern in dem Dialoge Isis und Horus bei Stob. Ecl. phys. I. I, c. 2, p. 348 von Thot gesagt wird, er habe den Stoff für die Bildung der menschlichen Körper zubereitet, indem er die Anfangs dürre und starre Materie durch Vermischung mit Wasser (*κατὰ μίξιν ὕδατι*) geschmeidig machte u. s. w. Keine dieser Ableitungen genügt, weil dadurch die Existenz zweier Thote, des Thot trismegistos und des Thot dismegas, nicht erklärt wird. Die einzig richtige und an die hieroglyphische Schreibung:

TTT, TAAATE eng sich anschliessende Ableitung scheint vielmehr die von TAAATE, *ἐκλάμπειν*, splendere und subst. TAAATE, *ἀπαύγασμα*, lux, splendor zu sein. Taate bedeutet also einen Lichtgott. Und nun wird auf einmal die nothwendige Existenz von zwei Lichtgottheiten vollkommen klar, da es zwei leuchtende Himmelskörper giebt, von denen der eine unsere Tage, der andere unsere Nächte erleuchtet. Da nun Thot dismegas ganz und durchaus identisch mit dem Mondgotte ist, der unzählige Mal Joh-Taate

heisst:  102-T (signif.) TE, 102-TAAATE, oder mit dem Artikel: 102-NE-TAAATE, 1A2-NE-TWΘ, der *Ἰαπειός* der Griechen (s. Note 194), Joh der Leuchtende, der Mond als Lichtgott, so bleibt für den anderen Lichtgott, den Thot trismegistos, kein anderer Himmelskörper übrig, als die Sonne. Demnach wäre die Sonne, Horhat, der Thot trismegistos, und der Mond, Joh, der Thot dismegas, wobei schon in den Namen trismegistos und dismegas das Verhältniss der beiden leuchtenden Himmelskörper bezeichnet ist. Dieser Schluss wird nun bestätigt durch eine Inschrift, die auf einem Tempel zu Dakkeh in Nubien gefunden wurde (bei Champoll. panth. ég. pl. 15) und in welcher der sperberköpfige Horhat der dreimalgrosse, tris-





benignus Atmu Deus Sol, rector amborum mundorum. Die Inschriften beweisen also hinlänglich die Einerleiheit von Re und Atmu, und die Herrschaft des Sonnengottes in dessen beiden Formen über beide Welten, d. h. die Ober- und Unterwelt. Beides findet seine Bestätigung in einer Inschrift (bei Champoll. panth. ég. pl. 26 C), die über einem Hieroglyphenbilde steht, worin Re und Atmu zugleich, Rücken an Rücken sitzend, vorgestellt werden, Re zur Rechten und Atmu zur Linken, gleich der Darstellung von Sate und Hathor, wo Sate auch zur Rechten, Hathor zur Linken sitzt; da Rechts: Osten und Oberwelt, Links: Westen und Unterwelt bei den Aegyptern eng verwandte Begriffe sind. Die auf Re

bezügliche Inschrift lautet: 

 ΕΟΥΤ ΡΗ ΠΝΟΥΤΡ, ΩΑQ M  
ETEN (N) ΜΑΝΩΠΕ (N) ΤΚΑΖ ΕΙΕΒΤ Ν ΤΠΕ, ΩΝΖ ΖΙ  
ΡΩΜΕΟΥ ΝΙΒΟΥ Μ ΠΕQ ΟΥΥΕΝ (ΟΥΟΕΙΝ), adoro Solem  
Deum, splendor ejus (est) in oriundo (in ortu sc. est, oritur) in  
habitatione regionis superae coeli, vita super homines omnes (venit)  
ex ejus luce. Die Wohnung des Re ist also auf der Oberwelt,  
im obern Himmelsraume, und das Leben der Menschen ist ein Ge-  
schenk seines Lichtes. Die auf Atmu bezügliche Inschrift lautet:

 ΕΙ-

ΟΥΤ ΡΗ ΠΝΟΥΤΡ, ΝΕQ ΩΤΕΠ Μ ΤΚΑΖ ΕΜΕΝΤ Ν ΤΠΕ, ΝΕQ  
ΩΤΕΠ Μ ΤΚΑΖ Ν ΩΝΖ, adoro Solem Deum, bona ejus (sunt) in  
regione infera coeli, bona ejus (sunt) in regione vitae. Atmu heisst  
hier Re, er wird also mit Re geradezu identificirt; er ist die Sonne  
in der Unterwelt, da er seine Wohlthaten in der Unterwelt erzeugt;  
denn auch die Region des Lebens ist der dem Himmel nähere,  
höhere Theil der Unterwelt, in welchem sich die reinen, keiner  
neuen Verkörperung mehr unterworfenen Seelen aufhalten, wie sich  
in der Folge zeigen wird. Dass die Herrschaft des Re über den

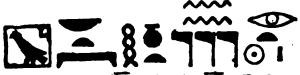
 ΕΙΜΒΕΤ wirklich von der Herrschaft über die Oberwelt,  
den Tag, und die Herrschaft des Atmu über den  ΕΜΕΝΤ  
von der Herrschaft über die Unterwelt, die Nacht, zu verstehen  
sei, beweist nicht allein die Verbindung der Begriffe Osten, Rechts,  
Tag, Oberwelt — und Westen (Ement), Links, Unterwelt (Ement),  
Nacht im ägyptischen Sprachgebrauche, sondern auch eine aus-  
drückliche Stelle des Todtenbuches, wo der rechte Schlaf (am  
Kopfe, die rechte Wange) dem Geiste (Genius) der Sonne am  
Tage, der Tages-Sonne, der linke Schlaf dagegen dem  
Atmu in der Nacht, der nächtlichen Sonne geweiht wird  
(bei Champ. panth. ég. pl. 26 C in hieratischen Zeichen von der  
Rechten zur Linken):





Pascht-Sate bezeichnet wird):  TMAÿ ipi (N)  
PH NTE NE CNAÿ ΘΩ, Pascht, oculus (custos) solis in  
ambobus mundis. Inschriften der Hathor mit demselben Titel sind  
häufig, z. B. bei Champollion (panth. ég. pl. 17 A und 18):

 ZATZOP TNEB (N) TNE, ipi (N) PH, Hathor  
domina coeli oculus (custos) Solis. Ebendasselbst pl. 17:

 ZATZOP TNEB (N) TNE, TZON N  
NENOÿTP, ipi N PH, Hathor, domina coeli, rectrix Deorum,

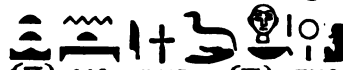
castos Solis. Und ebendasselbst pl. 18 A: 

 ZATZOP TNEB (N) WTII, ipi (N)  
PH, TZEMI ETEN (N) OÿOEINQ, TNEB N TNE, TZON (N)  
NENOÿTP NIBOÿ, Hathor, domina donorum, custos Solis,  
rectrix (gubernatrix) ortus lucis suae, domina coeli, im-  
peratrix omnium Deorum. Durch diese Inschrift wird klar, worin  
die Ueberwachung des Sonnengottes bestand, nämlich in der Lei-  
tung seines Auf- und Unterganges, seines Laufes überhaupt.

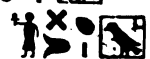
Von der Sate kommt der Titel: Wächterin der Sonne, auf den  
bisher bekannt gewordenen Inschriften nicht vor, doch ist es bei  
der engen Verbindung der Sate mit der Pascht als deren Emanation,  
und in der ganz ähnlichen Natur der drei Raumgottheiten wohl  
als gegründet voranzusetzen, dass auch der Sate, gleich den bei-  
den anderen Raumgottheiten, das Amt der Ueberwachung der Sonne  
werde beigelegt worden sein. Eine Bestätigung dieser Vermuthung  
findet sich in einem Hieroglyphenbilde bei Wilkinson pl. 39, fig. 4.  
Die ganze hieroglyphische Darstellung bildet einen Halbkreis, die  
linke Seite desselben nimmt ein in schiefen Furchen laufender, mit  
Wasserpflanzen u. dergl. besetzter Strom ein, aus welchem ein  
Händepaar hervorragt, durch die daran gefügte weibliche Brust als  
weibliche bezeichnet, welche eine Sonnenscheibe halten, die auf  
dem figurativen Zeichen für Berg  ruht, also die Sonnenscheibe,  
wie sie über den Bergen erscheint, im Aufgehen begriffen ist.  
Nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist dadurch das Aufsteigen  
der Sonne aus der unterirdischen Himmelsregion dargestellt; die  
unterirdische Himmelsregion ist aber, wie wir gesehen haben, die  
Hathor. Aus den Armen der Hathor also wird die Sonne sich er-  
hebend gedacht. Im Vorbeigehen gesagt, liegt in dieser Darstel-  
lung zugleich ein Beweis, dass die Aegypter sich diese höheren  
Gottheiten keineswegs menschenähnlich dachten, da hier die Hathor

wirklich als ein Raum abgebildet wird, der nur die zur bildlichen Darstellung des Haltens der Sonne unumgänglich nothwendigen Arme erhält. Der Hathor gegenüber, mit zur Sonnenkugel emporgehaltenen Händen, steht eine andere weibliche Gottheit, welche durch ein auf ihr angebrachtes Auge als eine der Wächterinnen der Sonne kenntlich gemacht ist, also offenbar die Sate. Die Hiero-

glypheninschrift über dem ganzen Bilde lautet: 

 ΕΙΟΥΩΤ ΖΩΡ ΠΙ ΡΗ (N) ΕΤΕΝ (N) ΜΑΝΩΩΠΕ (N) ΤΚΑΣ ΕΜΕΝΤ Ν ΤΠΕ, ΕΣΙΤΟΤ ΖΙΚ ΡΗ ΝΟΥΤΡ, adoro Hor-pi-Re (Horum Solem) orientem ex habitatione sua in infera regione coeli (aus der unterirdischen Gegend des Himmels), extendo (moveo, jacio) manus versus te Solem Deum. Es wird also hier geradezu dargestellt, wie der Sonnengott aus den Armen der Hathor, der einen seiner Wächterinnen, in die der Sate, seiner zweiten Wächterin, übergeht. Zugleich liegt in diesem Hieroglyphenbilde der Beweis, dass auch die Sate als Wächterin der Sonne gedacht wurde, da hier die zweite mit dem Auge bezeichnete Gottheit, der Hathor, der Göttin der Unterwelt, gegenüber, nur die Sate, die Göttin der Oberwelt, sein kann.

150) Abbildungen des Ehu siehe bei Wilkinson pl. 37 A.

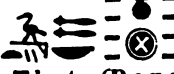
part 2. Die Inschriften lauten:  oder statt des Namens das figurative Zeichen des Gottes:  oder Na-

men und Namenszeichen vereinigt:  ΕΣΟΥΥ ΠΝΟΥΤΡ ΩΗΡΙ, ΠCΙ Ν ΖΑΤΖΩΡ, Ehu filius maximus natu Dene Hathor; oder die Inschrift hat statt des Namenszeichens für Hathor auch wohl das figurative Zeichen der Göttin: die Schlange mit den Kuhhörnern und der Sonnenscheibe, dem gewöhnlichen

Kopfschmucke der Hathor: , z. B.:  oder statt des Namenzeichens für Ehu auch dessen figuratives Zeichen:

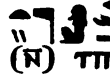
 ΕΣΟΥΥ ΠΙ ΩΗΡΙ CΙ Ν ΖΑΤΖΩΡ. Nun wird auch eine bei Wilkinson pl. 72 befindliche, wegen ihrer gehäuften Abkürzungen schwer verständliche Inschrift deutlich, die sich ebenfalls auf den Ehu bezieht:  ΕΣΟΥΥ ΠΙ ΩΗΡΙ CΙ (N) ΖΑΤΖΩΡ (ΑΥΩ) Ν ΡΗ, Ehu filius natu maximus Dene Hathor et Dei Re (Solis); denn die mit der Schlange umgebene Sonnenscheibe ist oben (Note 138) als gewöhnliches Namenszeichen

es Re, des Sonnengottes, vorgekommen. Ehu findet sich noch in Koptischen: ΕΘΟΥ, und bedeutet den Tag. Daher begreift sich, wie Ehu als ein am Finger lutschender Knabe, als ein Jüngling mit der Haarlocke und als ein Mann vorkommt, je nachdem er den anbrechenden Tag, den Frühlmorgen, — oder den Morgen, den Vormittag, — oder den vollen Tag, den Mittag bedeuten soll. Als früher Morgen wird Ehu in Knabengestalt am Finger lutschend (die schon öfter vorgekommene Weise der Aegypter, ganz junge Kinder darzustellen) und auf einer Lotusblume sitzend abgebildet; ganz so wie Plutarch die ägyptische Darstellung des Sonnenaufganges schildert, obgleich er irrthümlich den in der Lotusblume sitzenden Ehu für das Bild des Sonnengottes selbst hält (le Pythiae orac. c. 12): Αἰγυπτίους ἀρχὴν ἀνατολῆς παιδίον νεόν ὄν γράφειν ἐπὶ λωτῷ καθέζομενον, und (de Iside c. 11): Οὐδὲ τὸν λίον ἐκ λωτοῦ νομίζουσι (οἱ Αἰγύπτιοι) βρέφος ἀνίσχειν νεογνόν, ἀλλ' ὥς ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι. Dass die griechische Kos, die Göttin der Morgenröthe, selbst bis auf den Namen eine Nachbildung des ägyptischen Ehu ist, braucht wohl keines besonderen Beweises.

151) So bei Champollion (panth. ég. pl. 30):  TAATE CNAΥ NAA ΠNEB (N) ΕΩΜΟΥΝ, Thot (Deus lucens) Dismegas dominus urbis Aschmunein (i. e. Hermopolis agnae in Mittellägypten, wo Thot seinen Haupttempel hatte, daher auch von den Griechen Hermopolis genannt). Ebenso bei Wilkin-

son (pl. 65, Inschrift 3):  TAATE CNAΥ NAA ΠΩHPH NEB (N) TKAZ ΕΩΜΟΥΝ, ΠNOYTΠ AA ZPAIZHT TKAZ (N) IOZ, Thot (Deus lucens) magnus dominus urbis Aschmunein, Deus magnus in urbe Luni. (Ist diese Mondstadt etwa Hermopolis parva?) Dass aber dieser Taate (Thot) Dismegas, dieser zweimal grosse Lichtgott, wirklich eine und dieselbe Gottheit mit dem Monde sei, beweisen eine Menge von hieroglyphischen Bildern, die alle unter diesem Namen: Joh-Taate, Joh der Leuchtende oder der Lichtgott, den Mond darstellen, theils in seiner menschenköpfigen Gestalt als Mann (Joh) und Jüngling (Chonsu), theils unter einer ibisköpfigen Menschengestalt, theils endlich geradezu als Himmelskörper, d. h. als in der Mondsichel ruhende Mondscheibe, wie sie in einem Schiffe über den Himmel fährt. In dieser letzteren Gestalt, als eine in der Mondsichel ruhende Scheibe, die in einer Baris über den Himmel fährt:  oder:  kommt Joh-Taate, Joh-Thot vor bei Champollion (panth. ég. pl. 14 E) unter den Ueberschriften:

 102-ΤΑΑΤΕ ΠΝΟΥΤΡ ΝΑΑ und: 

 102-ΤΑΑΤΕ ΠΝΟΥΤΡ ΝΑΑ, ΠΝΕΒ (N) ΠΠΕ, ΠΝΟΥΤΝ (N) ΝΕΝΟΥΤΡ. Unter diesem Namen:

102-ΤΑΑΤΕ kommt der Mondgott in ibisköpfiger Mannesgestalt vor, Mondsichel mit Mondscheibe auf dem Kopfe tragend und ebenfalls in einer Baris über den Himmel fahrend (bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G). Als jugendlicher Gott mit Haarlocke zur Linken, die Mondscheibe mit der Sichel auf dem Kopfe, und darüber noch den gewöhnlichen Kopfsputz der grossen unterirdischen Gottheiten mit dem Ibisschnabel auf dem Kopfe tragend kommt er bei Champollion (panth. ég. pl. 14 H) vor. So ist also die Identität von Joh, Chonsu und Thot hinlänglich erwiesen. Kommt also auch

der Name  TAATE, Thot, der Leuchtende, der Lichtgott, allein vor, trage nun die darunter befindliche Göttergestalt in Thier- oder Menschenform die Mondscheibe mit der Sichel oder nicht, so kann kein Zweifel sein, dass der Mond als Lichtgott darunter verstanden ist. Auf die Identität des Thot und Chonsu

oder Joh deutet selbst das Namenszeichen  für TAATE.

Das darin befindliche Bild des Ibis, das im Aegyptischen  ZEB, im Koptischen ZIPPEN lautet, also mit einem Z, h, anfängt (s. Champoll. gr. ég. p. 73, Peyron lex. copt. p. 358), kann kein hieroglyphisches Zeichen für den mit einem T, t, anfangenden Namen TAATE, Thot, sein, der vielmehr in Lautzeichen entweder ganz , oder doch mit seiner Endsylbe:  dabei geschrieben steht; sondern der Ibis, das Z, h, kann nur der Anfangsbuchstabe Z des Namens ZONCOY, Chon-su, Regler des Monats, sein, sowie die Gans, , Choenalopex, über dem Kopfe des Seb den Anfangsbuchstaben seines Namens S, die Strausfener  MEZE, penna, über den Köpfen des Mui und der Me den Anfangsbuchstaben ihrer Namen M bedeutet u. s. w.

152) Jamblichus de mysteriis Aegypt. sect. VIII, c. 3: Ἐν δὴ οὖν . . . καὶ ἄλλη τῆς φύσεως ὅλης τῆς περὶ γένεσιν ἀρχὴ (statt ἀρχῆς, was keinen Sinn giebt), ἦντινα Σελήνη διδύσκειν (Alysius). Dies bestimmt genauer Plutarch de Iside c. 41: Τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῇ καὶ γονεῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσασαι (sc. οἰονταί). Die Aegypter schrieben also dem Monde ein befruchtendes und befeuchtendes Licht zu, das den Zeugungen der Thiere und dem Sprossen der Pflanzen günstig sei, d. h. sie schrieben die Entstehung des Nachthausens der in dem regenarmen Aegypten fast die einzige zum Wachsthum der Pflanzen nöthige Feuchtigkeit darbietet, zu einem grossen Theile

im Lichte des Mondes zu. So erklärt es sich, wie der Mond zum Vorsteher des Wachsthumes und der Entstehung wurde. Aus demselben Grunde erhielt auch die Hathor, die Göttin der Nacht, das Vorsteheramt über das Wachsthum und die Erzeugung. Aehnliche Vorstellungen liegen auch einer anderen Stelle Plutarch (de Iside c. 43) zu Grunde, wenn dieselben gleich mit der irrigen Ansicht von einer weiblichen oder mannweiblichen Natur des Mondes verbunden sind: *Διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι, καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλον οὐδονται, πληρομένην ὑπὸ τοῦ καὶ κύσσομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν αἶρα προϊσμένην γενετικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν.* Diese Stelle Plutarchs wird richtig durch eine andere bei Proklus in Tim. I, p. 15: *Πᾶσα γὰρ ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἡλίου κυβερνᾶται καὶ σελήνης, μειζόνως μὲν ἀπὸ πατρικῶς, ἀπὸ δὲ ταύτης δευτέρως.* Dieselbe Vorstellung rückwärts der physischen Wirksamkeit des Mondes als Erzeugers zum Wachsthum der Pflanzen und zur Entstehung der Thiere thigen Feuchtigkeit findet sich auch in einer hieroglyphischen Schrift bei Champollion (panth. ég. pl. 14 F. ter) über einem Ide des Mondgottes mit zwei Sperberköpfen und vier Flügeln, die Mondsichel und -scheibe trägt und auf zwei Krokodilen, den

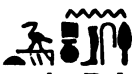
Symbolen des Wassers, steht; die Inschrift lautet: 

 ZONCOY ΩΗΡΙ, CEQ (N) NE NOYN (N) ΠΠΕ, *zonsu magnus genitor aquarum coeli* (das Wasser des Himmels ist offenbar der vom Himmel herabkommend gedachte Thau).

153) Horapollon I, 36: *Ἐμῆς πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότης*, Thot der Besitzer alles Verstandes und aller Erkenntniss. Als Erheber und Geber der Erkenntnis und des Wissens ist daher der Mondgott insbesondere der Gott der gelehrten Priesterklasse, der *ρογραμματοῖς* (CAZ, C2ET, *ισογραμματοῦς*, scriba), derer von der Feder, z. B. bei Champollion panth. ég. pl. 30 C: 

 TAATE ΠCNAΥ NAA, ΠNEB N TBAKI EΩMOYN, ΠNEB NOYTP (N) NECAZ, Thot dismegas, dominus urbis Aschmunein (Hermopolis magnae), dominus divinus tribarum. Hinter dem  s, dem Anfangsbuchstaben des Wortes AZ, scriba, folgt das gewöhnliche sinnbildliche Zeichen des Wortes: ein Schreibrohr nebst Tintenfass und Schreibtisch. Herr von Aschmunein, Hermopolis magna, heisst Thot, weil er die daselbst verehrte Hauptgottheit war; TBAKI NEΩMOYN, urbs octavi, bei den Griechen Hermopolis, wurde die Stadt nach dem Thot selbst benannt; denn EΩMOYN, der Achte, ist ein Beiname des Thot, weil er der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist;

ΤΒΑΚΙ Ν ΕΩΜΟΥΝ, die Stadt des Achten, bedeutet also eben so viel als die Stadt des Joh-Taate (sie wurde von den Griechen Hermopolis genannt, weil sie den Joh-Taate, den Thot, bekanntlich mit ihrem Hermes gleichstellten). Aehnliche Inschriften sind bei Champollion ebendasselbst pl. 30, 30 B, 30 F. Bei Wilkinson pl. 46,

part 1 heisst der Mondgott:  oder:  ΤΑΑΤΕ Ν ΠΕΝΧΒΕ, Taate Derer von der Feder, Thot scribarum (CHBE ist der calamus, das Schreibrohr,  ist also nur eine Um-

stellung der Zeichen für das danebenstehende , was öfter vorkommt, wie z. B. ganz gleichbedeutend geschrieben wird:  oder  CEYEN, Seven, die Ilithyia. Ja der Mondgott heisst als Vorsteher der *ιερογραμματεις* selbst der Schreiber; z. B. bei Wilkinson pl. 46, part 3, fig. 3 findet sich über einem Bilde, den Mondgott Chonsu mit einem Schreibrohre in der Hand darstellend,

die Inschrift:     ΖΟΝΟΟΥ ΤΕΤ Ν ΤΚΑΣ Ν ΡΩΖΙ ΑΥΩ Ν ΤΜΕ, Chonsu scriba in regione puritatis et veritatis (d. h. in den höheren himmlischen Regionen). Aus dem Begriffe des Joh-Taate als des zweiten, untergeordneten Lichtgottes, der, so-

wie er das physische Licht von der Sonne erhält und auf die Erde wiederstrahlt, so auch das geistige Licht, die Erkenntniss, die von dem höchsten Lichtgotte, der Sonne, dem Thot trismegistos, herührt, dem Menschengeschlechte als Vermittler zutheilt, erklärt sich eine Stelle des Manetho (bei Syncellus p. 40, ed. Goar, vgl. Zoëga de origine et usu obelisc. p. 35 sq.): *Μανεθώς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίων τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεὺς, χρηματίσας φησὶ (behauptet seine Geschichte zu schreiben, Matth. gr. Gr. § 555, p. 1091) ἐκ τῶν ἐν τῇ Σημηδικῇ γῇ κείμενων σιγλῶν, ἱερᾷ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς (statt des unrichtigen ἱερογραφικοῖς) γράμμασι κεχακτηρισμένων ὑπὸ Θωθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ (d. i. dem Hermes trismegistus, wie wir gleich sehen werden) καὶ ἑρμηνευθεῖσων μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φωνήν (statt ἑλληνίδα) γράμμασιν ἱερογραφικοῖς (statt ἱερογλυφικοῖς) καὶ ἀποτεθεισῶν (statt ἀποτείνθων) ἐν βιβλοῖς ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος (d. h. des in die Welt übergegangenen guten Geistes Kneph, des Menth-Harseph, der ja mit der Materie, der Neith, die grossen Himmelskörper Sonne und Mond zeugte) υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ (also des Thot dismegeas, des Joh-Taate) πατρὸς δὲ τοῦ Τάτ (des menschengewordenen Tat, des ägyptischen Religionsstifters und Gefährten des Osiris, des einmal grossen) ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Αἰγύπτου. Das heisst: Manetho behauptet seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, welche, wie die heiligen Schriften*

und die Priesterweisheit aller Völker auf eine höhere Offenbarung zurückgeführt werden, indem sie gleich nach Entstehung der Welt und noch vor der Sündfluth von dem dreimal grossen Thot auf heiligen Denksteinen im heiligen Dialekte mit hieroglyphischen Zeichen eingegraben und darauf von dem zweimal grossen Thot, dem Joh-Taate, mit gewöhnlicher Priesterschrift (d. h. mit den beim Schreiben mit dem Rohre gebräuchlichen Abkürzungen und Vereinfachungen der hieroglyphischen Zeichen) in den gemeinen volksüblichen Dialekt übergetragen und in den Tempeln der Aegypter niedergelegt worden sein sollen. Es erhellt also hieraus, dass nach der Meinung der Aegypter ihre heilige Lehre, die Weisheit und Wissenschaft der Priester, eine Offenbarung des Thot trismegistus, des Sonnengottes, war, welche durch die Vermittlung des Thot dismegas, des Joh-Taate, des Mondgottes, dem Menschengeschlechte überliefert und zugänglich gemacht wurde. In seiner Eigenschaft als Urheber der Offenbarung hatte Joh-Taate wahrscheinlich den Titel:  $\Delta\omega\kappa\lambda\epsilon\pi$ ,  $\Delta\omega\beta\lambda\epsilon\pi$ ,  $\Delta\omega\delta\epsilon\lambda\pi$ , magnus revelator oder multum revelans, denn  $\Delta\omega$  heisst multus, magnus,  $\kappa\lambda\epsilon\pi$ ,  $\beta\lambda\epsilon\pi$ , mit dem gewöhnlichen Wechsel des Gaumen- und Zischlautes, revelare (s. Note 159). Erst die Griechen scheinen den Namen Asklepios, der nur die gräcisirte Form des ägyptischen Namens ist, auf den Heilgott übergetragen zu haben, der bei den Aegyptern Imutep heisst (s. Note 170).

154) Joh-Taate kommt als eine der Hauptgottheiten der Unterwelt im Todtenbuche p. L. auf der Darstellung der Sündewägung vor. Man sieht ihn neben der Wage, vor Osiris stehend, im Begriff das Ergebniss der Wägung mit seinem Schreibrohre auf eine Tafel zu schreiben. Er hat daher, gleich den anderen dem Seelengerichte vorstehenden Gottheiten Osiris und Tat-Kyno-

kephalos, den Titel:  $\text{Ⲅⲁⲡⲓ}$   $\text{Ⲅⲁⲡⲓ}$ ,  $\text{Ⲅⲁⲡⲓ}$ , Hapi, Api, judex. Hapi ist also ein diesen drei Gottheiten gemeinsamer Titel, ebenso wie  $\text{Ⲡⲓⲛⲓ}$ , infigator poenae, ein den sämtlichen unterweltlichen Gottheiten gemeinschaftlicher Beiname ist. Daraus erklärt sich der Name des heiligen Ochsen Apis, der bei den Aegyptern in so grosser Verehrung stand und in einem Tempel zu Memphis gepflegt wurde (Herod. III. 28). Er trug, ebenso wie die übrigen heiligen Thiere, den Beinamen des Gottes, dem er geweiht war. So hiess der dem Menth-Harseph geweihte Ochse Pakis, Pachis, der Gemahl; denn einer der Titel des Menth-Harseph, als Schöpfergottes, war:  $\text{ⲡⲉ ⲕⲓⲛ ⲛ ⲧⲉⲓ ⲙⲁⲩ}$ , maritus matris suae; so hiess der dem Osiris geweihte Ochse Onuphis  $\text{Ⲡⲩⲛⲟⲩⲥⲣⲓ}$ , benignus, der Gütige, nach einem der Titel des Osiris. Dass aber der Apis dem Monde geweiht gewesen sei, sagen die Alten ausdrücklich. So Porphyrius bei Euseb. praep. ev. l. III, c. 13: *Ἡλιῶ μὲν γὰρ καὶ Σελήνῃ βοῦς ἀνέθρωσαν (οἱ Αἰγύπτιοι)· ἀλλ' ὅγε Ἡλιῶ ἀνακείμενος Μνεῦς*



βοῶν ἐστὶ μέγιστος σφόδρα, μέλας . . . . Σελήνη δὲ ταῦτον ἀνέθεσαν οἱ Ἄπιν ἐπονομάζουσι, μέλανα μὲν καὶ αὐτὸν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, φέροντα δὲ σημεῖα Ἑλλίου καὶ Σελήνης, ὅτι καὶ τῆς Σελήνης τὸ φῶς ἐξ Ἑλλίου. Ἕλιον δὲ σημεῖον το μέλαν τοῦ σώματος καὶ ὁ ὑπὸ τῇ γλῶττι κανθαρός. Σελήνης δὲ σύμβολον τό, τε διχότομον καὶ ἀμφικυρίον. Suidas (s. v. Ἄπιν): Ἄπιν θεὸς αἰγύπτιος· τοῦτον Αἰγύπτιοι Σελήνῃ τιμῶσι, καὶ ἱερός ἦν ὁδε ὁ βοῦς τῆς Σελήνης, ὥσπερ ὁ Μνεῦις τοῦ Ἑλλίου. Ammian. Marcellin. l. XXII, c. 14: *Inter animalia antiquis observationibus consecrata Mnevis et Apis sunt notiora, Mnevis Soli sacratatur, sequens Luna.* Aelian. de animal. l. XI, c. 11: Μνεῦιν βοῦν Αἰγύπτιοι Ἑλλίον φασὶ ἱερόν· ἐπεὶ τότε Ἄπιν ἀνάθημα εἶναι Σελήνῃ λέγουσιν. Daraus erklärt sich denn auch die Angabe der Alten, der Apis entstehe durch einen aus dem Monde herabfallenden Lichtstrahl; Plutarch de Iside c. 43: Τὸν δὲ Ἄπιν . . . . γενέσθαι, διὰ φῶς ἐρεῖσιν γόνιμον ἀπὸ τῆς Σελήνης καὶ καθάψεται βοὸς ὀργῶσης. Διὸ καὶ τοῖς τῆς σελήνης σχήμασιν ὅμοιος πολλὰ τοῦ Ἀπιδος, περιμελαινόμενον τὰ λαμπρὰ τοῖς σκυεροῖς. (Nach dieser Stelle wäre der Ochse Apis schäckig gewesen; dies würde mit Hieroglyphenbildern stimmen, welche den Mnevis schwarz, den Apis aber hellgelb darstellen, s. Champoll. panth. ég. pl. 37 und 38.) Aehnlich Herodot III, 28: Ὁ δὲ Ἄπιν οὗτος ὁ Ἐπαφος γίνεται μόσχος ἐκ βοός, ἧς οὐκ εἶ οἷα τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βάλλεσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατεῖσθαι, καὶ μιν ἐκ τούτου τιττεῖν τὸν Ἄπιν. (Aber auch hier bei Herodot ist der Apis schwarz mit einem weissen viereckigen Flecken auf der Stirne.)

Wenn daher Plutarch in der angeführten Stelle den Apis für den Repräsentanten des Osiris erklärt: τὸν Ἄπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἐμψυχον, so ist dies nur eine irrige Verwechslung des Apis mit dem Onuphis, denn dieser ist der dem Osiris geweihte Ochse; und sie ist ebenso grundlos, als wenn er in demselben Kapitel den Osiris zu der Isis in den Mond versetzt und den Mond deshalb für ein mannweibliches Wesen hält. Denn die Aegypter setzen, wie er selbst kurz vorher (c. 41) gesagt hatte, den Hermes, d. i. den Tat-Kynokephalos, in den Mond: μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ Σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν. Und diese Angabe wird von Hieroglyphenbildern bestätigt, auf welchen Tat-Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt, wie z. B. bei Champoll. panth. ég. pl. 30 G. Die Verwechslung des Apis mit dem Onuphis und die Versetzung des Osiris in den Mond hat bei Plutarch darin ihren Grund, dass er den Mond, als einen der Vorsteher des irdischen Wachsthumes und der Erzeugung, irrthümlich für ein eigentlich weibliches Wesen hält und mit der Isis identificirt, welche ihm gegen die ächte ägyptische Lehre die Dyas der neuplatonischen Schule ist (s. die angeführte Stelle de Iside c. 43).

155) S. die Fragmente der alten ägyptischen Chroniken in Idleri Hermapion, Appendix p. 30 und 31, Fragm. XVIII, XIX

und XX. Die beiden letzteren Chronikenfragmente suchen die grossen Zahlen von Jahren, welche als die Dauer der Götter-Regierungen angegeben werden, dadurch wahrscheinlicher zu machen, dass sie dieselben als Zahlen von Tagen oder Monaten auffassen und demgemäss auf Jahre reduciren. Im XIX. Fragmente werden die Jahre als Monate berechnet: *post quos (sc. Decs) per successionem protractum est regnum usque ad Bilem in spatio annorum myriadla tritumque millium et nonagentorum, juxta annos lunares, triginta inquam dierum numerum enim mensem unum illi annum vocabant.* Bei Suidas s. v. "Ἡφαίστος werden die als Dauer von des Hephästos Regierung angegebenen Tausende für Tage erklärt und danach auf Jahre berechnet, denn, sagt Suidas, οὐκ ᾔδεισαν τότε Αἰγύπτιοι ἐνιαυτοὺς μετρήσαι, ἀλλὰ τὴν περίοδον τῆς ἡμέρας ἐνιαυτὸν ἔλεγον. Von einer ähnlichen Weisheit berichtet auch Diodor. Sicul. I, 26: *Μυθολογοῦσι δὲ (οἱ Αἰγύπτιοι) καὶ τῶν θεῶν τοὺς μὲν ἀρχαιοτάτους βασιλεῦσαι πλείω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων ἐτῶν, τοὺς δὲ μεταγενεστέρους οὐκ ἐλάττω τῶν τριακοσίων. Ἀπίστον δ' ὄντιος τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐπιχειροῦσι τινὲς λέγειν, ὅτι τὸ παλαιὸν οὐκ ᾔδεισαν τῆς περὶ τὸν ἥλιον κινήσεως ἐπιγνώμενης συνέβαινε κατὰ τὴν τῆς σελήνης περίοδον ἄγεσθαι τὸν ἐνιαυτὸν· διὸπερ τῶν ἐτῶν τριακονθημέρων ὄντων οὐκ ἀδύνατον εἶναι βεβαιῆσαι τινὰς εἶη χιλία καὶ διακόσια· καὶ γὰρ νῦν δυοκαίδεκα μηνῶν ὅτιον τῶν ἐνιαυτῶν, οὐκ ὀλίγους ὑπὲρ ἑκατὸν εἶη εἶν. Παραπλήσια δὲ λέγουσι καὶ περὶ τῶν τριακόσια εἶη δοκούντων ἄρχει· καὶ ἐκείνους γὰρ τοὺς χρόνους τὸν ἐνιαυτὸν ἀπαρτίσσεσθαι τέτταρα μῆσι, τοῖς γινόμενοις κατὰ τὰς ἐκάστην τῶν χρόνων ὥρας, ὅσον ἔαρος, θέρος, χειμῶνος (bekanntlich hatten die Aegyptier ja nur drei Jahreszeiten). Man sieht, auch bei den Alten gab es aufgeklärte Leute! In den Angaben des Manethonischen Chronikfragmentes müssen also bei der Regierungsdauer der späteren Götter soviel Monate angenommen werden, als Tage angegeben sind, um die ursprünglichen grösseren Zahlen wiederherzustellen. Die Regierungszeiten der einzelnen Gottheiten nähern sich dann der von Diodor angegebenen Dauer; die älteren Götter herrschen über 1000, die jüngeren sämmtlich über 300 Jahre. Ja bei der Regierungsdauer der ältesten Gottheiten scheinen in den angegebenen Zahlen die Tage in Jahre umgewandelt werden zu müssen, weil sich nur so die lächerlichen Jahres-Bruchtheile von Monaten und Tagen wegschaffen lassen; wie wenn z. B. Agathodaemon 56 Jahre 6 Monate und 10 Tage geherrscht haben soll. Dadurch werden denn auch die widersprechenden Angaben der verschiedenen Chronikenfragmente in Uebereinstimmung gebracht. So giebt das Chronikfragment bei Syncellus (Idleri Hermap. Appendix p. 29, no. XVII) die Regierungsdauer des Helios auf 30,000 Jahre an, während sie Manetho auf 86 Jahre an giebt. Diese 86 Jahre sind aber ca. 31,400 Tage; es ist also klar, dass er eine ähnliche Zahl von Jahren als die Regierungsdauer des Helios in seinen Quellen angegeben fand, die er auf seine Weise durch Reduction in Tage wahrscheinlicher zu machen suchte.*

156) Eusebii praep. ev. I. III, c. 9, p. 103: *Αἰγυπτίων δὲ ὁ λόγος, παρ' ὧν καὶ Ὀρφεὺς τὴν θεολογίαν ἐκλαβὼν, τὸν κόσμον εἶναι τὸν θεὸν ὧστο ἐκ πλείονων θεῶν τῶν αὐτοῦ μερῶν (οὕτω καὶ τὰ μέρη τοῦ κόσμου θεολογοῦντες ἐν τοῖς πρόσθετον ἀπεδείχθησαν) συννεστώτα.*

157) Denn es gilt von den Aegyptern im Allgemeinen, was Diodor. Sicul. III, 9 von den Bewohnern von Meroe sagt: *Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερόης οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττὰς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἀφθαρτον τὴν φύσιν, ὅσον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κοκκινωγῆναι καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετυγῆναι τιμῶν ἀθανάτων· τὴν τε γὰρ Ἴσιν, καὶ τὸν Πάνα (?), πρὸς δὲ τοῦτοις Ἡρακλέα καὶ Δία (d. h. dea Osiris) σέβονται μάλιστα νομίζοντες ὑπὸ τούτων εὐεργετησθαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.*

158) So sagt Herodot II, 156, wo er von der Leto spricht: *ἐοῦσα τῶν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων*; und von Pan, dem Amun-Menth-Harseph, sagt er II, 46: *τὸν Πάνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογιζομένην εἶναι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασὶ γενέσθαι.* Die spätere Entstehung der Zwölfe bestätigt Diodor, indem er von der Regierung des Helios, der unter die acht Götter gehört, wie wir gesehen haben, 23,000 Jahre bis auf Alexander den Grossen zählt (I, 23), während Herodot von den Göttern zweiten Ranges bis auf Amasis 17,000 und von Osiris bis auf Amasis 15,000 Jahre zählt (Herodot II, 43 und 145; vgl. Diodor. I, 23).

159) Herodot III, 37: *Ἐγγλθε δὲ (ὁ Καμβύσης) καὶ ἐς τῶν Καβείρων τὸ ἱερὸν (in Memphis), ἐς τὸ οὐ θεμιτὸν ἐστὶ ἐσεῖναι ἄλλοτε ἢ τὸν ἱερεῖα· ταῦτα δὲ τὰ γάλακτα καὶ ἐνέπρησε, πολλὰ κατασκάψας· ἐστὶ δὲ καὶ ταῦτα ὁμοία τοῖσι τοῦ Ἡρακλείου· τούτου δὲ σφεας παῖδας λέγουσι εἶναι.* Nach dieser Stelle sind also die auf Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson pl. 41 vorkommenden unförmlichen Zwerggestalten, welche mit den Patkengestalten des Phtah die grösste Aehnlichkeit haben, Abbildungen der Kabiren. Ob der Name Kabire ursprünglich ägyptisch sei und was er im Aegyptischen bedeute, lässt sich nicht sicher angeben, da der Name bis jetzt noch nicht auf Hieroglypheninschriften gefunden worden ist. Von dem koptischen *QBECP*, amicus, socius, das mit dem hebräischen *חבר*, socius, verwandt ist (da das K der altägyptischen Wörter im Koptischen häufig in die Zischlaute *Q, X, C* übergeht, wie schon öfters nachgewiesen worden ist), können die *Κάβειροι* nicht abgeleitet werden, da griechische und römische Schriftsteller die Bedeutung des Wortes durch *θεοὶ μεγάλοι, θεοὶ δυνατοί, κραταί, dii potes*, wiedergeben (Varro de l. l. IV, c. 10, Macrob. Saturn. III, 4). Dies setzt die Ableitung von *חבר*, magnus, Deus magnus voraus (vgl. Gesen. monum. phoenic. p. 404). Die ägyptische Form des Wortes *Κάβειρος* müsste also diesem hebräischen *חבר*

ähnlich gewesen sein, etwa ΧΩΗΡ, ΧΟΥΗΡ, da Χ in Κ, ΟΥ in Β übergeht; eine solche Form findet sich aber im Koptischen nicht, sondern nur eine allerdings mit ihr verwandte: ΧΟΟΡ, ΧΩΩΡ, magnus, fortis.

Ueber die Bedeutung der Kabiren giebt eine bei Photius erhaltene Notiz Auskunft (Lobeck. Aglaopham. p. 1249): *Κάβειροι δαίμονες . . . εἰσι δὲ οὗτοι Ἡφαίστου ἢ Τιτᾶνες* (nach Lobeck's Verbesserung statt des sinnlosen *εἰσι δὲ ἦτοι Ἡφαίστος ἢ Τιτᾶνες*). Die Kabiren sind also Titanen, d. h. sie sind unter der Zahl derjenigen Gottheiten, welche an dem grossen Götterkampfe Theil genommen haben (s. Note 194). Dieser Titanen aber sind zwölf (Hesiod. theog. v. 207 und v. 133): nämlich die auf Erden verkörpert vier Urgottheiten: Okeanos und Kronos, Rhea und Tethys (d. i. Leto-Reto, die Pflegemutter des Horus und der Bubastis). Die übrigen acht sind: Koios der Brennende, Glühende, von *καλεῖν*, brennen, also die Uebersetzung des ägyptischen Namens Phtah; Krios, der Widder, d. h. Amun-Menth-Harseph, der Pan-Mendes; Hyperion, der Sonnengott Re; Iapetos, d. h. Joh-pe-Toth, *ΙΟΖ ΠΕ ΤΑΑΤΕ*, Joh der Lichtgott, der Mond; und die Göttinnen: Thia, *Θεῖα*, in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebär, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die Gemahlin des Sonnengottes Re, die von dem Re den Ehu, den Gott des Tages, gebär; Phoebe, die Leuchtende, Glänzende, wörtliche Uebersetzung des Namens Sate, den die Göttin der erleuchteten Oberwelt bei den Aegyptern führt. An diese schliessen sich noch Themis und Mnemosyne, d. h. die beiden Göttinnen Tme und Chaseph. Mit Ausnahme dieser beiden letzten Göttinnen bezeichnen alle übrigen Namen Götter der ersten Klasse, kosmische Gottheiten: MentH-Harseph und Phtah die beiden Schöpfergottheiten Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Raumgottheiten der Unter- und der Oberwelt. Nur die Göttinnen Pe und Anuke, Himmel und Erde, fehlen, weil diese in der griechischen Mythologie zu einem Götterpaare: Uranos und Ge, waren umgestaltet worden, welche als das Urelternpaar der übrigen Titanengottheiten galten. An ihre Stelle setzt Hesiod, um die Zahl auszufüllen, Themis und Mnemosyne, Tme und Chaseph, welche bei den Aegyptern zur zweiten Götterklasse der Zwölfe gehören, wie wir weiter unten sehen werden. Unter dem Namen der Kabiren werden also die vier urweltlichen Gottheiten: Amun-Kneph und Neith, Sevek und Pascht, oder deren irdische Verkörperungen: Okamos und Netpe-Rhea, Sev-Kronos und Reto-Tethys, und die acht grossen kosmischen Gottheiten: MentH-Harseph und Phtah, die beiden Schöpfergottheiten, Re und Joh, Sonne und Mond, Hathor und Sate, die Gottheiten der Unter- und Oberwelt, und endlich Pe und Anuke, Himmel und Erde, verstanden. Es begreift sich ohne weitere Erklärung, wie allen diesen Gottheiten der Titel: Mächtige, *Κάβειροι, θεοὶ δυνατοί, μεγάλοι*

mit vollem Rechte zukommt. Je nachdem man also den Begriff der Kabiren weiter oder enger fasste, verstand man unter ihnen die zwölf oder acht grössten und mächtigsten Gottheiten der Innenwelt, nämlich die acht kosmischen Gottheiten, die vier höchsten irdischen Gottheiten inbegriffen oder ausgeschlossen.

So begreift es sich nun, wie die Kabiren, die θεοὶ κραταῖοι, unter den Gestirngottheiten vorkommen; sie waren ja die höchsten und mächtigsten kosmischen Gottheiten: die schöpferischen Kräfte, Raumgottheiten und Himmelskörper, welche den innenweltlichen Raum einnahmen. So bei Jamblich, de myster. Aegypt. sect. VIII, cp. 4: Χαίρων δὲ καὶ εἰντες ἄλλοι τῶν περὶ τὸν κόσμον ὑπάρχοντων πρώτων αἰτίων, τὰς τελευταίας ἀρχὰς ἐξηγουῦνται (denn die höchsten ἀρχαὶ sind ja nicht in der Welt, sondern es sind die vier ausserhalb der Welt befindlichen Urgottheiten). ὅσοι τε τοὺς πλανήτας, καὶ τὸν ζωδιακὸν, τοὺς τε δεκανοὺς καὶ ὠροσκοποὺς καὶ τοὺς λεγόμενους κραταίους καὶ ἡγεμόνας (die acht kosmischen Gottheiten haben ja alle den Titel ΖΩΝ Ν ΝΕΝΟΥΤΡ, duces, imperatores Deorum) παραδίδωσι, τὰς μεριστὰς τῶν ἀρχῶν διανομὰς ἀναφαίνοντι (denn die acht kosmischen Gottheiten sind ja eben nur einzelne Theile des beseelten Weltalls, wie in Note 156 vorkam).

So begreift es sich ebenfalls, wie die Kabiren ebensowohl Dioskuren, Söhne des Zeus, d. h. der Urgottheit Amun (z. B. in einer Inschrift bei Gruter, p. 319, 2: ἱερὸς θεῶν μεγάλων Διόσκωρων Καβίρων), wie Söhne des Hephaestos, des Phtah, genannt werden konnten (z. B. in der oben angeführten Stelle des Herodot). (Zeus als griechischer Name der Urgottheit Amun ist bekannt und oben [Note 80] nachgewiesen worden.) Da die Welt aus der Urgottheit entstanden war, so waren die grossen beseelten Theile der Welt, die acht kosmischen Gottheiten (s. Note 156), allerdings im strengsten Sinne Geburten der Urgottheit, Söhne des Zeus-Amun, Διόσκουροι. Insbesondere aber waren Mentah-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, der geistige und materielle Erzeugungsgott, unmittelbare Geburten der Urgottheit; sie waren zuerst, wie wir oben gesehen haben, in dem aus dem Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, hervorgegangenen Weltei entstanden und durch sie wurde nun erst das Innere der Welt ausgebildet und die übrigen sechs kosmischen Gottheiten erzeugt. Im allgemeineren Sinne also konnten alle acht kosmischen Gottheiten Dioskuren, Söhne des Zeus-Amun, der Urgottheit, genannt werden. Im engeren Sinne dagegen waren Mentah-Harseph und Phtah, die beiden innenweltlichen Schöpfergottheiten, unmittelbare Söhne der Urgottheit, Dioskuren, und die anderen sechs kosmischen Gottheiten erst Kinder dieser innenweltlichen Schöpfungsgötter, des Mentah-Harseph und des Phtah. So begreift es sich also, wie man bald acht, bald zwei, bald sechs Kabiren oder Dioskuren zählt. Zählt man acht Kabiren, so umfasst man alle acht innenweltlichen Gottheiten als Kinder der Urgottheit; zählt man

zwei, so hat man insbesondere die zwei höchsten unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangenen welterschöpferischen Gottheiten, Harschep und Phtah, im Auge; ist von sechs Kabiren als Kindern des Phtah, Hephæstos, die Rede, so denkt man an jene sechs kosmischen Gottheiten, welche nicht unmittelbar aus der Urgottheit hervorgegangen sind, sondern erst durch die Wirksamkeit der innenweltlichen Schöpfergottheiten gebildet wurden. Von acht Kabiren ist die Rede in einer Stelle bei Photius (Bibliotheca codex 242 aus des Damasc. vita Isidori), worin es heisst, die Phöniker hätten dem Sadyk, d. i. eben der Urgottheit Amun, acht Söhne zugeschrieben, die Kabiren oder Dioskuren. — Zwei Dioskuren erwähnen die meisten griechischen Nachrichten, indem sie die Vorstellungen von diesen ägyptischen Gottheiten, ihrer Entstehung aus dem Weltei im Schoosse des Urdunkels, der Pascht-Leto, gemeinlich auf die beiden Tyndariden, die Heroen Kastor und Pollux, übertragen und dieselben auch aus dem Schoosse der Leda in einem Ei geboren werden lassen. Es findet hierbei dieselbe Uebertragung ägyptischer Götterbegriffe auf die griechische Sage statt, wie bei dem thebanischen Helden, dem Sohne des Amphitryon, welchem die Griechen Namen und Charakter des Arueris-Herakles, des *Ζαρ-Ζελλο*, beilegen, oder wie bei dem argivischen Helden Perseus, welchen sie mit Bore-Seth, dem Perses der Griechen, verwechselten, oder wie bei dem Sohne der Penelope, dem sie Namen und Gestalt des Pan gaben. Sechs Kabiren endlich, drei männliche und drei weibliche, finden sich erwähnt in Bruchstücken des Akusilaos und Pherekydes bei Strabo (lib. X, p. 472 D): *Ἀκουσίλαος ὁ Ἀργεῖος ἐκ Καβείρης* (d. h. die Grosse, die Mächtige, *ΤΕΩΗΡΙ*, ein gewöhnlicher Beiname der Neith, welche als die Göttin der Urmaterie, aus der die Welt entstand, sowohl Gemahlin des Menth als des Phtah genannt wurde) *καὶ Ἡφαίστου Κάμιλον* (d. i. Hermes, Joh-Taate, der Mondgott, sc. *γεγονέναι*) *λέγει τῶν δὲ* (nämlich von Hephæstos und der Kabeira) *τρεις Καβείρους, ὧν νύμφας* (deren Frauen) *Καβειράδας. Φερεκύδης δὲ . . . ἐκ Καβείρης τῆς Πρωτέως καὶ Ἡφαίστου, Καβείρους τρεις, καὶ Νύμφας τρεις Καβειρίδας, ἑκατέρους δ' ἱερὰ γενέσθαι . . . τὰ δ' ὀνόματα αὐτῶν ἐστὶ μυστικά* (werden nur den in ihren Dienst Eingeweihten mitgetheilt). — Himmel und Erde, Pe und Anuke, die ältesten der weiblichen kosmischen Gottheiten, macht ferner Varro (de ling. lat. IV, c. 10) als Kablriden, als *θεοὶ θνητοὶ* namhaft, obgleich er sie irrthümlich mit Sarapis, d. h. Osiris, und Isis, Tautes, d. i. Taate-Hermes, und Astarte, d. i. Netpe-Rhea-Demeter, oder mit Saturnus und Ops, d. i. Kronos und Rhea, verwechselt, welche erst durch den Synkretismus der späteren Griechen, aus denen Varro schöpft, mit den älteren kosmischen Gottheiten identificirt werden, aber in der ächten ägyptischen Lehre noch gar keine kosmische Bedeutung haben. Die Stelle lautet: *Principes Dii coelum et terra, qui in Aegypto Sarapis et Isis, Tautes et Astarte apud Phoenices, in Latio Saturnus et Ops* (die Ops war

nach Macrobius I, 12 und Varro p. 19 identisch mit der bona Dea und der Ceres, d. h. mit der Netpe-Rhea-Demeter; keine dieser Gottheiten aber ist einerlei mit Himmel und Erde). *Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dii magni, et hi, quos dixi, multis nominibus; . . . . neque ut vulgus putat hi Samothracei Dii, qui Castor et Pollux (zu den eigentlichen Kabiren gehören die Tyndariden nicht); sed hi (Samothracei Dii) mas et femina, et hi, quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt pro illis, qui in Samothracia coluntur, θεοὶ δύνατοι.*

In der ausgedehntesten Bedeutung, nämlich als gleichbedeutend mit dem Titel „Titanes“, wird der Name „Kabiren“ in denjenigen Nachrichten genommen, welche auch noch die Rhea, also eine von den vier grossen irdischen Gottheiten, unter die Kabiren rechnen (s. Lobeck. *Aglaopham.* p. 1224). Dasselbe thun auch diejenigen Nachrichten, welche die Demeter (die ja mit der Rhea-Netpe identisch ist, wie oben nachgewiesen wurde) sammt ihren Kindern Isis und Osiris und dem Hermes, d. i. dem Tat, unter die Kabiren rechnen. So der Scholiast zu Apollon. I, 916: *Οἱ δὲ μνοῦνται ἐν Σαμοθράκῃ, Καβείρων· εἶναι φησι Μνασέας, τοῖς ὄντας τὸν ἀριθμὸν, Ἀξίερον, Ἀξιώκερσαν, Ἀξιώκερσον. Ἀξίερον μὲν εἶναι τὴν Δήμητραν, Ἀξιώκερσαν δὲ τὴν Περσεφόνην (d. h. die Isis), Ἀξιώκερσον δὲ τὸν Ἄϊδον (d. h. den Osiris). Οἱ δὲ προστιθεῖσιν καὶ τέταρτον Κασμίλον· ἔστι δὲ οὗτος ὁ Ἐρμῆς (d. i. Tat), ὡς ἰστορεῖ Διονυσόδωρος.* Dadurch, dass alle diese Gottheiten am Titanenkampfe Theil nahmen und die grösseren Gottheiten in ihrem Kriege gegen Sev-Kronos unterstützten, erklärt es sich, wie auch sie in dem Dienste der Kabiren eine Rolle spielen konnten, zu denen wenigstens Osiris, Isis und Tat nicht mehr gehörten. Sie verdanken dies nur der engen Verbindung ihrer Mythen mit denen der Kabiren.

Auf den bis jetzt bekannten Hieroglyphenbildern finden sich nur zwei Kabirengestalten (bei Wilkinson pl. 41, part 2) mit Inschriften. An der unförmlichen Zwerggestalt, in welcher nach Herodot die Kabiren dargestellt wurden, sind sie als Kabiren nicht zu

verkennen. Sie heissen Chait:  Chait, und Bes: 

BHC.  kommt auch im Namen  CEBI, Schakal, dem Beinamen des Anubis, vor und ersetzt das figurative Zeichen des Schakals, das sonst bei dem Namen Seb hinzugefügt wird:

  CEB.) Es ist (Champoll. gr. ég. p. 82) das generelle Zeichen der Vierfüssler. Offenbar steht es also auch bei den Namen des Bes und Chait als Ersatz einer bestimmten Thierfigur, derjenigen, welche jeder der beiden Gottheiten geheiligt war. Beide Titel müssen also Beinamen von Göttern der ersten Klasse, von innenweltlichen Gottheiten sein. Die Etymologie beider Namen

bestätigt diese Vermuthung. Chait scheint das Wort  $\Sigma\Theta\Upsilon\text{IT}$ , primus, zu sein, verwandt mit  $\Sigma\Theta\Upsilon\text{EITF}$ , principium,  $\Sigma\Theta\Upsilon\text{YT}$ , mas, masculinum,  $\Sigma\Delta\Theta\Upsilon\text{T}$ , maritus; lauter Bezeichnungen, die auf Menth-Harseph passen, denn er ist der erste und höchste der innenweltlichen Götter, der Anfang der Welschöpfung; als Zengungsgott mit aufgerichtetem Phallus, wie Menth gewöhnlich abgebildet wird, mas καὶ ἔξοχόν; und endlich ist ja auch einer seiner Titel: Gemahl seiner Mutter; wenigstens ist das Zusammentreffen aller dieser Bedeutungen in einer und derselben Wortfamilie auffallend. — Bes scheint mit  $\Pi\Delta\text{C}$ , inflammare, accendere, verwandt und würde dann ganz gleichbedeutend mit  $\text{Koios}$  sein, der in der Reihe der Titanen dem Pthah entspricht; die Verwechslung des B mit  $\Pi$  findet aber im Koptischen, wenn auch selten, statt. Dass aber Bes wirklich ein bedeutender Gott war, erhellt daraus, dass noch zu den Zeiten des Kaisers Constantinus Besa ein zu Abydos in Aegypten verehrter Gott war, in dessen Tempel ein damals noch viel befragtes Orakel bestand (Ammian. Marcell. XIV, 12). Die Hieroglyphenschriften der beiden Götterbilder geben keine weitere Aufklärung, denn sie enthalten Nichts, als die Götternamen mit hinzugefügter

Bitte um langes Leben:   $\text{BHC EIPY OYEI}$

$\text{N NIQ}$ , Besa, da diuturnitatem spiritus, i. e. proroga vitam ( $\text{OYEI}$  heisst longe esse, longitudo temporis; der Mann mit aufgehobenen

Händen  ist das Zeichen des Imperativs und entspricht der Interjection  $\omega$ , oh! s. Champoll. gr. ég. II. Theil § 279).

Aus Hieroglyphenbildern sind also nur die zwei männlichen Kabiren Chait und Bes bekannt, welche den Gottheiten Menth und Pthah entsprechen. Auf Joh-Taate, den Herrn von Aschmun (Hermopolis magna), als vierten männlichen Kabiren führt die schon oben angeführte Stelle bei Photius (Biblioth. cod. 242): *Ὁ ἐν Βηρυτῶν Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλληνα, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλὰ τις ἐπιχώριος Φοινικῆς. Σαδνύκω γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκόρους ἐρμηνεύουσι καὶ Καβείρους, ὃ γένος δὲ ἐγένετο ἐπὶ τούτοις ὁ Ἑσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἐρμηνεύουσιν.* In dieser Stelle wird also als achter d. h. letzter der Kabiren Esmunos mit dem Beinamen Asklepios genannt. Esmunos ist ein phönikisches und zugleich ein ägyptisches Wort:  $\text{HJH}\Psi$ ,  $\text{WMOYN}$ , octo, und bedeutet also selbst  $\delta\gamma\delta\omicron\omicron\omicron$ , octavus,  $\gamma\gamma\gamma\gamma$ . Joh-Taate heisst also Esmunos,  $\text{WMOYN}$ , weil er der achte d. h. der letzte der acht kosmischen Gottheiten ist. Offenbar hängt auch der Name der ägyptischen Stadt  $\text{WMOYN}$ , das Aschmuneln der Araber, mit diesem Zahlworte zusammen, indem  $\text{TE BAKI}$   $\text{WMOYN}$  die Stadt des Achten, nämlich der kosmischen Gottheiten, der Kabiren, d. h. des Joh-Taate bedeutete. Jedenfalls ist das Wort Esmunos ebensogut ein ägyptisches Wort, wie ein phönikisches. Nicht weniger scheint aber auch der Name Askle-



prios ein ägyptisches Wort zu sein. Der griechischen Form Ἀσκληπιός entspräche nämlich vollkommen das ägyptische Wort ΑΩΒΕΛΠ, i. e. magnus revelator, der grosse Urheber der Offenbarung; ΑΩ, ΟΩ bedeutet multus, magnus, ΒΕΛΠ, ΩΩΛΠ oder im Altägyptischen ΚΕΛΠ bedeutet revelare; denn der Uebergang des altägyptischen K in das koptische Ⲫ ist einer der häufigsten und gewöhnlichsten Lautwechsel, und das Koptische selbst enthält viele Stämme, in welchen ohne Aenderung der Bedeutung K und Ⲫ mit einander wechseln, z. B. ΚΕ, ⲪΕ, alius; ΚΕΛΧ, ⲪΕΛΧ, flectere; ΚΛΟΜΛΕΜ, ⲪΛΟΜΛΕΜ, implicare. Wörter daher, die im Griechischen κ haben, erhalten ins Koptische eingebürgert ein Ⲫ, z. B. κιβωτός, die Kiste, wird im Koptischen zu ⲪΙΒΟΥΔΟΣ; aus ἐκκεῖν wird im koptischen N. T. (Galat. VI, 9) ΕΓΚΑΔΕΙ. Die Identität von Ἀσκληπιός und ΑΩΒΕΛΠ steht also vollkommen fest, mag nun das Wort im Altägyptischen ΑΩΒΕΛΠ oder ΑΩΚΕΛΠ gelauteet haben. Dass die Bedeutung des Wortes vollkommen auf Joh-Taate passe, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, denn es ist bekannt, dass von einer Offenbarung des Joh-Taate die heiligen Bücher und die ganze Priesterweisheit der Aegypter hergeleitet wurden. Wenn Asklepios bei den Griechen vorzugsweise die Bedeutung eines Gottes der Heilkunst bekam, so ist dies nur eine Beschränkung des Gesamtbegriffes dieser Gottheit auf einen seiner Theile, denn auch die ärztliche Wissenschaft, als ein Theil des ägyptischen Priesterwissens, wird auf die Offenbarung des Hermes zurückgeführt. Obgleich also in der angeführten Stelle Asklepios ausdrücklich für einen nicht-ägyptischen Gott erklärt wird, so erscheint doch diese Behauptung, die bei der Identität der phönikischen und ägyptischen Götterlehre an sich schon höchst unwahrscheinlich ist, noch insbesondere durch den Namen Asklepios selbst widerlegt. Daher scheint eine Stelle in dem hermetischen Dialoge Asclepius, der in der lateinischen Uebersetzung des Apulejus erhalten ist, sich auf den Joh-Taate zu beziehen. Es ist in dieser Stelle die Rede von einem avus des jüngeren Asklepios, an den der Dialog gerichtet ist, d. h. des Imuteph, der zu den Göttern zweiten Ranges gehört. Die Stelle heisst: *Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo, i. e. corpus* (Asclep. p. 99). Der *primus medicinae inventor* kann kein Anderer sein, als Joh-Taate, der Urheber aller Priesterweisheit und also auch der Arzneiwissenschaft, obgleich hier Joh-Taate mit Tat-Kynokephalos verwechselt scheint, denn nur dieser letztere ist ein sterblicher Gott, keineswegs aber Joh-Taate, der Mondgott, der als kosmische Gottheit unsterblich und unvergänglich ist.

Ob die noch übrigen fünf kosmischen Gottheiten in ihrer Kabirenform ebenfalls besondere Beinamen hatten und welche, lässt sich vor der Hand nicht näher bestimmen, da keine Hieroglyphenbilder von ihnen bekannt sind.

Ueber die unförmliche Gestalt der Kabiren lässt sich keine bestimmtere Erklärung geben. Uebrigens scheinen diese plumpen unförmlichen Gestalten der Kabiren mit ihren grossen runden Augen bei den Griechen die Vorstellung von den Kyklopen hervorgebracht zu haben. Denn κύκλωψ von κύκλος, der Kreis, und ὤψ, das Auge, bedeutet rundäugig, eine Bezeichnung, welche auf die Kabirenbilder mit ihren grossen runden Augen vollkommen passt.

160) In dem schon oben Note 82 aus Diogen. Laert. I. I, s. 119 angeführten Fragmente des Pherekydes: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος ἐς αἰὲ καὶ χρόνῳ ἦν, heisst es weiter: Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆς, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοί, die Erdmasse erhielt den Namen Erde erst, als ihr Zeus ihr Ehrengewand gab, d. h. sie mit ihrer jetzigen Anordnung und Schönheit schmückte. Ζεὺς γάρ, fährt eine andere Stelle des Pherekydes bei Clem. Alex. (Stromota VI, p. 621 A) fort, ποιεῖ φάρος μέγα (einen grossen Mantel) ἐς καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν (das Land) καὶ ὠγήνον (ion. Form für ὠκεανόν, das Wasser, für den Aegyptier insbesondere der Nil, denn ΟΖΑΜ, ὠκεαμός, ὠκεανός, ist der ägyptische Name des Nil, wie sich so- gleich in Note 161 ausweisen wird) καὶ τὰ ὠγήνον δαίματα (die Gemächer, die Wohnung des Nil, d. h. das ihn einschliessende Küstenland, Aegypten). Jene Ehrengabe, wodurch die formlose Erdmasse zur jetzigen Erde wurde, war also dieser Mantel, auf den Wasser und Land, die jetzige Erdoberfläche, bunt eingewirkt war und welchen Zeus über die Erdmasse ausbreitete. Denn nichts Anderes als die Erdmasse selbst ist unter jener geflügelten Eiche zu verstehen, über welche nach einer anderen Stelle des Clemens Alexandrinus dieser Mantel ausgebreitet war (ibid. p. 642 A: ἵνα μάθωσι, τί ἐστὶν ἡ ὑπόπτερος δρυς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φάρος, καὶ πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν). Die Alten nämlich dachten sich die Erde als eine Schelbe, deren Wurzeln in den Tartarus, den Abgrund, herunterreichten. Hesiod. theogon. v. 719:

Τὸν (Τάρταρον) περὶ χαλκεον ἔρκος ἐλήλαται, ἀμφὶ δὲ μιν ρυξ  
τριστοιχίαι κέχυνται περὶ δειρὴν· αὐτὰρ ὕπερθε ν  
γῆς φέζαι πεφύασιν.

Diese Vorstellung von der Erde bietet also ganz einfach das Bild eines Baumes, dessen breites Blätterdach die obere Erdoberfläche bildet, während der Stamm mit den Wurzeln im Luftraume frei schwebt oder, in einer bildlichen Ausdrucksweise, geflügelt sich mit seinen eigenen Fittigen schwebend erhält. Wie sich bisher die Fragmente des Pherekydes als wörtlich getreue Darstellung des ägyptischen Religionsystems ausgewiesen haben, so auch in dieser Stelle. Ohne sie wäre die kurze Notiz des Jamblich. (de myst.

Aegypt. sect. VII, c. 2), welcher von einem Gotte redet, der auf einem Lotusbaume (*ἐπὶ λωτῷ*) über dem Schlamme (*λίμνῃ*) sitze, also von einer die Erdmasse bildenden Gottheit, ganz unverständlich, während jetzt das Fragment des Pherekydes gleichsam den Kommentar zu dieser letzteren Stelle bildet.

161) Dass der gute Urgeist Amun-Kneph-Hornophre (der Agathodaemon), von den Griechen *Ὀφίων*, *Ὀφιονεύς*, der schlangengestaltige Gott genannt, wegen seiner hieroglyphischen Darstellung als eine die Weltkugel umschlingende Schlange (s. oben Note 104 und 106), sich mit seiner Gemahlin, der Neith, der Göttin der Urmaterie, des Urgewässers, auf der Erde verkörperte und so beide *θεοὶ ἐπίγειοι* wurden, beweisen ägyptische und griechische Quellen. Einen Agathodaemon als Herrscher Aegyptens, d. h. der Erde vor dem Kronos, nennen die Fragmente der ägyptischen Chronik des Manetho bei Eusebius (Idleri Hermapion, Appendix p. 31, sect. XX). Es heisst daselbst: *Ἀφρητίων γ' ἐβασίλευσεν Ἀγαθοδαίμων*, In Aegyptiis tertius regnavit Agathodaemon, und sect. XIX: *Post Solem regnavit Agathodaemon*. Ebenso sagt der Scholiast zu Lycophron's *Alexandra* v. 1192 (als Erklärung zu den Worten: *ἀνακτι τῶν Ὀφίωνος θρόνων* i. e. τῷ *Αἰτ*, p. 245, ed. Bachmann), dass Ophion, der schlangengestaltige Gott, mit seiner Gattin vor dem Kronos geherrscht habe: *Ὀφίων ὁ βασιλεύς τῶν Τιτάνων· ὁ Ὀφίων γάρ καὶ Εὐρυνόμη καὶ πρὸ τοῦ Κρόνου ἐβασίλευον*. Dass endlich Ophion, der schlangengestaltige Amun-Kneph-Hornophre, mit seiner Gemahlin der erste der Götterkönige, d. h. der erste irdische Gott, gewesen, sagt ausdrücklich Apollonius Rhodius in seinen *Argonaut.* I, v. 503 und 504:

*Ἦαυτε δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε  
Ἰκεανὶς υἱόθεντιος ἔχον κράτος Οὐλύμπιοι.*

(Eurynome, die „weithin Herrschende“, ist, wie man aus dieser letzten Stelle sieht, nur ein Beiname und Titel des eigentlichen Namens *Ἰκεανίς* und kein nomen proprium.) Es ist also klar, dass diese irdische Verkörperung des Amun-Kneph, sein Erscheinen auf der Erde als *θεὸς ἐπίγειος* gemeint ist, wenn in des Pherekydes theologischer Schrift von der *γένεσις τοῦ Ὀφιονέως* die Rede war, wie Maximus Tyrinus bezeugt (dissertat. XXIX, p. 304, ed. Davis): *Ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίων* (d. i. des Pherekydes, der von der Insel Syros gebürtig war) *τὴν ποιῆσιν σκόπει, τὸν Ζῆνα καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἐρῶτα καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν καὶ τὴν θεῶν μάχην* (was diese bedeutet, wird sich weiter unten zeigen) *καὶ τὸ δένδρον* (die geflügelte Eiche) *καὶ τὸν πέπλον* (den gestickten Mantel).

Dass also Amun-Kneph, der schlangengestaltige Agathodaemon, sich als irdischer Gott verkörperte, ist aus dem Vorhergehenden sicher. Dass er sich aber als Nil verkörperte und mit dem griechischen Okeanos eine und dieselbe Gottheit ist, erhellt aus Folgendem. Der Nil wird nicht allein ein Gott genannt, z. B. auf einer römischen Medaille des Julian (Belley acad. inscript. XXVIII, p. 531: *Deo sancto Nilo*, und ebenso in einer Inschrift bei Le-



gewässer des Himmels, und Rhea, die Fließende, bezeichnen offenbar einen und denselben Begriff, die himmlische Göttin des Urgewässers, der flüssigen Urmaterie. Dass aber die Netpe der Aegypter die Rhea der Griechen ist, erhellt daraus, dass die Netpe bei den Aegyptern ebenso in Verbindung mit Seb oder Kronos vorkommt, wie die Rhea bei den Griechen. So in einer unten (Note 171) angeführten Stelle des Todtenbuches. In einer bei Wilkinson pl. 33 vorkommenden Hieroglypheninschrift (s. unten Note 187) werden Seb und Netpe ausdrücklich als die Eltern des Osiris namhaft gemacht, welche bei den Griechen Kronos und Rhea hießen. Da nun Seb der Kronos der Griechen ist, so ist auch Netpe die griechische Rhea. Dass aber die Aegypter auch eine Nilgöttin kannten und dass Neith in ihrer irdischen Verkörperung als Netpe, gleich ihrem Gemahle Agathodaemon, Okeame heisst, beweist eine Stelle des Diodor I, 12, worin er sagt: τὸ δὲ ὕγρὸν (das Wasser, der Nil) ὀνομάσαι λέγουσι τοὺς παλαιούς (Aegyptiους) Ὠκεάμην, ὃ μεθερμηνεύομενον μὲν εἶναι τροφὴν μητέρα. Auch diese letzte Angabe ist insofern richtig, als „Nährmutter“ ebenfalls, wie wir sehen werden, ein Titel der Nilgöttin, der Okeame ist, wenngleich auch der Name Okeame selbst nicht Nährmutter bedeutet; denn eine andere Stelle bei Diodor I, 19 führt auf die wahre Bedeutung des Wortes Okeanos. Diodor sagt daselbst: Während der Abwesenheit des Osiris sei der Nil durch seine Dämme gebrochen, was den Prometheus (den Pharmuti der Aegypter, wie sich weiter unten ergeben wird), dessen Obhut dieser Theil des Landes anvertraut gewesen, in die grösste Verzweiflung gestürzt habe. Herakles aber (Hor-hello, Horus der Aeltere, Harueris) habe den durchbrochenen Damm wieder verstopft und dadurch der Ueberschwemmung Einhalt gethan. Wegen der Heftigkeit und Gewalt aber, mit welcher die Strömung geflossen, habe der Fluss den Namen „der Adler“ gehabt. Und dadurch sei die dichterische Erzählung der Griechen veranlasst worden, dass Herakles den Adler getödtet habe, der an der Leber des Prometheus frass. Und gleich darauf fährt er fort: Τὸν δὲ ποταμὸν ἀρχαῖοτάτον μὲν ὄνομα σφεῖν, Ὠκεάμην, ὃς ἐστὶν ἑλληνιστὶ Ὠκεανός· ἔπειτα, διὰ τὸ γινόμενον ἐκρηγμα, φασὶν Ἀστὸν ὀνομασθῆναι, ὕστερον δ' Αἴγυπτον, ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος τῆς χώρας προσγορευθῆναι . . . . . τελευταίας δὲ τυχεῖν αὐτὸν, ἧς νῦν ἔχει, προσήγορίας ἀπὸ τοῦ βασιλεύσαντος Νειλέως. Da aber der Adler, ὕατος, im

Aegyptischen  ⲱⲉⲁⲙ, koptisch ⲁⲉⲱⲙ, ⲁⲃⲱⲙ, ocham, okam heisst, so ist die Identität des Nameus Adler und Okeame vollkommen klar. Offenbar wusste Diodor, wie auch leicht begreiflich ist, da er das Aegyptische nicht verstand, weder die griechische Bedeutung des Wortes Ὠκεάμη, noch das ägyptische Wort für Adler; sonst hätte er nicht Adler und Okeame für zwei verschiedene Namen angesehen. Obgleich also Diodor die Namen Adler und Okeame irrthümlich für zwei verschiedene Benennungen



die Angabe Diodors (I, 19), die Okeame sei Nährmutter genannt worden, ihre volle Bestätigung. Aus diesem Titel CENK ΘΩ, Ernährerin der Welt, erklärt sich denn auch die Figur , welche die bärengestaltige Okeame auf Hieroglyphenbildern in der Hand hat (s. Wilkinson pl. 40, fig. 1 und 7). Es ist Nichts weiter als der Buchstabe C, , der Anfangsbuchstabe des Wortes CENK, CAN $\omega$ , Ernährerin; sowie auch andere Gottheiten ihre Namenszeichen in der Hand tragen, z. B. Phtah und Joh-Thot als Todtenrichter, Totuon, das  T, den Anfangsbuchstaben dieses Titels; die Me eine Strausfeder  M, den Anfangsbuchstaben ihres Namens; Joh-Taate als Gott der Unterwelt das Zeichen , die Hieroglyphe des Wortes EMENT, Amenthes, Unterwelt u. s. w.

Zugleich erklärt sich aus dem Titel CENK, nutritx, wie die Netpe-Okeame bei den Griechen zu dem Titel Τηθύς kommt und mit der Reto, der Pflegemutter des Horus und der Bubastis, verwechselt wurde.

Als Nährmutter erhält die Nepte-Rhea-Okeame bei den Griechen den Titel Δημήτηρ oder Δηώ, die Nährmutter, denn Δηώ kommt ebenso von δαίω, Einem zu essen geben, Einen speisen, wie ἀηδω, die Nachtigall, von αἰδω, ᾄδω, singen. Δημήτηρ ist also ganz synonym mit τροφή μήτηρ. Dass die Demeter mit Rhea identisch war, sagen die Alten ausdrücklich; Proclus in Cratyl. p. 96: Τὴν Δημήτερα Ὅρφους μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Πέα εἶναι, λέγει οὐ ἄνωθεν (als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit) μὲν μετὰ Κρόνου (dem Sevek, der Urzeit) οὐσα ἀνεκφοίτητος Πέα ἐστὶ, προβάλλουσα δὲ καὶ ἀπογεννώσα τὸν Δία Δημήτηρ (τὸν Δία d. i. den Osiris, denn dass dieser in seiner Eigenschaft als oberweltlicher Gott Ζεὺς, als Stifter und Verbreiter des Weinbaues Διόνυσος, als unterweltlicher Gott aber Ἄιδης genannt werde und daher bei den Griechen in drei verschiedene Gottheiten zerfalle, während die Aegypter diese drei Wirkungskreise in einer und derselben Gottheit, dem Osiris, vereinigen, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchungen herausstellen). λέγει γὰρ

Πεῖρην τὸν πρὶν εὐδύσαν, ἐπεὶ Διὸς ἐπέλετο μήτηρ γεγονέναι Δημήτραν. Und ebenderselbe in Crat. p. 85 sagt: Ὁ Ὅρφους τρόπον μὲν τινα τὴν αὐτὴν εἶναι τὴν Δημήτερα τῇ ὅλῃ ζωογονίᾳ (nämlich als überhimmlische und ausserweltliche Urgottheit, wie Proclus gleich erklärt, wo sie als Urmaterie die Ursache aller Entstehung und Erzeugung ist), τρόπον δ' ἄλλον οὐ τὴν αὐτὴν ἄνω (d. h. über und ausserhalb der Welt) μὲν γὰρ οὐσα Πέα ἐστὶ, κάτω δὲ (als irdische Gottheit) μετὰ τοῦ Διὸς Δημήτηρ. Die Erklärung des Proclus, selbst wenn sie sich auf die orphischen Gedichte stützt, dass Δημήτηρ soviel als Διὸς μήτηρ sei, ist ebenso wenig grammatisch begründet, als die Angabe des Diodor (I, 19), der, ebenfalls auf die orphischen Gedichte sich berufend, Δημήτηρ

als Γῆ μήτηρ erklärt, denn da übrigens die Demeter auch Δηώ heisst, so fallen obnehin beide Ableitungen über den Haufen. Durch die Identität der Demeter mit der Netpe-Okeame, der Nilgöttin, erklärt sich nun auch ganz einfach das der Demeter zugeschriebene Amt einer Vorsteherin des Ackerbaues und des Getreides, denn es ist bekannt, dass der Ackerbau in Aegypten ganz von den Ueberschwemmungen des Nils abhängt und nur durch sie möglich wird, da in Aegypten nur auf dem vom Nil überschwemmt gewesenen Lande Ackerbau stattfinden kann und fast in weiter Nichts besteht, als in dem Eineggen des Saamens in den vom Nil zurückgelassenen Schlamm.

Aus dem Gesagten ist also klar, dass die Rhea-Netpe-Okeame, und nicht die Isis, wie Herodot (II, 59 u. a. a. O.) will, die Demeter ist. Diese Annahme wird nun auch durch ihre vollkommene Uebereinstimmung mit der übrigen ägyptischen Göttergeschichte bestätigt, denn die mit der Demeter in Verbindung vorkommenden Gottheiten, Dionysos und Persephone, Κόρος und Κόρη, Liber und Libera, der Wortbedeutung nach die Kinder der Demeter (wie Cicero de natura Deorum II, c. 24 richtig sagt: *Sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera*), sind Niemand Anderes als Osiris und Isis. Persephone heisst die Isis als Besiegerin und Töchterin des Perses, d. h. des Ombte-Seth-Typhon, wie sich weiter unten ausweisen wird. Wenn daher Persephone von Hades geraubt wird, so heisst dies Nichts weiter, als dass die Aegypter den Tod der Isis für eine durch den Osiris bewerkstelligte Entführung der Isis von der Erde in die Unterwelt ansahen, denn Osiris, der vor seiner Gattin, der Isis, starb, wurde nach seinem Tode der Beherrscher der Unterwelt, des Totenreiches. Die Irren der überlebenden Rhea-Demeter, um ihre Tochter, die Isis-Persephone, aufzusuchen, der wechselnde Aufenthalt der Isis auf der Erde und in der Unterwelt u. s. w. stimmen dann vollkommen mit der ägyptischen Vorstellungsweise. Auch den Aegyptern war die Isis ja, wie die meisten übrigen Gottheiten, zugleich eine über- und unterirdische Göttin.

164) In Bezug auf das Verhältniss zu ihren Kindern Osiris und Isis, dem Κόρος und der Κόρη, erhält daher Netpe-Demeter den Beinamen κοροτρόφος oder παιδοφίλη. Ganz in demselben Sinne erhält die Netpe-Okeame bei den Griechen den Beinamen Tethys. Denn dass Tethys als Gattin des Okeanos bei den Griechen eine von der Demeter verschiedene Göttin ist, hat seinen Grund in der vielfach vorkommenden Erscheinung, dass ein ägyptischer Götterbegriff je nach seinen verschiedenen Aemtern und Beinamen in der griechischen Mythologie zu mehreren Göttergestalten ausgebildet wird. Beispiele hiervon werden im Verlaufe dieser Untersuchung noch vielfach vorkommen und die Netpe ist selbst eines der auffallendsten derselben, da sie in der griechischen Mythologie zur Rhea, Demeter, Tethys, Asteria, Aphrodite und Kybele





thum. Der ganze Name bedeutet daher: Vermehrerin der Geburten, der Entstehung, des Wachsthumes; dass ein solcher Name der Nilgöttin, „der Ernährerin der Welt“, der Netpe-Demeter als Vorsteherin des Ackerbaues mit Recht zukomme, braucht keiner weiteren Auseinandersetzung. Asteroth ist derselbe Name, אֶסְתֶּרֶת oder אֶסְתֶּרֶת, bei den Griechen Ἀστάρτη, unter welchem die Phöniker und Syrer (nach Cic. de nat. Deor. III, 23, vgl. Philo Byblius bei Euseb. pr. ev. I, 10, Gesenli Thesaurus p. 1082 s. v. אֶסְתֶּרֶת) die Aphrodite als Himmelskönigin, מְלִכָּה הַשָּׁמַיִם (Jerem. VII, 18; XLIV, 17. 18) verehrten; dieselbe Gottheit wie die griechische Ἀφροδίτη Οὐρανία, deren Hauptverehrung in Kypros ihren Sitz hatte, wohin sie nach Herodots ausdrücklichem Zeugnis (I, 105) von Phönikern aus Syrien verpflanzt worden war. Sie wird von den Griechen, ebenso wie die Rhea, eine Tochter des Uranos genannt (Euseb. l. l.). Dieselbe Gottheit unter gräcisirter Form desselben Namens Astaroth, Astarte, ist die von Hesiod. Theog. v. 109 erwähnte Ἀστέρια, die Gemahlin des Titanen Perses (ein Name, der nach seinem griechischen Wortsinne hier dem Kronos als übelthätiger Gottheit gegeben wird, obgleich Perses eigentlich nur der Bore-Seth, der Typhon ist, s. unten Note 184) und die Mutter der Hekate (der Isis, die, wie wir weiter unten sehen werden, mit mehreren anderen grossen Göttinnen den Titel ΖΕΚΤΕ, domina, regina, gemein hat). Dass aber auch bei den Phönikern die Astarte für die nämliche Gottheit gehalten wurde, wie die Netpe-Rhea, die Mutter der fünf Kroniden: des Osiris, der Isis, des Arueris, des Seth und der Nephthys, beweist eine Stelle des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, pag. 392, in welcher der phönikische Herakles ein Sohn der Asteria und des Zeus genannt wird. Der phönikische Herakles war aber nach Herodot derselbe Gott, wie der ägyptische (Herodot lib. II, c. 44), nämlich Arueris, der Sohn des Kronos und der Rhea. Die Identität von Astaroth und der Netpe ist also klar.

Nach Salvolini (analyse gramm. p. 15, no. 46) hat auf der Inschrift einer Stele im Museum zu Turin Netpe den Titel:

, den Salvolini ΤΕ ΩΗΡΙ ΝΟΥΤΡ, ἡ μεγάλη θεά, magna Dea, liest. Er betrachtet also den Adler hinter  als ein

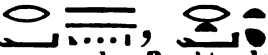
blos phonetisches Zeichen und  als den blossen weiblichen Artikel. Da nun bei keinem der folgenden Wörter, weder bei dem Adjectiv ΩΗΡΙ, noch bei dem figurativen Zeichen für Göttin der weibliche Artikel wiederholt ist, wie in den oben angeführten Inschriften der Okeame und in folgender Inschrift (bei Wilkinson

pl. 40, Inschr. 4):  der Fall ist, so lässt sich gegen die grammatische Richtigkeit dieser Lesung Nichts einwenden, obgleich es wahrscheinlich ist, dass auch in dieser Inschrift der

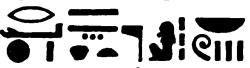
Adler nicht bloß phonetisches, sondern figuratives Zeichen ist. Jedenfalls ist der Titel  $\tau\omega\eta\rho\alpha$  kein Eigenname der Netpe, da er auch anderen grossen Göttinnen, der Pascht, der Hathor u. s. w. gegeben wird. Doch scheint man die Netpe vorzugsweise mit ihm bezeichnet zu haben, da bei Plutarch (de Iside c. 19) die Netpe unter der Bezeichnung  $\Thetaούρις$  als  $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\chiή$  des Typhon vorkommt; denn Ombte-Seth-Typhon hatte seiner Mutter Netpe gewaltsam beigezogen, wie wir unten Note 184 sehen werden, so dass seine eigene Mutter seine  $\pi\alpha\lambda\lambda\alpha\chiή$  wurde, da seine Schwester Nephthys seine rechte Gemahlin war. Dass die Netpe auch in der Unterwelt eine Rolle spielte, beweist das Todtenbuch, in welchem die Netpe mehrfach vorkommt, z. B. wie sie in den Zweigen eines Persenbaumes die abgeschiedene Seele auf ihrer Wanderung durch die unterirdischen Himmelsräume trinkt und speist (Todtenbuch S. XXII, o. 57; vgl. Wilkinson pl. 32). Ob die von Jablonsky (I. I, p. 104) aus einer Stelle des Epiphanius adv. haeres. I. III, p. 1093 angeführten Weihen der Tithrambo:  $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota \delta\epsilon \tau\eta \tau\iota\theta\rho\acute{\alpha}\mu\beta\omega$ ,  $\epsilon\kappa\alpha\tau\eta \epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\eta$  ( $\epsilon\kappa\alpha\tau\eta$ ,  $\Sigma\epsilon\kappa\tau\epsilon$ , ist, wie wir gesehen haben, ein mehreren grossen Gottheiten gemeinschaftlicher Titel und kein Eigenname),  $\epsilon\tau\epsilon\rho\iota \tau\eta \Nu\epsilon\phi\theta\upsilon\iota$ ,  $\alpha\lambda\lambda\omicron\iota \delta\epsilon \tau\eta \Theta\epsilon\rho\mu\acute{o}\upsilon\theta\iota$  (der Isis, wie wir weiter unten sehen werden)  $\tau\epsilon\lambda\lambda\sigma\kappa\omicron\nu\tau\alpha\iota$ , — sich auf die Rheanetpe beziehen und nicht vielmehr auf die Hathor in ihrer Eigenschaft als Göttin der Unterwelt und Beherrscherin des Todtenreiches, lässt sich aus Mangel an hinreichendem hieroglyphischem Material auch nicht näher bestimmen.

166)   $\text{CEB, CEY}$ , der Kronos der Griechen.  $\text{CEY}$  im Koptischen und  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  im Griechischen bedeuten beide Zeit, tempus. Denn dass  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  nur eine ältere Form für  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  sein soll, widerspricht der Etymologie keineswegs, da auch in anderen Wörtern die Verwechslung der Tenuis mit der Aspirata vorkommt, z. B.  $\kappa\iota\theta\acute{\omega}\nu$  für  $\chi\iota\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\kappa\upsilon\tau\tau\alpha$  für  $\chi\upsilon\tau\tau\alpha$ ,  $\delta\epsilon\kappa\omicron\mu\alpha\iota$  für  $\delta\epsilon\chi\omicron\mu\alpha\iota$  (siehe Maittaire graec. ling. dialecti p. 143 C und p. 98 C; Appoll. Synt. p. 61:  $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\iota\theta\epsilon\alpha\sigma\iota\nu \omicron\iota \text{ } \iota\omega\nu\epsilon\varsigma \tau\alpha \delta\alpha\sigma\theta\alpha \epsilon\iota\varsigma \psi\iota\lambda\acute{\alpha}$ ). Es ist also nicht erst eine allegorische Deutung der Späteren,  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  durch  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  zu erklären, wie Plut. de Iside c. 38 meint, oder bloß die Meinung einiger Philosophen, wie er sagt quaest. roman. sect. XII, sondern  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  und  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  sind etymologisch wesentlich ein Wort, und Servius zu Virg. Aeneis III, 104 hat vollkommen Recht, wenn er sagt: den Saturnus, d. h. den Kronos, hält man für den Gott der Ewigkeit und der Jahrhunderte. Da sich der Begriff der Zeit bildlich kaum bezeichnen lässt, so hilft sich die hieroglyphische Darstellungsweise, um den Seb kenntlich zu machen, ganz einfach dadurch, dass sie dem Gott die Gans, den Anfangsbuchstaben (S) seines Namens Seb, über dem Kopfe anbringt. So z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 1.

Wenn auf einer dem Osiris zugeschriebenen Stele zu Nysa, wo die Gräber des Osiris und der Isis gezeigt wurden, Seb-Kronos der jüngste der Götter genannt wird (Diodor. Sicul. I, 27: *Ἐνὶ δὲ τοῦ Ὀσίριδος ἐπιγραφῶνται λέγεται· πατὴρ μὲν ἐστὶ μοι Κρόνος νεώτατος θεῶν πάντων κτλ.*), so konnte dies nur in Bezug auf den Osiris gesagt werden, dem Kronos als sein unmittelbarer Vater der letztlebende aller Götter war; denn sonst ist Kronos in keinem Sinne der jüngste der Götter.

167)  PHΘO, PHTO, Retho, Reto.  
Als Verkörperung der Pascht, der Göttin des Urraumes und der Weltordnung, der Adrastea, wird Reto als löwenköpfige Göttin dargestellt, welches auch die gewöhnliche Gestalt der Pascht ist (s. oben Note 98). So kommt sie vor bei Wilkinson pl. 51, part

5 mit der Ueberschrift:  PHTΩ TNAΔ  
TΩHPH TBNΘ (TE ZWP) TNOYTP, Reto ampla, magna Dea manifestata (denn der Sperber ist das figurative Zeichen für alle höheren in die Welt eingetretenen, sichtbar gewordenen Gottheiten, wie oben bei dem Sonnengotte Re, Hor-pi-re, nachgewiesen worden ist. Und dass nicht blos männliche, sondern auch weibliche Gottheiten diesen allgemeinen Titel erhalten, beweist ein Bild der Neith bei Wilkinson pl. 28, fig. 4, welches einen Sperber auf dem Kopfe trägt, um die Neith als Göttin der in die Welt übergegangenen, sichtbar gewordenen Urmaterie zu bezeichnen). Eine andere menschenköpfige Abbildung der Reto gleicht Wilkinson pl. 68,

part 4 mit der Ueberschrift:  PHTΩ T2ON  
(N) NENOYTP NIBOY, Reto imperatrix Deorum omnium, ein Titel, der nur den höchsten Gottheiten beigelegt wird und die bedeutende Stellung bezeichnet, welche der Reto in dem ägyptischen Götterkreise zukommt. Reto ist aber derselbe Name wie Leto, da R und L in der Aussprache der Aegypter einen so ähnlichen Laut hatten, dass sie mit einander verwechselt wurden, wie schon oben bei Mandulis (Note 142) nachgewiesen wurde. Reto, Leto war also die irdische Verkörperung des unendlichen Raumes, des Urdunkels, der Pascht, welche, wie wir gesehen haben, als Aufseherin der Sonne zugleich die Hüterin der Weltordnung ist, eine der drei Erinnyen, der Schicksalsgöttinnen, und deshalb von den Griechen Adrastea genannt wird. Aus dieser Identität der Leto mit der Reto, der irdischen Form der Pascht, erklärt sich nun die hohe Stellung, welche nach Herodots Bericht die Leto in Aegypten einnahm. Er rechnet sie (Herodot II, 156) unter die acht erst entstandenen Götter (ἡν ὀκτὼ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων), und wenn es auch ungenau ist, dass sie zur ersten Klasse der acht kosmischen Gottheiten gehöre, so ist es doch richtig, dass die Leto bei den Aegyptern eine der höchsten und ältesten Gottheiten ist,

denn sie ist die irdische Form einer der vier Urgottheiten. Durch diese Identität der Leto und Reto bestätigt sich auch die Angabe griechischer Schriftsteller, dass Leto die *Nύξ* sei. So Plutarch bei Euseb. praep. ev. lib. III, c. 1, pag. 84: *Νύξ δὲ ἡ Λητώ, λεγόμενη οὕτως τῶν εἰς ὕπνον τρεπομένων*. Ebenso der Scholiast zu Hesiod. Theogon. p. CXLI, A ed. Trincavelli: *Λητώ λέγεται ἡ λήθη καὶ ἡ νύξ*. Ebenso endlich Eustath. comment. in Homer. Ilias A p. 22: *Λητοῦς νόος ὁ Ἀπόλλων λέγεται, τοιούτου νυκτός· δοκεῖ γὰρ ἐξ αὐτῆς, ὡς μητρὸς, ὁ ἥλιος γεννᾶσθαι . . . Λητώ δὲ ἡ νύξ, διὰ τὴν παρ' Ἐορπιδῇ σοφὴν καὶ ποιητὴν λήθην· ὑπνοῦντες γὰρ νυκτὶ πάντων λανθανόμεθα*. Man sieht aus diesen Stellen, dass die Griechen selbst nicht mehr wussten, woher die Bedeutung der Leto als Nacht herrühre, denn ihre etymologisirenden Herleitungen von *λανθάνειν* sind grammatisch unrichtig und logisch schief. Herodot berichtet ferner (II, 156), dass Leto zu Buto in Aegypten ein berühmtes Heiligthum und Orakel hatte. Wir haben schon oben gesehen (s. Note 97), dass auch die Pascht, die Göttin des Urdunkels, in Buto verehrt wurde und deshalb Herrin von Buto heiss. Dadurch wird die Verbindung der Leto-Reto mit der Pascht als deren irdische Form bestätigt, denn Reto wurde demnach in Buto gemeinschaftlich mit der Pascht verehrt, da es eine allgemeine ägyptische Sitte war, in einem grösseren Tempel eine Mehrzahl, gewöhnlich eine Dreizahl, verwandter Gottheiten zusammen zu verehren. Zugleich erklärt sich hieraus, warum das mit dem Heiligthume der Leto verbundene Orakel in so grossem Ansehen stand, denn die Pascht, die Bewacherin der Weltordnung, die Schicksalsgöttin, musste in dem Glauben der Aegypter am besten im Stande sein, untrügliche Weissagungen zu ertheilen. Daraus erklären sich nun auch die Stellen der orphischen Theogonie, in denen gesagt wird, Phanes-Erikepaes, d. h. der innenweltliche Schöpfergeist, Pan-Harseph, habe der Nacht das Zepter der Weltherrschaft und untrügliche Weissagung verliehen. Proklus in Cratyl. p. 59: *ἡ Νύξ παρ' ἐκόντος τοῦ σκῆπτρον λαμβάνει τοῦ Φάνητος*

— *σκῆπτρον δ' ἀριδείκετον εἶο χεῖρεσσιν*

*Θῆκε θεῶς νυκτός [ἐν' ἔχῃ] βασιλίδι τιμῇ.*

Lobeck Aglaopham. p. 502, oder wie es ebendasselbst p. 577 in einer Stelle des Syrianus heisst: *ἡ Νύξ*

*σκῆπτρον ἔχουσα ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἡρικεπαίου.*

Hermias in Phaedrum p. 145: *Ὅρφεύς περὶ τῆς Νυκτός λέγων, θεῶν γὰρ ἔχει* (das nun folgende Wort fehlt, wahrscheinlich *βασιλείαν* oder *σκῆπτρον*), *φησὶ καὶ*

*Μαντοσύνην δὲ οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντα.*

Die Aegypter kennen also drei verschiedene Gottheiten der Nacht, des Dunkels: die Göttin des dunkeln Urraumes, des Urdunkels, eine der vier Urgottheiten, die Pascht; deren irdische Verkörperung, die Hüterin der irdischen Weltordnung, die Mitgöttin zu Buto, die Leto-Reto; und endlich die Gottheit des dunkeln Weltraumes, der Unterwelt, die Hathor. Die Angabe des Hermias in Phaedr.

p. 144, dass auch Orpheus drei Göttinnen der Nacht gekannt habe, wird hierdurch als richtig bestätigt und hat, wie überhaupt der ganze Inhalt der orphischen Theogenie, ägyptischen Ursprung. Seine Worte sind: *τριῶν παραδιδόμενων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ* — *τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ* (d. i. die Pascht, die Orakelgöttin zu Buto), *τὴν δὲ μέσσην αἰδοῖν καλεῖ* (d. i. die Hathor, die Göttin der Unterwelt), *τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην* (d. i. die Leto-Reto, von welcher die Tme, die Themis, eine der Gottheiten dritten Ranges, herkommt).

So abweichend sich nun auch in der griechischen Mythologie die Vorstellungen von der Leto gestaltet haben, so sind doch auch selbst die Bestandtheile zu dieser Umgestaltung aus dem ägyptischen Religionskreise entnommen. In diesem nämlich erscheint die Leto als Pflegemutter des Horus (des Apollo) und der Bubastis (der Artemis), der Kinder des Osiris und der Isis, welche die Isis vor den Verfolgungen des Typhon (Bore-Seth, des feindlichen Bruders von Osiris und Isis) dadurch retten wollte, dass sie dieselben der Leto übergab. Herodot II, 156: *Ἀπὸ δούσα τῶν ὀκτώ θεῶν τῶν πρώτων γενομένων, οὐκέουσα δὲ ἐν Βούτοϊ πόλει, ἵνα δὴ οἱ τὸ χρηστήριον τοῦτο ἐστί, Ἀπόλλωνα παρὰ Ἴσιος παρακαταθήκην δεξαμένη, διέσωσε κατακρύψασα ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγομένῃ νήσῳ (die zu Buto lag), ὅτε τὸ πᾶν διζήμενος ὁ Τυφὼν ἐπῆλθε, θέλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἀρτεμὺν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Ἀήτο ὅν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σῶτῆρα γενέσθαι. Αἰγυπτίῳσι δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὀρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἀρτεμὺς δὲ Βούβαστις.* Bei den Aegyptern war also die Leto nur die Pflegerin des Horus und der Bubastis, bei den Griechen ward sie deren Mutter. Diese Umwandlung des Begriffes der Leto wird Niemanden befremden, der die Entwicklung religiöser Ideenkreise genauer verfolgt hat und die Veränderungen kennt, denen sie alle unterworfen sind, wenn sie von ihrem ursprünglichen Grund und Boden zu einem anderen Volke übertragen werden und mit fremden Ideenkreisen in Berührung kommen.

168) Dass Tat, der einmal grosse Hermes, der Zeitgenosse des Osiris und der Isis, als ein Sohn des Joh-Taate, des zweimal grossen, betrachtet worden sei, beweist die schon oben (Note 153) angeführte Stelle des Manetho bei Syncellus p. 40, wo der zweite Hermes, der Thot dismegas, πατήρ τοῦ Τάτ genannt wird. Dasselbe sagen Eusebius in seinem Chron. ad annum 530, St. Cyrillus advers. Julian I. I, und I. II, Stobaeus in seinen eclog. phys., der hermetische Dialog Asclepius bei Apulejus p. 77 und 99 u. s. w. Tat wird auf den Hieroglyphenbildern gewöhnlich unter der Gestalt eines Kynokephalos abgebildet. Denn diese Affenart war dem Tat, Hermes, geweiht (Horapollo I, 14); daher das Mährohen, das Horapollo auftrifft, der Kynokephalos könne lesen und schreiben, weil τὸ ζῶον ἐν τῇ Ἑρμῇ ἐνσημῆθη τῷ πᾶσι μετέχοντι γραμμάτων.

So bei Wilkinson pl. 47, fig. 2 mit der Ueberschrift: 

 KEQ, ΠΩΙΤ (N) ΘΒΑΙ ΤΑΤΕ ΝΑΑ (N) ΝΕΧΒΕ,  
Kynokephalus numerator (ordinator) panegyrium, magnus Thot ca-

lamorum. (Der Name  KEQ, KEQ, bezeichnet eine Affen-

art, den *κῆπος* des Strabo (I. XVII), daher wahrscheinlich *Σιφώας*; als Beiname des Hermes (Syncell. chronogr. p. 124 A; Idleri Hermapion, Appendix sect. XVI, p. 29, no. 35: *Θηβαίων λέ ἐβασίλευσαν*

*Σιφώας*, ὁ καὶ Ἑρμῆς υἱὸς Ἥφαίστου). Die vierte Hieroglyphe  ist das figurative Zeichen der alle 40 Jahre wiederkehrenden grossen Priesterversammlungen (*παγήγυεις*), deren Zähler, Regler Thot genannt wird. Die fünfte Hieroglyphe  ist das ibisköpfige Bild des Taate, hier also figuratives Zeichen des Namens Tat. Die letzten hieroglyphischen Zeichen  stellen Schreibrohre, calami, vor, also nach der bekannten hieroglyphischen Schreibweise: ein Bild der Sache selbst statt ihres Namens. Der Kynokephalos dient daher mit Hinzufügung der Endsylbe TE,  geradezu als figuratives Zeichen des Namens Taate, wie der Ibis mit hinzugesetzter

Sylbe TE,  ist alsdann ganz identisch mit . So bei Champollion panth. ég. pl. 30 G. Aus demselben Grunde endlich

erhält auch der Kynokephalos geradezu die Ueberschrift: 



 ΤΑΑΤΕ ΠΝΕΒ (N) ΤΒΑΚΙ Ν ΕΩΜΟΥΝΟΥ, Taate dominus urbis Eschmuni (i. e. Hermopolis); so bei Champollion panth. ég. pl. 30 G.

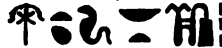
Die ägyptische Lehre kannte demnach zwei Thot: Joh-Thot, den Mondgott, den zweimal grossen Thot, den Hermes dismegas, und Tat, den *θεὸς θυητός*, den einmal grossen Hermes. Dadurch erklärt sich eine Stelle des Plutarch (de Iside c. 12), in welcher Hermes (Tat) dem Mondgotte (Selene, Joh-Taate) im Würfelspiele die Schalttage abgewinnt, damit die von dem Sonnengotte Re der Geburtszeit beraubte Netpe, die auch von dem Hermes, Tat, dem einmal grossen, schwanger ist, gebären kann. Die Stelle würde eine Ungereimtheit in sich schliessen, wenn es nur den Kinen Tat, den Thot dismegas, gäbe, der selbst mit dem Monde identisch ist.

Bei dem Todtengerichte in der Unterwelt hat Tat das Amt eines Vorstehers der Sündenwägung. Er wird deshalb in der Darstellung des Todtengerichtes abgebildet, als oben auf der Wage sitzend, während Horus der Jüngere, der Sohn des Osiris und der Isis, die Zunge der Wage beobachtet, und Anubis die Wagschale mit dem Bildchen der Me, der Themis, das als Gewicht dient.





nicillorum, praefecta aedi librorum, i. e. bibliothecae. Oder (ibid.):

 TCHQ TNOYTP TNEB (N) NE C2ET,  
Dea Seph, domina scribarum. CHB, CHQ, CHQE, CHBI heisst im Koptischen das Schreibrohr, calamus, und also metaphorisch der Schreiber. Die Zeichen  und  sind die figurativen Zeichen der Haarlocken (Champollion gr. ég. p. 91) und bezeichnen hier die aus Haaren verfertigten Schreibepinsel, denn der Rohre und der Pinsel bedienten sich die Aegypter zum Schreiben. Die Seph als Vorsteherin der Hierogrammateis, der heiligen Schreiber, d. h. der gelehrten Priesterklasse, ist offenbar eine Göttin der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit. Ihre Bedeutung als Aletheia, Mnemosyne ist also allerdings wahrscheinlich, wenn auch die bisher bekannt gewordenen hieroglyphischen Inschriften genauere Beweise für diese Annahme nicht darbieten.

Unter dem Titel „Vorsteherin des Büchersaales“ kommt die Göttin Seph auf einem Denkmale vor, das dem Rameses, dem Sesostris der Griechen, gewidmet ist, und Champollion entdeckte in den Räumen des Rhamesseions zu Theben noch die Umfassungsmauern eines solchen Büchersaales, an dessen Eingänge zu beiden Seiten die Gottheiten Tat und Seph als Vorsteher der Wissenschaft abgebildet sind. Diese Beweise für das Vorhandensein von Büchersammlungen in dem 16. Jahrhundert vor Chr. G. — denn Sesostris regierte von 1571—1503 vor Chr. G. — sind der Beachtung werth, denn sie sprechen beredter als die weitläufigsten Beweisführungen für die Höhe der ägyptischen Bildung in einem so frühen Alterthume.

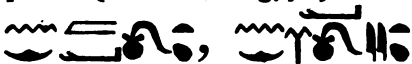
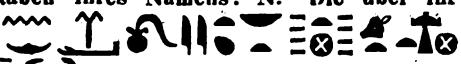
170) Die hermetischen Bücher in des Stobaeus Eclog. phys. (Fabricius biblioth. gr. I, p. 51 und 52) erwähnen eines Asklepios mit dem ägyptischen Namen *Ἰμούθης*, den sie einen Sohn des Hephaestos, des Phtah, nennen. Die Stelle lautet: *Βουλῆς δὲ (ἡγεμῶν) ἐστὶ ὁ πατὴρ πάντων καὶ καθηγητὴς ὁ τριμεγίστος Ἐκμύης· λαμπρῆς δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἡφαίστιον . . . ποιητικῆς δὲ Ἀρνεβασκήνης· φιλοσοφίας δὲ πάλιν ὁ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθης.* (So muss wohl die Stelle geordnet werden; denn Imuthes ist Imuteph, der Weisheit-Spendende, und Arnebaskenis bedeutet den Verfertiger der Gesänge. Es ist also klar, dass Imuteph, der Spender der Weisheit, der Gott der Philosophie; Arnebaskenis aber, der Verfertiger der Gesänge, der Gott der Dichtkunst war. Nicht aber umgekehrt, wie der bisherige Text lautete.) Diese Angabe wird durch die Denkmäler bestätigt. Zu Philae wurde ein Heiligthum aufgefunden, das nach der griechischen Inschrift dem Asklepios, nach der ägyptischen dem

 EIMOTEP, EIMOTEQ, Imuteph, geweiht war. Bei Wilkinson (pl. 55, part 2) heisst er:   
 IMOTEP PTA2-C1, Imuteph, filius Hephaesti; oder:

 ΕΙΜΩΤΕΠ ΠΙ ΩΗΡΙ CΙ (N) ΠΤΑΞ, Imuteph, magnus filius Hephaesti. Nach den Inschriften ist also Imuteph, der Asklepios der Griechen, der Sohn des Phtah. Der Name Imuteph bedeutet: der Weisheit-Gebende, Erkenntniss-Schenkende, von ΕΙΜΕ, ΕΙΜΙ, scire, intelligere, cognoscere, ΕΙΜΕ, ΙΜΕ, scientia, cognitio, und von ΩΤΕΠ, ferre, portare, donare; wie ΝΟΦΡΕΩΤΕΠ, der Gutes-Spendende, ein Titel des Chonsu. Nach Ammian. Marcell. XXII, 14 wurde der Aeskulap besonders in Memphis verehrt: *Memphis urbs frequens praesentiaque numinis Aesculapii clara*. Dieser Asklepios muss der also sein, welcher in den hermetischen Büchern als Zeitgenosse des Thot, des Gesetzgebers der Aegypten, vorkommt und den nach Manetho (Apotelesmata l. V, v. 4, pag. 88 ed. Gronovii) Tat, als er die heiligen Bücher der Aegypten aus den von Hermes trismegistos verfassten Stelen zusammentrug, zum Helfer und Rathgeber hatte: συμβουλον παντῆς σοφίης Ἀσκληπιὸν εὐρών. Dieses begreift sich leicht aus der Natur der ägyptischen heiligen Schriften, welche ja neben der bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung auch Bücher ärztlichen und philosophisch-wissenschaftlichen Inhalts in sich fassten.

Da der Name Imuteph der Weisheit-Spendende bedeutet, so ist es offenbar nur ein Beiname, wie Osiris „ouuphre“, der Gütige, heisst, Isis „son-nophre“, die gute Schwester, u. s. w.; der eigentliche Eigennamen des Gottes ist nicht bekannt.

171) Unter den Gottheiten von Theben finden sich nach Champollion (lettres de l'Égypte) eine Göttin Nahimeu, Nohimeui:

 TE ΝΑΖΙΜΕΟΥ, TE ΝΟΖΙΜΕΟΥ. Nach Champollion ist sie geierköpfig abgebildet, gleich der Seven-Ilithyia. Bei Wilkinson pl. 66, part 3 kommt sie ganz menschengestaltig vor, mit Kuhhörnern auf dem Kopfe, oder einer Vase, dem Anfangsbuchstaben ihres Namens: N. Die über ihr stehende Inschrift lautet:  NEZIMEOYI TNEB N TEBAKI ΔΩΜΟΥΝΕΙΝ ΠΕΤ ΤΒΑΚΙ ΜΑΝΘΙ (?) ΤCΙ Ν ΠΗ ΤΕ ΖΙΚ Π ΤΚΑΞ ΤΟΦΕC, Nehimeu domina urbis Aschmunein (Hermopolis) in urbe Manthi (?), filia Solis, regina in regione conversionis (Ort der Bekehrung, Unterwelt). Nehimeu ist also, wie die Tme, zugleich eine ober- und unterweltliche Göttin. Der Name Nehimeu bedeutet: sanans, salvans, sanatrix von ΝΑΖΕΜ, ΝΟΖΕΜ, sanare, salvare, und ist also ganz gleichbedeutend mit dem griechischen Namen Ὑγία, Ὑγία. Da nun in den orphischen Gedichten (Hymn. Orphic. 67) die Hygiea Gattin des Asklepios genannt wird, was von der gewöhnlichen griechischen Mythologie abweicht, nach

welcher sie eine Tochter des Asklepios ist, so scheint diese Angabe eine ägyptische Vorstellung zu enthalten; denn alle den Orphikern eigenthümlichen Götterbegriffe haben sich bis jetzt als ägyptische ausgewiesen. Diese Vermuthung wird durch eine Stelle des Proklus (in Tim. III, p. 158) bestärkt, der zwei Hygieen namhaft macht: eine jüngere als Gattin des Asklepios und eine ältere, schon bei der Weltschöpfung gegenwärtige. Diese letztere kann also nur eine der beiden weiblichen, in die Welt übergegangenen Urgottheiten und zwar nur die Pascht sein, die als Ilithyia, als Geburtshelferin, der Geburt der kosmischen Gottheiten, der besetzten Theile des Weltalls, beistand (s. oben Note 99 zu Ende). Nemheu-Hygica wäre demnach die irdische Verkörperung der Pascht-Ilithyia, was für eine Gemahlin des Imuteph-Asklepios, die irdische Verkörperung des Phtah, vollkommen passt. Die Stelle lautet (Lobeck, Aglaopham, p. 593): *Οἱ θεολόγοι τὴν μὲν εἰς Ἀσκληπιὸν ἀναφύουσαν Ὑγιαν, τὴν λατρικὴν πᾶσαν τῶν περὶ φύσιν — τὴν δὲ πρὸ Ἀσκληπιοῦ γεννώσai τῇ δημιουργίᾳ ἐφεσιώσαν τῶν πραγμάτων, ἣν παράγουσι ἀπὸ Παιθοῦς καὶ Ἑρωτος* (d. h. von der Anangke-Adrastea, der unendlichen Ausdehnung, der Pascht, und von dem Urgeiste Kneph; der Name Ἑρως, der sonst nur den Harseph-Menth, den innerweltlichen Schöpfergeist, bezeichnet, ist hier offenbar auf den vorweltlichen Urgeist Kneph übertragen, da nur dieser in der vorweltlichen Urgottheit mit der Pascht verbunden war).

172) Als ein Götterpaar kommen Mu und Taphne vor in dem von Lepsius herausgegebenen Todtenbuche Seite LV, sect. 134 oben (vgl. Champollion panth. ég. pl. 26 C). Es wird daselbst eine Reihe von neun Gottheiten hinter dem sperbergestaltigen Bilde des Sonnengottes Re in einer Baris sitzend dargestellt, und in der achten Columne der 134. Section des hieroglyphischen Textes werden dazu die Namen Atmu, Mu, Taphne, Seb, Netpe, Osiris, Horus, Isis und Nephthys genannt. Die Stelle enthält den Anfang einer dem Sonnengotte in den Mund gelegten Rede und lautet so:

𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓𓂔𓂕𓂖𓂗𓂘𓂙𓂚𓂛𓂜𓂝𓂞𓂟𓂠𓂡𓂢𓂣𓂤𓂥𓂦𓂧𓂨𓂩𓂪𓂫𓂬𓂭𓂮𓂯𓂰𓂱𓂲𓂳𓂴𓂵𓂶𓂷𓂸𓂹𓂺𓂻𓂼𓂽𓂾𓂿𓃀𓃁𓃂𓃃𓃄𓃅𓃆𓃇𓃈𓃉𓃊𓃋𓃌𓃍𓃎𓃏𓃐𓃑𓃒𓃓𓃔𓃕𓃖𓃗𓃘𓃙𓃚𓃛𓃜𓃝𓃞𓃟𓃠𓃡𓃢𓃣𓃤𓃥𓃦𓃧𓃨𓃩𓃪𓃫𓃬𓃭𓃮𓃯𓃰𓃱𓃲𓃳𓃴𓃵𓃶𓃷𓃸𓃹𓃺𓃻𓃼𓃽𓃾𓃿𓄀𓄁𓄂𓄃𓄄𓄅𓄆𓄇𓄈𓄉𓄊𓄋𓄌𓄍𓄎𓄏𓄐𓄑𓄒𓄓𓄔𓄕𓄖𓄗𓄘𓄙𓄚𓄛𓄜𓄝𓄞𓄟𓄠𓄡𓄢𓄣𓄤𓄥𓄦𓄧𓄨𓄩𓄪𓄫𓄬𓄭𓄮𓄯𓄰𓄱𓄲𓄳𓄴𓄵𓄶𓄷𓄸𓄹𓄺𓄻𓄼𓄽𓄾𓄿𓅀𓅁𓅂𓅃𓅄𓅅𓅆𓅇𓅈𓅉𓅊𓅋𓅌𓅍𓅎𓅏𓅐𓅑𓅒𓅓𓅔𓅕𓅖𓅗𓅘𓅙𓅚𓅛𓅜𓅝𓅞𓅟𓅠𓅡𓅢𓅣𓅤𓅥𓅦𓅧𓅨𓅩𓅪𓅫𓅬𓅭𓅮𓅯𓅰𓅱𓅲𓅳𓅴𓅵𓅶𓅷𓅸𓅹𓅺𓅻𓅼𓅽𓅾𓅿𓆀𓆁𓆂𓆃𓆄𓆅𓆆𓆇𓆈𓆉𓆊𓆋𓆌𓆍𓆎𓆏𓆐𓆑𓆒𓆓𓆔𓆕𓆖𓆗𓆘𓆙𓆚𓆛𓆜𓆝𓆞𓆟𓆠𓆡𓆢𓆣𓆤𓆥𓆦𓆧𓆨𓆩𓆪𓆫𓆬𓆭𓆮𓆯𓆰𓆱𓆲𓆳𓆴𓆵𓆶𓆷𓆸𓆹𓆺𓆻𓆼𓆽𓆾𓆿𓇀𓇁𓇂𓇃𓇄𓇅𓇆𓇇𓇈𓇉𓇊𓇋𓇌𓇍𓇎𓇏𓇐𓇑𓇒𓇓𓇔𓇕𓇖𓇗𓇘𓇙𓇚𓇛𓇜𓇝𓇞𓇟𓇠𓇡𓇢𓇣𓇤𓇥𓇦𓇧𓇨𓇩𓇪𓇫𓇬𓇭𓇮𓇯𓇰𓇱𓇲𓇳𓇴𓇵𓇶𓇷𓇸𓇹𓇺𓇻𓇼𓇽𓇾𓇿𓈀𓈁𓈂𓈃𓈄𓈅𓈆𓈇𓈈𓈉𓈊𓈋𓈌𓈍𓈎𓈏𓈐𓈑𓈒𓈓𓈔𓈕𓈖𓈗𓈘𓈙𓈚𓈛𓈜𓈝𓈞𓈟𓈠𓈡𓈢𓈣𓈤𓈥𓈦𓈧𓈨𓈩𓈪𓈫𓈬𓈭𓈮𓈯𓈰𓈱𓈲𓈳𓈴𓈵𓈶𓈷𓈸𓈹𓈺𓈻𓈼𓈽𓈾𓈿𓉀𓉁𓉂𓉃𓉄𓉅𓉆𓉇𓉈𓉉𓉊𓉋𓉌𓉍𓉎𓉏𓉐𓉑𓉒𓉓𓉔𓉕𓉖𓉗𓉘𓉙𓉚𓉛𓉜𓉝𓉞𓉟𓉠𓉡𓉢𓉣𓉤𓉥𓉦𓉧𓉨𓉩𓉪𓉫𓉬𓉭𓉮𓉯𓉰𓉱𓉲𓉳𓉴𓉵𓉶𓉷𓉸𓉹𓉺𓉻𓉼𓉽𓉾𓉿𓊀𓊁𓊂𓊃𓊄𓊅𓊆𓊇𓊈𓊉𓊊𓊋𓊌𓊍𓊎𓊏𓊐𓊑𓊒𓊓𓊔𓊕𓊖𓊗𓊘𓊙𓊚𓊛𓊜𓊝𓊞𓊟𓊠𓊡𓊢𓊣𓊤𓊥𓊦𓊧𓊨𓊩𓊪𓊫𓊬𓊭𓊮𓊯𓊰𓊱𓊲𓊳𓊴𓊵𓊶𓊷𓊸𓊹𓊺𓊻𓊼𓊽𓊾𓊿𓋀𓋁𓋂𓋃𓋄𓋅𓋆𓋇𓋈𓋉𓋊𓋋𓋌𓋍𓋎𓋏𓋐𓋑𓋒𓋓𓋔𓋕𓋖𓋗𓋘𓋙𓋚𓋛𓋜𓋝𓋞𓋟𓋠𓋡𓋢𓋣𓋤𓋥𓋦𓋧𓋨𓋩𓋪𓋫𓋬𓋭𓋮𓋯𓋰𓋱𓋲𓋳𓋴𓋵𓋶𓋷𓋸𓋹𓋺𓋻𓋼𓋽𓋾𓋿𓌀𓌁𓌂𓌃𓌄𓌅𓌆𓌇𓌈𓌉𓌊𓌋𓌌𓌍𓌎𓌏𓌐𓌑𓌒𓌓𓌔𓌕𓌖𓌗𓌘𓌙𓌚𓌛𓌜𓌝𓌞𓌟𓌠𓌡𓌢𓌣𓌤𓌥𓌦𓌧𓌨𓌩𓌪𓌫𓌬𓌭𓌮𓌯𓌰𓌱𓌲𓌳𓌴𓌵𓌶𓌷𓌸𓌹𓌺𓌻𓌼𓌽𓌾𓌿𓍀𓍁𓍂𓍃𓍄𓍅𓍆𓍇𓍈𓍉𓍊𓍋𓍌𓍍𓍎𓍏𓍐𓍑𓍒𓍓𓍔𓍕𓍖𓍗𓍘𓍙𓍚𓍛𓍜𓍝𓍞𓍟𓍠𓍡𓍢𓍣𓍤𓍥𓍦𓍧𓍨𓍩𓍪𓍫𓍬𓍭𓍮𓍯𓍰𓍱𓍲𓍳𓍴𓍵𓍶𓍷𓍸𓍹𓍺𓍻𓍼𓍽𓍾𓍿𓎀𓎁𓎂𓎃𓎄𓎅𓎆𓎇𓎈𓎉𓎊𓎋𓎌𓎍𓎎𓎏𓎐𓎑𓎒𓎓𓎔𓎕𓎖𓎗𓎘𓎙𓎚𓎛𓎜𓎝𓎞𓎟𓎠𓎡𓎢𓎣𓎤𓎥𓎦𓎧𓎨𓎩𓎪𓎫𓎬𓎭𓎮𓎯𓎰𓎱𓎲𓎳𓎴𓎵𓎶𓎷𓎸𓎹𓎺𓎻𓎼𓎽𓎾𓎿𓏀𓏁𓏂𓏃𓏄𓏅𓏆𓏇𓏈𓏉𓏊𓏋𓏌𓏍𓏎𓏏𓏐𓏑𓏒𓏓𓏔𓏕𓏖𓏗𓏘𓏙𓏚𓏛𓏜𓏝𓏞𓏟𓏠𓏡𓏢𓏣𓏤𓏥𓏦𓏧𓏨𓏩𓏪𓏫𓏬𓏭𓏮𓏯𓏰𓏱𓏲𓏳𓏴𓏵𓏶𓏷𓏸𓏹𓏺𓏻𓏼𓏽𓏾𓏿𓐀𓐁𓐂𓐃𓐄𓐅𓐆𓐇𓐈𓐉𓐊𓐋𓐌𓐍𓐎𓐏𓐐𓐑𓐒𓐓𓐔𓐕𓐖𓐗𓐘𓐙𓐚𓐛𓐜𓐝𓐞𓐟𓐠𓐡𓐢𓐣𓐤𓐥𓐦𓐧𓐨𓐩𓐪𓐫𓐬𓐭𓐮𓐯𓐰𓐱𓐲𓐳𓐴𓐵𓐶𓐷𓐸𓐹𓐺𓐻𓐼𓐽𓐾𓐿𓑀𓑁𓑂𓑃𓑄𓑅𓑆𓑇𓑈𓑉𓑊𓑋𓑌𓑍𓑎𓑏𓑐𓑑𓑒𓑓𓑔𓑕𓑖𓑗𓑘𓑙𓑚𓑛𓑜𓑝𓑞𓑟𓑠𓑡𓑢𓑣𓑤𓑥𓑦𓑧𓑨𓑩𓑪𓑫𓑬𓑭𓑮𓑯𓑰𓑱𓑲𓑳𓑴𓑵𓑶𓑷𓑸𓑹𓑺𓑻𓑼𓑽𓑾𓑿𓒀𓒁𓒂𓒃𓒄𓒅𓒆𓒇𓒈𓒉𓒊𓒋𓒌𓒍𓒎𓒏𓒐𓒑𓒒𓒓𓒔𓒕𓒖𓒗𓒘𓒙𓒚𓒛𓒜𓒝𓒞𓒟𓒠𓒡𓒢𓒣𓒤𓒥𓒦𓒧𓒨𓒩𓒪𓒫𓒬𓒭𓒮𓒯𓒰𓒱𓒲𓒳𓒴𓒵𓒶𓒷𓒸𓒹𓒺𓒻𓒼𓒽𓒾𓒿𓓀𓓁𓓂𓓃𓓄𓓅𓓆𓓇𓓈𓓉𓓊𓓋𓓌𓓍𓓎𓓏𓓐𓓑𓓒𓓓𓓔𓓕𓓖𓓗𓓘𓓙𓓚𓓛𓓜𓓝𓓞𓓟𓓠𓓡𓓢𓓣𓓤𓓥𓓦𓓧𓓨𓓩𓓪𓓫𓓬𓓭𓓮𓓯𓓰𓓱𓓲𓓳𓓴𓓵𓓶𓓷𓓸𓓹𓓺𓓻𓓼𓓽𓓾𓓿𓔀𓔁𓔂𓔃𓔄𓔅𓔆𓔇𓔈𓔉𓔊𓔋𓔌𓔍𓔎𓔏𓔐𓔑𓔒𓔓𓔔𓔕𓔖𓔗𓔘𓔙𓔚𓔛𓔜𓔝𓔞𓔟𓔠𓔡𓔢𓔣𓔤𓔥𓔦𓔧𓔨𓔩𓔪𓔫𓔬𓔭𓔮𓔯𓔰𓔱𓔲𓔳𓔴𓔵𓔶𓔷𓔸𓔹𓔺𓔻𓔼𓔽𓔾𓔿𓕀𓕁𓕂𓕃𓕄𓕅𓕆𓕇𓕈𓕉𓕊𓕋𓕌𓕍𓕎𓕏𓕐𓕑𓕒𓕓𓕔𓕕𓕖𓕗𓕘𓕙𓕚𓕛𓕜𓕝𓕞𓕟𓕠𓕡𓕢𓕣𓕤𓕥𓕦𓕧𓕨𓕩𓕪𓕫𓕬𓕭𓕮𓕯𓕰𓕱𓕲𓕳𓕴𓕵𓕶𓕷𓕸𓕹𓕺𓕻𓕼𓕽𓕾𓕿𓖀𓖁𓖂𓖃𓖄𓖅𓖆𓖇𓖈𓖉𓖊𓖋𓖌𓖍𓖎𓖏𓖐𓖑𓖒𓖓𓖔𓖕𓖖𓖗𓖘𓖙𓖚𓖛𓖜𓖝𓖞𓖟𓖠𓖡𓖢𓖣𓖤𓖥𓖦𓖧𓖨𓖩𓖪𓖫𓖬𓖭𓖮𓖯𓖰𓖱𓖲𓖳𓖴𓖵𓖶𓖷𓖸𓖹𓖺𓖻𓖼𓖽𓖾𓖿𓗀𓗁𓗂𓗃𓗄𓗅𓗆𓗇𓗈𓗉𓗊𓗋𓗌𓗍𓗎𓗏𓗐𓗑𓗒𓗓𓗔𓗕𓗖𓗗𓗘𓗙𓗚𓗛𓗜𓗝𓗞𓗟𓗠𓗡𓗢𓗣𓗤𓗥𓗦𓗧𓗨𓗩𓗪𓗫𓗬𓗭𓗮𓗯𓗰𓗱𓗲𓗳𓗴𓗵𓗶𓗷𓗸𓗹𓗺𓗻𓗼𓗽𓗾𓗿𓘀𓘁𓘂𓘃𓘄𓘅𓘆𓘇𓘈𓘉𓘊𓘋𓘌𓘍𓘎𓘏𓘐𓘑𓘒𓘓𓘔𓘕𓘖𓘗𓘘𓘙𓘚𓘛𓘜𓘝𓘞𓘟𓘠𓘡𓘢𓘣𓘤𓘥𓘦𓘧𓘨𓘩𓘪𓘫𓘬𓘭𓘮𓘯𓘰𓘱𓘲𓘳𓘴𓘵𓘶𓘷𓘸𓘹𓘺𓘻𓘼𓘽𓘾𓘿𓙀𓙁𓙂𓙃𓙄𓙅𓙆𓙇𓙈𓙉𓙊𓙋𓙌𓙍𓙎𓙏𓙐𓙑𓙒𓙓𓙔𓙕𓙖𓙗𓙘𓙙𓙚𓙛𓙜𓙝𓙞𓙟𓙠𓙡𓙢𓙣𓙤𓙥𓙦𓙧𓙨𓙩𓙪𓙫𓙬𓙭𓙮𓙯𓙰𓙱𓙲𓙳𓙴𓙵𓙶𓙷𓙸𓙹𓙺𓙻𓙼𓙽𓙾𓙿𓚀𓚁𓚂𓚃𓚄𓚅𓚆𓚇𓚈𓚉𓚊𓚋𓚌𓚍𓚎𓚏𓚐𓚑𓚒𓚓𓚔𓚕𓚖𓚗𓚘𓚙𓚚𓚛𓚜𓚝𓚞𓚟𓚠𓚡𓚢𓚣𓚤𓚥𓚦𓚧𓚨𓚩𓚪𓚫𓚬𓚭𓚮𓚯𓚰𓚱𓚲𓚳𓚴𓚵𓚶𓚷𓚸𓚹𓚺𓚻𓚼𓚽𓚾𓚿𓛀𓛁𓛂𓛃𓛄𓛅𓛆𓛇𓛈𓛉𓛊𓛋𓛌𓛍𓛎𓛏𓛐𓛑𓛒𓛓𓛔𓛕𓛖𓛗𓛘𓛙𓛚𓛛𓛜𓛝𓛞𓛟𓛠𓛡𓛢𓛣𓛤𓛥𓛦𓛧𓛨𓛩𓛪𓛫𓛬𓛭𓛮𓛯𓛰𓛱𓛲𓛳𓛴𓛵𓛶𓛷𓛸𓛹𓛺𓛻𓛼𓛽𓛾𓛿𓜀𓜁𓜂𓜃𓜄𓜅𓜆𓜇𓜈𓜉𓜊𓜋𓜌𓜍𓜎𓜏𓜐𓜑𓜒𓜓𓜔𓜕𓜖𓜗𓜘𓜙𓜚𓜛𓜜𓜝𓜞𓜟𓜠𓜡𓜢𓜣𓜤𓜥𓜦𓜧𓜨𓜩𓜪𓜫𓜬𓜭𓜮𓜯𓜰𓜱𓜲𓜳𓜴𓜵𓜶𓜷𓜸𓜹𓜺𓜻𓜼𓜽𓜾𓜿𓝀𓝁𓝂𓝃𓝄𓝅𓝆𓝇𓝈𓝉𓝊𓝋𓝌𓝍𓝎𓝏𓝐𓝑𓝒𓝓𓝔𓝕𓝖𓝗𓝘𓝙𓝚𓝛𓝜𓝝𓝞𓝟𓝠𓝡𓝢𓝣𓝤𓝥𓝦𓝧𓝨𓝩𓝪𓝫𓝬𓝭𓝮𓝯𓝰𓝱𓝲𓝳𓝴𓝵𓝶𓝷𓝸𓝹𓝺𓝻𓝼𓝽𓝾𓝿𓞀𓞁𓞂𓞃𓞄𓞅𓞆𓞇𓞈𓞉𓞊𓞋𓞌𓞍𓞎𓞏𓞐𓞑𓞒𓞓𓞔𓞕𓞖𓞗𓞘𓞙𓞚𓞛𓞜𓞝𓞞𓞟𓞠𓞡𓞢𓞣𓞤𓞥𓞦𓞧𓞨𓞩𓞪𓞫𓞬𓞭𓞮𓞯𓞰𓞱𓞲𓞳𓞴𓞵𓞶𓞷𓞸𓞹𓞺𓞻𓞼𓞽𓞾𓞿𓟀𓟁𓟂𓟃𓟄𓟅𓟆𓟇𓟈𓟉𓟊𓟋𓟌𓟍𓟎𓟏𓟐𓟑𓟒𓟓𓟔𓟕𓟖𓟗𓟘𓟙𓟚𓟛𓟜𓟝𓟞𓟟𓟠𓟡𓟢𓟣𓟤𓟥𓟦𓟧𓟨𓟩𓟪𓟫𓟬𓟭𓟮𓟯𓟰𓟱𓟲𓟳𓟴𓟵𓟶𓟷𓟸𓟹𓟺𓟻𓟼𓟽𓟾𓟿𓠀𓠁𓠂𓠃𓠄𓠅𓠆𓠇𓠈𓠉𓠊𓠋𓠌𓠍𓠎𓠏𓠐𓠑𓠒𓠓𓠔𓠕𓠖𓠗𓠘𓠙𓠚𓠛𓠜𓠝𓠞𓠟𓠠𓠡𓠢𓠣𓠤𓠥𓠦𓠧𓠨𓠩𓠪𓠫𓠬𓠭𓠮𓠯𓠰𓠱𓠲𓠳𓠴𓠵𓠶𓠷𓠸𓠹𓠺𓠻𓠼𓠽𓠾𓠿𓡀𓡁𓡂𓡃𓡄𓡅𓡆𓡇𓡈𓡉𓡊𓡋𓡌𓡍𓡎𓡏𓡐𓡑𓡒𓡓𓡔𓡕𓡖𓡗𓡘𓡙𓡚𓡛𓡜𓡝𓡞𓡟𓡠𓡡𓡢𓡣𓡤𓡥𓡦𓡧𓡨𓡩𓡪𓡫𓡬𓡭𓡮𓡯𓡰𓡱𓡲𓡳𓡴𓡵𓡶𓡷𓡸𓡹𓡺𓡻𓡼𓡽𓡾𓡿𓢀𓢁𓢂𓢃𓢄𓢅𓢆𓢇𓢈𓢉𓢊𓢋𓢌𓢍𓢎𓢏𓢐𓢑𓢒𓢓𓢔𓢕𓢖𓢗𓢘𓢙𓢚𓢛𓢜𓢝𓢞𓢟𓢠𓢡𓢢𓢣𓢤𓢥𓢦𓢧𓢨𓢩𓢪𓢫𓢬𓢭𓢮𓢯𓢰𓢱𓢲𓢳𓢴𓢵𓢶𓢷𓢸𓢹𓢺𓢻𓢼𓢽𓢾𓢿𓣀𓣁𓣂𓣃𓣄𓣅𓣆𓣇𓣈𓣉𓣊𓣋𓣌𓣍𓣎𓣏𓣐𓣑𓣒𓣓𓣔𓣕𓣖𓣗𓣘𓣙𓣚𓣛𓣜𓣝𓣞𓣟𓣠𓣡𓣢𓣣𓣤𓣥𓣦𓣧𓣨𓣩𓣪𓣫𓣬𓣭𓣮𓣯𓣰𓣱𓣲𓣳𓣴𓣵𓣶𓣷𓣸𓣹𓣺𓣻𓣼𓣽𓣾𓣿𓤀𓤁𓤂𓤃𓤄𓤅𓤆𓤇𓤈𓤉𓤊𓤋𓤌𓤍𓤎𓤏𓤐𓤑𓤒𓤓𓤔𓤕𓤖𓤗𓤘𓤙𓤚𓤛𓤜𓤝𓤞𓤟𓤠𓤡𓤢𓤣𓤤𓤥𓤦𓤧𓤨𓤩𓤪𓤫𓤬𓤭𓤮𓤯𓤰𓤱𓤲𓤳𓤴𓤵𓤶𓤷𓤸𓤹𓤺𓤻𓤼𓤽𓤾𓤿𓥀𓥁𓥂𓥃𓥄𓥅𓥆𓥇𓥈𓥉𓥊𓥋𓥌𓥍𓥎𓥏𓥐𓥑𓥒𓥓𓥔𓥕𓥖𓥗𓥘𓥙𓥚𓥛𓥜𓥝𓥞𓥟𓥠𓥡𓥢𓥣𓥤𓥥𓥦𓥧𓥨𓥩𓥪𓥫𓥬𓥭𓥮𓥯𓥰𓥱𓥲𓥳𓥴𓥵𓥶𓥷𓥸𓥹𓥺𓥻𓥼𓥽𓥾𓥿𓦀𓦁𓦂𓦃𓦄𓦅𓦆𓦇𓦈𓦉𓦊𓦋𓦌𓦍𓦎𓦏𓦐𓦑𓦒𓦓𓦔𓦕𓦖𓦗𓦘𓦙𓦚𓦛𓦜𓦝𓦞𓦟𓦠𓦡𓦢𓦣𓦤𓦥𓦦𓦧𓦨𓦩𓦪𓦫𓦬𓦭𓦮𓦯𓦰𓦱𓦲𓦳𓦴𓦵𓦶𓦷𓦸𓦹𓦺𓦻𓦼𓦽𓦾𓦿𓧀𓧁𓧂𓧃𓧄𓧅𓧆𓧇𓧈𓧉𓧊𓧋𓧌𓧍𓧎𓧏𓧐𓧑𓧒𓧓𓧔𓧕𓧖𓧗𓧘𓧙𓧚𓧛𓧜𓧝𓧞𓧟𓧠𓧡𓧢𓧣𓧤𓧥𓧦𓧧𓧨𓧩𓧪𓧫𓧬𓧭𓧮𓧯𓧰𓧱𓧲𓧳𓧴𓧵𓧶𓧷𓧸𓧹𓧺𓧻𓧼𓧽𓧾𓧿𓨀𓨁𓨂𓨃𓨄𓨅𓨆𓨇𓨈𓨉𓨊𓨋𓨌𓨍𓨎𓨏𓨐𓨑𓨒𓨓𓨔𓨕𓨖𓨗𓨘𓨙𓨚𓨛𓨜𓨝𓨞𓨟𓨠𓨡𓨢𓨣𓨤𓨥𓨦𓨧𓨨𓨩𓨪𓨫𓨬𓨭𓨮𓨯𓨰𓨱𓨲𓨳𓨴𓨵𓨶𓨷𓨸𓨹𓨺𓨻𓨼𓨽𓨾𓨿𓩀𓩁𓩂𓩃𓩄𓩅𓩆𓩇𓩈𓩉𓩊𓩋𓩌𓩍𓩎𓩏𓩐𓩑𓩒𓩓𓩔𓩕𓩖𓩗𓩘𓩙𓩚𓩛𓩜𓩝𓩞𓩟𓩠𓩡𓩢𓩣𓩤𓩥𓩦𓩧𓩨𓩩𓩪𓩫𓩬𓩭𓩮𓩯𓩰𓩱𓩲𓩳𓩴𓩵𓩶𓩷𓩸𓩹𓩺𓩻𓩼𓩽𓩾𓩿𓪀𓪁𓪂𓪃𓪄𓪅𓪆𓪇𓪈𓪉𓪊𓪋𓪌𓪍𓪎𓪏𓪐𓪑𓪒𓪓𓪔𓪕𓪖𓪗𓪘𓪙𓪚𓪛𓪜𓪝𓪞𓪟𓪠𓪡𓪢𓪣𓪤𓪥𓪦𓪧𓪨𓪩𓪪𓪫𓪬𓪭𓪮𓪯𓪰𓪱𓪲𓪳𓪴𓪵𓪶𓪷𓪸𓪹𓪺𓪻𓪼𓪽𓪾𓪿𓫀𓫁𓫂𓫃𓫄𓫅𓫆𓫇𓫈𓫉𓫊𓫋𓫌𓫍𓫎𓫏𓫐𓫑𓫒𓫓𓫔𓫕𓫖𓫗𓫘𓫙𓫚𓫛𓫜𓫝𓫞𓫟𓫠𓫡𓫢𓫣𓫤𓫥𓫦𓫧𓫨𓫩𓫪𓫫𓫬𓫭𓫮𓫯𓫰𓫱𓫲𓫳𓫴𓫵𓫶𓫷𓫸𓫹𓫺𓫻𓫼𓫽𓫾𓫿𓬀𓬁𓬂𓬃𓬄𓬅𓬆𓬇𓬈𓬉𓬊𓬋𓬌𓬍𓬎𓬏𓬐𓬑𓬒𓬓𓬔𓬕𓬖𓬗𓬘𓬙𓬚𓬛𓬜𓬝𓬞𓬟𓬠𓬡𓬢𓬣𓬤𓬥𓬦𓬧𓬨𓬩𓬪𓬫𓬬𓬭𓬮𓬯𓬰𓬱𓬲𓬳𓬴𓬵𓬶𓬷𓬸𓬹𓬺𓬻𓬼𓬽𓬾𓬿𓭀𓭁𓭂𓭃𓭄𓭅𓭆𓭇𓭈𓭉𓭊𓭋𓭌𓭍𓭎𓭏𓭐𓭑𓭒𓭓𓭔𓭕𓭖𓭗𓭘𓭙𓭚𓭛𓭜𓭝𓭞𓭟𓭠𓭡𓭢𓭣𓭤𓭥𓭦𓭧𓭨𓭩𓭪𓭫𓭬𓭭𓭮𓭯𓭰𓭱𓭲𓭳𓭴𓭵𓭶𓭷𓭸𓭹𓭺𓭻𓭼𓭽𓭾𓭿𓮀𓮁𓮂𓮃𓮄𓮅𓮆𓮇𓮈𓮉𓮊𓮋𓮌𓮍𓮎𓮏𓮐𓮑𓮒𓮓𓮔𓮕𓮖𓮗𓮘𓮙𓮚𓮛𓮜𓮝𓮞𓮟𓮠𓮡𓮢𓮣𓮤𓮥𓮦𓮧𓮨𓮩𓮪𓮫𓮬𓮭𓮮𓮯𓮰𓮱𓮲𓮳𓮴𓮵𓮶𓮷𓮸𓮹𓮺𓮻𓮼𓮽𓮾𓮿𓯀𓯁𓯂𓯃𓯄𓯅𓯆𓯇𓯈𓯉𓯊𓯋𓯌𓯍𓯎𓯏𓯐

panth. ég. pl. 25 und bei Wilkinson pl. 46, part 2: 

oder:  MOY CI PH, Mu filius Solis. Ebenso bei

Wilkinson pl. 51, part 1:  TAQNE TC1 PH, Taphne filia Solis. Nach Salvolini (analyse gramm. p. 227, vgl. p. 53, no 219) hat Mu auf hieroglyphischen Inschriften, z. B. zu Dakkeh und zu Philae im Tempel der Hathor, den Beinamen:

 API-2WC-NOQPE, faciens hymnos suaves, der Verfertiger schöner Gesänge. Er ist also der ägyptische Gott der Dichtkunst und des Gesanges. Gründet sich, wie zu vermuthen ist, die Angabe Champollion's und Salvolini's, welche den Gott auch Mui, Mevi nennen (Champoll. gr. ég. p. 112; Salvolini analyse grammatic. p. 227), auf hieroglyphische Denkmäler, so würde Mu, Mui ganz mit dem Phoebus-Paeon der Griechen zu-

sammenfallen; denn  MOYE, MOYI (s. Champoll. gr. ég. p. 79) bedeutet splendor, lumen, fulgor, wie auch das die hieroglyphischen Lautzeichen begleitende figurative Zeichen der lichtausstrahlenden Sonnenscheibe beweist. Mui wäre also der Gott des Sonnenlichtes, wie der Phoebus der Griechen, und von dem Gotte des Sonnenkörpers Re ebenso verschieden, wie Phoebus-Apollon von Helios-Hyperion. Als Vorsteher der Dichtkunst hat sich Mui so eben ausgewiesen, Mui würde also, gleich dem Phoebos der Griechen, die Eigenschaften eines Sonnengottes und Dichtgottes in sich vereinigen. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Note 170 erwähnte Arnebaskenis kein anderer Gott als Mui-Phoebos sei, denn der Name Arnebaskenis, Ἀρνεβασκήνις scheint nur verschrieben zu sein für Ἀρνεβωκήνις, und dies ist die gräcisirte Form des ägyptischen Wortes API-N-BW2EM, Ari-en-bochem, conditor cantuum, auctor carminum, der Verfertiger von Gesängen, was, wie man sieht, nur ein Synonym des Titels API-2WC-NOQPE, conditor hymnorum suavium, ist, der dem Mui als Vorsteher der Dichtkunst beigelegt wird. Mui wäre demnach vollkommen mit dem griechischen Phoebos gleichbedeutend und die von den Griechen dem Phoebos beigelegten Aemter wurden von den Aegyptern dem Mui ebenfalls beigelegt.

Daneben können die Angaben der griechischen Schriftsteller ganz wohl bestehen, die noch einen vom Mui-Asklepios getrennten Apollon unter den ägyptischen Gottheiten aufzählen und bald den Arueris, den älteren Horus, bald den jüngeren Horus, den Sohn des Osiris, Apollon nennen; denn bei den älteren Griechen war ja auch Apollon, „der Vertilger“, von Phoebos, dem Sonnengotte, noch gesondert, und erst später wurden beide verschmolzen.

173) Ueber die Bedeutung der Taphne, der Gemahlin des Mui, lässt sich nichts Sicheres festsetzen, da das bis jetzt bekannte hieroglyphische Material keine Aufschlüsse gewährt. Sie wird als löwenköpfige Göttin abgebildet; so bei Wilkinson pl. 51, part 1

mit der Ueberschrift:  † ΤΑΦΝΗ ΤCΙ

(N) ΡΕ ΣΡΑΙΖΗΤ ΜΑΝ ΟΥΗΒ ΤΒΑΚΙ, Taphne filia Solis in loco puritatis, d. h. eigentlich im Abaton, im Allerheiligsten des Tempels: hier aber scheint es ein Städtename zu sein, da das figurative Zeichen  dabei steht. Auch die griechische Mythologie giebt keinen weiteren Aufschluss, denn Daphne wird von den Griechen nur als eine von Apollo, d. h. Mui, dem Dichtergotte, geliebte Nymphe erwähnt, der ein Lorbeerhain bei Antiochia in Syrien geweiht war, ein Zeichen jedoch, dass die Tafne eine in Syrien verehrte Gottheit war und auch da mit dem Dichtergotte in Verbindung stand. Ihr Name kann die Gnädige, die Barmherzige bedeuten, von NH, NA, NA1, NEE1, misereri, und ΤΑΦ, particula praeform.: qui est, zusammengesetzt aus ΤΑ, ΕΤΕ, ΕΤ, qui, quae, quod, und Π, ΠΕ (das vor Β, Μ, Ν, Ο, Υ, Ρ in Φ übergeht), esse; ΤΑΦΗΗ bedeutet also: qui est miserens, misericors, wie ΤΑΦΗΗ1, qui est vernus, justus, von ΜΕ, ΜΗ1, veritas, justitia.

174) Dass Prometheus in die ägyptische Sagensgeschichte von Osiris verflochten war, sieht man aus Diod. Sicul. I, 19; er war also eine ägyptische Gottheit. Andere griechische Nachrichten bestätigen dies, so wird z. B. bei Plutarch de Iside c. 37 Isis eine Tochter des Prometheus genannt, während sie nach der gewöhnlichen Angabe eine Tochter des Hermes-Thot ist: Έω, sagt Plutarch, καὶ Ἀντικλειδὴν λέγοντα, τὴν Ἴσιν Προμηθεὺς οὐσαν θυγατέρα Διονύσω συνοικεῖν. Daraus möchte man also schliessen, dass Prometheus im ägyptischen Sagenkreise eine dem Thot ähnliche Gottheit gewesen sei, weil er mit Thot verwechselt werden konnte; und diese Vermuthung wird noch dadurch bestärkt, dass Beide, Prometheus und Thot, von einem und demselben Vater hergeleitet werden. Denn nach Hesiod. theogon. v. 507 war Prometheus ein Sohn des Titanen Iapetos. Iapetos ist aber, wie Note 194 nachgewiesen wird, der gräcisirte Name des Mondgottes Joh-pe-Thot, 102-ΠΕ-ΘΩΤ, des Joh-Taate, 102-ΤΑΑΤΕ, des Hermes diamegas, der auch der Vater des Thot-Hermes ist. Etwas Genaueres über den ägyptischen Begriff des Prometheus findet sich aber bei den griechischen Berichterstattern nicht. Auf Hieroglyphenbildern hat sich bis jetzt noch keine Gottheit gefunden, die man mit einiger Sicherheit auf Prometheus beziehen könnte. Also ist selbst nicht einmal der ägyptische Name des Gottes bekannt. Da aber unter den ägyptischen Monatsnamen, die meistens nach Gottheiten benannt

sind, ein Pharmuthi sich findet, der mit dem Namen Prometheus offenbar sehr verwandt, ja fast identisch ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass Pharmuthi der Name des ägyptischen Gottes war, dem Prometheus entspricht, und dass der griechische Name selbst nur die gräcisirte Form des ägyptischen ist, wie z. B. Iapetos das gräcisirte 102-ΠΕ-ΤΑ2ΤΕ. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Pharmuthi ist aber auch noch nicht bekannt, und erst aus Hieroglyphenbildern und Inschriften lassen sich Aufschlüsse erwarten.

175)  TME (T articul. fem. und subst. ME), veritas, justitia, ΘME, ΘMH, vera, justa (Θ ist dann das pronom. T, ET, qui, quae, quod, das den Verbalstämmen vorgesetzt Participia und Adjectiva bildet), die Θέμις der Griechen, die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit. Ihr gewöhnlicher Titel ist:

 ΘMH, TCI (N) PH, TNEB (N) TME Thme (justitia) Dea, filia Solis, domina coeli (so bei Champollion

panth. ég. pl. 7 und 7 A) oder auch bei Wilkinson: 

 TME TNOYTP TCI (N) PH T2ON (N) NENOYTP, Themis Dea, filia Solis, imperatrix Deorum. Nach diesen Inschriften ist die Tme eine Tochter des Re, des Sonnengottes. Als ihre Mutter wird in der orphischen Theogonie eine der drei Gottheiten des Dunkels, d. h. gemäss den vorgetragenen Untersuchungen, eine der drei Gottheiten Pascht, Hathor und Reto angegeben, und zwar die dritte derselben, also die Reto. Diese Angabe findet sich bei Hermias ad Phaedr. p. 144: τριῶν παραδιδόμενων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ, — τὴν μὲν πρώτην μαρτυρεῖν φησὶ (also die Pascht, die in Buto das berühmte Orakel hatte), τὴν δὲ μέσσην (die Hathor) αἰδοῖν καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην (also die Reto) ἀποτικτεῖν φησὶ τὴν δεικαιοσύνην. Die innere Verwandtschaft des Begriffes der Reto als Hüterin der irdischen Weltordnung mit dem der Tme, Themis als Vorsteherin der Rechtspflege macht diese Angabe sehr wahrscheinlich, und bei dem engen Zusammenhange der orphischen Lehre mit der ägyptischen lässt sich annehmen, dass auch bei den Aegyptern die Tme eine Tochter der Reto war. Ein Hieroglyphenbild bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 giebt Aufschluss über diese auf den ersten Anblick befremdende Verbindung des Sonnengottes mit einer Göttin der Nacht zur Erzeugung der Gerechtigkeit. In der zu diesem Hieroglyphenbilde gehörigen Inschrift wird nämlich Re-Etmu, die unterweltliche Sonne, Vater der Tme genannt. Re-Etmu erscheint in einer Baris fahrend. Joh-Thot, Hathor und Tme stehen auf dem Vordertheile des Schiffes; auf dem Hintertheile des Schiffes steht Horus der Jüngere als Steuermann, dem nach der hieroglyphischen Inschrift die Baris zugehört; in der Mitte sitzt Re-Etmu auf einem Throne in einem Tabernakel; eine vor ihm knieende Königsfigur überreicht ihm eine sitzende Bildsäule der Tme, und

darüber steht folgende Inschrift:  MA N TME TNOYTP̄ N NEC ETEQ (oder das pronom.  EC als Suffix angehängt: N ETQEC), Donum Themidis (justitiae) ad patrem suum. Das Ganze stellt also die feierliche Widmung einer Themis-Bildsäule an den Sonnengott Re-Etmu dar. Durch diese Herleitung der Tme von Re-Etmu wird das ganze Verhältniss zwischen Re, der Reto und der Tme klar. Re-Etmu war die Sonne während ihrer nächtlichen Wanderung durch die Unterwelt und als Alles-sehender „Wächter der Nacht“, des Todtenreiches, eine der Hauptgottheiten beim Todtengerichte. Reto, die Göttin der irdischen Weltordnung, die irdische Form der Pascht, des Urdunkels, war aber ebensogut wie die Tme bei dem Todtengerichte eine sehr bedeutende Gottheit, und in Bezug auf dieses streng richtende Todtengericht konnte nun sehr wohl die Gerechtigkeit eine Tochter des unterweltlichen Sonnengottes und der irdischen Weltordnung genannt werden.

Das Wort  TME hat aber auch noch im Koptischen die doppelte Bedeutung: verus und justus, veritas und justitia, Geradheit und Truglosigkeit in Worten und in Werken. Die Aegyptier unterschieden daher zwei Me, eine Göttin der Wahrheit, der Truglosigkeit in Worten und in Einsicht, und eine Göttin der Gerechtigkeit, der Truglosigkeit in den Handlungen. Die erste stand der Erkenntniss, der Wissenschaft vor, die andere dem bürgerlichen Verkehre und insbesondere der Rechtspflege. Die erste ist die griechische *Μνημοσύνη* oder *Ἀλήθεια*, die zweite die griechische *Δίκη* oder *Δικαιοσύνη*. Darauf bezieht es sich denn auch, wenn Plutarch (de Iside c. 3) von zwei Musen spricht, deren ältere zugleich Isis und Dikaeosyne, d. h. Erkenntniss, Einsicht und Gerechtigkeit heisst: *Διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοπόλει (Aschmuneln) Μουσῶν τὴν προτέραν Ἴσιν ἅμα καὶ δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφίαν, ὥσπερ εἴρηται, οὖσαν (nach Reiske's nothwendiger Verbesserung) καὶ δεικνύουσιν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεροφάροις καὶ ἱεροσκόλοις προσαγορευομένοις.* Die Isis nämlich, in welcher er als Neuplatoniker das zweite Urprinzip seiner Schule, die Urmaterie, wiederfindet, und die ihm daher Alles in Allem ist, hat er im vorhergehenden Abschnitte (c. 2) als die Göttin der Weisheit und der Philosophie erklärt (*σοφίαν ὥσπερ εἴρηται οὖσαν*), denn sie sei vorzugsweise *σοφὴ καὶ φιλόσοφος, ὡς τοῦνομά τε φράζειν εἴκοι παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν.* Oder wie er c. 60 sagt, nachdem er als sichter Neuplatoniker im vorhergehenden Abschnitte die Isis für die beseelte Urmaterie erklärt hat, welche die Ausflüsse des geistigen Urprinzips, des Osiris, als einer *trucea* Ehefrau (c. 58) in sich aufnimmt und sich nach ihm hinbewegt: *Κινεῖται γὰρ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ' αὐτὸν (τὸν Ὅσιριν) . . . διὸ Ἴσιν καλοῦσι, παρὰ τοῦ ἔσεσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἐμπνεύον καὶ φρόνιμον· οὐ γὰρ ἐστὶ τοιούτου*

βαρβαρικόν, ἀλλὰ . . . . . τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως ἴσιν μὲν ἡμεῖς, Ἦσιν (denn so ist der ägyptische Name) δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν. Es braucht keines besonderen Beweises, dass diese Etymologie des Namens Isis ebenso unbegründet ist als die Angabe, die ältere der Themiden habe Isis geheissen. Vielmehr heisst HC, AC, TI HC eben die ältere, die alte, aber dann ist es kein nomen proprium, sondern ein blosses Adjektiv, und in diesem Sinne erhalten dann mehrere Gottheiten diesen Beinamen. Plutarch verwechselt ein blosses Eigenschaftswort mit der eigentlichen Bedeutung der Gottheit, indem er diese wirkliche Bedeutung irrthümlich in diesen missverstandenen Beinamen hineinlegt, obgleich dieser auch nicht im Entferntesten Etwas mit jener zu schaffen hat. Obgleich also Plutarch in dieser Stelle die ägyptischen Vorstellungen ganz schief aufgefasst hat — und von solchen Schiefheiten wimmelt die ganze Abhandlung de Iside —, so bestätigt er doch, dass die Aegypter zwei Göttinnen der Wahrheit kannten, von Plutarch Musen genannt, eine Göttin der truglosen Erkenntniss, und eine der truglosen Handlungsweise. Diese zwei Themiden kommen nun auch auf Hieroglyphenbildern vor als zwei dicht neben einander stehende oder sitzende Göttinnen mit oder ohne Flügel und mit einer Straussfeder, dem Anfangsbuchstaben M ihres Namens Me, auf dem Kopfe. So bei Wilkinson pl. 67, part 1; customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, pag. 27 und 28. Ebenso kommen die beiden Me in manchen Papyrusrollen auf der Darstellung des Spelengerichtes bei der Sündenwägung vor, indem sie die zu richtende Seele in ihre Mitte nehmen, so z. B. auf der verkleinerten Kopie eines Papyrus in Champoll. gr. ég. p. 49. Es ist natürlich, dass gerade bei dem Seelengericht die Göttinnen der Wahrheit und der Gerechtigkeit eine Hauptrolle hatten. Daher erwähnt auch Diodor (I, 96) auf dem grossen Begräbnissplatze bei Heliopolis am Nil und dem Sec Acherusia neben einem Tempel der Hekate (der Isis-Hekte) „die Pforten der Wahrheit, der ἀλήθεια, und ein Bildniss der Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, ohne Haupt“, also die beiden Göttinnen Me. Ein solches hauptloses Bild der Gerechtigkeit findet sich auch noch in erhaltenen Hieroglyphenbildern, z. B. bei Wilkinson, pl. 67, part

1, fig. 4 mit der Inschrift:  TME TCi PH, Me, Themis, filia Solis. Ebenso ist die Darstellung der Gerechtigkeit mit geschlossenen Augen als Vorsteherin der Gerechtigkeitspflege und der Gerichtshöfe eine altägyptische. Beides berichtet Diodor (I, 48), wo er die Beschreibung eines Grabmals des Osymandyas mit den Worten des Hekataeos anführt: Οἶκον ὑπάρχειν ὑπόστυλον ὠδείου τροπον κατεσκευασμένον. Ἐν τούτῳ δ' εἶναι πλῆθος ἀνδριάντων ξυλίων, διασημαῖνον τοὺς τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντας καὶ προσβλέποντας τοῖς τὰς δίκας κρίνονσι· τούτους δ' ἐφ' ἐνὸς τῶν τοίχων ἐγγεγραφεῖν τριάκοντα τὸν ἀριθμὸν, καὶ κατὰ τὸ μέσον τὸν ἀρχιδικαστὴν, ἔχοντα τὴν ἀλήθειαν ἐξηγητημένην ἐκ τοῦ τραχήλου καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς



ἐπιμόουσιν, καὶ βιβλίων αὐτῶ παρακείμενον πληθος· ταύτας δὲ τὰς εἰκόνας ἐνδείκνυσθαι διὰ τοῦ σχήματος, οἱ τοὺς μὲν δικαστὰς οὐδὲν δεῖ λαμβάνειν, τὸν ἀρχιδικαστὴν δὲ πρὸς μόνην βλέπειν τὴν ἀλήθειαν. Auch solche Darstellungen der δικαιοσύνη oder ἀλήθεια mit geschlossenen Augen kommen noch in Hieroglyphenbildern vor; so z. B. bei Wilkinson, customs and manners of the ancient Egypt. first series, vol. II, p. 27 und 28. Kleine Bildsäulchen der beiden Göttinnen Me verbunden mit Bildchen des Re und des Joh-Thot als Halsgehänge, wie die Oberrichter sie trugen, haben sich noch erhalten.

Dadurch erklären sich denn nun die bisher unerklärlichen  $\text{דִּמְיָה וְהוֹי}$ , die Lichter und die Gerechtigkeiten, welche der jüdische Oberpriester an seinem Halse trug, wenn er einen Gottespruch gab. Sie sind nichts Anderes als die Götterbilder, welche die ägyptischen Oberrichter, die ja auch Priester waren, bei ihren Rechtsentscheidungen am Halse trugen: die Bildchen der beiden Lichtgötter, des Re (des dreimal grossen Horhat, des Thot trimegistos) und des Joh-Taate (des zweimal grossen Thot) als der Gottheiten aller höheren Erleuchtung und Erkenntniss, nebst den Bildchen der beiden Tme, der ἀλήθεια und der δικαιοσύνη, als der aller Wissenschaft und Rechtspflege vorstehenden Göttinnen. So erklären sich selbst die Namen; die  $\text{דִּמְיָה}$  sind die beiden Hori, die Lichtgottheiten Re und Joh, da wir ja  $\text{זוּר}$  als ein nomen appellativum aller höheren Gottheiten kennen gelernt haben, und die  $\text{דִּמְיָה}$  sind die beiden TME, die *Θέμιδες*. Dass aber diese ägyptischen Götterbilder als Orakelbildchen eines hebräischen Oberpriesters vorkommen, wird den nicht befremden, der genauer überlegt, dass der ganze hebräische Kultus aus Aegypten her stammt und dass die eine der Lichtgottheiten  $\text{יְהוֹ}$  zum hebräischen Nationalgott  $\text{יְהוָה}$ , *Yahw*, wurde, denn so: *Yahw*, wird von den Alten (s. Gesenii Thesaurus ling. hebr. s. v.  $\text{יְהוָה}$ ) die Aussprache des Namens  $\text{יְהוָה}$  fast einstimmig angegeben. Der den Orientalisten bisher so anstössige Umstand, dass der Name, so ausgesprochen, keine hebräische Wortform hat, hebt sich hierdurch von selbst, denn der Name *Yahw* ist, wie man sieht, gar kein hebräisches, sondern ein ägyptisches Wort, das die Hebräer mit dem ganzen Kultus des  $\text{יְהוָה}$ , *Yahw*, von den Aegyptern überkamen, und so kann es denn auch nicht befremden, dass der Name des hebräischen Nationalgottes keine hebräische Wortform hat.

176) Die Trennung der ägyptischen Gottheiten in drei verschiedene Klassen und Generationen beruht auf dem ausdrücklichen Zeugnisse des Herodot. Er sagt II, 145: *Ἐν Ἑλλήσι μὲν νυν πρῶτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διώνυσος καὶ Πάν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πάν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ἐκτὸς τῶν πρώτων λεγόμενων θεῶν, Ἡρακλῆς δὲ τῶν δευτέρων τῶν θυώδεα λεγόμενων*

εἶναι, Διόνυσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δυνάδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλῆς μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοι φασὶ εἶναι εἴτα ἐς Ἀμασιν βασιλεῖα, δεδῆλωται μοι πρόσθε (nämlich II, 43, wo er gesagt hatte: Ἡρακλῆς δὲ πῆρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δυνάδεκα θεῶν . . . Ὡς δὲ αὐτοὶ [οἱ Αἰγύπτιοι] λέγουσι εἰσεῖς ἐστὶ ἐπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἀμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεὶ τε ἐκ τῶν ὀκτώ θεῶν οἱ δυνάδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι). Πὰνι δὲ εἴ τι τούτων (τῶν ἐπτακισχιλίων καὶ μυρίων εἰτίων) πλεονα λέγεται εἶναι (nach Diod. Sicul. I, 26 mehr als 23,000 Jahre). Διόνυσος δ' ἐλάχιστα τούτων, καὶ τούτῳ πεντακισχίλια καὶ μύρια λογίζονται εἶναι ἐς Ἀμασιν βασιλεῖα. Aus dieser Stelle geht also hervor, dass die Aegyptier drei Klassen von Göttern annahmen: eine erste Klasse, die ältesten Götter, acht an der Zahl, von denen sie bis auf Amasis ungefähr 23,000 Jahre zählten; eine zweite Klasse, zwölf an der Zahl, seit deren Entstehung bis auf Amasis 17,000 Jahre gerechnet wurden; und endlich eine noch jüngere dritte Klasse, die Kinder der Götter zweiten Ranges, von deren Geburt bis auf Amasis 15,000 Jahre gezählt wurden. Diese drei Götterklassen unterscheiden sich also dadurch, dass die spätere Klasse immer jünger als die vorhergehende ist und aus den Kindern der vorhergehenden Klasse besteht. Die drei Götterklassen waren zugleich drei auf einander folgende Generationen. Dies findet in dem bisher Vorgetragenen seine Erklärung und Bestätigung. Die acht grossen Götter, die Kabiren, die Gewaltigen, waren Emanationen aus der unentstandenen, von Ewigkeit her existirenden vielfältigen Urgotttheit; sie waren in der ersten und zweiten Weltperiode entstanden, unter der Weltherrschaft des Phtah und des Helios. Die zweite Klasse, die der Zwölfe, sind die irdischen Verkörperungen der vier urgöttlichen Wesen und der acht kosmischen Gottheiten. Die dritte Klasse sind die Geschwister und Nachkommen des Osiris und der Isis, wie wir sehen werden. Die bisher aufgeführten Gottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos, Reto-Leto und der Götterpaare: Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Tat und Seph, Pharmuti und Tme sind also die Gottheiten, welche die zweite Göttergeneration, die Klasse der Zwölfe, ausmachen.

177) Diodorus Siculus (I, 24) sagt zum Beweis, dass der ägyptische Herakles älter gewesen sei als der griechische: es werde von Allen zugegeben, Herakles habe den Göttern im Kriege gegen die Giganten beigestanden; nun sei es aber doch nicht wahrscheinlich, dass noch zur Zeit des griechischen Herakles, d. h. ein Menschenalter vor dem trojanischen Kriege, die Erde Giganten hervorgebracht habe: τῇ γῇ μηδαμῶς ἀρμόττειν, γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνες φασὶν Ἡρακλέα γενέσθαι, κατὰ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων. Daraus folgt also, dass die Giganten von den Aegyptern als Söhne der Erde angesehen wurden. Das Nämliche sagt er I, 26: Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι

μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἰσίδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσπέρμους τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαντῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῶς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὀσίριν· ἐνιοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρξαι, προσφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης.

178) Die oben Note 175 angeführte Aeussderung Herodot's (II, 145), die Götter der dritten Klasse seien diejenigen, welche von den Göttern der zweiten Klasse, der Zwölfe, geboren wurden, muss dahin eingeschränkt werden, dass die Götter der dritten Generation von einzelnen Göttern der zweiten Klasse abstammen, nämlich von den verkörperten vier Urgottheiten: Okeanos, Netpe-Rhea, Sev-Kronos und Reto; denn von den acht übrigen Gottheiten aus der Zahl der Zwölfe sind keine Nachkommen bekannt, es müssten denn die acht Halbgötter sein, die von den alten Chronikenfragmenten (Idleri Hermapion, Append. p. 31) nach Horus dem Jüngeren, dem letzten göttlichen Könige, noch als Beherrscher von Aegypten angeführt werden. Ueber diese Halbgötter sind keine Hieroglypheninschriften und Abbildungen bekannt, also lässt sich Nichts über sie bestimmen.

Von Okeanos machen die griechischen Mythen keine einzelnen Nachkommen namhaft, sondern reden überhaupt nur von der grossen Zahl seiner Kinder, wohin die Tausende von Meer- und Flussgöttinnen gehören. Die ägyptische Mythologie dagegen zählte aller Wahrscheinlichkeit nach einzelne seiner Nachkommen mit Namen auf, und nur die Mangelhaftigkeit des hieroglyphischen Materiales, sowie es uns bis jetzt vorliegt, ist Schuld daran, dass sie uns unbekannt sind. Wenigstens macht Musaeos den Triptolemos-Sohn zu einem Sohne des Okeanos und der Netpe-Rhea-Demeter, was auf einer ägyptischen Angabe zu beruhen scheint.

Von der Netpe stammen aus ihrer Verbindung mit Kronos und anderen Göttern der zweiten und ersten Generation die fünf Kroniden: Osiris und Isis, Bore-Seth-Typhon und Nephthys samt Arueris; ausser diesen noch Schal und Rannu u. A. Vom Osiris stammen: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Harpokrates und Anubis. Die Kroniden sind die Hauptgottheiten der dritten Göttergeneration. Wenn daher Herodot in der angeführten Stelle den Herakles, d. h. den Arueris (denn dass Herakles und Arueris eine und dieselbe Gottheit sind, werden wir weiter unten sehen), zur zweiten Generation, und dagegen den Osiris zur dritten rechnet, so ist er mit den übrigen Nachrichten der Griechen und den Hieroglypheninschriften selbst im Widerspruche, welche alle den Arueris zu den Kindern der Netpe, also zur dritten Göttergeneration rechnen. Aber auch sonst begeht Herodot in der ägyptischen Götterlehre Irrthümer, wie wenn er z. B. die Isis mit der Demeter identifi-



180) In dem weiteren Verlaufe der Untersuchung wird sich herausstellen, dass der Kultus des Seb und der Netpe und der von ihnen stammenden Götter der dritten Generation sich über ganz Vorderasien, Phönikien und Kleinasien bis nach Griechenland ausgebreitet hatte. Daher ist auch die in Phönikien, Phrygien, Kreta, Samothrake u. s. w. verehrte Göttermutter Kybele keine andere Gottheit als die Netpe. Es ist daher mit dem ägyptischen Ideenkreise vollkommen übereinstimmend, wenn auch die Rhea bei den Griechen Mutter der Götter genannt und mit der phrygischen Göttermutter (*mater Deorum, magna mater*), der Kybele, identificirt wird. Hymn. Orphic XXVII, v. 1 und 12: *Ἀθανάτων θεῶν θεῶν μητέρα . . . . . Φρυγίης σώτειρα Κρόνον συνόμεινε*. Da zugleich die Netpe als die irdische Verkörperung der Neith, der mit der vorweltlichen Urgottheit verbundenen Urmaterie, die Göttin aller irdischen Erzeugung ist, so ist es aus dem Begriffe der Netpe ebenfalls erklärlich, wenn die *magna mater* (die Rhea-Kybele) mit der Aphrodite identificirt wird. Hesychius s. v. *Κυβήκη*: *Κυβήκη ἡ μήτηρ τῶν θεῶν καὶ ἡ Ἀφροδίτη*. Photius s. v. *Κύβητος*: *Χαῖρον ὁ Λαμψικηρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὑπὸ Φρυγῶν καὶ Λυδῶν Κυβήκην λέγεσθαι*.

181) Dieser im Texte aufgestellte Satz stützt sich auf keine bestimmte Beweisstelle, sondern ist nur eine durch die von den griechischen Dichtern angegebene zahlreiche Nachkommenschaft des Okanos veranlasste Vermuthung, bis ein reichlicheres hieroglyphisches Material oder eine bisher übersehene Stelle der Alten eine sicherere Lehre über die Entstehung der Seelen möglich macht.

182) Die Hauptstelle über die fünf Kinder der Rhea-Netpe findet sich bei Plutarch de Iside c. 12. Nach dieser Stelle hatte die Rhea-Netpe zu gleicher Zeit Umgang mit dem Kronos-Seb, dem Helios-Re und dem Hermes-Tat, eine Gemeinschaft, die nur dann anstössig erscheint, wenn man diese Gottheiten als persönlich-moralische Wesen auffasst, wie die Griechen ihre Götter sich dachten, die aber in der ägyptischen Vorstellungsweise gänzlich wegfällt, da nach ihr die Gottheiten als kosmische und physische Wesen betrachtet wurden und die obige Angabe des Plutarch weiter Nichts aussagt, als dass die Göttin des Niles, die Urheberin aller irdischen Erzeugung, ihre Geburten unter dem Einflusse der höheren kosmischen Gottheiten hervorgebracht habe. Auffallender ist es dagegen, dass in dieser Stelle Helios als der eigentliche Gatte der Netpe erscheint, während Kronos-Seb nur verstoßen mit ihr Umgang hat, ein Zeichen, dass die ägyptische Götterlehre den Kronos-Seb und die Rhea-Netpe nicht so als ein zusammengehöriges Götterpaar verband, wie es in der griechischen Mythologie zu geschehen pflegt. Die Stelle lautet: *Τῆς Πέρας πασι κοῖνα τῷ Κρόνῳ συγγενομένης, αἰσθόμενον ἐπαρᾶσθαι τὸν Ἥλιον αὐτῇ μήτε μὴτε ἐνιαυτῷ τεκεῖν· ἐρῶντι δὲ τὸν Ἑρμῆν (d. i. Tat, der einmal grosse) τῆ θεοῦ συνελθεῖν, εἰτα παῖσιν πάντα πέττα πρὸς τὴν Σελήνην (d. i. Joh-Taate,*

der zweimal grosse) και ἀφελόντα τῶν φώτων ἑκάστον τὸ ἐβδομηκοστὸν, ἐκ πάντων ἡμέρας πέντε συνελεῖν και ταῖς ἐξήκοντα και τριακοσίαις ἐπάγειν, αἷς νῦν ἐπαγομένης Αἰγύπτιοι καλοῦσι και τῶν θεῶν γενεθλίους ἀγοῦσι· τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὅσιριν γενέσθαι . . . τῇ δὲ δευτέρῃ τὸν Ἀροῦήριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν και πρεσβύτερον Ἴλρον ἔνιοι καλοῦσι· τῇ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα, μὴ καιρῶ μηδὲ κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναρρήξαντα πληγῇ διὰ τῆς πλευρᾶς ἐξαλέσθαι· τετάρτῃ τὴν Ἴσιν γενέσθαι· τῇ δὲ πέμπτῃ Νέφθυιν, ἣν και Τελευτήν και Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ και Νίκην ὀνομάζουσιν. Εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὅσιριν ἐξ Ἑλλίου και τὸν Ἀροῦήριν, ἐκ δὲ Ἐρμοῦ τὴν Ἴσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα και τὴν Νέφθυιν. . . . Γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθυιν. Ἴσιν δὲ και Ὅσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων, και πρὶν γενέσθαι κατὰ γαστρός ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι· ἔνιοι δὲ φασι και τὸν Ἀροῦήριν οὕτω γεγονέναι. (Das diesem letzten Satze zu Grunde liegende Missverständniss ist oben Note 145 aufgeklärt worden.)

183)  OCIPt, Ὅσιρις ist bei Plutarch l. l. das älteste der fünf Kinder des Kronos. Dies wird durch eine Hieroglypheninschrift bei Champollion (gr. ég. p. 198)

bestätigt: 

OCIPt ΠΩΗΡΙ Ν ΤΟΥ ΝΕΝΟΥΤΡ ΠΩΗΥ Ν ΠΕΡΤΥΕ CHΥ, Osiris maximus natus quinq̃ue Deorum liberorum patris sui Sev (Saturni, Croni). Osiris und Dionysos sind eine und dieselbe Gottheit; letzteres ist der gewöhnliche Name des Gottes bei den Griechen, Herodot II, 144: Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διώνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλώσσῃν.

Die Hieroglyphe des Namens Osiris ist aus zwei figurativen Zeichen zusammengesetzt, deren eines ein Ruhebett oder einen Sessel, einen Sitz mit Rücklehne, deren anderes ein Auge darstellt. Das Ruhebett, der Sessel hiess: HC oder AC, OC; das Auge IPI oder EPI (Plutarch de Iside c. 10); beiderlei Gegenstände sind also figurative Zeichen für die sie bezeichnenden Worte und dadurch Lautzeichen für die zwar ähnlich klingenden, nicht aber dieselben Gegenstände bedeutenden Sylben des Namens OCIPt. Ganz mit Lautzeichen geschrieben findet sich der Name bei Wilkinson pl. 33, fig. 5:  OC-ph, denn  ist der Vocal O, OY, und  PH, PH ist der Name der Sonne, daher der Name auch  OC-ph geschrieben vorkommt (Wilkinson pl. 37, part 1), denn  ist das figurative Zeichen für Sonne. Endlich findet sich der Name auch blos durch einen Scepter und ein Auge bezeichnet:

 (s. Champollion gr. ég. p. 110), wobei der Scepter  offenbar gleiche Lautgeltung mit dem Sessel  oder Ruhebett 

hat. Diese letzte Schreibweise hatte Plutarch vor Augen, wenn er (de Iside c. 10) sagt: τὸν Ὅσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν.

Ueber die Bedeutung des Namens ist nichts Sicheres überliefert. Am Wahrscheinlichsten ist er herzuleiten von OCE, ζημία, Schaden, Strafe, Vergeltung, und Εἶπῃ, ἵπῃ, als Verb: facere, als Substantiv: oculus; in beiden Bedeutungen wird Εἶπῃ durch das hieroglyphische Zeichen  ausgedrückt, also: der da Vergeltung ausübt, oder Auge, d. i. Wächter des Frevels, der Strafe; eine Erklärung, die mit der Hauptrolle des Osiris als Herrschers und höchsten Richters in der Unterwelt stimmen würde. Dass aber in der That der Titel Osiris nicht sowohl ein Eigennamen, als ein Beinamen, ein nomen appellativum ist, erhellt daraus, dass auch Phtah in seiner Eigenschaft als Gott der Unterwelt den Titel führt: Phtah-Sokari-Osiris, φθαζ σωδερι οσιρι, Phtah poenam retribuens; denn σωδερι und οσιρι sind ganz synonyme Wörter, nämlich σωδε, ωωδε (identische Formen desselben Wortes wie CAXE, WAXE, loqui) und OCE bedeuten beide damnum, poena. Daher heissen denn auch die vier Genien der Unterwelt OCIPῃ (s. in einer späteren Note), poenam retribuentes, die Bestrafer, Vergelter. Ὅσιρις ist dasselbe Wort wie Ἐρινός, so verschieden auch beide Wörter für den ersten Anblick scheinen, denn beides sind Zusammensetzungen aus den nämlichen Bestandtheilen: OCE und ἵπῃ. Ὅσιρις besteht aus OCE-ἵπῃ, poenam retribuens; und Ἐρινός aus ἵπῃ-N-OCE, ποιῶν τὴν ζημίαν, retribuens poenam; in Osiris steht das Objekt OCE voran und das Verbum ἵπῃ nach; in Ἐρινός steht das Verbum voran und das Objekt mit dem Zeichen des Accusat. N nach. Ja sogar der griechische Name Dionysos scheint ein ägyptisches Wort und von derselben Bedeutung zu sein wie Osiris. Es scheint nämlich zusammengesetzt aus ΤΟΥ-N-OCE oder †-N-OCE, retribuens poenam. Denn ΤΟΥ und ΤΑ sind nur Nebenformen des Zeitwortes †, dare; z. B. ΤΟΥ-N-ΕΙΔΑΤ, ΤΟΥ-N-ΙΑΤ, †-N-ΙΑΤ, wörtlich: dare mentem, animadvertere, edocere; ebenso: ΤΑ-N-ΒΟ, dare vitam, vivificare; ΤΑ-N-ΖΕΤ, Zutrauen schenken, glauben. Dass in Διόνυσος und Ἐρινός die Sylbe OC und OCE durch νς wiedergegeben wird, kann keinen Einwand gegen die Richtigkeit der Herleitung abgeben, da er im Altgriechischen noch nicht den Laut ü, sondern wohl naturgemäss den Laut u hatte; daher denn auch der Name Ὅσιρις in der Form Ὅσιρις vorkommt (Plut. de Iside c. 34: καὶ γὰρ τὸν Ὅσιριν Ἑλλάνικος Ὅσιριν ἔοικεν ἀνηκοῦναι ὑπὸ τῶν ἱερῶν λεγόμενον). Dadurch würde sich aber auch erklären, warum das Griechische keine genügende Etymologie des Wortes Διόνυσος darbietet. Denn wenn gleich die Griechen in den ersten Sylben den Genitiv von Ζεύς zu

erkennen glaubten, so sind doch die Endsylben auf keinen griechischen Stamm zurückführbar. Es ist also rein willkürlich, *Διώνυσος* durch *Διὸς νύς* erklären zu wollen, wie Plutarch thut (de Is. c. 36: Ἄλλος δὲ λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἀποκίς, Ἕλλον ὢν ἀδελφός, ἐπολέμει τῷ Διὶ, τὸν δ' Ὅσιριν ὁ Ζεὺς συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρέψαμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θύμενος, Διώνυσον προσηγόρευεν).

Andere Erklärungen des Namens Osiris giebt Plutarch, z. B. de Iside c. 10: Ἐνιοὶ δὲ καὶ τοῦνομα διερμηνεύουσι πολυόφθαλμον, ὡς τοῦ μὲν ὄς (OΩ, multum esse, ΔΩΦ, multitudo) τὸ πολὺ, τοῦ δὲ ἰρι (ιρι) ὀφθαλμὸν αἰγυπτίᾳ γλώττῃ φράζοντος. Dieselbe Erklärung giebt Diodor (I, 11). Man sieht, diese Etymologie rührt von einem des Aegyptischen Kündigen her; sie ist aber nichtsdestoweniger ein blosses etymologisches Spiel, da sie keinen dem Namen eigenthümlichen Begriff entwickelt; denn als vieläugiger Argos erscheint Osiris nirgends, und, wie Diodor thut, den Osiris als die Sonne anzusehen und demgemäss das vieläugig als allessehend zu erklären, ist eine geradezu falsche Verwechslung des Osiris mit dem Re; denn Osiris wird zwar als in der Sonne wohnend gedacht, aber erst der spätere Synkretismus der Griechen und Aegypter vermengt darum den Osiris mit dem Re. Eine zweite Erklärung Plutarchs (de Is. c. 37) ist nicht bezeichnender: Ἐρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων, ὁ μὲν βριμὸν φησὶ μετερμηνεύμενον εἶναι τὸν Ὅσιριν. Ὁμβριμὸς, ὄβριμος, der Gewaltige, der grosse Thaten thut, OΩ-ιρι, multa, magna faciens, ist, wenngleich eine richtige ägyptische Etymologie, doch kein bezeichnender Name für den Osiris, der sich rücksichtlich grosser Thaten vor anderen Göttern nicht auszeichnet.

Wenn dagegen Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3) sagt: Ὁ δημιουργικὸς νοῦς (denn diese Worte müssen aus dem vorhergehenden Satze ergänzt werden) ἀγαθῶν ποιητικὸς ὢν Ὅσιρις κέκληται, so liegt dieser Erklärung die Verwechslung des Osiris mit dem Harseph, Arsaphes, zu Grunde, denn dass die Späteren, wie z. B. Plutarch in seiner ganzen Abhandlung de Osiride et Iside, auf den Osiris und die Isis die Bedeutungen der älteren grösseren Gottheiten übertragen, ist schon oben (Note 145) nachgewiesen worden. So erhält z. B. bei Plutarch de Iside c. 57 Osiris den Titel Eros, weil Arsaphes, mit dem Osiris vermengt wird, als der höchste innenweltliche Schöpfergott diesen Titel erhielt (s. oben Note 114). So heisst auch hier Osiris nur deswegen ὁ δημιουργικὸς νοῦς, weil er mit Arsaphes verwechselt wird. Ebenso unrichtig wie dieser Titel ist aber auch die Erklärung selbst, denn Ὅσιρις kann nach gar keiner möglichen Etymologie die Bedeutung ἀγαθῶν ποιητικὸς haben. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 42) etymologisirend sagt: ὁ γὰρ Ὅσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοῦνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥμισυ δὲ κράτος ἐνεργούν καὶ ἀγαθοποιόν, so bezieht sich dies weniger auf die Wortbedeutung des Namens Osiris, als vielmehr auf seinen Charakter als wohlthätige und gütige Gottheit, weshalb auch



Onuphri, der Gütige, einer der gewöhnlichen Beinamen des Osiris ist, so z. B. bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 10: 

Wie anderen höheren Gottheiten ein Ochse geweiht war, z. B. dem Harseph-Menth in seiner Eigenschaft als Gemahl seiner Mutter (ΠΕ ΚΙΗ Ν ΤΕΡΜΑΥ) der Ochse Pachis, dem Re der Ochse Mnevis, dem Joh-Taar, dem Hermes dismegas, in seiner Eigenschaft als Todtenrichter (ΣΑΠ) der Ochse Apis: so auch dem Osiris der Ochse Onuphis, der in der Stadt Hermonthis in dem Heiligtume des Osiris gehalten wurde. Aelian de animal. l. XII, c. 11: *Σίβουσι δὲ Αἰγύπτιοι καὶ μέλανα ταῦρον καὶ καλοῦσι Ὀνουφιν αὐτόν· καὶ τὸ ὄνομα τοῦ χώρου ἐνθα τρέφεται, αἰγύπτιοι λεγέτωσαν ἡμῖν λόγοι, τραχὺ γάρ.* Es ist nämlich die Stadt Hermonthis, in welcher der Onuphis gehalten wurde. Wie also die übrigen heiligen Ochsen die Namen der Gottheiten trugen, denen sie geweiht waren, so trug auch der dem Osiris geweihte Ochse den Beinamen des Osiris, denn Onuphis ist offenbar dasselbe Wort wie Onuphri. Mit Beziehung auf den Onuphis wird daher Osiris auch ochsenköpfig dargestellt, so z. B. bei Wilkinson pl. 31, part 2 mit der Ueberschrift:



ἐπῆλθε, θάλων ἐξευρεῖν τοῦ Ὀσίριος τὸν παῖδα. Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἀρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Ἀθητὸν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σῴτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὡρος· Ἀημίτηρ δὲ Ἴσις· Ἀρτεμις δὲ Βούβαστις. Dasselbe sagt Herodot II, 144, wo er Horus als den letzten Götterkönig über Aegypten anführt: Ὑστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασιλεῦσαι Ὡρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι· τοῦτον καταπάνσαντα Τυφῶνα, βασιλεῦσαι ἕστατον Αἰγύπτου. Für die Annahme Herodots würde ihre Uebereinstimmung mit der griechischen Mythologie sprechen, denn die griechische Leto mit ihren Kindern Apollon und Artemis ist offenbar aus der ägyptischen Reto mit ihren Pflegekindern Horus und Bubastis entstanden. Gegen dieselbe sprechen aber die sonstigen Ungenauigkeiten in der Stelle, dass nämlich Leto eine der acht Gottheiten genannt und Demeter mit der Isis identificirt wird. Da Beides ungenau ist, so verliert dadurch auch die Angabe rücksichtlich des Horus an Zuverlässigkeit.

Ein weiteres Nachdenken über das letzte der beiden Zeichen in dem Namen  führt jedoch auf eine andere Vermuthung über den Begriff des Arueris. Es ist nämlich auffallend, dass das Adjektiv ΟΥΗΡΙ, magnus, gross, quantus, wie gross — denn dass beide Begriffe als Correlate mit einander verwandt sind, bedarf keines besonderen Beweises — hier durch das figurative Zeichen  ausgedrückt sein soll, während es gewöhnlich als einer der häufigst vorkommenden Beinamen der grösseren Gottheiten mit dem

phonetischen Zeichen ,  geschrieben wird. Das Zeichen , das offenbar einen am Stabe gehenden Mann darstellt, scheint viel eher geeignet, den Begriff alt auszudrücken, denn das Alter geht am Stabe, als den Begriff gross, der mit dem Stabe Nichts zu thun hat. Alt aber heisst im Koptischen ΖΕΛΛΟ, die Zeichen  würden demnach ΖΑΡ-ΖΕΛΛΟ zu lesen sein und wörtlich Ὡρος πρεσβύτερος bedeuten; ΖΑΡ-ΖΕΛΛΟ würde also die ägyptische Form des Namens Herakles sein; Arueris wäre daher Herakles.

Nun kennen aber die Griechen unter dem Namen Herakles allerdings einen älteren ägyptischen und phönikischen Gott, und sowohl Diodor als Herodot stimmen darin überein, dass die Hellenen Namen und Begriff des Herakles von den Aegyptern entlehnt und nur auf einen griechischen Helden übertragen haben. Diodor. Sicul. V, 76 sagt: Ἡρακλῆς δὲ μυθολογοῦσιν ἐκ Διὸς γενέσθαι παντόλλοις εἰσεσι πρότερον τοῦ γεννηθέντος περὶ τὴν Ἀργεῖαν ἐξ Ἀλκμήνης. . . . Τὸν δ' ἐξ Ἀλκμήνης Ἡρακλῆς παντελῶς νεώτερον ὄντα, καὶ ἑλλωτὴν γενόμενον τῆς τοῦ παλαιοῦ προαιφύσεως, διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας τυχεῖν τοῦ τῆς ἀθανασίας, καὶ χρόνων ἐγγενομένων, διὰ τὴν ὁμωνυμίαν, δόξαι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ τὰς τοῦ προτέρου

πράξεις εἰς τοῦτον μεταπεσεῖν, ἀγνοούντων τῶν πολλῶν τὴν ἀλήθειαν. Ὁμολογούσι δὲ τοῦ παλαιότερου θεοῦ καὶ τὴν Αἴγυπτον πράξεις τε καὶ τιμὰς ἐπιφανεστάτας διαμένειν, καὶ πόλιν ὑπ' ἐκείνον κτισθεῖσαν. Dasselbe sagt Herodot II, 43: Καὶ μὴν οἱ γε οὐ παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον τοῦτομα τοῦ Ἡρακλέος Αἰγύπτιοι, ἀλλὰ Ἕλληνες μᾶλλον παρ' Αἰγυπτίων, καὶ Ἑλλήνων οὗτοι οἱ θέμενοι τῷ Ἀμφικτυῶνος γόνῳ τοῦτομα Ἡρακλέα, πολλὰ μοι καὶ ἄλλα τεκμηρία ἐστί, τοῦτο οὕτω ἔχειν. Durch diese Stelle des Herodot wird also der Name Herakles geradezu für einen ägyptischen erklärt, und es ist daher vollkommen begreiflich, warum die Versuche, eine griechische Ableitung desselben aufzufinden, fehlschlagen mussten. Ob nun die angegebene koptische Herleitung des Namens richtig und wirklich die Lesung der figurativen Zeichen  sei oder nicht, kann nur durch ein reichlicheres hieroglyphisches Material zur Entscheidung gebracht werden.

Demnach trennt nun Herodot den jüngeren griechischen Herakles, den thebanischen Helden, völlig von jenem älteren ägyptischen und phönikischen Herakles — denn beide erklärt er (II, 44) für eine und dieselbe Gottheit —, indem er a. a. O. nachweist, dass der ägyptische und phönikische Herakles nicht blos für eine sehr alte Gottheit angesehen worden seien, während der griechische Herakles nur 900 Jahre vor seiner, des Herodot, Zeit gelebt habe (II, 145), sondern auch dass die Verehrung des phönikischen Herakles zu Tyros schon viele Jahrhunderte vor den Zeiten des griechischen Herakles stattgefunden habe und so alt sei, wie Tyros selbst; ja dass sogar der von Phönikern herrührende Tempel des Herakles auf der Insel Thasos (im ägeischen Meere an der Küste von Thrakien) schon fünf Generationen vor dem griechischen Herakles gebaut worden sei. Daher stimmt er denn denjenigen bei, welche einen doppelten Herakles annehmen, einen himmlischen, olympischen Gott, und einen irdischen Heros: καὶ δοκέουσι δὲ μοι οὐτοὶ ὁρθότατα Ἑλλήνων ποιεῖν, οἱ διὰ Ἡράκλεια ἰδρυσάμενοι ἔκτισται· καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην, θύουσιν, τῷ δ' ἐτέρῳ ὡς ἡρώϊ ἐναγίζουσι (II, 44). Auf eine ganz verschiedene Beweisführung ägyptischer Schriftsteller gestützt sucht Diodor (I, 24) das höhere Alter des ägyptischen Herakles ebenfalls nachzuweisen. Nachdem er im Vorhergehenden (c. 23) den Satz aufgestellt hatte: Καθόλου δὲ φασὶ (οἱ Αἰγύπτιοι) τοὺς Ἕλληνας ἐξειδιάζεσθαι τοὺς ἐπιφανεστάτους ἡρώας τε καὶ θεοὺς ἐπὶ δὲ ἀποικίας τὰς παρ' ἐσάντων, fährt er (c. 24) fort: Καὶ γὰρ Ἡρακλῆα τὸ γένος Αἰγύπτιον εἶναι . . . Ὁμολογουμένον γὰρ ὄντος παρὰ πᾶσιν, οἱ τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς Ἡρακλῆς συνηγωνίσαστο τὸν πρὸς τοὺς Γίγαντας πόλεμον, φασὶ τῇ γῇ μηδαμῶς ἀρμότιον γεγεννηκέναι τοὺς Γίγαντας κατὰ τὴν ἡλικίαν, ἣν οἱ Ἕλληνες φασὶν Ἡρακλῆα γενέσθαι, γενεᾷ πρότερον τῶν Τρωϊκῶν· ἀλλὰ μᾶλλον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τῶν ἀνθρώπων. Ἀπ' ἐκείνης μὲν γὰρ παρ' Αἰγυπτίους ἐπὶ καταριθμεῖσθαι πλείω τῶν μυρίων, ἀπὸ δὲ τῶν Τρωϊκῶν ἐλάττω τῶν χιλίων καὶ διακοσίων . . . Τὸν δὲ ἐξ Ἀλκμήνης γενόμενον ὕστερον πλείω σιν ἔτεσιν ἢ μυρίοις Ἀλκαῖον ἐκ γενετῆς καλούμενον, ὕστερον Ἡρακλῆα

μετονομασθῆναι, οὐχ ὅτι δι' Ἡραν ἔσχε κλέος, ὥς φησιν ὁ Μάτρης, ἀλλ' ὅτι τὴν αὐτὴν ἐξηλικώς προαίρεσιν Ἡρακλεῖ τῷ παλαιῷ, τὴν ἐκείνου δόξαν ἅμα καὶ προσηγόριαν ἐκληρονόμησε. Wir erfahren zugleich durch diese Stelle, dass der ältere ägyptische Herakles an dem Kriege der Götter gegen die Giganten Theil genommen habe.

Unsere Annahme, dass Arueris, der ältere Horus, mit ΖΑΡ-ΖΕΛΛΟ, Herakles, identisch ist, finde nun ihre Bestätigung in einer Angabe des Eudoxus bei Athenaeus lib. IX, p. 392, der den phönikischen Herakles, welcher nach Herodot l. l. mit dem ägyptischen identisch ist, für einen Sohn der Asteria, d. h. für einen Sohn der Netpe, erklärt (s. Note 165); denn Arueris ist ja auch einer der fünf Söhne der Netpe. Die Stelle bei Athenaeus lautet: *Εὐδοξος δ' ὁ Κνίδιος ἐν πρώτῳ γῆς περιόδου τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρνυκας, διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διὸς, πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναίρεσθῆναι ὑπὸ Τυφῶνος· Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρνυγα καὶ προσαγάγοντος ὁσφρανθέντα ἀναβιβῶναι.* Dass Eudoxus den Zeus als Vater des Herakles angiebt, während bei Plutarch Re-Hellos der Vater des Arueris ist, beweist Nichts gegen diese Annahme, denn rücksichtlich der Väter der Kroniden sind die Angaben nicht einstimmig (s. unten Note 187).

Die Identität des Herakles und des älteren Horus, des Arueris, finde ferner ihre Bestätigung in der Angabe des Plutarch (de Iside c. 56), dass Horus den Beinamen *Καίμης* gehabt habe: *Τὸν μὲν Ὀρον εἰώθασιν Καίμιν προσαγορεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὑρῶμενον.* Woher Plutarch diese Etymologie hat, ist schwer zu begreifen; der Urheber dieser Herleitung müsste denn etwa an KIM N BAL, nutus oculi, gedacht haben. Man könnte sich versucht fühlen, das plutarchische *καίμης* auf den Namen ΖΕΜΙ, ΖΕΜΜΕ, gubernare, regere, navem gubernare, zurückzuführen, da Horus in der Unterwelt gewöhnlich als Fährmann oder Steuermann  ΖΕΜ der Baris erscheint, worin die Götter oder die Seelen über den acherusischen See fahren; so ist bei Wilkinson pl. 47, fig. 3 die Baris des Atmu abgebildet, in welcher der sperberköpfige Horus am Steuerruder steht, mit einer Ueberschrift über dem Steuer, welche

die Baris als das Eigenthum des Horus bezeichnet: 



BA EN ΖΩP CI (N) ογϥρι, Baris Hori, filii Osiridis. Es kommen aber noch andere Formen desselben Namens vor, die auf eine ägyptische Wurzel *ΣΕΜ*, *ΚΟΜ*, *ΣΩΜ* schliessen lassen, die gleichzeitig mit einer Form *ΚΕΜ*, *ΣΩΜ*, *ΧΩΜ* in Gebrauch gewesen zu sein scheint, da nach einem schon mehrfach berührten Lautgesetze im Aegyptischen die Zischlaute *Σ*, *Ϛ*, *Ϙ* mit den Gaumenlauten *Κ*, *Χ*, *Ζ* eng verwandt sind und vielfach in einander übergehen. So allein erklärt es sich, wie von Era-

toasthenes in seinem Canon regum Thebanorum bei Syncellus p. 109 (Hermapion, Appendix p. 28) ein ägyptisches Wort  $\Sigma\text{EM}$  durch Herakles übersetzt werden kann; denn der Grieche, der keinen dem  $\Sigma$ ,  $\Theta$ ,  $\Psi$  entsprechenden Zischlaut *sch* in seiner Sprache hatte, musste sich begnügen, das ägyptische  $\Sigma\text{EM}$  durch  $\Sigma\text{EM}$  wiederzugeben; seine Worte lauten: *Θηβαίων κς' ἐβασίλευσε Σεμφονκράτης, ὃ ἐστὶν Ἡρακλῆς Ἀρποκράτης, ἐτὶ ιη'. Φονκράτης* ist, wie wir sehen werden, das ägyptische und koptische  $\Pi\text{ΟΥ} \text{Σ} \rho\text{Π}\text{Ο}\text{Τ}\text{Ι}$ , infans parvulus, so dass *Σεμ-φον-κρατης* dem ägyptischen  $\Sigma\text{EM}-\Pi\text{ΟΥ}-\text{Σ} \rho\text{Π}\text{Ο}\text{Τ}\text{Ι}$  vollständig entspricht: Herakles das Kind. Derselbe Name findet sich im Etymologicum magnum (s. v. *χωρες*) unter der Form  $\chi\text{Ω}\text{N}$ : τὸν Ἡρακλῆν φασὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον *χωνα* λέγεσθαι. Von diesem Worte kommt endlich auch noch die Form  $\chi\text{Ω}\text{M}$  vor; denn eine Gegend Aegyptens in der Nähe der Pyramiden, die bei Eusebius (chronic. p. 14) in einem Citate aus Manetho *Καχώνη* heisst, wird bei Syncellus p. 55 in dem nämlichen Citate aus Manetho von Julius Africanus *Καχώμη* genannt; das sind aber die ägyptischen Wörter  $\text{KOL } \text{Σ}\text{Ω}\text{M}$ ; regio Herculia. Die Wörter  $\Sigma\text{EM}$ ,  $\text{KHM}$ ,  $\chi\text{Ω}\text{M}$  entsprechen aber alle dem koptischen  $\Sigma\text{Ω}\text{M}$ , robur, fortitudo, virtus, fortis, ein für den Herakles passender Beiname. Damit würden zugleich andere Stellen der Alten stimmen, welche den Namen Herakles durch virtus erklären. So Macrobius Saturnal. I, 20: *Hercules creditur et Gigantes intereminse, cum coelo propugnaret, quasi virtus Deorum*. In demselben Sinne nennt Jamblich (vita Pythag. c. 28, p. 131) τὸν Ἡρακλέα τὴν δύναμιν τῆς φύσεως. Auf dieser Identität der Namen Horus und Herakles scheint es demnach zu beruhen, wenn ein und derselbe Plutarch (de Iside c. 61) erklärt: *Τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὡρον*, "Ελληνες δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν, während er an einer anderen Stelle desselben Traktates (de Iside c. 41) sagt: *Καὶ τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν*.

Nach allem diesem wäre also die Identität von Horus dem Aelteren und Herakles sehr wahrscheinlich. Horus dem Aelteren entspräche dann in der griechischen Mythologie Herakles, und Horus dem Jüngeren Apollon, wie Herodot es angiebt. Damit steht aber die Angabe des Herodot im Widerspruch, dass Herakles einer der Zwölfe, d. h. der zweiten Göttergeneration, gewesen sei, während er den Osiris zu den Göttern der dritten Generation rechnet; denn II, 43 sagt er: *Ἡρακλῆος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὡς εἴη τῶν δώδεκα θεῶν . . . ὡς δὲ αὐτοὶ λέγουσι, εἰτὰ ἐστὶ ἐπτακισχίλια καὶ μύρια ἐς Ἀμασιν βασιλεύσαντα, ἐπεὶ τε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δώδεκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἕνα νομίζουσι*. Und II, 145: *Διόνυσος δὲ (νομίζεται εἶναι) τῶν τρίτων (θεῶν) οἱ ἐκ τῶν δώδεκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλεῖ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοι φασὶ εἶναι εἰτὰ ἐς Ἀμασιν βασιλεῖα, δεδύλωται μοι πρόσθε . . . Διόνυσῳ δὲ . . . πεντακισχίλια καὶ μύρια*

λογίζονται εἶναι ἐς Ἀμασιν βασιλέα. Denn da Osiris der ältere Bruder des Arueris ist, so kann entweder Herakles nicht zur zweiten Göttergeneration, zu den Zwölfen, gehört haben, oder Osiris nicht zur dritten Generation, oder, wenn beide Angaben richtig wären, so könnten Herakles und Arueris nicht identisch sein. Nur ein reichlicheres hieroglyphisches Material kann über diese Widersprüche in den Angaben der Alten entscheiden.

Noch andere Widersprüche haben in der Verwechslung des Herakles-Arueris mit verwandten oder ähnlich klingenden Gotternamen ihren Grund. So z. B. wenn Diodor I, 21 neben der Besiegung des Typhon, d. i. des Ombte-Seth, durch Horus den Jüngeren noch eine Besiegung des Antaeus durch Herakles erwähnt, so ist offenbar auf den Herakles übertragen, was Horus dem Jüngeren zukommt; denn da Antaeus derselbe Name ist wie Ombte, nur in gräcisirter Form, so ist die Identität der Begebenheit klar.

Eine zweite Verwechslung findet bei Diodor I, 18 zwischen Arueris und Mui statt. Da nämlich Arueris von den Späteren durch Apollon wiedergegeben wurde, der bei den Griechen Gott der Dichtkunst ist, so macht Diodor den Arueris, denn diesen versteht auch er unter dem Apollon, zum Musagetes, eine Rolle, die bei den Aegyptern offenbar nur dem Mui, dem Ari-hos-nofre, dem Dichtgotte, zukommen konnte. Aus dieser Verwechslung mag es sich denn auch erklären, dass Diodor dem Arueris als Apollo den Lorbeer, die δάφνη, geheiligt sein lässt (I, 17), wie dem Osiris des Epheu, während wahrscheinlich dem Mui der Lorbeer geheiligt war, von dessen Gattin Taphne er wohl den Namen trug.

Eine dritte Verwechslung des Herakles mit Sevek, der Urzeit, findet sich bei Damascius quaest. de prim. princ. p. 381. Damascius nennt das dritte der göttlichen Urwesen, den χρόνος ἀγήραος, Herakles. Dies ist, wie oben Note 82 nachgewiesen worden, eine Verwechslung des Wortes ἀρζελλο, non-senescens, ἀγήραος, mit dem Namen ἑαρ-ζελλο, Horus der Alte, ὦρος πρεσβύτερος, der von uns aufgestellten ägyptischen Urform des gräcisirten Namens Herakles. Da die Aehnlichkeit zwischen den beiden Wörtern ἀρ-ζελλο und ἑαρ-ζελλο gross genug ist, so erklärt sich die Uebertragung des griechischen Namens Herakles auf Sevek daraus auf das Einfachste und ist zugleich ein Umstand, der für die Richtigkeit des Namens ἑαρ-ζελλο günstig spricht.

Eine Verwechslung des Hor-oeri mit Hor-pi-Re, dem Sonnengotte, findet endlich in der schon oben (Note 181) angeführten Stelle des Plutarch (de Iside c. 12) statt. Die Stelle heisst: Ἰσὺν δὲ καὶ Ὅσιριν ἐρωτῶντας ἀλλήλων καὶ πρηνὴ γενέσθαι κατὰ γαστρός ἐπὶ σκότῳ συνεῖναι· ἔνοι δὲ φασὶ καὶ τὸν Ἀρούρηρι οὕτω γεγονέναι. Nach dem bei Plutarch herrschenden Synkretismus ist in dieser Stelle Osiris für den Schöpfergeist Menth-Harseph, den Ἀρσαφίς, genommen,

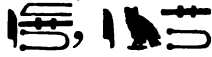
mit welchem Osiris auch sonst bei Plutarch (z. B. de Iside c. 37) verwechselt wird, und Isis als die Neith die Urmaterie, wie Plutarch die Isis durchgängig auffasst. Diese waren in dem Schoos ihrer Mutter, d. h. in der alles Vorhandene noch ungesondert in sich schliessenden Urgottheit, im Urdunkel, schon mit einander vermählt und erzeugten so den grossen Horus (Hor-oueri, Ἀρουήρις) d. h. den Sonnengott Hor-pi-Re. Dass der Sonnengott, weil er, gleich allen übrigen kosmischen Gottheiten, Horus, Deus manifestus, θεὸς ἐπιφανής hiess, mit Arueris verwechselt und aus einem Sohne des Harseph und der Neith zu einem Sohne des Osiris und der Isis gemacht wurde, haben wir oben (Note 145) schon gesehen. So kommt in diese Stelle Sinn und Verstand. Nach seinem Tode wurde Arueris-Herakles mit Osiris und Typhon u. s. w. in der Sonne wohnend gedacht (s. unten Note 234), und in der Unterwelt war er einer der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247). Als solcher stand er auch, als Himmelspfortner, einer der vier Weltgehenden vor (ibid.).

185) Als Dritten in der Reihe der Kroniden nennt Plutarch ferner den Typhon. Dieser Name, der bei den griechischen Schriftstellern so häufig erwähnt wird, findet sich auf den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Dagegen giebt Plutarch (de Iside c. 41) den Namen Seth als den bei den Aegyptern gebräuchlicheren Namen des Gottes an: τὸν Τυφῶνα Σήθ' αἰὲλ Αἰγύπτιοι καλοῦσι. Und dieser Name findet sich auf hierogly-

phischen Inschriften geschrieben wie folgt:  CET, CHT, Seth. Das Zeichen  bedeutet einen behauenen Stein und ist das bildliche Zeichen bei allen Namen von künstlichen oder natürlichen Steinarten; es steht bei dem Götterzeichen, um durch die Hinzufügung eines mit dem Götternamen gleichlautenden Gegenstandes die Lesung der Zeichen  genauer zu bestimmen, denn CET heisst auch lapis, Stein (Champoll. gr. ég. p. 100), und als Verbum: lapidare, steinigen. So wird bei dem Namenszeichen der Göttin Neith das Weberschiff  NET zur Lautbestimmung hinzugefügt. Das dem Namen beigefügte Götterzeichen trägt die Kopfbildung des Bore,  BOWE, eines wahrscheinlich nur phantastischen Thieres (s. Champoll. gr. ég. p. 119). Ganz dieselbe Götterfigur mit derselben Kopfbildung kommt auf Hieroglyphenbildern unter dem Namen  oder  OMBTE oder auch

 und  BOW-OMBTE vor (Wilkinson pl. 38, part 2; pl. 39; pl. 78, fig. 1). Ombie, Bor, Seth sind also nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit. Dies bestätigt sich durch den Namen eines der 4 Genien der Unterwelt. Die sämtlichen 4 Genien sind aus der Familie der Osiriden; der eine



ist der affenköpfige Thot-Hapi, der andere der sperberköpfige Horus, der dritte der schakalköpfige Anepo, der vierte endlich, menschenköpfig dargestellt, ist unser Gott, denn er heisst: 

AMCEΘ, OMCEΘ, oder  (was offenbar nur eine kalligraphische Umstellung der Zeichen ist) d. h. Ombte-Seth.

Von diesem Namen ist zuvörderst der Name Ombte ein blosser Lokal-Beiname, weil Seth in Ombos verehrt wurde. Dies beweist nicht allein die völlig gleiche Schreibung der Stadt Ombos:

, sondern auch der Name Ombte selbst, der sehr häufig, als ein Ortsbeiname, das bildliche Zeichen für den Begriff Stadt  bei sich hat; so steht z. B. bei Wilkinson pl. 39 über dem Bore-

köpfigen Gott die Inschrift:  OMBTE, der aus Ombos. Ombte ist also kein eigentliches nomen proprium, sondern nur ein Ortszuname. Bei den Griechen kommt der Name Ombte auch vor unter der Form Antaeus, sowie auch die Stadt Ombos selbst als *Ἀνταίου-πολις* vorkommt. Da ihnen aber der Name weniger geläufig war, so machten sie eine besondere Persönlichkeit daraus, welche in der griechischen Mythologie zu einem Riesen umgebildet wurde, den Herakles umgebracht habe: was eben nichts Anderes ist, als die Besiegung des Ombte-Typhon durch Horus-Herkuli. Diesen doppelten Irrthum, die Trennung des Herakles von Horus und des Antaeus von Typhon enthält eine Stelle bei Diodor. Sicul. 1, 21. Er erzählt, die Isis habe den Mord ihres Gemahles Osiris gerächt und *συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ἥρουν, ἀνελούσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας, βασιλεύσαι τῆς Αἰγύπτου· γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν, πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κόμης καλουμένης, ἣν καῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῇ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προσήγοραν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου.* Es ist auffallend genug, dass Diodor nicht ahnt, wie er eine und dieselbe Begebenheit (die Niederlage des Ombte-Typhon durch Horus) an einem und demselben Orte (Ombos, Antaeupolis) vor sich gegangen, unter verschiedenen Namen doppelt erzählt.

Ebenso scheint Typhon kein Eigennamen, sondern ein nomen appellativum zu sein. Typhon scheint auch kein griechisches Wort zu sein, wie die verunglückten Herleitungen des Wortes aus dem Griechischen hinlänglich darthun. Es ist wahrscheinlich nur die hellenisirte Form des ägyptischen Wortes *ἸΟΥΒΕ*, adversarius, inimicus, Widersacher, Feind, von *ἸΟΥΒΕ*, adversari, resistere, contradicere, pugnare, *ἸΟΥΒΕ*, oppositio, *ΕΤΟΥΒΕ*, adversarius, u. s. w.; also wäre Typhon der Widersacher, der Feind καὶ ἐχθρὸν, da ja die ganze Geschichte der Osiriden sich um die Feindschaft und den Kampf zwischen Osiris und Seth herumdreht.

Von Seth giebt Plutarch (de Iside c. 41, 49 u. 62) ein paar Erklärungen, die zwar von einem des Aegyptischen Kundigen, also wahrscheinlich einem ägyptischen Schriftsteller, herrühren müssen, denn sie sind wirklich ägyptisch, die aber auch zugleich beweisen, dass der ägyptische Erklärer selbst nicht Rath wusste, denn seine Erklärungen führen durchaus zu keinem festen Begriff. An einer der Stellen (c. 49) sagt z. B. Plutarch: Typhon bedeuete die un- geregelten und „titanischen“ Begierden der Seele, und das deute der ägyptische Name Seth selbst an, *καὶ τοῦτομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ὅτι τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ καταδυναστεύον κατα- βιαζόμενον* (weil nämlich C E T im Aegyptischen und Koptischen projicere, prosternere, niederwerfen, hinwerfen u. s. w. bedeutet), *φράζει δὲ τὴν πολλὰς ἀναστροφῆν* (TA-CΘE heisst reducere, reverti) *καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν* (denn CAAT heisst transgredi, transire, praetergredi). Solcher Etymologien liessen sich noch ein halbes Dutzend machen, denn die Zahl der Stämme auf CT mit wechselnden Vokalen ist nicht unbedeutend. Es ist in solchen Fällen besser zu sagen, dass man keine wirklich erklärende Herleitung des Wortes angeben kann; und das soll hiermit von Seiten des Verfassers gesagt sein.

Ebensowenig lassen sich von den übrigen Namen des Ombte: Bore, Bebon u. s. w. genügende Erklärungen geben, und was Plutarch vorbringt, ist von demselben Schlage, wie seine Etymologie von Seth. BWP heisst intumescere, fervere, ardere, BWP als nom. appellat. könnte also intumescens, fervens, ardens bedeuten und die feindselige heftige Gemüthsart des Gottes bezeichnen. Aus der Zusammensetzung von BWP und CHΘ ist ohne Zweifel der griechische Name Perses entstanden, mit welchem Typhon ebenfalls bezeichnet wird. Die gräcisirte Form: Perses schliesst sich an die griechische Wurzel *πέσθω*, zerstören, an, wie die Griechen überhaupt lieben, ausländische Wörter so umzuwandeln, dass sie sich an griechische Stämme anschliessen und dadurch für das griechische Ohr eine Bedeutung erhalten; so wird aus ΤΟΥΒΙ, adversarius, Τυφῶν, der Gluthwind, u. s. w. Dass Perses mit dem griechischen Heroen Perseus verwechselt wurde, erhellt aus Herod. II, 91; Diod. I, 24. Der Name *βηβων* könnte das ägyptische BAI-BWN, genius

malus, spiritus (Deus) malus, bedeuten; denn  BAI heisst spiritus, anima, und BWN malus; das würde ebenfalls ein passender Name für den Typhon sein, da er ja in den späteren Zeiten als das böse Prinzip betrachtet wurde; doch mehr als wahrscheinlich sind beide Etymologien nicht, und die eigentliche Bedeutung des Gottes bestimmen sie auch nicht.

Die wahre Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon wird aus Folgendem erhellen: nach Plutarch (de Is. c. 50) waren dem Typhon der Esel, das Krokodil und das Nilpferd geweiht: *Τῶν μὲν ἡμέ-*

ρων ζώων ἀπονέμουσιν αὐτῷ (τῷ Τυφῶνι) τὰ ἁγιασμένα, ὅσον· τῷ  
 δ' ἁγρίων τὰ θηριοθέτατα κροκόδειλον καὶ τὸν ποτάμιον ἵππον. Nun  
 sagt Herodot II, 71, dass die Flusspferde nur im papremitischen  
 Kreise und sonst nirgends in Aegypten heilig gehalten wurden:  
 ἵ' δὲ ἵπποι οἱ ποτάμιοι νομῷ μὲν τῷ Παρημίτῃ ἱεροὶ εἰσὶ, τοῖσι δὲ  
 ἄλλοισι Αἰγυπτίοισι οὐκ ἱεροί. Es sind aber bekanntlich die einem  
 Nomos heiligen Thiere diejenigen, welche der Schutzgottheit des  
 Nomos geweiht waren. Der Schutzgott des papremitischen Kreises  
 war nach Herod. II, 63, 64 Ares der Kriegsgott, das Hippopotamus  
 also dem Ares geweiht. Das Hippopotamus war demnach zugleich  
 dem Typhon und dem Ares heilig. Dies macht schon geneigt, den  
 Typhon und den Ares für einen und denselben Gott zu halten.  
 Diese blosse Vermuthung wird aber durch Folgendes zur Gewiss-  
 heit gesteigert: wenn das Hippopotamus dem Ares geweiht war,  
 so musste nun auch das Hippopotamus geradezu als Repräsentant  
 des Ares betrachtet werden können, wie z. B. die der Neith ge-  
 heiligte Kuh Eke geradezu die Neith vorstellte und ihre Titel er-  
 hielt (s. oben in Note 135 die Inschrift „Eke (die Kuh) die Mutter  
 der Götter“). Dies zu vermuthen giebt folgende Erzählung Pla-  
 tarchs Veranlassung. In seiner Abhandlung de Iside c. 38 sagt er  
 bei Gelegenheit der Erklärung einer in der Vorhalle des Minerve-  
 tempels zu Sais befindlichen Inschrift, das Hippopotamus sei  
 ein Symbol der Unverschämtheit, und als Begründung  
 dieser Erklärung fährt er fort: denn es (das Hippopotamus) soll  
 seinen Vater umgebracht und mit der eigenen Mutter  
 sich begattet haben. Dass hier das Flusspferd als Thier  
 nicht gemeint sei, braucht man Niemandem erst zu beweisen. Es  
 ist also offenbar, dass hier das Flusspferd durch irgend eine Ideen-  
 verbindung der Stellvertreter einer bestimmten Persönlichkeit ist.  
 Jeder Sachkenner wird daher augenblicklich darauf verfallen, dass  
 dieser Stellvertretung irgend eine mythologische in den Götterkreis  
 gehörige Erzählung zu Grunde liegen müsse, indem nach ägyptischer  
 Vorstellungsweise unter dem Thiere nur die durch das Thier  
 vorgestellte Gottheit verborgen sein kann: nach dem Vorhergegan-  
 genen also unter dem Hippopotamus nur Ares oder Typhon. Dies  
 wird denn bestätigt und zugleich alles weitere Rathen unnötig  
 gemacht durch eine bei Herodot (II, 63 und 64) erhaltene Notiz.  
 Am Feste des Ares zu Papremis, erzählt er, findet eine grosse  
 Prügelei zu Ehren des Gottes Statt, zur Erinnerungsfeier, dass er  
 einst mit Gewalt in das Haus seiner Mutter einge-  
 drungen sei und seiner Mutter beigewohnt habe. Was  
 also Plutarch vom Hippopotamus erzählt, berichtet Herodot von dem  
 Ares selbst. Die vollkommene Identität des Ares und des Hippe-  
 potamus ist dadurch bewiesen. Das Hippopotamus stellt gerade so  
 gut den Ares vor, wie der Kynokephalus den Tate, der Schakal  
 den Anubis, der Ibis den Joh-Taate, die Schlange den Kneph, der  
 Bock den Pan-Menth, der Widder den Amun u. s. w. Nun nennt  
 aber Plutarch das Hippopotamus ausdrücklich auch als

**Bild d. h. Repräsentant des Typhon (de Iside c. 50):** 'Εν Ἐρμονόλει Τυφῶνος ἄγαλμα δεικνύουσιν ἵππον ποτάμιον, ἐφ' οὗ βέβηκεν ἰέραξ (der Arueris), ὅφει (mit Apophis der Schlange, Kronos) μαχόμενος· τῷ μὲν ἵππῳ τὸν Τυφῶνα δεικνύντες. Dasselbe bestätigt Eusebius in seiner praep. ev. l. III, c. 12: Τὸ δὲ δευτερον φῶς τῆς Σελήνης ἐν Ἀπόλλωνος πόλει καθιέρωται· ἔστι δὲ τοῦτον σύμβολον ἱερακοπρόσωπος ἄνθρωπος, ζιβύνη χειρούμενος Τυφῶνα, ἵππο ποτάμῳ εἰκασμένον. Die Identität des Ares und des Typhon ist mithin klar.

Nun erhält noch Manches Licht, was von Typhon berichtet wird. Typhon hatte seine Schwester Nephthys zur Gemahlin; ausserdem wird aber auch noch eine Göttin Thueris als Nebenfrau des Typhon genannt (Plut. de Iside c. 19). Diese Thueris soll aber im Kampfe des jüngern Horus gegen Typhon auf der Seite des Horus gestanden sein, nachdem dieser sie von den Verfolgungen einer Schlange gerettet hatte. Dies Alles wird nun durch die Identität des Ares und des Typhon klar. Ist Ares der Typhon, so ist die Mutter des Ares dieselbe wie die Mutter des Typhon, nämlich Netpe. Seiner Mutter Netpe that also Ares-Typhon Gewalt an, und seine eigene Mutter ist also die Nebenfrau, die Ares-Typhon neben seiner eigentlichen Gemahlin, seiner Schwester Nephthys, hatte. Dadurch erklärt sich denn auf einmal der Name Thueris, den Plutarch der Nebenfrau des Typhon in der citirten Stelle beilegt. Thueris, Θουηρίς, ist nämlich der allen höheren und älteren Göttinnen gemeinsame Titel: ΤΙ ΩΗΡΙ, magna, die Grosse, (in Note 163) auch als Titel der Netpe vorkam. Dadurch wird nun auch die Bedeutung der die Netpe verfolgenden Schlange klar: es ist nämlich die Schlange Apophis, die riesige Schlange, der Götterfeind, d. h. Kronos, Seb, der eigene Gemahl der Netpe, der nach der ägyptischen und griechischen Mythologie mit der Netpe in Unfrieden und Feindschaft lebte; die Verfolgung der Netpe durch ihren Gemahl, den Kronos, den Apophis, wird also wohl eine Scene aus dem grossen Götterkampfe sein, in welchem Rhea mit ihren Söhnen gegen ihren Mann stritt.

Demnach kann auch die Schlange, gegen welche Typhon in Gestalt eines Flusspferdes vereint mit Arueris in Gestalt eines Habichts kämpft (de Iside c. 50), Niemand Anderes sein, als Seb-Kronos, die Riesen-Schlange Apophis. Verbindet man nun diese Stelle mit jener andern (c. 32), wo vom Hippopotamus (Typhon) berichtet wird, es habe seinen Vater, den Seb, Kronos, getödtet, so ergibt sich daraus, dass Typhon-Ares gleich seinen beiden andern Brüdern, dem Osiris und dem Arueris, an jenem grossen Götterkampfe gegen seinen Vater Seb-Kronos Theil genommen habe, und dass die endliche Tödtung des Kronos durch Typhon-Ares geschehen sei.

Nach seinem Tode wurde Typhon-Seth, gleich seinen beiden Brüdern Osiris und Arueris, von den Aegyptern in der Sonne

wohnend gedacht. Denn nach einer Stelle des Jamblich (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159, vgl. unten Note 234) liessen die Aegypter 4 männliche und 4 weibliche Gottheiten in der Sonne wohnen. Diese Gottheiten sind nach den bisherigen Untersuchungen: Mui und Taphne seine Gemahlin, Osiris und Isis, und endlich Arueris und wahrscheinlich die Anath. Das letzte Götterpaar würden dann Typhon-Seth mit der Nephthys sein. Nur dadurch lässt sich erklären, wie Typhon-Seth mit der Sonne in die Verbindung kommt, in welcher er nach vielen Stellen der Alten unlösbar steht. So sagt Plutarch (de Iside c. 51): *διὸ καὶ καταφρονεῖν ἄξιόν ἐστι τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων . . . . ἀύχμῶν (ἄρ), ὅς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστηνόντων, οὐχ ἡλίου θείδον ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὥραν κεραννυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων* (vgl. de Iside c. 41). Aus dieser Stelle sieht man klar, dass Plutarch eine ägyptische Meinung bekämpft, welche den Typhon in die Sonne versetzte und ihm die schädliche verdorrnde Hitze, die versengende Sonnengluth zuschrieb. Dieser Wirkungskreis des Typhon-Seth, dem Aegypter um so wichtiger, weil er den noch in der Gegenwart fortdauernden Einfluss des Gottes auf die Erde bestimmte, scheint nun auch bei den Griechen den Namen Typhon als Bezeichnung des Gottes vorherrschend gemacht zu haben; denn obgleich das Wort Typhon im Aegyptischen ursprünglich weiter Nichts als Feind, Gegner bedeutete, so nahm es der Griechen doch offenbar in dem Sinne des gleichlautenden griechischen Wortes τυφῶς, Wirbelwind, Sturmwind, Gluthwind, und daher die Erklärung des Hesychius: *Τυφῶν, ὁ μέγας ἄνεμος . . . Τυφῶνος πυρώδους δαίμονος*. So galt also Typhon-Seth als Erzeuger der versengenden Hitze und des durch die Sonnenhitze hervorgebrachten Gluthwindes, während Osiris, der gute Gott, der das Wachsthum befördernden, befruchtenden Kraft der Sonne (de Iside c. 33) oder (wie sich Plut. de Iside c. 40 ausdrückt) ihrem erzeugenden und ernährenden Ausflusse (Wehen, Hauche: *τὸ γόνιμον πνεῦμα καὶ τροφικόν*) vorstand. Im Deutschen fehlt das mit πνεῦμα ganz gleichbedeutende und es erschöpfend wiedergebende Wort. So erklärt sich denn vollkommen eine andere Stelle bei Plutarch (de Iside c. 61), worin die drei in der Sonne wohnenden Gottheiten mit ihrem eigenthümlichen Wirkungskreise vorkommen: *Ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων, ὅτι τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὠρόν, Ἕλληνες δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσι· τὴν δὲ ἐπὶ τοῦ πνεύματος (des von der Sonne ausgehenden die Welt durchwehenden Ausflusses) οἱ μὲν Ὅσιριν, οἱ δὲ Σάραριν, οἱ δὲ Σωθὶ Ἀγνυστινί. Die über die Ausflüsse der Sonne gesetzten Gottheiten waren also Osiris und Typhon, Osiris natürlich die den guten erzeugenden und ernährenden Ausflüssen vorstehende, Typhon die den versengenden und schädlichen. Osiris nämlich und Sarapis sind gar keine gesonderten Gottheiten, sondern nur verschiedene Namen eines und desselben göttlichen Wesens; wenn also ein Theil*

der ägyptischen Schriftsteller Osiris, der andere Sarapis namhaft macht, so ist dies gar keine Meinungsverschiedenheit; der als ägyptisch angegebene Name Sothi bezeichnet aber Niemanden, als den Typhon-Seth, denn Seth und Soth, CΕΤ und CΩΤ ist durchaus ein und dasselbe Wort, wie die unzähligen Fälle beweisen, wo dieselben Konsonanten mit wechselnden Vokalen verschiedene Wurzelverben bilden, die alle dieselbe Bedeutung haben, wie z. B.: ΠΑΣ, ΠΕΣ, ΠΩΣ, findere, scindere; ΨΑΤ, ΨΕΤ, ΨΩΤ, ΨΑΑΤ, ΨΕΕΤ, ΨΩΩΤ, indigere, carere, exigere, petere u. a. m.

Zugleich aber war Seth auch eine in der Unterwelt herrschende Gottheit, eine der vier Genien des Todtenreiches (s. Note 247) und als solcher auch einer der vier Himmelspfortner, welche den vier Weltgegenden vorstanden (ib.). Seth insbesondere stand dem Süden vor. Zugleich aber war ihm (wie wir unten Note 234 sehen werden) das Vorsteheramt über das Meer zugetheilt, während seine Schwester und Gattin Nephthys die Hüterin der Meeresküsten war. Aus diesen verschiedenen kosmischen Aemtern des Seth entspringen alle die verschiedenen Allegorisirungen und Deutungsversuche, die Ptutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride in so grosser Zahl über den Typhon vorbringt.

Die ursprüngliche Bedeutung des Ombte-Seth-Typhon war also die eines Kriegsgottes, Ares; eines Gottes von ungestümem, wildem und rohem Charakter, aber immerhin noch eines wesentlich guten Gottes, denn er nahm ja am Kampfe der guten Götter gegen seinen Vater Seb, Kronos, Antheil. Als Kriegsgott hatte Ombte-Seth seinen Tempel, seine Priester und sein Orakel, wie Herodot II, 83 ausdrücklich sagt: καὶ γὰρ Ἡρακλῆος παντὶ ἄνθρωπῳ (ἐν Ἀλγυπῳ) ἐστὶ, καὶ Ἀπόλλωνος, καὶ Ἀθηναίης, καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἄρεος καὶ Διός. Als Kriegsgott kommt er auch auf Hieroglyphenbildern vor, so bei Wilkinson pl. 39, wo er auf einer Tempelwand zu Karnak dargestellt wird, wie er neben Arueris den König Thutmosis (aus der 18. Dynastie um 1700 v. Chr.) im Bogenschiessen unterrichtet. Ebenso kommt er bei Wilkinson pl. 78 vor, wie er mit Arueris einen andern König derselben 18. Dynastie mit erhobener Hand segnet; nach der hieroglyphischen Ueberschrift ist es der König Amun-mai-Ramses, der bekannte grosse Eroberer Sesostris, der seinem Volke allerdings unter dem ganz besonderen Schutze des Kriegsgottes musste zu stehen scheinen. Alle übrigen Bedeutungen, die dem Seth beigelegt werden, beziehen sich auf die Aemter, denen er nach seinem Abschiede von der Erde als ein körperloses rein geistiges Wesen, ein Dämon, bei der Verwaltung des Weltganzen vorsteht.

Erst in der späteren Zeit, als der Kultus des Osiris und der Isis immer mehr vorherrschend wurde, bis diese Gottheiten für die Mehrzahl der Aegypter ganz an die Stelle der höheren und älteren Gottheiten traten, und Osiris mit der Isis als die heiden grössten

und höchsten Gottheiten betrachtet wurden, da steigerte sich auch die Bedeutung des Ombte-Seth aus einem rohen Kriegsgotte zu einem Repräsentanten des bösen Prinzipes selbst, und Osiris, Isis und Typhon traten geradezu an die Stelle der bei der grösseren Masse gar nicht mehr bekannten höchsten vereinigten Urgottheit. Osiris vertrat die Stelle des Amun, Isis die der Pascht und der Neith, und Typhon (Ombte-Seth) die der bösen Urgottheit des Sevek. Und dies ist der Entwicklungsstand der ägyptischen Glaubenslehre bei Plutarch und seinen Zeitgenossen, nachdem schon zur Zeit des Herodot der Dienst des Osiris und der Isis der einzige über ganz Aegypten ausgebreitete war (Herod. II, 42). Und daher kommt es, dass in Plutarchs Abhandlung jene gränzenlose Begriffsverwirrung und Deutungswillkühr herrscht, besonders da Plutarch als Neuplatoniker in diesen seinen drei höchsten Gottheiten: dem Osiris, der Isis und dem Typhon, auch noch seine neuplatonischen 3 Urprinzipien, den Geist, die Materie und das Böse, wiederfindet. Ohne die Hieroglyphenbilder und -inschriften wäre es ganz unmöglich gewesen, aus diesem Chaos etwas Vernünftiges und Geordnetes herauszubringen. Kein Wunder daher, dass Plutarch die bisherigen Bemühungen der Gelehrten, welchen die ägyptischen Denkmäler noch unzugänglich waren, so sehr irre geleitet hat. Aus dieser späteren Zeit rührt nun auch wohl die wunderliche Verfolgung her, welche dem Namenszeichen des Ombte-Seth-

Typhon **3** nach dem einstimmigen Berichte der Reisenden in einem Theile der noch vorhandenen ägyptischen Tempelreste widerfahren ist. Champollion, Rosellini und Wilkinson berichten nämlich, dass sich dieses Namenszeichen an vielen Stellen zerstört und mit dem Meisel zerhauen vorfinde, gleichsam als wenn es in späteren Zeiten anstössig gewesen wäre. Natürlich; Ombte-Seth, der in früheren Zeiten als Kriegsgott verehrt worden war und gleich den übrigen Kroniden seine Tempel, seine Priester, ja selbst sein Orakel hatte (Herodot II, 83), weil er für einen Gott von wesentlich gleicher Natur mit allen übrigen Gottheiten angesehen wurde, musste in späteren Zeiten, als man ihn für das personifizierte böse Prinzip zu halten anfing, der frommen Gesinnung in einem Tempel Anstoss erregen; und daher die Ausmerzung seines Namens.

186) Am vierten Schalttage war nach Plutarch die Isis geboren, welche zugleich die Gemahlin ihres Bruders Osiris wurde; dem Plutarch (in derselben Stelle de Iside c. 12) gilt sie als eine Tochter des Hermes, des Tat; nach Diodor (I, 27) ist sie nur von Tat erzogen, wie eine auf den angeblichen Gräbern des Osiris und der Isis befindliche Inschrift will: *Ἐπὶ μὲν τῆς Ἰσίδος ἐπιγεγράφθαι· Ἐγὼ Ἰσις εἰμι, ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα οὐδεὶς δύναται λύσαι. Ἐγὼ εἰμι ἡ τοῦ νεωταίου θεοῦ Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. Ἐγὼ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσίριδος βασιλέως. Ἐγὼ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις ἐνρῶσα. Ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὠρου τοῦ βασιλέως. Ἐγὼ εἰμι ἡ*

16

— 1 —

2

A



*Θέρμωνθις* wieder: Plutarch de Iside c. 56: *Ἡ δ' Ἰσις ὅτι καὶ Μοῦθ, καὶ Μεθύσερ προσαγορεύεται· σημαίνουνσι δὲ τῷ μὲν πρῶτῳ τῶν ὀνομάτων, μητέρα.* (Diese Erklärung ist richtig; die Ableitung von Methuer dagegen, das weiter Nichts als Mouth-oeri, grosse Mutter, heisst, ist sprachlich und sachlich ein Muster von sinnloser Deutung; Plutarch will nämlich seine neuplatonische zweite Urgottheit, die Urmaterie, aus Methuer herausklären.) Derselbe Titel, der bei Plutarch Methuer heisst, kommt bei Epiphanius adv. Haereses l. III, p. 1093 unter der Form *Θέρμωνθις* vor; es sind dieselben Worte, aus denen beide Namen zusammengesetzt sind, das subst. ΜΟΥΘ, Mutter, und ΤΩΗΡ, gross, nur die Stellung der Wörter ist verschieden. Wenn Aelian (de animal. l. X, c. 31) den Namen Thermuthis für den Namen einer Schlange erklärt, mit der die Bilder der Isis umwunden wären, so ist das Nichts als ein aus der Hieroglyphenschrift hervorgegangenes Missverständniss; die Schlange ist nämlich das figurative Zeichen für den Begriff Göttin; auch die Isis kann daher durch eine Schlange dargestellt werden und diese Schlange alsdann den Titel Termuthis erhalten, insofern sie nämlich die Isis repräsentirt.

Ausser diesen auf ihre Eigenschaften und Verhältnisse bezüglichen Namen hat die Isis auch noch einen Ortszuname, wie Seth mit dem Ortszuname Ombte heisst, der von Ombos; Artemis die von Bubastis; Illthya die von Syene: Suan u. s. w. So heisst

Isis  CΛK, Isis von Selk, auch wohl mit dem blossen Ortsbeinamen  CΛK, die Göttin von Selk, da in der Stadt gleichen Namens Pselkis (p-selk, das subst. selk mit dem Art. p), dem heutigen Dakkeh, ein Haupttempel der Isis war. Da aber dasselbe

Wort Selk zugleich Skorpion bedeutet:  scorpius, so erhält die Isis auch häufig statt ihrer gewöhnlichen Namenshieroglyphe des Thrones oder Sessels  den Skorpion  als Namenszeichen über ihren Kopf oder auch wohl geradezu an die Stelle des Kopfes. Also auch in diesem wunderlichen Kopf-Surrogat steckt weiter gar nichts besonders Tiefsinniges, es ist Nichts als ein Namenszeichen.

Aus dem Vorgetragenen erhellt also hinlänglich, dass alle die höheren Bedeutungen, welche die späteren Griechen, z. B. Plutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride, der Isis beilegen, aus dem Synkretismus der späteren herrühren, welche die Bedeutung der älteren und höheren Gottheiten auf Isis und Osiris übertrugen, wie z. B. die Bedeutung des Amun, des Month, des Re auf den Osiris, des Hor-pi-Re auf den Arueris, des Sevek und Apophis auf den Seth u. s. w., der Neith und der Pascht auf die Isis. Diese Uebertragung der Titel und Aemter älterer Gottheiten auf die jüngeren hatte ihren Grund theils in der Ähnlichkeit der Titel und Namen; so erhielt die Isis die Bedeutung der Neith und der Pascht,

weil diese beiden Gottheiten als Glieder der Urgottheit den Titel HCL, Escl, die Alte, führten, wie z. B. de Iside c. 53: 'H γὰρ 'Ισις ἐστὶ μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεξιὸν ἀπάσης γενέσεως. Theils aber auch besteht sie nur in blosser Missverständnisse, wie wenn man die Isis zur Gottheit des Mondes machen wollte, da doch die Mondgottheit eine männliche ist. Bei Plutarch insbesondere kommt noch hinzu, dass er als Neuplatoniker in Osiris, Isis und Typhon die drei Urprinzipien seiner Schule wiederfindet und daher um so geneigter ist, in der Isis die Urmaterie zu erblicken, so dass sie bei ihm ganz dieselbe Bedeutung erhält, welche in dem ägyptischen Lehrbegriffe nur der Neith als einer der 4 Urgottheiten zukommt. In diese spätere synkretistische Zeit gehört nun auch jene bekannte kapuanische Inschrift, in welcher die Isis geradezu mit der Natur, dem All, identificirt wird: *Te tibi, una quae es omnia, Dea Isis, Arrius Balbinus V. C.* (Gruter 82, 2; Orelli Inscript. lat. p. 338, no. 1871).

187) Als Letzte der Kroniden wurde am fünften Schalttage geboren Nephthys, Νέφθυς, auch Nephthe,  

NEBT, und figurativ   NEBT HI geschrieben. Nach dieser letzten Schreibung bedeutet der Name „Herrin der Wohnung“; denn  ist das gewöhnliche Zeichen für NEB, dominus, und  stellt den Grundriss einer Wohnung HI vor. Der Wortbedeutung des Namens nach wäre Nephthys also eigentlich die „Göttin des Hauses, des häuslichen Heerdes“, die Hestia der Griechen, der nach Diod. Sicul. V, 68 die Erfindung der Kunst Häuser zu erbauen beigelegt wurde: λέγεται τὴν μὲν Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκίων κατασκευὴν εὐρεῖν, καὶ διὰ τὴν εὐεργεσίαν ταύτην παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰکیαις καθιδρυθῆναι τιμῶν καὶ θυσιῶν τηχάρουσαν. Diese Annahme wird nun nicht allein dadurch bestätigt, dass in der angeführten Stelle des Diodor, übereinstimmend mit Hesiod. theogon. v. 453, die Hestia zu einer Tochter des Kronos und der Rhea, des Seb und der Netpe, gemacht wird, wie auch die Nephthys, sondern die Nephthys wird auch in einer hieroglyphischen Inschrift (bei Wilkinson pl. 35, Inscr. 1) geradezu Anukis d. h. Hestia genannt. Wenigstens ist in der von Rüppell auf der Insel Sehele gefundenen griechischen Inschrift aus den Zeiten Euergetes II. (s. Letronne recherches) der ägyptische Name Anukis durch Hestia wiedergegeben: Ἀνούκει τῇ καὶ Ἑστίᾳ. Die

hieroglyphische Inschrift lautet:      NEBTHI (N) CAMPECHT, TNOYTP TCON, TI ANOYK, Nephthys (domina) regionis inferioris (i. e. Orci), θεῶ ἀδελφῇ, Anukis. Es scheint dies allerdings ein der Nephthys hinsichtlich ihrer irdischen Wirksamkeit zukommender Beiname zu sein, da, wie sich gezeigt hat,

den sämtlichen Kroniden als Hauptthätigkeit ihres irdischen Lebens die Einrichtung des häuslichen und bürgerlichen Lebens bei dem neugeschaffenen Menschengeschlechte zugeschrieben wird, der Nephthys also ebensogut die Einführung des Häuserbaues beigelegt werden konnte, wie der Isis die Einführung des Ackerbaues, und dem Osiris die Einführung des Weinbaues. Wie aber zwei so verschiedenen Gottheiten, wie der Göttin der Erde, der *Gäs*, einer der acht ältesten Gottheiten, und der Nephthys, der jüngsten der Kroniden, ein und derselbe Beiname *Anuki* beigelegt werden konnte, lässt sich aus den bis jetzt bekannt gewordenen Denkmälern mit Sicherheit nicht entscheiden, da das Koptische keine genügende Worterklärung des Namens *ANK* darbletet. Eine bei Plutarch (de Iside c. 38) erhaltene Notiz: *ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυϊν Τυφῶνι γημαμένην πρώτῃν γενέσθαι στείραν* führt auf die Vermuthung, *ΑΝΟΥΚΙ* möchte vielleicht soviel als *ΑΝΗΧΙ*, *στεῖρα*, unfruchtbar, sterilis, bedeuten von *ΝΗΧΙ*, uterus, mit vorgesetztem *A* privativum. Neben diesem ihrem irdischen Amte hatte die Nephthys aber auch gleich Osiris und Isis eine bedeutende Stellung im Totenreiche. Dies beweist eine Stelle bei Epiphanius adv. haer. I. III, p. 1093 in fine, wo er die Weihen folgender drei unterirdischer Gottheiten erwähnt: *Ἄλλοι δὲ τῇ Τυφῶνι, ἑκὰς τῇ ἐρμηνευομένῃ (der Netpe), ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούδι (der Isis) τελίσκονται*. Da die Nephthys bei den Griechen auch *Τελευτή* (Ende, Lebensende, Tod) genannt wird, so wäre, darnach zu schliessen, ihr unterweltlicher Wirkungskreis der einer Todesgöttin insbesondere: die Ertheilerin des Todes, die Sterbegöttin. Das spärliche Material macht jedoch eine Entscheidung über diese Vermuthung unmöglich.

Dass die Griechen die Nephthys auch mit der Aphrodite vergleichen (Plutarch de Iside c. 12, vgl. Diod. Sic. I, 13), hat wohl keinen andern Grund als den, dass sie mit dem Kriegsgotte vermählt ist, nämlich mit ihrem Bruder Ombte-Seth-Typhon; denn Typhon hat sich oben als identisch mit Ares ausgewiesen. In den bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Denkmälern lässt sich keine Spur einer solchen Bedeutung auffinden.

Welchen Grund die Griechen hatten, die Nephthys auch noch *Nix* zu benennen (de Iside c. 12), lässt sich bis jetzt nicht errathen.

Was Plutarch in seiner Abhandlung de Iside sonst noch über den Begriff der Nephthys vorbringt, als sei sie die Göttin der Meeresufer (*τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς*) u. s. w., beruht auf der Eigenschaft des Typhon als Schutzgottes des Meeres und hängt mit dem sagengeschichtlichen Begriffe der Nephthys nicht zusammen.

188) Im Totenbuche auf der Darstellung der Sündenwägung p. L findet sich vor dem Throne des Osiris ein Götterpaar: 

Ⲙⲁⲓ, Schai, und  oder  ⲡⲁⲛⲛⲟⲩ, Rannu; Schai als Name des Gottes, Rannu als der der Göttin. Ⲙⲁⲓ als Verbum heisst multiplicari und ist verwandt mit ⲁⲘⲁⲓ, multiplicari, abundare, multus esse, ⲁⲘⲉⲓ, multitudo; Ⲙⲁⲓ als nomen appellativum muss also multiplicator, auctor abundantiae, Vermehrer, bedeuten. Zugleich scheinen die Wörter Ⲙⲁ, Ⲙⲁⲓ, nasci, oriri, desselben Stammes zu sein. So würde also der Name Schai zugleich die Begriffe eines Erzeugers und eines Vermehrsers in sich enthalten, Schai also ein Gott der Entstehung und Vermehrung des Wachsthumes sein. Dies führt auf die Vermuthung, Schai möchte das ägyptische Vorbild des griechischen Gottes Πλούτος oder Πλούτων sein (denn beide Namen waren bei den älteren Griechen ganz identisch, wie bei der Darstellung der griechischen Glaubenslehre nachgewiesen werden wird), nach Diodor so genannt ἀπὸ τοῦ πλεθους τῶν καρπῶν (Diod. V, 77), so dass also der Name Plutos mit dem ägyptischen Schai vollkommen synonym wäre. Zugleich scheint Plutos identisch zu sein mit Triptolemos, dem Vorsteher des Ackerbaues; denn Triptolemos scheint nur ein Ortsbeiname zu sein, herrührend von der Stadt Τρίπολις in Kreta, wo (nach Diod. l. l.) Plutos als ein Sohn des Iasion von der Demeter geboren sein sollte. Triptolemos könnte aber allerdings von Tripolos hergeleitet sein, denn πτολεμος und πολεμος sind identische Formen. Dass aber Triptolemos wirklich eine Gottheit ägyptischen Ursprungs war und erst später gleich den Dioskuren, dem Herakles, dem Perseus u. s. w. sich zu einem griechischen Heros umgestaltete, erhellt aus Pausanias I, 14: ἐπὶ δὲ ἔδεται Μουσαίου μὲν Τριπτόλεμον παῖδα Ὀκεανου καὶ Γῆς εἶναι; denn hiernach wäre Triptolemos ein Sohn des Okeanos-Nilus, des Agathodaemon, und der Netpe-Rhea, der Demeter, welche als γῆ Μήτηρ von den Griechen mit der Erde identificirt wurde. Diese Identität von Schai und Plutos-Triptolemos wird endlich noch dadurch bestätigt, dass sowohl Schai als Pluton und Triptolemos zugleich als unterirdische Gottheiten betrachtet wurden. Dass Schai, wie alle übrigen ägyptischen Gottheiten, zugleich ein Amt in der Unterwelt hatte, erhellt aus seiner Gegenwart bei der Darstellung des Todtengerichtes. Plutons unterirdische Bedeutung ist so vorwiegend bekannt, dass man seine Identität mit Plutos ganz übersehen und ihn irrig mit dem Hades verwechselt hat. Aber auch Triptolemos wird von den Griechen mit Minos, Rhadamanthys und Aeakos zu den Todtenrichtern im Hades gerechnet (Plato Apolog. Socrat. c. 39).

Der Name Rannu, ⲡⲁⲛⲛⲟⲩ, scheint virgo, ὑμήνη, bedeutet zu haben, da ⲡⲟⲟϣⲛⲉ, das offenbar zu demselben Wortstamme gehört und sich im Koptischen vereinzelt erhalten hat, virginitas bedeutet. Auf einer Inschrift (bei Wilkinson pl. 58, part 1) heisst



189a) In dieser Reihenfolge führt Plutarch (de Is. c. 18) die Kroniden d. h. die Kinder des Seb und der Netpe, des Kronos und der Rhea auf. Er lässt sie an den fünf Schalttagen geboren sein, welche die Aegypter jedesmal am Ende ihrer zwölf Monate von 30 Tagen hinzufügten, um die Zahl der 365 Tage des Jahres auszufüllen; und zwar am ersten Schalttage den Osiris, am zweiten den Arueris, am dritten den Typhon d. h. den Ombte-Seth, am vierten die Isis, am fünften die Nephthys. Die fünf Schalttage seien daher auch von den Aegyptern als die Geburtstage dieser Götter gefeiert worden. Diese Reihenfolge wird bestätigt durch ein hieroglyphisches Namenschild, welches die fünf Götternamen in figurativen Zeichen enthält (bei Wilkinson pl. 38, part 2):



Die in diesem Ringe eingeschlossenen Götterbilder

sind 1) das des Osiris, erkennbar an dem Kopfschmucke



OTQ; 2) Arueris, an dem mit dem  Pschent geschmückten Habichtskopfe kenntlich; 3) Ombte-Seth-Bore d. h. Typhon, durch die eigenthümliche Kopfbildung des ihm geweihten greifartigen Thieres Bore bezeichnet; 4) Isis, durch den auf ihrem Kopfe stehenden Thron, ihr Namenszeichen, und endlich 5) Nephthys, ebenfalls durch das über ihrem Kopfe stehende Namenszeichen erkennbar.

Von diesen fünf Kindern der Netpe-Rhea lässt Plutarch die beiden ersten, den Osiris und den Arueris, von Helios gezeugt sein, die Isis von Tat-Hermes und nur den Ombte-Seth-Typhon und die Nephthys von Kronos-Seb (de Iside c. 12). Und zwar drückt er sich dabei so aus, als wäre die Rhea, die Netpe, eigentlich des Helios Gattin gewesen und hätte mit Kronos und Hermes geheimen Umgang gepflogen. Ob dies ein blosses Missverständniss ist, lässt sich aus dem bis jetzt bekannten Material nicht weiter bestimmen. Die Herleitung des Osiris und des Arueris, den Plutarch Apollon nennt, von der Sonne, — die der Isis von dem Tat, hat offenbar den Zweck, dadurch die gute Natur dieser Gottheiten zu erklären, da doch Kronos, ihr Namensvater, eine böse Gottheit war, so dass nur der in der späteren Zeit ebenfalls für eine böse Gottheit gehaltene Bore-Seth-Typhon und seine Schwester Nephthys als wirkliche Kinder des Kronos-Seb übrig bleiben. Die Denkmäler stimmen aber hiermit nicht unbedingt überein; denn einestheils wird Osiris ein Sohn des Seb genannt, der doch nach Plutarch ein Sohn des Re sein sollte, und andertheils heisst die Nephthys eine Tochter des Re, die doch nach Plutarch eine Tochter des Kronos-Seb ist.

So bei Wilkinson pl. 33, Inschr. 7:   
 OCIPi CI (N) NETPE, TOYOT CEB, Osiris filius Deae Netpe  
 genitore Seb; und ebend.: 

NEBTEI TNOYTP TCON TNAΔ, TMAI, TCI (N) PH, TZON (N) TKAZ, Nephthys θεὰ ἀδελφή, magna, justificans, filia Solis, regina terrae (Aegypti?). Genauere Auskunft hierüber muss man von einem reichlicheren hieroglyphischen Material erwarten.

Werden die Kroniden in einer anderen Reihenfolge angeführt, so sind gewöhnlich die mit einander vermählten Geschwisterpaare zusammengestellt: Osiris und Isis, Typhon und Nephthys und Arueris.

189b) Herodot II, 144: τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν (vor den menschlichen Herrschern) θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἀρχοντας, οὐκ ὄντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.

190) Die Dauer der Herrschaft des Agathodaemon s. Idleri Hermapion Appendix p. 31.

191) Dass alle die aus der griechischen Mythologie schon bekannten Erzählungen von Kronos und den übrigen älteren Göttern aus dem ägyptischen Glaubenskreise entnommen waren, bezeugt Plutarch de Iside c. 25: Τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλήνων φθόμενα καὶ Κρόνον τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φοναί τε Διονύσου καὶ πλάναι Ἀθήνητος οὐδὲν ἀπολείπονται τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων τε ὧν πᾶσιν ἐξεστὶν ἀνέδην μυθολογούμενων ἀκούειν. Ὅσα δὲ μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς ὅμοιον ἔχει λόγον.

192) Celsus bei Origenes contr. Celsum VI, p. 303: Θεῶν τινε πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς . . . . . Φερσέκιδην μυθοποιῶν (statt μυθοποιῶν) στρατιᾶν στρατιᾷ (statt στρατείας στρατιᾷ) παρατατομένην, καὶ τῇ (statt τῆς) μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι, τῇ ἐτέρᾳ (statt τῆς ἐτέρας) δὲ Ὀφιονέα· προκλήσεις τε καὶ ἀμύλλας αὐτῶν ἰσχυρεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γιγνομένας (statt γίνεσθαι), ἐν ᾗ ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ἰγῆνον (den Nil, Oceanus, wie oben Note 162 nachgewiesen worden ist) ἐμπέσωσι, τοὺς μὲν εἶναι νεκρυμένους, τοὺς δὲ ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας, τοὺς εἶναι τὸν οὐρανόν.

193) Plutarch de Iside c. 36: Λόγος ἐστὶν Αἰγυπτίων, ὡς Ἀποπίς, Ἡλίου ὧν ἀδελφός, ἐπολέμει τῷ Αἰτῇ, τὸν δ' Ὀσίριν ὁ Ζεὺς, συμμαχήσαντα καὶ συγκαταστρεφάμενον αὐτῷ τὸν πολέμιον, παῖδα θέμενος Διώνυσον προσηγόρευεν. Dies ist derselbe Krieg des Kronos gegen den Ophioneus d. h. den im Nil, Okeanos, verkörpert guten Urgeist Kneph-Agathodaemon. Apopis, Apophis heisst Kronos als Haupt und Anführer der Giganten; denn αἰφωφ, εἰφωφ, αἰφωφ heisst gigas noch im heutigen Koptischen und NI αἰφωφ, gigantes, heissen in der koptischen Bibelübersetzung die in der Genesis VI, 4; XIV, 5 erwähnten גִּימְרִים, Riesen. Denselben Namen bieten auch Hieroglyphenbilder dar, welche den sperberköpfigen Horus darstellen, wie er auf dem Kopfe einer in einem Strome liegenden Menschengestalt oder einer grossen Schlange steht, über

denen der Name  **ΑΠΩΠ**, Apop, Apophis steht (s. Wilkinson pl. 42). Die ganze 39. Sektion des von Lepsius herausgegebenen Todtenbuchs handelt von diesem Kampfe der Götter mit dem Apophis (s. S. XVIII.) und Osiris insbesondere wird dargestellt, wie er den Apophis in Schlangengestalt bekämpft; in diesem ganzen Abschnitte kommt der Name Apophis immer mit dem figurativen Zeichen einer von den Dolchen der Götter durchbohrten Schlange vor (wie auch Champollion in seiner gr.

ég. p. 127 angiebt): , denn im Todtenbuche tragen die meisten Götterfiguren als Waffe eine Art Messer oder Dolch 

in den Händen ( **CHQT**, gladius). Aus dieser Schlangengestalt, welche die Hieroglyphenbilder dem Apophis ebensowohl als dem Agathodaemon beilegen, erklärt sich nun zugleich die Schlange der Genesis, die Schlangenfüsse der Giganten in der griechischen Mythologie und die bei dem Scholiasten zur Ilias (Θ, v. 479) vorkommende Verwechslung des Ophion mit dem Apophis, indem er sagt, Ophion sei *ὁ δοκῶν πάντων* (sc. *γυάντων*) *ὑπερέχειν*; denn sowohl Agathodaemon als Apophis nahmen ja Schlangengestalt an, und Ophion heisst nur der Schlangengestaltige.

Bruder des Helios, des Sonnengottes Re, heisst aber Apophis, Kronos, deswegen, weil sowohl der Sonnengott Re als Kronos, Seb, die innenweltliche Zeit, Emanationen einer und derselben Urgottheit, der Urzeit, des Sevek, waren.

194) **†ΤΩΝ**, Titon, heisst nämlich noch im Koptischen contendere, pugnare, und als subst. contentio, pugna, **Ε†ΤΩΝ** contendens, pugnans. Titones, Titanes, pugnatores, sind also alle diejenigen Gottheiten, die an jenem grossen Götterkampfe Theil genommen haben. Das Wort kommt als Beiname verschiedener Gott-

heiten auch in Hieroglypheninschriften vor und lautet:   
**†ΤΩΝ ΝΕ COΥΤΝΙ ΝΟΥΤΡ**, Titanes regii Dei (Salvolini ana-

lyse grammaticale p. 166), oder auch:  **ΝΕ †ΤΩΝ ΝΟΥΤΡ**

(idem p. 164), oder:  (ibid. p. 40, no. 168), oder:   
**†ΤΩΝΝ** (Champoll. gr. ég. p. 112). Besonders aber kommt es als Beiname von jenen 49 Gottheiten vor, welche in der Unterwelt versammelt sind, um über die abgeschiedene Seele das Todtengericht zu halten. So findet es sich als Beiname des Phtah, des Chonsu

u. s. w., und der Buchstabe , T, der gewöhnlich so genannte Nilmesser, der aber ebensowenig etwas mit dem Nil als mit dem Messen zu thun hat, scheint Nichts als eine Abkürzung der An-



fangsbuchstaben dieses Beinamens †ΤΩΝ, Titan, pugnator, zu sein. Da jene Versammlung der 49 Todtenrichter aus allen höheren Gottheiten zusammengesetzt sein musste, um die Zahl herauszubringen, und alle höheren überirdischen Gottheiten zugleich Götter der Unterwelt sind und als solche besondere Titel und Zunamen erhalten, so kann es nicht befremden, auch jene grösseren und älteren Gottheiten, welche an dem durch die empörten Giganten veranlassten Kriege Theil nahmen, wiederzufinden. Es lässt sich voraussetzen, dass dies vor allem die acht grossen innenweltlichen und die vier verirdischten Gottheiten Okeamos, Seb-Kronos, Netpe-Rhea und Reto-Leto waren, da Okeamos-Ophion und Kronos ja die Anführer der beiden Krieg-führenden Partheien waren. Und in der That hat Hesiod (Theogon. v. 133, vgl. Apollodor I, 1, 3) die Namen dieser zwölf Gottheiten als die Namen der Titanen erhalten, denn er rechnet sechs männliche und sechs weibliche Titanen; die männlichen sind: Okeanos (das ist eben Ophloneus-Agathodæmon, der Gott des Nils), Koios (der Brennende, Glühende von καίειν, brennen, wie Kanne und Wagner ableiten: die Uebertragung des ägyptischen Namens Phih), Krios (der Widder ist Amun-Menth, der Pan-Mendes), Hyperion (der Sonnengott Re), Iapetos (ΙΟΖ ΠΕ ΤΩΘ, Joh-pe-Toth, Joh der Lichtgott, der Mond: 'Ια, ΙΟΖ; πε, ΠΕ, der ägyptische Artikel, und τος, die gräcisierte Form des Wortes ΤΩΘ, Θῶθ, indem die sibilans Θ in den nahverwandten s-Laut übergang und das Wort durch die somit entstehende griechische Endung ος einen dem griechischen Ohre befreundeteren Klang erhielt. Dass aber Toth und Taate dieselben Namen sind, ist schon in Note 146 nachgewiesen worden. Iapetos, Joh-pe-Thot ist also identisch mit Joh-Taate, was oben Note 151 als gewöhnlicher Titel des Mondes nachgewiesen wurde: Joh der Lichtgott), und endlich Kronos (Seb) selbst; die weiblichen sind: Tethys (Leto-Reto, die Pflegemutter von Horus und Bubastis), Rhea (die Netpe). Thia (Θεία in der griechischen Mythologie die Gemahlin ihres Bruders Hyperion, dem sie die Eos, die Morgenröthe, gebär, also die Hathor, die Göttin der Nacht, die mit dem Sonnengotte Re vermählt den Ehu, den Gott des Tages, gebär), Phoebe (die Leuchtende, Glänzende: wörtliche Uebersetzung von Sate, der Göttin der erleuchteten Oberwelt). An diese schliessen sich endlich noch Themis und Mnemosyne (die beiden Göttinnen Tme und Chaseph), welche Hesiod an die Stelle der noch fehlenden Göttinnen Pe und Anuke (Himmel und Erde) setzt, da er diese zu einem Elternpaare (Uranos und Gaen) der Titaniden umgewandelt hatte. Dies sind also die Namen der 12 höchsten Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre, mit Ausnahme der beiden letzten, die eigentlich nur Gottheiten zweiten Ranges sind. Und diese Uebereinstimmung Hesiods mit der ägyptischen Lehre in diesem Punkte ist keineswegs zufällig, sondern nur eine Probe von der allgemeinen Wahrheit, dass die ganze Hesiodische Theogonie



196) Diod. Sicul. I, 86: *Οἱ δ' οὖν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι κατὰ τὴν Ἰσιδος ἡλικίαν γεγονέναι τινὰς πολυσωμάτων, τοὺς ὑπὸ μὲν τῶν Ἑλλήνων ὀνομαζομένους Γίγαντας, ὑφ' ἑαυτῶν δὲ διακοσμουμένους τερατωδῆς ἐπὶ τῶν ἱερῶν, καὶ τυπτομένους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ὅσιριν. Ἐνιοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς γηγενεῖς φασιν ὑπάρχειν, προσφάτου τῆς τῶν ζώων γενέσεως ἐκ τῆς γῆς ὑπαρχούσης. Συμφωνεῖσθαι δὲ παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅτι τοῖς περὶ τὸν Δία καὶ τὸν Ὅσιριν θεοῖς πόλεμον ἐνστήσάμενοι πάντες ἀνῆρέθησαν. Auf dieselbe Sage spielt auch Plutarch (de Is. c. 6) an, wenn er sagt: die Aegypter betrachteten den Wein, ὡς ὄμμα τῶν πολεμησάντων ποτὶ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οὐσιαι παύονται καὶ τῇ γῇ συμμικτέων ἀμπέλους γενέσθαι.*

197) Denn nach der Theologie der Aegypter, sagt Plutarch (de Iside c. 48 in fine und c. 49 init.), kann das Böse in der Welt nicht ganz zerstört werden: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίους τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντράπασιν ἀδυνατεῖν, πολλὴν μὲν ἐμπαφυκτίαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τῷ πατρί, καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυναμαχοῦσαν.*

198) Der *κατακλυσμός* scheint als ägyptische Lehre nur in der einen Stelle des Manetho vorzukommen, die Syncellus (p. 40, ed. Goar) ausgezogen hat (s. oben Note 153). Es wird in dieser Stelle gesagt, Manetho behaupte, seine Geschichte unmittelbar aus den heiligen Büchern der Priester geschöpft zu haben, die, wie die heiligen Schriften aller Völker, auf eine höhere Offenbarung zurückgeführt werden, indem sie gleich nach Entstehung der Welt von dem dreimal grossen Thot auf heilige Denksteine in dem heiligen Dialekte eingegraben und nach der Sündfluth, *μετὰ τὸν κατακλυσμόν*, von dem zweimal grossen Thot, dem Vater des Tal, in den gemeinen volksüblichen Dialekt übersetzt und in den Heiligtümern der Aegypter sollten niedergelegt worden sein. Da sich die in dieser Stelle enthaltene Lehre von den drei Thot der Aegypter als ächt bewährt, so ist an der Aechtheit der in derselben Stelle vorkommenden ägyptischen Lehre von einer Sündfluth wohl nicht zu zweifeln. Nähere Angaben über diese ägyptische Sündfluth sind aber dem Verfasser nicht bekannt, und er musste sich daher begnügen, ihr in der ägyptischen Glaubenslehre ihre Stellung nur nach Vermuthung und Wahrscheinlichkeit anzuweisen. Diese Reinigung und Verjüngung der Erde durch den Kataklysmos war offenbar ein Werk des welt schöpferischen Geistes Kneph-Harseph, der auch die Oberfläche der Erde ausbildete (s. Note 160). Daher setzen die orphischen Fragmente zwischen die Regierung des Sch-Kronos und des Osiris als vierten Weltbeherrscher den Uranos; denn Uranos heisst der Kneph, der weltbildende Geist, als der Beweger des Himmels, Emeph (s. Note 105).

199) Vgl. die *tabula dynastiarum* des Eusebius und des Manetho bei Ideler, Hermapion Append. p. 31. Ueber die im Manetho-

nischen Verzeichnisse angegebene Dauer der einzelnen Götterdynastien ist schon in Note 155 gesprochen.

200) Der innere Zusammenhang der ganzen ägyptischen Glaubenslehre und Spuren ähnlicher Vorstellungen bei den Pythagoräern führen bei genauerem Nachdenken fast mit zwingender Nothwendigkeit auf eine solche Lehre über die Gründe zur Erschaffung des Menschengeschlechtes. Denn dass das Menschengeschlecht bei Entstehung der Erde nicht sogleich mit entstanden oder bei der späteren Ausbildung der Erde durch den weltschaffenden Geist und bei Erzeugung der Geister und Seelen nicht gleichzeitig mit erschaffen worden sei, lehrt die schon oben (Note 189b) angeführte Stelle des Herodot ausdrücklich, da er unter der unmittelbaren Herrschaft der Götter über die Erde noch keinen Menschen, sondern nur Götter und Dämonen auf derselben vorhanden sein lässt. Die Aegypter müssen also in den Anfängen der Weltgeschichte, wie sie sich dieselbe dachten, eine Begebenheit angenommen haben, welche die Erschaffung des Menschengeschlechtes veranlasste. Bedenkt man nun, dass nach den Aegyptern das irdische Leben nur für einen Büssungsaufenthalt galt, in welchem sich die Seele von Gebrechen reinigen sollte, die sie vor ihrer irdischen Existenz sich zugezogen hatte, da ja die Seelen nach der Meinung der Aegypter nicht in dem Augenblicke der Zeugung erst entstanden, sondern schon vorher existirten, so muss der Grund zur Erschaffung des Menschengeschlechtes ein von den reingeistigen Seelen und Dämonen schon in der frühesten Zeit nach ihrer Entstehung begangenes Verbrechen sein. Da dieses Verbrechen aber nicht in den höheren himmlischen Regionen stattgefunden haben

kann, welche ausdrücklich  $\text{Ἰὸς τῆς καὶ τῆς ἀγῶν τῆς}$  die Gegend der Reinheit und der Gerechtigkeit heissen, so wird man darauf geführt, eine auf Erden stattgefundene Begebenheit anzunehmen, bei welcher sich die Dämonen und Seelen so versündigten, dass sie der Menschwerdung bedurften, um sich durch diesen Büssungszustand von ihrem Verbrechen zu reinigen. Nun kommt aber in der ägyptischen Glaubenslehre nur Eine solche Begebenheit vor, die aber auch alle erforderlichen Eigenschaften in sich vereinigt: der Kampf des Kronos gegen die Götter. Dass dies nicht ein blosser Kampf Einzelner gegen Einzelne war, beweisen die oben angeführten Stellen, welche ausdrücklich von zwei sich feindlich gegenüberstehenden Götterheeren sprechen. Die Theilnahme an dieser Empörung gegen die guten Götter war also das Verbrechen, von welchem die eine Hälfte der Geister und Dämonen sich zu reinigen hatte, und welches die Veranlassung zu ihrer Verbannung auf die Erde wurde. So erhält die ägyptische Lehre einen inneren Zusammenhang und mit ihr die Lehre der Pythagoräer; denn den engsten Zusammenhang der pythagoräischen mit der ägyptischen Lehre wird die Folge über allen Zweifel sicher stellen. Die sonst so räthselhafte Aeußerung des Empedokles nämlich, der

seine Verbannung ins irdische Leben einem Morde zuschreibt, den die Seele in einem vormenschlichen Zustande begangen haben soll, findet auch nur durch die Beziehung auf diese ägyptische Lehre vom Götterkampfe ihre Erklärung. Mag man auch über die Plumpheit dieses Versuches lächeln, einen Grund für das Dasein des Menschengeschlechtes anzugeben; schon das Bedürfniss, eine solche Erklärung zu suchen, spricht für eine höhere geistige Entwicklung. Wahrheit in solchen Erklärungen wird ohnehin der Tiefer-Denkende nicht erwarten, wenn er sich vor die Erinnerung zurückführt, dass die meisten der uns bekannten dogmatischen Ideenkreise über die wichtigsten Fragen Lösungen darbieten, die um gar Nichts besser sind als diese. Eine deutliche, wenn auch durch Missverständnisse entstellte Anspielung auf diese Lehre enthält eine Stelle bei Dio Chrysostom. Or. XXX, p. 550: *Λέξω ὑμῖν οὐτὶς τετυγνὸν ὅτι οὐτὶς χαρίεντα λόγον, ὅτι τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματος ἐσμέν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθα τε ὑπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν ἐν φρονεῖν*, denn es wird hier, wie mehrfach bei den Griechen, der Name *Τιτάν* als gleichbedeutend mit *Γίγας* gebraucht, wie wenn z. B. bei den Einern die giftigen Thiere aus dem Blute der Titanen entstanden sind, während Andere sie aus dem Blute der Giganten herleiten (s. Lobeck, *Aglaophamus* pag. 567). Abgesehen von dieser Verwechslung drückt die Stelle den Hauptgedanken klar aus, dass das Menschengeschlecht von jenen alten Götterfeinden abstamme und dass sein Aufenthalt auf der Erde ein Büssungszustand, gleichsam eine Strafzeit in einem Gefängnisse sei. Beweise aus ägyptischen Quellen für die aufgestellte Lehre fehlen jedoch bis jetzt gänzlich; die Folge muss lehren, ob sich irgendwo Spuren auffinden, welche zur Bestätigung oder Widerlegung des einstweilen als Hypothese Aufgestellten führen.

201) Im hermetischen Dialog: Isis und Horus (bei Stob. Ecl. phys. I, c. 2, p. 948) heisst es vom Thot trismegistos: Er bereitete den Stoff, aus welchem die Leiber der Menschen gebildet werden sollten, indem er die Anfangs dürre und starre Materie durch Mischung mit Wasser geschmeidig machte. Aus dieser Masse bildete Amun-Kneph selbst den menschlichen Leib. Eine solche Darstellung des Amun-Kneph als Menschenbildners giebt Eusebius praepar. ev. I, III, cp. 12: *Κατὰ δὲ τὴν Ἐλεφαντίνην πόλιν τεύχεται ἄγαλμα, πεπλασμένον μὲν ἄλλ' ἀνδρείκελον, καὶ καθήμενον, κροῦν τε τὴν χροαῖν, κεφαλὴν δὲ Κροῦ κατεκτεμένον, καὶ βασιλεῖον, πρῶτον τράχηλον ἔχον, ὃς ἐπεστὶ κύκλος δισκοειδής· καθήκει δὲ, παρακειμένον κεραμέου ἀγγεῖον, ἐφ' οὗ ἄνθρωπον ἀναπλάσσει.* Diese Angabe des Eusebius wird durch noch erhaltene Hieroglyphenbilder bestätigt. Gerade so sieht man z. B. auf den Basreliefs des Abaton zu Philae den Kneph abgebildet, wie er, um die menschlichen Leiber zu bilden, an einer Töpferscheibe sitzt, auf welcher eine Thonmasse liegt (s. Salvolini an. gr. p. 24, no. 76). Ein solches

Bild von Knuphis als Töpfer giebt auch Champoll. gr. ég. p. 283 und 348.

202) Das gesammte zweite Göttergeschlecht, die Zwölfe, war in den ersten Zeiten des Menschengeschlechtes noch auf der Erde gegenwärtig. Okeamos begleitete den Osiris auf seinen Zügen über den Erdkreis, und Wilkinson (in seiner second Series of the manners and customs of the ancient Egyptians) betrachtet den Okeamos als das Vorbild des griechischen Silen, der immer im Gefolge des Dionysos abgebildet wird. So auffallend auch eine solche Zusammenstellung bei dem ersten Anblicke scheint, so möchte sie doch nicht ohne Grund sein, denn Okeamos wird auf Hieroglyphenbildern als ein alter fetter Mann dargestellt. So ferne daher auch der Begriff des Silen von dem des Okeamos steht, so sind doch solche Entartungen ägyptischer Götterbegriffe in der griechischen Mythologie häufig genug, und z. B. der Begriff eines Priapen steht dem Begriffe eines innenweltlichen Schöpfungsgottes, eines Harseph-Menth, nicht näher, obgleich der erstere aus dem letzteren entstanden ist. Die Rhea-Netpe-Demeter war nicht allein zugleich mit ihren Kindern Isis und Osiris auf der Erde, sondern sie überlebte sogar noch die Isis, denn die Irren der Demeter zur Aufsuchung ihrer Tochter Persephone sind bekannt; Persephone aber ist die Isis. Ebenso war die Reto gleichzeitig auf der Erde, denn die Isis flüchtete ihre Kinder Horus und Bubastis zu ihr, um sie vor den Nachstellungen des Typhon zu sichern. Die Anwesenheit der acht übrigen Gottheiten des zweiten Göttergeschlechtes versteht sich von selbst, denn sie waren ja die Anordner der ersten menschlichen Gesellschaft. Ja, wenn der Angabe des Diodorus Siculus (I, 18: Παραλαβεῖν δ' ἐπὶ τὴν στρατείαν καὶ τὸν Πάνα, διαφροντίας ἐπὶ τῶν Αἰγυπτίων τιμώμενον) Glauben zu schenken ist, so hätten die Aegypter sogar die grossen Gottheiten der ersten Generation gleichzeitig mit Osiris auf der Erde sich aufhalten lassen, denn nach der obigen Stelle Diodors hätte Pan-Mendes d. h. Harseph-Menth den Osiris ebenfalls auf seinen Zügen begleitet.

203) Diodorus Siculus I, 15: Εὐρεῖτην δ' αὐτὸν γενέσθαι φασὶ τῆς ἀμπέλου περὶ τὴν Νῦσαν, καὶ τὴν ἐργασίαν τοῦ ταύτης καρποῦ προσπινοῦσάντα πρῶτον οἶνω χρήσασθαι, καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν τε φυτεῖαν τῆς ἀμπέλου, καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἶνου, καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν. So erklärt sich der Götterbegriff, welchen die Griechen hauptsächlich und fast ausschliesslich mit dem Dionysos zu verbinden pflegten. Denn wenn auch Heraklit die unterweltliche Eigenschaft des Dionysos noch kennt, indem er ihn für identisch mit dem Hades erklärt (s. Note 246), und wenn auch in den Mysterien des Bakchos noch die übrigen auf Dionysos-Osiris bezüglichen Sagen gefeiert wurden, so traten doch die anderen Eigenschaften des Gottes so sehr in den Hintergrund, dass man sich ihn fast nur als Gott des Weines dachte, der auf seinen Zügen über den Erdkreis den Anbau der Rebe verbreitete. Dass aber Dionysos der Osiris sei, sagt Herodot ausdrücklich (Herod. II, 42; s. Note 182).



ähnlichkeiten stattfand, zwei verschiedene Begebenheiten zwischen verschiedenen Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten macht, eine Besiegung des Typhon durch Horus an demselben Orte Ombte, wo früher die Besiegung des Antaeos durch Herakles vorgefallen sei. Diodors Worte sind: *Ἰαὺν . . . μετέλθειν τὸν φόνον (τοῦ Ὀσίριδος) συναγωνιζομένου τοῦ παιδὸς αὐτῆς Ὠρου, ἀνελοῦσαν τὸν Τυφῶνα καὶ τοὺς συμπράξαντας . . . γενέσθαι δὲ τὴν μάχην παρὰ τὸν ποταμὸν (beim Nil) πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κωμῆς καλουμένης, ἣν καλεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προσηγορίαν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου.*

206) Als Schwester des Horus nennt Herodot II, 156 die Bubastis, die er mit der griechischen Artemis vergleicht. Der Begriff der Artemis vereinigt in sich den einer kriegerischen jagd-lustigen Göttin und den einer Geburtshelferin. Als Geburtshelferin verehrten die Ägypter eine Göttin, die unter dem Ortsnamen

 COYAN, Suan, die Göttin von Syene, auf Hieroglyphenbildern häufig vorkommt, von den Griechen durch *Ἐλεθρία* wiedergegeben und zu den alten Gottheiten gerechnet wird. Als kriegerische Gottheit kommt auf Hieroglyphenbildern eine Göttin

 ANAΘ, Anath (Champ. gr. ég. p. 122),   

ANΘA, Antha,  ANTOY, Antu, vor (Wilkins. pl. 70, part 1) mit Schild und Speer in der Linken und mit der über den Kopf geschwungenen Streitaxt in der Rechten. ganz ähnlich, wie Anubis dargestellt wird. Sonst findet sich im ägyptischen Götterkreise keine Gottheit, welche auf die Artemis bezogen werden könnte, denn es ist schon oben (Note 97) nachgewiesen worden, dass die Pascht und die Bubastis keineswegs identisch sind. Da nun die Göttin Suan eine Form der Pascht ist (s. oben Note 99), so muss Anath die Bubastis sein. Anath wäre also der Eigennamen der Göttin, und Bubastis nur ihr Lokalzuname von der Stadt Bubastos. Denn nach Herodot (II, 61, 138 und 137) bestand die in Bubastos verehrte Götter-Trias aus Thot (Hermes), Isis und Bubastis, und Feste wurden daselbst ebensowohl zu Ehren der Isis (Herodot II, 61), als auch zu Ehren ihrer Tochter Artemis (Herod. II, 59) gefeiert; die der Letzteren aber so glänzend, dass man sieht, sie wurde als Hauptgottheit von Bubastos angesehen, wodurch sich denn ihr Lokalzuname „Bubastis, die bubastische Göttin“ hinlänglich erklärt. Dass nun die unter dem Namen Bubastis verehrte und von Herodot der griechischen Artemis gleichgestellte Göttin wirklich die ägyptische Anath war, wird durch die Bedeutung einer gleichnamigen asiatischen Gottheit bestätigt. Der Kultus der Anath, gleich dem der übrigen ägyptischen Haupt-



gottheiten, beschränkte sich nämlich nicht bloß auf Aegypten, sondern war über ganz Vorderasien bei den Persern, Kappadokern, Armeniern, Medern verbreitet und zwar ganz unter demselben Namen Anath, Anait, *Ἀναΐτις*; und diese Anaitis wird ausdrücklich Artemis genannt. So Plutarch (vita Artaxerxis c. 27): *τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Ἑσβατάνοις, ἣν Ἀναΐτιν* (alii *Ἀναΐτιν*, vulgo *Ἀναΐτιν*) *καλοῦσιν κτλ.*; so Pausanias l. III, c. 16, sect. 6: *Ἀμφισβητοῦσι* (es behaupten, die ächte Bildsäule der taurischen Artemis zu besitzen) *καὶ Λυδῶν* (auch diejenigen Lyder), *οἷς ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναΐτιδος*. Da auf Hieroglypheninschriften der Name stets noch den weiblichen Artikel bei sich hat, also mit demselben

 *TANATH*, *TANTHA*, oder *TANTU* lautet, so erhellt daraus, dass auch die bei Clemens Alex. protrept. V, p. 57 und Eustath. Perieg. v. 843 erwähnte Tanais und Tanaitis, und die phönikische Göttin Tanat mit der Anat, *Ἀναΐτις*, ganz identisch sind, denn Tanat ist dasselbe Wort wie Anat, nur mit dem vorgesetzten weiblichen Artikel. (Der Name scheint aus der partic. negat. AN, haud, non, und einem Verbalstamme TA, TOY, zusammengesetzt zu sein. Sollte TA, TOY mit TOE, ΘOI, macula, TOETOE, maculatus esse, verwandt sein, und ANTA, immaculata, die unbefleckte Jungfrau, Artemis, bedeuten?) Bei Wilkins. pl. 70, part 1 kommt die Anait in der oben geschilderten Stellung auf einem Throne sitzend, Schild und Speer in der Linken und die über den Kopf geschwungene Streitaxt in der Rechten haltend, mit folgender Inschrift vor:

 *TANAIT TNOYTṖ TNEB (N) TNE T2ON (N) NENOYTṖ*, Dea Anait, domina coeli, rectrix deorum. Der Artemis-Bubastis war wahrscheinlich die Katze geheiligt (Herodot II, 67). Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III, 24 (vgl. Larcher zu Herod. II, 301) war dem Horus in Alexandrien eine Katze geweiht.

207) Harpokrates, *Ἀρποκράτης*, bedeutet im Aegyptischen und Koptischen wörtlich: Horus infans, Horus parvulus, *ἡρὸς ἡρῶτι*, denn *ἡρῶτι* heisst infans, parvulus, filius, und *ἡρ* ist der artic. masc. Dieser einfachen Namensbedeutung gemäß wird daher auch Harpokrates auf Hieroglyphenbildern gleich dem jugendlichen Gotte Ehu, dem Morgen- und Tagesgott, als ein kleines am Finger saugendes Kind meist in sitzender Stellung oder als ein junger noch am Finger saugender Knabe mit der Haarflechte an der rechten Seite des Kopfes, und seltner als angehender Jüngling dargestellt (so bei Wilkinson pl. 37 A, part 1). In seinen Abbildungen ist nicht die mindeste Spur von einer Missbildung der

Füsse bemerkbar, wie z. B. bei den Patäken- und Zwergfiguren des Phtah, sondern er erscheint als ein regelmässig und schön gebildeter Knabe oder Jüngling. Die Angabe Plutarchs, als sei er an den unteren Gliedmaassen missgebildet oder schwach (Plut. de Is. c. 19 in fine; c. 54 in fine, c. 68 u. s. w.) ist also grundlos und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit den Zwergfiguren des Phtah. Ebenso grundlos ist es, wenn die Griechen und Römer den Harpokrates wegen des an den Mund gelegten Fingers für den Gott des Stillschweigens ansehen; denn der in den Mund gelegte Finger ist in der hieroglyphischen Schreibweise das allgemein angenommene Merkmal, um ein noch unmündiges, noch an dem Finger lutschendes Kind zu bezeichnen, s. Champ. gr. ég. p. 76:



infans, filius parvulus; so wird eine Amme dargestellt durch das Bild einer Frau, die auf dem Arme ein am Finger saugendes Kind hält (s. Champoll. gr. ég. p. 48). Immer also, wenn eine noch ganz jugendliche Gottheit dargestellt werden soll, wird sie mit in den Mund gelegtem Finger abgebildet; so die Abbildung des in einer aufgehenden Lotosknospe sitzenden Tagesgottes, des Ehu, wenn er als früher Morgen bezeichnet werden soll (s. oben Note 150). Man sieht also, dass der in den Mund gelegte Finger Nichts weiter bedeuten soll, als das unmündige Alter, worin die Kinder nach Entwöhnung von der Mutterbrust noch an den Fingern zu saugen pflegen. Alle anderen tiefsinnigen Auslegungen dieser Handbewegung sind erst von Nicht-Aegyptern gemacht worden, die mit der hieroglyphischen Schreibweise nicht vertraut waren. Das Bild des am Finger saugenden Kindes ist daher auch das figurative Zeichen des Wortes

ḥpwti, z. B. bei Wilkinson pl. 37 A: oder:



ḥwp ne ḥpwti nci hci, Horus parvulus (Harpocrates) filius Isidis. Der Name Harpokrates, ḥwp ne ḥpwti bedeutet also Horus infans, Horus parvulus, keineswegs aber Horus der Schwachfüssige, wie Jablonsky das Wort erklären will; seine Erklärung ist neben dieser ganz einfachen nicht bloss überflüssig, sondern sie ist auch aus grammatischen Gründen verwerflich, da sie höchst gezwungen ist und der Sprache Gewalt anthut. Dieser Horus parvulus darf nur nicht für den jungen Horus gehalten werden, der mit seiner Schwester Anath-Bubastis, zur Sicherung vor den Nachstellungen des Typhon, von seiner Mutter Isis seinen Urgrosseltern Okeamos und Tethys-Leto übergeben wurde und auf Hieroglyphenbildern ebenfalls als lutschendes Kind auf den Armen des Okeamos abgebildet wird; sondern Harpokrates ist von dem jüngeren Horus verschieden. Nach Plutarch (de Is. c. 19 in fine) ist er ein nach dem Tode seines Vaters Osiris nachgeborener Sohn, den die Sage gar noch von dem schon verstorbenen Osiris erzeugt werden lässt: τὴν δὲ Ἰσιν μετὰ

τὴν τελευταίην (sc. τοῦ Ὀσίριδος) ἐξ Ὀσίριδος συγγενομένου τε-  
κεῖν ἡλιόμορον καὶ ἀσθενῇ τοῖς κατωτέρω γυίοις (dass dies eine irr-  
thümliche Ansicht sei, haben wir oben gesehen) τὸν Ἄρποκράτην.  
Die Verschiedenheit des Harpokrates von dem jüngeren Horus er-  
hält ausserdem auch aus der hieroglyphischen Darstellung des  
Todtengerichts, wo neben dem an der Seelenwaage stehenden Ho-  
rus-Harsiesi auch noch Harpokrates in seiner gewöhnlichen Ab-  
bildung als kleines Kind auf einem Krummstabe sitzend vor dem  
Throne des Osiris vorkommt. Ebenso wurden dem Horus und dem  
Harpokrates als verschiedenen Gottheiten Opfer und Verehrung dar-  
gebracht, wie Epiphanius (In exposit. fidei catholic. p. 1092, § 5)  
andeutet, wenn er bei Erwähnung der in Buto zu Ehren des Har-  
pokrates stattfindenden Feierlichkeiten von Priestern des Horus und  
des Harpokrates redet.

Von einer tieferen Bedeutung des Harpokrates kann nach allem  
bisher Vorgetragenen nicht die Rede sein. Seine Beziehung zur  
Sonne, welche bei Späteren, namentlich bei Plutarch, vorkommt,  
beruht auf der Verwechslung mit Ehu, der, wie wir gesehen  
haben, auch als in einer Lotusblume sitzendes lutsches Kind  
dargestellt und von Plutarch, ebenfalls wieder irrig, für ein Bild  
der Sonne gehalten wurde, was er nicht ist.

208) Die Hauptstelle über Anubis befindet sich bei Plutarch  
de Iside c. 14. Er sagt: *Αἰσθόμενῃ δὲ* (sc. τὴν Ἴσιν) *τῇ ἀδελφῇ*  
(sc. τῇ Νέφθτι) *ἑρῶνια συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν, ὡς ἐαυτῇ, τὸν Ὀσίριν,*  
*καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τὴν*  
*Νέφθην κατέλιπε, τὸ παιδίον* (sc. τὸν Ἄνουβιν) *ζητοῦν· ἐκθεῖναι γὰρ ἐν-*  
*θὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος· εὐρεθὲν χαλεπῶς καὶ μόγις πνύων*  
*ἐπαγόνιων τὴν Ἴσιν, ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὁπαδὸν αὐ-*  
*τῆς, Ἄνουβιν προσαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς* (nämlich die  
Isis und den Osiris) *φρονεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους.* Nach  
dieser Stelle wurde also Anubis der beständige Begleiter und  
Wächter der Isis, weil diese ihn, da er von seiner Mutter Nephtys  
ausgesetzt worden war, aufgesucht, erzogen und nach einer  
anderen Stelle des Plutarch (de Iside c. 44: *γεννώσης τῆς Νέφθης*  
*τὸν Ἄνουβιν Ἰσὶς ὑποβάλλεται*) zum Sohne angenommen hatte. Wenn  
dagegen Plutarch in dieser Stelle, wie der Zusammenhang mit dem  
Vorhergehenden lehrt, erst nach dem Tode des Osiris den Anubis  
von der Isis aufgefunden und erzogen werden lässt, so steht er  
bei dieser Angabe mit den anderen Nachrichten der Alten und mit  
sich selbst im Widerspruch; mit den anderen Nachrichten der  
Alten, denn Anubis wird als Gefährte des Osiris bei dessen Kriege-  
zügen genannt (Diod. Sicul. I, 18); mit sich selbst, indem er den  
Anubis Wächter der Götter nennt, worunter Niemand verstanden  
werden kann als Isis und Osiris, denn Anubis wird auch ausdrück-  
lich Wächter des Osiris genannt: *ὁ τοῦ Ὀσίριδος φρονός* (Proclus  
commentar. in Platon. republ. p. 417).

Aus dieser seiner Eigenschaft als φύλαξ καὶ οὐαδὶς des Osiris und der Isis erklärten sich die Alten auch die Thiergestalt des Anubis; denn Anubis nimmt, wie alle übrigen Gottheiten, in hieroglyphischen Darstellungen die Gestalt oder wenigstens die Kopfbildung des ihm geweihten Thieres an; dieses hielten aber die Griechen für den Hund. So Diodor. Sicul. I, 87: Τὸν δὲ κύνα πρὸς τὰς θήρας εἶναι χρήσιμον καὶ πρὸς τὴν φυλακὴν· διόπερ τὸν θεόν, τὸν παρ' αὐτοῖς καλούμενον Ἄνουβιν, παρειαγόνουσι κύνους ἔχοντα κεφαλὴν, ἐμφαίνοντες ὅτι σωματοφύλαξ ἦν τῶν περὶ τὸν Ὀσίριν καὶ τὴν Ἰσιν. Dem Anubis wurden deshalb auch die Hunde geweiht, und die ägyptische Stadt Kain, wo Anubis besonders verehrt wurde, hieß deshalb bei den Griechen Κυνῶν πόλις. Strabo l. XVII, p. 558: 'Εξῆς δ' ἐστὶν ὁ Κυνοπολίτης νομὸς καὶ Κυνῶν πόλις, ἐν ᾗ ὁ Ἄνουβις τιμᾶται καὶ τοῖς κυσὶ τιμὴ καὶ στίσις τίταται τις ἱερά. Anubis selbst wird daher auch der Hund genannt (Plat. Gorg.: Μὰ τὸν κύνα τῶν Αἰγυπτίων θεόν), sowie latrator, und latrans ist ein bei römischen Dichtern häufiger Beiname des Anubis (Ovid. Metam. IX, 692; Virg. Aen. VIII, 698; Propert. III, eleg. 9). Ja bei Späteren wird das Prädikat „der Hundsköpfige“, Cynocephalus, sogar als Eigennamen an der Stelle des Namens Anubis gebraucht, so Minuc. Felix in seinem Dialog Octavius c. 21: *Isis perditum filium (Harpocratem) cum Cynocephalo suo* (suo, weil Isis den Anubis nach der obigen Stelle des Plutarch zum Sohne angenommen hatte) *et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquit, — mox invento parrulo gaudet Isis, exsultant sacerdotes, Cynocephalus inventor gloriatur.* Ebenso sagt Tertullian (Apol. c. 6): *Serapidem (Osirim) et Isidem et Harpocratem, cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos, id est curia Deorum pulsos, Piso et Gabinius Coss. abdicaverunt.*

Diese Angaben der Alten bestätigen sich durch die Hieroglyphenbilder allerdings insoweit, als dem Anubis wirklich ein Thier aus dem Hundegeschlechte, der Schakal, geweiht war, und Anubis entweder in der Gestalt eines Schakals dargestellt wird (s. Wilkinson pl. 39 und 79) oder schakalköpfig (s. Wilkinson pl. 44), oder dass er doch wenigstens, wenn er ganz menschengestaltig abgebildet wird, an seinem Kopfputze einen Schakalskopf zum Abzeichen trägt, ähnlich wie mehrere Göttinnen an ihrem Kopfputze einen Geierkopf tragen (s. Wilkinson pl. 69). Dass der Schakal aber von den Griechen, bei denen dieses Thier nicht heimisch war, für einen Hund angesehen werden musste, begreift sich leicht. Der Schakal oder ein schakalköpfiger Gott kommt daher auch als figuratives Zeichen des Gottes Anubis vor, z. B. bei Wilkinson

pl. 44, part 1:  ANΠΟΥ, Anepu,  ANΠ, Anep, oder in Champoll. gr. ég. p. 114:  ANΠΟΥ, Anepu; auch  ANET geschrieben, z. B. bei Wilkinson pl. 44,



viarum (denn  $\Sigma\Omega\pi$  heisst *aspicere*, *observare*) oder  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$

$\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$  und  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$

$\Sigma\Omega\pi$   $\Sigma\text{IOOY}\overline{\text{E}}$   $\text{COYTN}\text{I}$   $\pi\overline{\text{O}}\text{T}$   $\text{N}$   $\text{NE}$   $\text{CNA}\overline{\text{Y}}$   $\Theta\omega$ , *custos viarum regius cursor amborum mundorum*,

oder  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$   $\Sigma\Omega\pi$   $\Sigma\text{IOOY}\overline{\text{E}}$   $\pi\text{COYTN}\text{I}$   $\pi\overline{\text{O}}\text{T}$   $(\text{N})$   $\text{CANT}\overline{\text{P}}\overline{\text{E}}$   $\text{AY}\overline{\text{W}}$   $(\text{N})$   $\text{CAM}\overline{\text{P}}\overline{\text{E}}\text{CHT}$ , *custos viarum, regius cursor regionis coelestis et inferae* (s. Wilkinson pl. 44, part 2) oder ganz kurz

$\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$   $\Sigma\Omega\pi$   $\Sigma\text{IOOY}\overline{\text{E}}$  (Champoll. gr. ég. p. 114). In diesen

letzten Inschriften ist das Wort  $\Sigma\Omega\pi$ , *custos*, in seinem Anfangsbuchstaben  $\Sigma$  abgekürzt und unmittelbar auf das figurative Zeichen für Weg  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$  daraufgesetzt; auch das Wort  $\pi\overline{\text{O}}\text{T}$  *cursor* ist in seinem Anfangsbuchstaben  $\pi$  abgekürzt; das

Zeichen  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$   $\text{CNA}\overline{\text{Y}}$   $\Theta\omega$ , die beiden Welten, wird durch die bei-

den Zeichen der folgenden Inschrift:  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$  *regio superior et inferior*, Ober- und Unterwelt, näher erklärt. In diesen Inschriften erhält also Anubis das Prädikat eines Götterboten und das damit verwandte Amt eines Aufsehers und Beschützers der Wege; vollkommen also dasselbe Amt, das die Griechen ihrem Hermes zuschrieben.

Man sieht, dass der griechische Begriff von Hermes aus der Zusammenschmelzung mehrerer Begriffe entstanden ist, die in dem ägyptischen Vorstellungskreise gesondert und verschiedenen Götterwesen zugetheilt waren, dem Joh-Taate, dem Tat und dem Anepo nämlich. Anubis war den Aegyptern also zugleich Jäger und Kriegsgott und Götterbote; die ersten Wirkungskreise hatte er während seines irdischen Lebens ausgeübt, den letzteren übte er nach seinem Abscheiden von der Erde als himmlischer Gott.

Zugleich ist aber Anubis auch einer der vier Genien des Amenthes, als Anubis an dem Schakalkopfe kenntlich (s. Wilkinson

pl. 61); seine Inschrift lautet:  $\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}\overline{\text{H}}$   $\text{CEB}$   $\text{N}$

$\text{MA}\overline{\text{Y}}\text{TQ}$   $\text{OYCIPI}$ ,  $\text{NOYTP}$   $\text{NAA}$ ,  $\text{MAI}$ , *Canis* (eigentlich der Schakal d. h. der Wächter,  $\varphiύλαξ$ , *custos*) *matris suae, exactor poenae* (denn dass  $\text{OYCIPI}$  diese Bedeutung habe, ist oben Note 182 nachgewiesen worden), *Deus magnus, justificans (examinans)*.  $\star$   $\text{C}$  ist der Anfangsbuchstabe des Wortes  $\text{CEB}$ , Schakal;  $\text{M}$  ist der Anfangsbuchstabe des Wortes  $\text{MAI}$ , *justificare, examinare*, und zugleich dessen figuratives Zeichen, denn es stellt die ägypt-

tische Form einer Elle, eines Maassstabes, dar. Denselben Sinn bietet die oben schon angeführte Ueberschrift des Anubis (bei

Wilkinson pl. 44):  ANPOY ΠΝΟΥΤΡ, CI N OYCIPI, ΠΝΟΥΤΡ, ΝΟΥΤΡ ΝΑΑ ΜΑΙ, Anubis Deus, filius Osiridis Dei, Deus magnus, justificator (examinator). Anubis ist also zugleich ein himmlischer, überirdischer, und ein unterirdischer, unterweltlicher Gott, wie alle übrigen Gottheiten, insgesamt. Wenn daher Plutarch (de Iside c. 44) das als etwas Besonderes und dem Anubis Eigenthümliches ansieht, dass er, gleich der Hecate, *χθόνιος ὁμοῦ καὶ ὀλύμπιος* sei, so entbehrt dies allen Grundes. Ebenso grundlos ist natürlich auch seine ganze auf diese Ansicht gebaute allegorisirende Begriffserklärung des Anubis (c. 44 und 61). Anubis hat in dem astrologischen Theile der ägyptischen Glaubenslehre das Vorsteheramt über den Horizont, weil ihm das südliche Sternbild des Hundes geweiht ist, gleichsam der Wächter über die am Horizont auf- und untergehenden Sterne, Sternbilder. Das Auf- und Untergehen der Gestirne und Sternbilder am Horizonte machte aber bekanntlich einen bedeutenden Theil der alten Sternkunde aus und war in den alten Kalendern ein Hauptmittel zur Bestimmung der Jahreseintheilung.

In der letzteren Stelle Plutarchs (de Iside c. 61) steckt zugleich noch eine zweite Unrichtigkeit. Es wird nämlich daselbst Anubis mit Hermes in Eine Person zusammengeworfen: *Ἄνυβις ἐστὶ δὲ ὁ τε καὶ Ἑρμᾶνουβις ὀνομάζεται*. Ja in einer anderen Stelle (de Iside c. 11) ist ihm Hermes-Tat und Anubis so Eine Person, dass er von Hermes aussagt, was nur von Anubis passt. Seine Worte sind: *Ὁ γὰρ τὸν κύνα κυρίως Ἑρμῆν λέγουσιν, ἀλλὰ τοῦ ζῶον τοῦ φυλακτικόν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον γινώσκει καὶ ἀγροίκα τὸ φίλον καὶ τὸ ἐχθρὸν ὁρίζοντος, τῷ λογιστικῷ τῶν θεῶν (d. i. dem Tat-Hermes) συνοικειοῦσιν*. Den Schlüssel zu dieser Verwechslung des Anubis mit dem Tat giebt das Beiden zukommende Prädikat „der Hundesköpfige“. Denn da Kynokephalos, der Hundesköpfige, auch der Name der dem Tat geweihten Affenart ist (s. oben Note 173) und Tat geradezu unter der Gestalt des hundsköpfigen Affen dargestellt wird, so liegt eine Verwechslung zwischen dem „hundsköpfigen“ Anubis und dem als „hundsköpfiger Affe, Kynokephalos“, dargestellten Tat für einen Unkundigen nahe genug. Ebenso falsch übrigens, wie diese Begriffsvermengung, ist auch die in dieser Stelle angedeutete etymologisirende Worterklärung. Denn durch das *ἄγρυπνον καὶ φυλακτικόν τοῦ ζῶον* soll offenbar auf die Bedeutung des Namens Anubis angespielt werden, und die Ableitung, welche dem Urheber dieser Worterklärung vorgeschwebt haben muss, kann keine andere gewesen sein, als die von AN, haud, non, und von ΣΙΝΗΒ, dormire, so dass er in dem Namen Anubis das Wort AN-ΣΝΟΥΒ, *ἄγρυπνον*, fand; eine Ableitung, die schon an

und für sich gezwungen ist und überdies mit der hieroglyphischen Schreibung des Namens nicht stimmt.

Endlich findet sich bei Plutarch (de Iside c. 44) auch noch die Verwechslung des Anubis mit dem Kronos. Die Stelle heisst: *Ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχευεν.* Diese Erklärung, warum von Einigen Kronos mit Anubis „dem Hund“ für Eins gehalten worden sei, ist, wie viele andere in derselben Plutarchischen Schrift, als Unsinnprobe interessant. Der Grund der Verwechslung des Kronos mit dem Anubis liegt ganz einfach in ihren beiderseitigen ägyptischen Namen. Kronos hiess im Aegyptischen

 CEB, CEF, Seb, Sev, und der Zuname des Anubis ist:

 CEB,  CEBI, Seb, Sebi, ὁ κύων, der Schakal. Beide Götternamen waren also ganz gleichlautend; kein Wunder, dass die Götter, welchen sie beigelegt wurden, von Unkundigen mit einander verwechselt wurden,

209) Plutarch de Iside c. 21: *Οὐ μόνον δὲ τοῦτον (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι, μηδ' ἄφθαρτοι (d. h. τῶν ἄλλων θεῶν θνητῶν, wie Plutarch zu Ende des Kapitels diese Götter nennt im Gegensatz zu Kneph, den er einen θεὸν ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον nennt), τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς (τοῖς Αἰγυπτίοις) κεῖσθαι καμόνια καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λαμβάνειν ἄσπρα.*

210) Herodot II, 29: *Οἱ δ' (Αἰθίοπες) ἐν ταύτῃ (τῇ Μερῳῇ) Δία θεῶν καὶ Διόνυσον μόνους σέβονται, τούτους τε μεγάλως τιμῶσι·* das heisst: sie verehrten den Amun und den Osiris; denn auch nach Herodots Sprachgebrauch sind Zeus und Amun, Dionysos und Osiris identische Namen. Herodot II, 42: *Ἀμμοῦν γὰρ Αἰγύπτιοι καλοῦσι τὸν Δία;* und II, 144: *Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατ' Ἑλλάδα γλῶσσαν.* Da nun Amun als Urgöttheit ein θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀθάνατος ist, Osiris aber ein θεὸς θνητός, so erklärt sich dadurch eine Stelle Strabo's lib. XVII, c. 2 von denselben Aethiopen: *Θεὸν δὲ νομίζουσι, τὸν μὲν ἀθάνατον, τοῦτον δ' εἶναι τὸν αἰτιον τῶν πάντων (d. h. Ammun)· τὸν δὲ θνητὸν, ἀνώνυμόν τινα, καὶ οὐ σαφῆ (d. h. nur einen dem Strabo unbekannten und namenlosen, denn offenbar konnte er beides für die ihn Verehrenden nicht sein; wahrscheinlich hörte Strabo den Osiris nur unter einem seiner vielen ägyptischen Beinamen nennen, wodurch er ihm, dem Fremden, mit der Landessprache nicht Vertrauten, ἀνώνυμος καὶ οὐ σαφὴς schien).* Was daher Diodorus Siculus III, 9 von denselben Aethiopen sagt, gilt auch von den Aegyptern ganz allgemein: *Περὶ δὲ θεῶν οἱ μὲν ἀνώτερον Μερῳῆς οἰκοῦντες ἐννοίας ἔχουσι διττάς. Ὑπολαμβάνουσι γὰρ τοὺς μὲν αὐτῶν αἰῶνιον ἔχειν καὶ ἄφθαρτον τὴν φύσιν, ὅλον ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τὸν σύμπαντα κόσμον· τοὺς δὲ νομίζουσι θνητῆς φύσεως κεκοινωνηκέναι, καὶ δι' ἀρετὴν καὶ κοινὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν τετυχέναι τιμῶν ἀθανάτων.*



211) Plutarch de Iside c. 13: *Βασιλεύοντα δ' Ὅσιριν Αἰγυπτίους μὲν εὐθὺς ἀπόρου βίον καὶ θηριώδους ἀπαλλάττει, καρπὸν τε δείξαντα, καὶ νόμους δέμενον αὐτοῖς, καὶ θεοὺς δείξαντα τιμῶν.*

212) Diodor. Sicul. I, 14 und 15.

213) Diodor. Sicul. I, 16. Hierdurch erklärt sich nun auch ganz einfach, woher es kommt, dass dem Thot-Hermes von den Alten eine so grosse Menge verschiedenartiger Erfindungen beigelegt wird. Alle in den heiligen Büchern der Aegypter behandelten Zweige des priesterlichen Wissens werden nämlich auf ihn als den Urheber dieser Bücher zurückgeführt. Da nun dieselben das Wissen der sämtlichen Priesterklassen umfassten: das theologisch-spekulative und juristische der Propheten, das ritual- und ceremonialgesetzliche, die mathematische, geschichtliche und literarische Gelehrsamkeit der heiligen Schreiber, die musikalisch-poetischen Kenntnisse der Sänger, die astrologischen Lehren der Horoskopen, die ärztliche Wissenschaft der niederen Priester, so wird die Erfindung aller dieser Dinge auf Tat-Hermes zurückgeführt. Gesetzgebung, Münze, Maas und Gewicht, Religionsstiftung, die Astronomie und ihre Hilfswissenschaften Arithmetik und Geometrie, die Erfindung der heiligen Priesterschrift (die sogenannte Hierographik), der zum Bau und Schmuck der Tempel nöthigen Künste: der Architektur, der Malerei, der Hieroglyphik; der Musik und der musikalischen Instrumente; die Astrologie; die Arzneikunst; — mit einem Worte: die ganze Encyclopädie der Priesterwissenschaften wird ihm zugeschrieben.

214) Manetho apud Syncell. p. 40 ed. Goar (vgl. Ideler Hermapion Appendix p. 51): *Μανεθῶς, ὁ ἐπὶ Πτολεμαίῳ τοῦ Φιλαδέλφου ἀρχιερεὺς, χρηματίζας φησὶ ἐκ τῶν ἐν τῇ Σηριαδικῇ γῇ κειμένων σιγλῶν, ἱερὰ διαλέκτῳ καὶ ἱερογλυφικοῖς γράμμασι πεχακτηρισμένων ὑπὸ θῶθ, τοῦ πρώτου Ἑρμοῦ καὶ ἐρμηνευθεισῶν μετὰ τὸν κατακλισμὸν ἐκ τῆς ἱερᾶς διαλέκτου εἰς τὴν κοινὴν φωνὴν γράμμασιν ἱερογραφικοῖς καὶ ἀποτεθεισῶν ἐν βίβλοις ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος υἱοῦ, τοῦ δευτέρου Ἑρμοῦ πατρὸς δὲ τοῦ Τάτ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῶν ἱερῶν Ἀλγύπτου.* S. oben Note 153.

215) Diodor. Sic. I, 17—19; Plutarch de Iside c. 13. Diodor führt unter den Begleitern des Osiris den Anubis und den Makedo als Feldherren auf; den Letzteren nennt er einen Sohn des Osiris und leitet von ihm den Namen des gleichnamigen Landes Makedonien ab. Obgleich dieser letztere Zug gar sehr nach Hellenisirung schmeckt, so findet sich doch auf Hieroglyphenbildern

ein Gott Mak  (Wilkinson pl. 64, part 3) und eine Göttin 

Makte  (Wilkinson pl. 70, part 4), was derselbe Name Mak mit hinzugefügtem weiblichen Artikel  TE ist. Mehr aber als

den blossen Namen bieten die bisher bekannt gewordenen Hieroglypheninschriften nicht. Nach Diodor I, 18 trug auf diesen Feldzügen Anubis das Fell eines Hundes, Makedo eine Wolfshaut. Das will heissen: sowie Anubis hundsköpfig dargestellt wurde, so Makedo mit dem Kopfe eines Wolfes. Nach Makrobios Saturn. I, 19 verehrten die Lykopolitaner den Apollo (Horus den Jüngeren) und den Wolf mit gleichen Ehren. Demnach wäre man versucht zu schliessen, dass Horus dem Jüngeren der Wolf heilig war, dass er also auch wolfgestaltig und wolfsköpfig dargestellt wurde, dass also Makedo nur eine Form und ein Beinamen des Horus gewesen sei. Da aber über diesen Punkt kein hieroglyphisches Material vorliegt, so lässt sich auch nichts Bestimmteres hierüber festsetzen.

216) Herodot II, 156.

217) Plutarch de Iside c. 13.

218) Plutarch de Iside c. 19.

219) Plutarch de Iside c. 14.

220) Plutarch de Iside c. 15.

221) Plutarch de Iside c. 18.

222) Plutarch de Iside c. 18 in fine; Herodot II, 48; Diodor. Sicul. I, 22.

223) Plutarch de Iside c. 27; Diodor. Sicul. I, 21.

224) Herodot II, 123: Ἀρχηγετέυειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγονσι Δημήτρα καὶ Διόνυσον, d. h. Isis und Osiris; denn bei Herodot wird die Isis irrtümlich mit der Demeter verwechselt, welches, wie wir gesehen haben, ein Name der Netpe-Rhea ist.

225) Plutarch de Iside c. 19.

226) Plut. de Is. c. 20 erwähnt eine Zerstückelung des Horus: τὸν Ὄρον διαμελισμόν; auf diese Zerstückelung des Horus bezieht sich wohl, was Diodor. Sicul. I, 25 erzählt: Εὐρεῖν δ' αὐτὴν (τὴν Ἴσιν) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὄρον, ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλεύθεντα καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστήσασθαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.

227) Diodor. Sicul. I, 21 (vgl. oben Note 205); Plutarch de Iside c. 19.

228) Plutarch de Iside c. 27: Οὐ γὰρ ἄλλον εἶναι Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι, καὶ Ἴσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἰρηκεν ὁ Εὐβοεύς, καὶ ὁ Ποντικός Ἡρακλείδης, τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβω Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι. Περσέφασσα und Περσέφονη bedeuten beide die Töchterin des Perses. Perses ist, wie Note 184 nachgewiesen worden ist, die gräcisirte Form des Namens Bore-Seth d. h. des Typhon; φασσα und φονη kommen das eine von ΦΑΣ, das andere von ΦΕΝΩ, Stämme, die mit einander verwandt

sind und beide „tödten“ bedeuten. Mit *φασσα* ist insbesondere die Form *σφάσσω*, *σφάττω*, *σφάζω*, schlachten, morden, verwandt, wie *μικρός* mit *σμικρός*. Die Uebersetzung der Namen Persephone, Persephassa durch Perses-Töchterin ist also grammatisch gesichert und seine Beziehung auf den ägyptischen Ideenkreis durch die Identität des Namens Perses mit Bore-Seth nachgewiesen. Die Richtigkeit der Angabe, dass Persephassa ein Name der Isis sei, erhellt endlich auch daraus, dass Persephone als Tochter der Demeter genannt wird. Da nun die Demeter, wie oben Note 163 nachgewiesen worden ist, Eins ist mit Rhea-Netpe, so muss auch Persephone Eins sein mit der Isis; ein neuer Beweis, dass die Angabe Herodots (II, 59 und. a. a. O.), die Isis sei die Demeter, auf einem Irrthume beruht.

229) Diodor. Sicul. I, 21. Das Chronikenfragment des Manetho (bei Ideler a. a. O.) scheint die Herrschaft des Typhon nach derjenigen der Isis zu setzen; denn die auf Osiris folgende Lücke in der Reihenfolge der Götterkönige muss wohl mit dem Namen der Isis ausgefüllt werden. Das Papyrusfragment bei Champollion (gr. ég. p. 141), welches ebenfalls ein Verzeichniss der ägyptischen Götterkönige in Hieroglyphen enthält, stellt dagegen die Isis vor Nephthys und Typhon, und dies stimmt auch allein mit den Erzählungen Plutarchs und Diodors.

230) Herodot II, 144: Ἰστατον δὲ αὐτῆς (τῆς Αἰγύπτου) βασίλευσαι Ἦρον τὸν Ὀσίριος παῖδα.

231) Die Chronikenfragmente bei Ideler Hermapion Appendix p. 29 sq. lassen nach den Göttern auch noch acht Halbgötter über Aegypten herrschen; fragm. chronici veteris aegyptiaci apud Syncell. (Appendix p. 29) sagt: Κρόνος καὶ οἱ λοιποὶ πάντες θεοὶ δώδεκα ἐβασίλευσαν ἐτη γ' ἡ' πδ' (d. h. 3984)· ἔπειτα ἡμίθεοι βασιλεῖς ὀκτώ ἔτη σιζ' (217). Diese 8 Halbgötter finden sich in dem Manethonischen Dynastien-Verzeichnisse einzeln aufgezählt mit einer Regierungsdauer von 189 Jahren. Ihre Namen sind: Ἄρης, Ἄνουβις, Ἡρακλῆς, Ἀπόλλων, Ἀμμών, Τιθοῆς, Σώσος und Ζεὺς. Man sieht, dass sie bis auf Einen mit den älteren Göttern gleichnamig sind. Von einzelnen derselben scheinen Erzählungen bei den Griechen vorzukommen. So z. B. die Geschichte von Herakles, der den Amun sehen wollte, welche Herodot II, 42 von dem Gotte Herakles erzählt, den er zu den Zwölfen rechnete, scheint Manetho (bei Josephus adv. Apion. c. I, p. 460) von dem Halbgotte Herakles zu erzählen, denn er sagt, indem er von dem Könige Amenophis redet, er habe gewünscht θεῶν γενέσθαι θεατῆς, ὥςπερ Ἦρ, εἰς τῶν πρὸ αὐτοῦ βεβασίλευκῶτων. Da aber über diese Halbgötter noch gar kein hieroglyphisches Material bekannt ist, so lässt sich nichts Näheres über sie angeben. Auf diese Halbgötter folgen unmittelbar in den Chronikenfragmenten die menschlichen Königsdynastien (s. die Fragmente des Manetho in Ideler Hermap. Append. p. 31 sq. no. XX.).

232) Plutarch de Iside c. 21: Οὐ μόνον δὲ τούτου (τοῦ Ὀσίριδος) οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγάννητοι, μηδ' ἄφρατοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἰσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Σείριωνα δὲ τὴν Ἥρην, τὴν δὲ Τυφῶνος, ἄρκιον. Diese letzte Angabe Plutarchs, dass die Bärin das Sternbild des Typhon gewesen sei, ist irrig, denn auch bei den Aegyptern erscheint das Sternbild der Bärin als eine weibliche Figur, wie die langen herunterhängenden Brüste beweisen. Schon oben Note 163 ist nachgewiesen worden, dass diese bärengestaltige Figur eine Darstellung der Netpe-Okeame ist. Ebenso scheint das Sternbild des Hundes, das oben der Isis beigelegt wird, eigentlich der Anubis zu sein, der bekanntlich in Hundegestalt abgebildet wird, und die Verbindung dieses Sternbildes mit der Isis scheint daher zu rühren, dass Anubis als Beschützer und Begleiter der Isis der Hund der Isis heisst. Dass auch die 5 Planeten als Wohnsitze sterblicher Götter betrachtet wurden, erhellt aus ihren Benennungen. Achilles Tatii isagoge in Arati phaenomena sect. 17 in Petavii Uranologio (de doctrina temporum T. III.) p. 80: Τὰ ὀνόματα τῶν πλανήτων διαφόρως ἐκλήθησαν . . . Αἰγυπτίους γὰρ καὶ Ἕλλησι τοῦ Κρόνου ὁ ἀστὴρ, καίτοι ἀμανρότατος ὢν Φαίνων λέγεται· ἀλλὰ παρ' Ἕλλησι μὲν κατὰ τὸ εὐφημον λέγεται οὕτω, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστὴρ. Δεύτερος ὁ Διὸς καθ' Ἕλληνας Φαέθων, κατὰ δὲ Αἰγυπτίους Ὀσίριδος ἀστὴρ. Τρίτος ὁ τοῦ Ἄρεως παρὰ μὲν Ἑλλήσι Πυρόεις, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἡρακλῆους ἀστὴρ. Τέταρτος ὁ τοῦ Ἑρμοῦ· δεδόςθω γὰρ νῦν τέταρτον αὐτὸν εἶναι· εἴρηται γὰρ, ὅτι διαφωνία πολλὴ περὶ τῶν ἀστέρων τούτων ἐστίν, Ἑρμοῦ καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἥλιου. Ὁ τοίνυν τοῦ Ἑρμοῦ ἀστὴρ καλεῖται παρὰ μὲν Ἕλλησιν Στίλβων, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Ἀπόλλωνος ἀστὴρ. Πέμπτος ὁ τῆς Ἀφροδίτης, παρὰ μὲν Ἕλλησιν Ἐως φόρος· πρῶτος δὲ Ἴβυκος εἰς ἕνα συνέστειλε τὰς προσηγορίας. Τέταρτος δὲ ὁ Ἥλιος καὶ Αἰγυπτίους, ἕκτος δὲ καθ' Ἕλληνας. Ἐβδομος δὲ ὁ τῆς Σελήνης.

233) Nach der Angabe der Alten bestanden zwar die zwölf Zeichen des Thierkreises aus sechs männlichen und sechs weiblichen Gottheiten (Lobeck Aglaopham. p. 929): Ἐξ μὲν τῶν δώδεκα μορίων ἀπένειμαν τῇ ἀρσενικῇ φύσει καὶ ἡμερίνῃ, τὰ δὲ ἴσα τῇ θηλυκῇ καὶ νυκτερίνῃ, Ptolem. Tetrab. I. I, cap. 13; aber die Ausdrücke φύσις ἡμερίνῃ und νυκτερίνῃ, ἀρσενικὴ und θηλυκὴ sind gleichbedeutend. Nach dem Sprachgebrauche der Astrologen nämlich heissen die Sternbilder männliche und tägige, wenn sie vor der Sonne vorhergehend im Osten stehen, weibliche und nächtliche dagegen, wenn sie der Sonne folgend im Westen stehen, vgl. Ptolemaeus Tetrab. I. I, c. 6 und 7. Es ist also hier gar nicht von dem eigentlichen Geschlechte der Götterbilder die Rede, sondern nur von einer Behauptung der Astrologie gemachten willkürlichen Eintheilung. So wird z. B. das Sternbild der Wage, gewöhnlich dargestellt als eine Jungfrau, welche eine Wage in der Hand hält, in diesem Sinne

ebensogut ein männliches Sternbild genannt, als der Widder, Tetr. lib. I, c. 13. Aus dieser astrologischen Eintheilung der Sternbilder in männliche und weibliche, obgleich sie offenbar auch ägyptischen Ursprungs ist, lässt sich also für den im Texte aufgestellten Satz kein Beweis hernehmen. Obgleich es also wahrscheinlich ist, dass bei den Aegyptern die 12 Zeichen des Thierkreises ebensogut Götterbilder waren wie die übrigen Sternbilder ihrer Himmelskugel, und obgleich es nahe liegt, in diesen 12 Zeichen des Thierkreises insbesondere die Zwölfe d. h. die 12 Gottheiten zweiten Ranges zu vermuthen, so ist es doch aus Mangel an hinlänglichem hieroglyphischen Material vor der Hand unmöglich, etwas Genaueres darüber festzusetzen.

234a) In dem Vorhergehenden ist schon erwähnt worden, dass die Aegypter die Kroniden in der Sonne wohnend gedacht hätten. Von Horus dem Aelteren wird dies ganz ausdrücklich gesagt (Plutarch de Iside c. 41): τῷ μὲν Ἑλλῶ τὸν Ἡρακλέα (dass dieser Name Herakles, *Ζαρβελλο*, Horus den Aelteren bezeichne, den die Späteren mit Apollon wiedergeben, ist Note 183 nachgewiesen worden) μυθολογοῦσιν ἐνδρυμένον συμπεριπολεῖν; und zwar wird Horus als die dem Umschwung der Sonne vorstehende Kraft gedacht (de Iside c. 61): τὴν μὲν ἐπὶ τῆς τοῦ ἡλίου περιφορᾶς τεταγμένην δύναμιν Ὄρον, Ἕλληνας δὲ Ἀπόλλωνα καλοῦσιν. Aus diesem Amte des Herakles erklärt sich daher wohl auch der Göttername



ἱπὶ τῷ Ὄρῳ, Aufseher der Sonne (Champollion gr. ég. p. 112). Khenso heisst es von Osiris (de Iside c. 52): ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσιρίδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς κρυπτιόμενον τοῦ Ἥλου. Von dem Typhon aber heisst es (de Iside c. 41): Οἱ δὲ τοῖςδε τοῖς φυσικοῖς καὶ τῶν ἀπ' ἀστρολογίας μαθηματικῶν ἕνια μιγνύντες Τυφῶνα μὲν οἰοῦνται τὸν ἡλιακὸν κόσμον . . . λέγεσθαι, wenn auch ibid. c. 51 Plutarch diese Meinung für verwerflich erklärt: διὸ καὶ καταφρονεῖν ἀξιὸν ἐστὶ τῶν τὴν ἡλίου σφαῖραν Τυφῶνι προσνεμόντων. Und zwar wurden Osiris und Typhon von den Aegyptern über den der Sonne entströmenden Ausfluss (πνεῦμα) gesetzt (de Iside c. 61): τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος (sc. τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν, denn so ist aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen) οἱ μὲν Ὀσίριν, οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθί αἰγυπτιστί (sc. καλοῦσιν, auch aus dem vorhergehenden Satze zu ergänzen). Da aber Ὀσίρις und Σάραπιν verschiedene Namen einer und derselben Gottheit sind, so ist es gerade so gut, als ob dastünde: τὴν δ' ἐπὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἡλίου τεταγμένην δύναμιν οἱ μὲν Ὀσίριν ἢ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθί καλοῦσιν. (Dass Sothis, Seth ein Name des Typhon, Ombte-Seth ist, wurde oben Note 184 schon nachgewiesen.) Wie aber dieses von der Sonne ausgehende πνεῦμα in Bezug auf Osiris und Typhon zu verstehen ist, lehrt Plutarch de Iside c. 33: Ὀσίριν μὲν ἀπλῶς ἅπασαν τὴν ὕδροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζουσι. Τυφῶνα δὲ πῶ

τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηραντικὸν ὅλως καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι. Das dem Wachsthum und der Entstehung günstige feuchtwarne Ausstrahlen der Sonne ward also dem Osiris, das dem Wachsthum und Entstehen schädliche trocken-heisse dagegen, die sengende Gluth, dem Typhon zugeschrieben; dies bestätigt Plutarch in der oben schon angeführten Stelle (de Iside c. 51), wo er diese ganze Meinung, dass Typhon der Sonnensphäre vorgesetzt sei, dadurch zu widerlegen sucht, dass jene Gluthhitze nicht durch den Einfluss der Sonne entstehe, sondern aus den irdischen Ausdünstungen: αὐχμὸν, ὃς φθείρει πολλὰ τῶν ζώων καὶ βλαστανόντων, οὐχ ἡλίου θετέον ἔργον, ἀλλὰ τῶν ἐν γῇ καὶ ἀέρι μὴ καθ' ὡραν κεραννυμένων πνευμάτων καὶ ὑδάτων. Nimmt man nun hinzu, dass, wie wir oben Note 171 gesehen haben, Mui schon durch seinen Namen, der Licht, Glanz bedeutet, als die dem Sonnenlichte vorgesetzte Gottheit bezeichnet wird und also auch wohl in die Sonne zu setzen ist, so hätten wir schon vier nach ihrem Abscheiden von der Erde auf dem Sonnenballe wohnende Gottheiten: eine, den Horus, welche dem Umschwunge der Sonne vorsteht; eine, den Osiris, welche der das Wachsthum befördernden Wärme, und eine, den Typhon, welche der dem Wachsthum schädlichen Gluthhitze vorgesetzt ist; und endlich eine, den Mui, unter welchem das Sonnenlicht steht. Da aber nach Jamblich. (de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 3, p. 159) 8 Gottheiten, vier männliche und vier weibliche, in der Sonne wohnen, welche der sämtlichen Entstehung und Erzeugung aus den körperlichen Urbestandtheilen vorstehen: ἐστὶ δὲ οὖν καὶ ἄλλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς (τοῖς Αἰγυπτίοις) τῶν περὶ γένεσιν ὄλων στοιχείων (wie diese Gottheiten, die in der Sonne wohnen, auf das Wachsthum und die Entstehung wirken, haben wir oben gesehen) καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τετάρων μὲν ἀρσενικῶν, τετάρων δὲ θηλυκῶν, ἣν τινα ἀπονέμουσιν ἡλίῳ, so erhellt hieraus von selbst, dass auch noch die mit diesen 4 Gottheiten, Osiris, Horus, Ombte-Typhon und Mui, verbundenen Göttinnen in der Sonne wohnend gedacht wurden, also mit Mui seine Gattin die Taphne, mit Osiris die Isis, mit Typhon die Nephthys. Nur dem Arueris wird in den uns bekannten Hieroglypheninschriften und in den erhaltenen Nachrichten der Alten keine Gattin beigelegt; man könnte die Anath mit ihm verbinden, da sie unter den übrigen Kroniden wenigstens sonst nirgends, z. B. nicht als unterweltliche Gottheit, vorkommt.

Auf diese acht in der Sonne wohnenden Gottheiten bezieht es sich nun, wenn auf einem Hieroglyphenbilde (bei Champoll. panth. ég. pl. 5), das den Amun-Re, die Sonne als Verkörperung der Urgottheit, vorstellt, neben dem menschlichen Kopfe des Sonnengottes auch noch acht Widderköpfe, je vier an jeder Seite, angebracht sind. Der Widderkopf ist das figurative Zeichen des Begriffes BA1, spiritus, Geist; die acht Widderköpfe bezeichnen also acht mit der Sonne in Verbindung stehende Geister d. h. eben die

acht in der Sonne wohnenden und ihren einzelnen Wirkungskreisen vorgesetzten Gottheiten Mui und Taphne, Osiris und Isis, Arueris und Anath, Typhon und Nephthys.

234b) Dass That-Hermes im Monde wohne, sagt Plutarch de Is. c. 41 ausdrücklich: *μυθολογοῦσιν (οἱ Αἰγύπτιοι) ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν τῇ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν*. Und diese Angabe wird durch Hieroglyphenbilder bestätigt, auf welchen Tat als Kynokephalos zusammen mit dem ibisköpfigen Joh-Taate in einer Baris über den Himmel fährt; so z. B. bei Champoll. *pauth. ég. pl. 30 G.*

235) Ombte-Seth, Tat-Kynokephalos unter dem Beinamen Hapi der Todtenrichter, Anubis und Arueris stehen den vier Weltgegenden vor (*Salvol. Anal. gramm. p. 134; Champ. lettres ecrites d'Egypte p. 347; Lepsius Todtenbuch p. LXXVI, c. 161*). Wie es scheint stand Hapi, der Tat-Kynokephalos, dem Norden, Ombte-Seth dem Süden, Anubis dem Westen und Arueris dem Osten vor. Als die vier Himmelspfortner, welche den rein befundenen Seelen die Pforten der höheren himmlischen Räume aufschliessen, kommen Omseth, Hapi, Anubis und Arueris im Todtenbuche auf der Scene des Todtengerichtes vor, s. unten Note 247.

236) Nach Plutarch de Iside c. 44 steht Isis der Oberwelt, Nephthys der Unterwelt und Anubis dem beide von einander trennenden Horizonte vor: *Νέφθυς γάρ ἐστι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανὲς, Ἰσις δὲ τὸ ἐπὲρ τὴν γῆν καὶ φανερόν· ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος ὀρίων κύκλος, ἐπίκεινος ὦν ἀμφοῖν, Ἄνουβις κέκληται, καὶ παντὶ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται*. Ob Isis und Nephthys wirklich die angegebenen Aemter hatten, oder ob nicht vielmehr Plutarch nach seiner Gewohnheit ältere Götterbegriffe, hier die der Sate und der Hathor, mit denen der Isis und Nephthys verwechselt, sowie er ja auch cap. 56 die Isis mit der Hathor vermenget, darüber lässt sich vor der Hand nichts Sicheres feststellen; dass aber dem Anubis als Sternbilde wirklich ein Aufseheramt am Sternenhimmel beigelegt worden sei, scheint aus einer Stelle des Clemens Alexandrinus *Stromata lib. V, cp. 7, pag. 671* hervorzugehen, in welcher von zwei Hunden als Wächtern der zwei Hemisphären die Rede ist, und von denen der eine etwa die Hathor in Hundsgestalt (s. Note 242) als Vorsteherin der Unterwelt, der andere Anubis in Hundsgestalt als Wächter der Oberwelt sein könnte. Die Stelle heisst: *δύο μὲν κύνας ἔα δὲ ἱερακά, καὶ ἔβιν μιαν περιφέρονσι* (in den heiligen Umzügen, also die Bilder der Hathor und des Anubis, des Hor-pi-Re des Sonnengottes, und des Joh-Taate des Mondgottes) . . . . *εἰσὶ γοῦν αἱ μὲν κύνες σύμβολα τῶν δυνοῖν ἡμισφαίρειων, ὅσον περιπολούντων καὶ φυλασσόντων· ὁ δὲ ἱεραξ, ἡλίου· . . . ἡ δὲ ἔβις, σελήνης· . . . εἰσὶν δὲ οἱ τοὺς μὲν τροπικὸν πρὸς τῶν κυνῶν μηνύσθαι βούλονται, οἱ δὲ διαφυλάσσουσι καὶ πυλωροῦσι τὴν ἐπὶ νότον καὶ ἀπὸν πύλον τοῦ ἡλίου*. (Nach dieser letzten Erklärung wären die beiden Hunde zwei Sternbilder, das eine an dem südlichen, das andere

an dem nördlichen Wendekreise gelegen.) Bei völligem Mangel an hieroglyphischem Material lässt sich vor der Hand nichts Bestimmtes hierüber festsetzen.

237) Plutarch de Iside et Osiride c. 32: Παρ' Αἰγυπτίοις (εἶσιν οἱ λέγονσι) Νεῖλον εἶναι τὸν Ὅσιριν, Ἰσιδι συνόντα τῇ γῇ· Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται. Und von der Nephthys sagt er c. 38: Νέφθυς δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τὰ ὄρη καὶ παρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης· διὸ καὶ τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυς, καὶ Τυφῶνι δὲ συνοικεῖν λέγουσιν. Nach diesen Stellen und anderen ähnlichen möchte man sich geneigt fühlen, die Bedeutung des Typhon und der Nephthys als dem Meere vorstehender Götter für ein blosses Produkt des späteren allegorisirenden Synkretismus zu halten, welcher auch den Osiris und die Isis zu Gottheiten des Niles und des Landes macht, welche sie in der ächten ägyptischen Lehre erweislich nicht haben. Zieht man aber in Betracht, dass die Aegypter alsdann gar keine Meeresgöttheit haben würden, während sie doch das Meer sowohl im Norden als im Westen ihres Landes schon in den frühesten Zeiten kennen mussten, und bedenkt man, wie unwahrscheinlich es ist, dass die Allegorisirungen der Späteren ganz willkürliche Erfindungen sein sollten, so wird man wohl zugeben müssen, dass auch die ältere ägyptische Lehre ein solches Vorsteheramt des Seth über das Meer annahm. Demnach hätte Ombte-Seth dem Meere selbst vorgestanden und Nephthys den Meeresküsten, und zwar in Bezug auf Aegypten zunächst vielleicht dem rothen Meere, das Aegypten seiner ganzen Länge nach bespült, und der dasselbe begränzenden Küste. Das würde den Beinamen Anukis, ἈΝΗΞΙ, die Unfruchtbare, erklären, welcher der Nephthys gegeben wird, da der ganze Küstenstrich Aegyptens längs dem rothen Meere hin unfruchtbar und öde ist. Diesen Sinn scheint wenigstens die Erklärung Plutarchs zu haben, die er unmittelbar nach der oben angeführten Stelle (de Iside et Osiride c. 38 in fine) mit den Worten giebt: Ἐν μέντοι ταῖς διαδοχαῖς τῶν βασιλέων ἀναγράφουσι τὴν Νέφθυς Τυφῶνι γημαμένην πρώτην γενέσθαι στείραν· εἰ δὲ τοῦτο μὴ περὶ γυναικὸς, ἀλλὰ περὶ τῆς θεοῦ λέγουσιν, αἰνέτιονταὶ τὸ παντελὲς τῆς γῆς ἄγονον καὶ ἄκαρπον ὑπὸ στερρότητος.

Dieses Amt des Typhon und der Nephthys, das in Aegypten selbst nur ein untergeordnetes sein konnte, da Aegypten wesentlich ein Binnenland war und die Aegypter nur die Flussschiffahrt auf dem Nile trieben, scheint sich bei den Bewohnern der Aegypten benachbarten Seeküsten des nördlichen Afrika's, welche sich an den Götterdienst und Götterglauben der Aegypter anschlossen, zur Hauptbedeutung von Seth und Nephthys entwickelt zu haben; denn die Gottheiten nahmen immer den Charakter der Völkerschaften an, bei denen sie verehrt wurden. Da nun diese Küstenvölker nothwendig Seefahrer waren, so musste die bei den Aegyptern untergeordnete Eigenschaft des Seth als eines Vorstehers des Meeres bei



ihnen der Hauptbegriff des Gottes werden. Dies scheint z. B. bei den Libyern der Fall gewesen zu sein, die, wie aus den Nachrichten der Alten erhellt und wie es bei der Nähe von Aegypten natürlich ist, ägyptische Götterlehre und Götterverehrung angenommen hatten. Sie verehrten den Poseidon, und von ihnen war nach der ausdrücklichen Angabe des Herodot der Dienst des Poseidon zu den Griechen gekommen (Herodot II, 50). Dass aber Poseidon wirklich nur eine Umformung des Seth war, scheint selbst sein Name anzudeuten, der, wenn man die griechische Endung ablöst, als Stamm den Namen CHΘ mit dem vorgesetzten Artikel NE enthält. Ja selbst den römischen Neptunus von Nephthys abzuleiten, wie Bochart (Phaleg l. I, c. 2, p. 9 sq. und l. IV, c. 30, p. 283) will, möchte nicht so ungereimt sein, als es auf den ersten Anblick scheint. Wenn daher Herodot II, 50 sagt, die Aegypter hätten den Poseidon nicht gekannt, so will dies wohl nur heissen, dass sie keinen Gott des Meeres als eine selbstständige gesonderte Gottheit kannten, wie der Poseidon der Griechen war, und dass sie in diesem zu einem selbstständigen Gotte des Meeres ausgebildeten Poseidon ihren Seth, den Vorsteher des Meeres, nicht mehr wiedererkannten. Dass aber ein Theil der griechischen Götter auf ähnliche Weise durch Trennung der verschiedenen Aemter einer ägyptischen Gottheit in verschiedene gesonderte Wesen entstanden ist, wurde schon oben Note 182 an Osiris nachgewiesen.

Aus diesen verschiedenen Aemtern und Eigenschaften des Typhon als Kriegsgottes, Gegners des Osiris, Vorstehers der südlichen Weltgegend und also auch der im Süden von Aegypten liegenden Wüste, und als eines Vorstehers des Meeres, würden sich die so verschiedenen Deutungen, welche die Späteren in den Begriff des Typhon hineinlegten, doch wenigstens einigermaassen vernünftig erklären lassen, während sonst gar kein Sinn und Zusammenhang in sie zu bringen ist.

238) Mit der obigen Angabe des Achill. Tatius (Note 237) stimmt Plinius (in seiner histor. natur. l. II, c. 6) überein, der als ersten der Planeten den Stern des Saturn anführt, als zweiten den des Jupiter, als dritten den des Mars: *tertium Martis, quod quidam Herculis vocant*, als vierten den der Venus, *quod alii Junonis, alii Isis, alii Matris Deum appellavere*, als fünften endlich den des Mercurius, *a quibusdam appellatum Apollinis*. Demnach hätten die Planeten bei den Aegyptern folgende Namen und Reihenfolge: 1) Stern des Kronos, des Seb oder der Nemesis (— welche Gottheit unter der Nemesis verstanden werden soll, ob die Göttin Nemesis, die Gemahlin des Imuteph, oder die Tme, die Dike, lässt sich vor der Hand noch nicht näher bestimmen); 2) Stern des Osiris (der Zeus der Griechen); 3) Stern des Herakles, des Arueris (der Ares der Griechen); 4) die Sonne, Phre; 5) der Stern der Isis oder der Netpe (die Aphrodite der Griechen); 6) der Stern des Horus d. h. des Apollo (bei den Griechen des Hermes);

7) der Mond, Joh (die Selene der Griechen). Dass die Aegypter schon sehr früh ausser Sonne und Mond auch die 5 Planeten kannten, beweist ein sehr altes Bild der Himmelsgöttin Pe auf der Decke eines der Königsgräber in Theben: die Gottheit in ihrer gewöhnlichen gestreckten Stellung nackt und blau abgebildet; fünf Scheiben sind auf ihrem Rumpfe angebracht: die 5 Planeten; eine sechste Scheibe, der Mond, ist frei schwebend zwischen Mund und Brust; eine siebente, von einem Skarabäus getragen, die Sonne, schwebt in der Gegend der Geschlechtstheile, um das Himmelsgewölbe als die Alles hervorbringende Gottheit darzustellen, welche von der Sonne befruchtet wird, deren erzeugende Kraft der Skarabäus anzeigt (Horapollon I, 11, p. 22).

Aus allem bisher Vorgetragenen erhellt wohl zur Gnüge, dass keine der Sterngottheiten aus einem ursprünglichen Sterndienste entstanden ist, sondern dass vielmehr auf die erst später, als der ägyptische Götterkreis vollständig ausgebildet war, bekannt gewordenen Planeten und Sternbilder schon vorhandene Götternamen übergetragen wurden.

239) Eine Darstellung des Sonnengottes in den Eigenschaften, welche der Text erwähnt, bildet ein Hieroglyphenbild in

Champ. panth. ég. pl. 5 unter der Aufschrift:  AMOYN PH COYTN N NENOYTP̄, Amun-Re rex Deorum. Amun in seiner Verkörperung als Sonne, König der Götter. Das Bild ist ein nicht uninteressantes Beispiel der Art und Weise, wie die Hieroglyphenschrift einen sehr zusammengesetzten Götterbegriff zu versinnlichen sucht. Die Versinnlichung des Götterbegriffs geschieht nämlich dadurch, dass auf einem Götterbilde, dem der Sonne, alle die verschiedenen Attribute vereinigt werden, welche den einzelnen Gottheiten, als deren Verkörperung die Sonne gelten soll, gewöhnlich eigenthümlich sind. Die Figur trägt also zunächst den königlichen Kopfputz des Amun-Kneph, wodurch dieser als König der Götter bezeichnet wird, nämlich zwei hohe Strausfedern, die in löwenköpfige Uräusschlangen ausgehen und auf zwei nach gekrümmten Widderhörnern ruhen. Hinter dem menschlichen Haupte, das diesen Kopfputz trägt, sieht man die Sonnenscheibe. Zur Bezeichnung der acht in der Sonne wohnenden Geister ragen an dieser Sonnenscheibe acht Widderköpfe hervor, vier zu jeder Seite, denn der Widder ist das gewöhnliche symbolische Zeichen des Begriffes BAI, Geist, Seele. Um den Sonnengott als eine Verkörperung des innenweltlichen Schöpfergottes Amun-Menth zu bezeichnen, erhält er dessen gewöhnliches Abzeichen, das mit der linken Hand umfasste männliche Zeugungsglied. Um ihn ferner als Verkörperung des Phtah-Tore, des materiellen Schöpfergottes, zu bezeichnen, der gewöhnlich in der Gestalt eines Skarabäus abgebildet wird, erhält der Gott an der Stelle des Rumpfes einen Käferleib mit Käferfuss und den zu beiden Seiten ausgespannten vier Käferflügeln. Um ihn zugleich als sichtbar gewordenen, manifestirten

Gott, Horus, zu bezeichnen, erhält er neben dem Käferrumpf auch noch Leib und Flügel des Sperbers; denn der Sperber ist, wie wir gesehen haben, das gewöhnliche figurative Zeichen des Begriffes Horus. Um ihn als Emanation der Urzeit, des Sevek, zu bezeichnen, erhält er den Schwanz des Krokodiles, denn das Krokodil ist das figurative Zeichen des Sevek. Und um endlich den Gott zugleich als den Wächter des Himmels zu bezeichnen, in welcher Eigenschaft der Sonnengott gewöhnlich als menschenköpfiger Löwe, der sogenannte Sphinx, abgebildet wird — denn der Löwe ist das figurative Zeichen für Wächter —, so erhält das Bild auch noch Löwenschweif und Löwenfüsse. Um diesem schon abenteuerlich genug gestalteten Bilde auch noch die Attribute geben zu können, welche gewöhnlich die Götter in den Händen tragen, die Peitsche nämlich und das Scepter, so erhält das Bild, weil schon zwei Arme zur charakteristischen Stellung des Menth-Harseseph nöthig sind, auch noch ein zweites Aermepaar, deren einer die Geissel trägt und der andere das Scepter mit dem Kukuphakopfe, dem Symbole der Reinheit, zugleich noch verziert mit dem gehenkeltten Kreuze, dem Symbole des Lebens, und mit den Dolchen

samt dem gewöhnlich so genannten Nilmesser  d. h. dem Buchstaben T, dem Anfangsbuchstaben des Wortes Totunen d. i. Titan, Kämpfer, durch welche beide letzten Attribute die Gottheit als Theilnehmer an dem grossen Götterkampfe gegen die Giganten bezeichnet wird. Das ganze Bild wird von einem Bogen farbiger Tropfen eingefasst, welche gewöhnlich bei Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe von der Sonne herabträufeln, um das Sonnenlicht zu bezeichnen. Dies Bild, das in künstlerischer Hinsicht gar keinen Werth hat, denn es ist hässlich und abstossend, ist dennoch dadurch interessant, dass es sinnbildlich gleichsam einen Abriss der ganzen Lehre von dem Sonnengotte darstellt, wie sie im Laufe dieser Untersuchungen entwickelt worden ist.

240 a) Proclus in Timaeum Platon. I, p. 45: *Τὴν σελήνην παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι Πορφύριος λέγει.* Vgl. Lobeck Aglaopham. p. 499 sqq.

240 b) So findet sich bei Denon (voyage dans l'Égypte p. 129) ein Bild der Pe, wo die Göttin zwischen den Füßen und Armen sieben Zonen umschliesst.

241) Plutarch de Iside c. 29 in fine: *Τὸν ὑποχθόνιον τόπον, εἰς ὃν οὐνοῖται τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι μετὰ τὴν τελευταίαν, Ἀμένθην καλοῦσι, σηματοντος τοῦ ὀνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα,* d. h. er leitet das Wort **AMENTE**, **AMEN†**, *ἄδης*, ab von **AMONI**, *capere, tenere, continere, possidere*, und **†**, *dare*. Diese Ableitung ist, wie die meisten übrigen bei Plutarch, irrig, denn **AMENTE**, **AMEN†**, die Unterwelt, ist ganz dasselbe Wort wie **EMENT**,

der Westen. Ein und dasselbe hieroglyphische Zeichen  drückt daher EMENT sowohl in der Bedeutung „Unterwelt“ als „Westen“ aus. Etwas Besseres über die Herleitung des Wortes lässt sich jedoch nicht angeben.

242) Als Wächterin der Unterwelt scheint die Hathor auf Hieroglyphenbildern unter der Gestalt einer Hündin vorzukommen, wie auch Anubis als Wächter, Hund seiner Mutter, CEB N MAYTQ, die Hunds- oder Schakalgestalt erhält. Diese Hundsgestalt der Hathor könnte vielleicht auch ihren Grund in einer etymologischen Ableitung haben; denn da ZAT, ZHT, septentrio, die mitternächtliche Gegend heisst und ZOP, ZOOP, OYZOP der Hund, so könnte man ZAT, die mitternächtliche Gegend, auch zur Bezeichnung der Unterwelt gebraucht haben, und dann liesse sich der Name ZAT-ZOP in ZOP N ZAT, die Hündin, die Wächterin der Unterwelt, auflösen. Doch das ist blosser Vermuthung. Diese hundsgestaltige Göttin kommt im Todtenbuche gewöhnlich auf der Abbildung der Seelenwägung vor, den Thron des Osiris bewachend (Todtenbuch

pag. L, sect. 125) mit der Ueberschrift:    

  TWP (N) NE WAQTE TNOMTE TNEB (N) TKAZ EMENT TE ZOOP N EMENT, Dea transfigens impios valida do-

mina regionis Amenthis, canis (custos) Amenthis.  TWP heisst transfigere, percutere, durchbohren. Das Zeichen , ein Arm mit einer Keule, ist das allgemeine figurative Zeichen aller Zeitwörter, die stossen, schlagen, stechen bedeuten (s. Champoll. gr. ég. p. II, § 268). Das Zeichen , welches wir mit ZOOP, canis, übersetzt haben, ist das generelle figurative Zeichen aller Vierfüssler (s. Champoll. gr. ég. p. 89 sqq.) und erhält seine spezielle Bedeutung durch die jedesmal unter ihm befindliche Thiergestalt. Da nun hier die Ueberschrift über einer

Hündin steht, so ist es klar, dass das Zeichen  hier nur die Bedeutung canis haben kann. Nach Wilkinson pl. 63 kommt die nämliche hundsgestaltige Göttin auch vor mit der Ueberschrift:

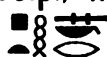
Zitzen haben, so sind ja doch die Zitzen nur während des Säugens sichtbar; allen fehlen dagegen die männlichen Geschlechtstheile. Aus dieser Hundsgestalt der Hathor in den Hieroglyphenbildern ist der griechische Höllenhund, der Kerberos, hervorgegangen.

243) Daher erhalten Menth-Harseph und Phtah die Titel: Beherrscher der beiden Welten d. h. der Ober- und der Unterwelt. So bei Champoll. panth. ég. pl. 4 über einem Bilde des Harseph-Menth mit aufgerichtetem Zeugungsgliede die Inschrift: 

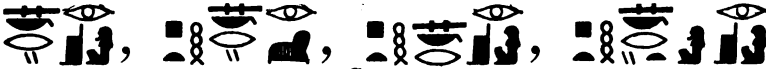
 AMOYN ΠΝΟΥΤΡ (N) NE DEET (N) NE CNAΥ ΘΩ, Amun Deus, dominus thronorum in ambobus mundis. Ebenso

heisst Phtah bei Wilkinson pl. 23, Inschrift 3:  ΠΤΑΖ ΠΝΕΒ ΠCOΥΤΝ (N) NECNAΥ ΘΩ, Phtah dominus rex amborum mundorum; und Inschrift 8:  ΠΤΑΖ ΠΝΕΒ (N) ΤΠΕ ΠCOΥΤΝ (N) NECNAΥ ΘΩ, Phtah dominus coeli rex amborum mundorum.

244) Um Phtah als Todtenrichter zu bezeichnen, erhält er gewöhnlich den Titel Socharis oder Sokaris-Osiris. Beide Titel sind gleichbedeutend; sie sind keine Eigennamen, sondern nomina appellativa, wie schon oben Note 182 nachgewiesen worden ist. Der Name lautet im Koptischen **ϸωβερί, ϸωκαρί**, denn auf beiderlei Weise können die hieroglyphischen Zeichen  gelesen werden, da  bekanntlich die Buchstaben K und X, G, bezeichnet und beide Laute K und G, X, häufig in einander übergehen und mit einander verwechselt werden, wovon in dieser Untersuchung schon vielfache Beispiele vorgekommen sind. **ϸωκαρί, ϸωβαρί** ist also zusammengesetzt aus **ϸωβε**, **ωωβε**, damno, poena afficere, als Substant. damnum, poena, und aus **ιπi**, oculus, custos, oder **επi**, **ιπi**, facere, und bedeutet also Wächter, Hüter des Frevels, custos damni, sceleris, oder poena afficiens, Ertheiler der Strafe, und ist also ganz synonym mit **OCiπi**, zusammengesetzt aus **OCε**, **ζημια**, damnum, poena, und **ιπi**, oculus oder facere, und bedeutet daher ebenfalls custos sceleris oder exercens poenam. Die Titel Phtah-Sokari oder Phtah-Sokari-Osiri sind sonach vollkommen identisch. Sowie Phtah heissen daher auch die vier Genien der Unterwelt **OCiπi**, Wächter des Frevels, s. unten Note

247. Unter dem Titel  ΠΤΑΖ **ϸωκερί**, Phtah Socharis, kommt Phtah in der bekannten unförmlichen Kindergestalt häufig vor; so bei Champoll. panth. ég. pl. 8. In Mannesgestalt mit

Menschen- oder Sperberkopf kommt der Gott in mehreren Abbildungen vor bei Wilkinson pl. 24 unter den Ueberschriften:



σωκερι ocipi, πταρ σωκερι ocipi, Phtah poenam exercens, supplicio afficiens. Der Name Σωχαρις war auch den Griechen bekannt und kommt in einem Fragmente des Komikers Kratinos vor (bei Hesychius s. v. Πααμύλης).

245) Bei Wilkinson pl. 62 kommen die 42 Todtenrichter vor, jeder mit einer hieroglyphischen Inschrift zur Seite. Nur in wenigen dieser Inschriften erscheinen die Gottheiten unter ihrem gewöhnlichen Namen, in den meisten dagegen werden nur Beinamen und Titel angeführt, aus welchen sich, bei dem jetzigen noch so beschränkten Stande unserer Kenntniss der ägyptischen religiösen Denkmäler, die Gottheiten nur muthmaasslich bestimmen lassen, während andere Inschriften Beinamen und Titel enthalten, die noch ganz unbekannt sind. Ein paar Beispiele mögen genügen, das Gesagte zu beweisen. So enthalten z. B. die erste, elfte, zwölfte, dreizehnte und sechzehnte Inschrift vollkommen bestimmte und deutliche Götternamen und Titel. Der erste Todtenrichter ist Ombte-Seth-Typhon, der auch der erste unter den vier Genien der Unter-

welt ist, und seine Inschrift lautet: 

OMCEΘ ΠΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ ΠΙ ΡΠΕ Ν CEQ, Om-Seth Deus, manifestatus in templo Dei Menth-Harseph. Ombte-Seth erscheint also hier als θεός σύνναος des Menth-Harseph, des innenweltlichen Schöpfergeistes (im Vorbeigehen bemerkt, eine Bestätigung der früher schon ausgeführten Nachweisung, dass Ombte-Seth in den früheren Zeiten mit allen übrigen ägyptischen Gottheiten gleiche Verehrung genoss und erst im späteren Synkretismus zu jenem verhassten bösen Wesen und Götterfeinde umgestaltet wurde, wie Plutarch den Typhon darstellt). — Der zwölfte Todtenrichter stellt den hundsaffen-köpfigen Tat-Hermes, den einmal grossen, dar und

hat den Titel:  ΠΝΕΒ Ν ΝΕ ΚΑΩ

ΠΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ ΤΒΑΚΙ . . . . . dominus penicillorum, θεός επιφανής in urbe . . . . . (der Städtenamen ist nicht zu lesen, da ein Buchstabe fehlt). Es ist dies ein Titel des Tat-Kynocephalus in seiner Eigenschaft als Schutzgottes der *ιερογραμματεῖς*, wie er auch oben Note 173 vorgekommen ist. Die elfte Inschrift bezeichnet den Thot-Hermes dismegas, obgleich die daneben stehende Figur einen Kynocephaloskopf und nicht einen Ibiskopf hat, denn in Note 173 ist nachgewiesen worden, dass Kynocephalus und Ibis ohne Unterschied den Joh-Thot bezeichnen. Die Inschrift lautet:

 C2ET ΠΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ ΤΚΑΣ ΟΥΤΕΝ,



Dea manifestata in generationibus (i. e. in locis generationis) aquae; also die in Saïs verehrte Göttin des Urgewässers, die Neith. In anderen Inschriften dagegen sind die dargestellten Gottheiten mit weniger Sicherheit zu errathen. So z. B. in der fünften Inschrift ist es unsicher, ob Mui oder Re gemeint sei. Die Inschrift lautet:

 ΜΟΞ† ΤΟΥΟ ΠΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ  
ΤΙ ΖΑΦΙΤ ΩΗΠΙ, splendorem emittens Deus manifestatus in magna  
domo (diese magna domus entspricht offenbar der οἶκος κόσμιος, der  
Weltwohnung, von der Plutarch de Iside c. 56 bei der Erklärung  
des Namens Athor spricht: es ist damit der zwischen dem Him-  
melsgewölbe und der Erde befindliche Weltraum gemeint; ΜΟΞ†  
heißt arsis, accensio, ardor, splendor; ΤΟΥΟ heißt emittēre, splen-  
dorem emittēre, »splendere). Es ist hiermit offenbar einer der leuch-  
tenden Weltkörper gemeint und entweder Re, der Sonnengott selbst,  
oder der dem Ausstrahlen des Sonnenlichtes vorgesetzte Mui. Man  
würde geradezu an Re denken, wenn nicht der neunte Todten-  
richter vielmehr der Sonnengott zu sein schiene; denn die Inschrift

heißt:  CATE ΤΟΥΟ ΠΝΟΥΤΡ ΖΟΡ  
Μ ΤΒΑΚΙ ΟΥΝ, flammam emittens Deus manifestatus in urbe On  
(Heliopolis). Doch ist die Lesung des zweiten und dritten Zei-  
chens in dem Worte CATE nicht sicher, weil die Copie der In-  
schrift die betreffenden hieroglyphischen Zeichen nicht deutlich dar-  
stellt. In anderen Inschriften kann man die dargestellte Gottheit  
gar nicht errathen, weil die in diesen Inschriften enthaltenen Titel  
sich in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material  
noch nicht als Beinamen von bestimmten Gottheiten aufgefunden  
haben. So lautet die Inschrift zu dem siebenten Todtenrichter, der

eine weibliche Gottheit zu sein scheint:   
ΤΝΕΒ (N) ΜΑΜΑΤΕ ΤΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ ΤΚΑΞ ΡΩΞΙ ΑΥΩ  
N TME, domina boni eventus, Dea manifestata in regione puritatis  
atque veritatis (d. h. in den höheren Himmelsregionen): ΜΑΤΕ  
heißt obtinere, ΜΑΤΕ εὐτυχία, ΜΑΜΑ† prosper esto, εὐδοκῶ, also  
auch ΜΑΜΑΤΕ prosper eventus, εὐτυχία. Offenbar ist hier eine  
der Schicksalsgöttinnen gemeint, aber welche, lässt sich nicht näher  
bestimmen, weil dieser Beiname in dem bisher bekannt gewordenen  
hieroglyphischen Material nicht weiter vorkommt. Noch weniger  
Aufschluss giebt die Inschrift, welche bei der gleich darauf fol-  
genden zehnten Richtergottheit steht, welche mit zwei Schlangen-

köpfen abgebildet ist. Die Inschrift heisst:   
ΤΝΕΒ (N) CNAΥ ΖΟ ΤΝΟΥΤΡ ΖΟΡ Μ ΤΒΑΚΙ . . . . domina



duarum facierum (duorum capitum) Dea manifestata in urbe . . . . (denn der Städtenamen lässt sich nicht bestimmen). Da in dem bis jetzt bekannt gewordenen hieroglyphischen Material durchaus keine Gottheit mit zwei Schlangenköpfen vorkommt, so lässt sich auch nicht errathen, welche Gottheit unter dieser Gestalt mag dargestellt worden sein. Erst ein weit reichlicheres Material, als das bis jetzt zugängliche, kann über solche und ähnliche Dunkelheiten Aufschluss gewähren.

Die bisher angeführten Inschriften genügen jedoch, um den im Texte aufgestellten Satz zu beweisen, dass die zweiundvierzig Todtenrichter aus den sämtlichen bedeutenderen Gottheiten der ägyptischen Glaubenslehre zusammengesetzt sind. Denn in diesen eben angeführten Inschriften kommen schon vor die Gottheiten Emeph, Neith, eine der Schicksalsgöttinnen d. h. eine der drei Raumgottheiten, Re, Nofre-Atmu, Joh-Taate der zweimal grosse, Ehu, Mui, Taat der einmal grosse, Ombte-Seth. Ausserdem ist der neunundzwanzigste Todtenrichter nach der Inschrift Sevek, der einundvierzigste nach der Inschrift Phtah, und der sechste nach der Inschrift wahrscheinlich Taphne, die Gemahlin des Mui. Da nun diese angeführten Gottheiten schon aus allen den vier Göttergenerationen hergenommen sind, so ist es ein mehr als wahrscheinlicher Schluss, dass auch die noch übrigen Todtenrichter gleichmässig aus den verschiedenen Götterklassen zusammengesetzt sind, und dass die Versammlung dieser Todtenrichter die Gesamtzahl des ganzen höheren ägyptischen Götterkreises umfasst. Die im Laufe dieser Untersuchungen aufgestellten Gottheiten belaufen sich in der That auf diese Zahl. Es sind: die vier Urgottheiten: Kneph und Neith, Sevek und Pascht; die acht innenweltlichen Gottheiten: Pe und Anukis, Menth-Harseph und Phtah, Re und Joh, Sate und Hathor sammt dem Ehu; die zwölf irdischen Gottheiten zweiten Ranges: Okeamos, Seb, Netpe und Reto, Tat und Seph, Imuteph und Nehimeu, Mui und Taphne, Pharmuthi und Tme; die neun Gottheiten dritten Ranges, nämlich die sieben Kinder der Netpe: Osiris, Arueris, Ombte-Seth, Isis und Nephthys, Schai und Rannu, und ausserdem noch Marouri und Marte; die vier Osiriden: Horus der Jüngere, Anath-Bubastis, Anubis und Harpokrates nebst den noch unbekannten Mak und Makte. Es fehlen also nur noch zwei Gottheiten, wahrscheinlich aus der Reihe der Kroniden oder Osiriden, um die Zahl zweiundvierzig auszumachen. Von diesen Göttergestalten sind alle bedeutenderen im Wesentlichen jetzt erkannt und durch hinlängliche Zeugnisse gesichert.

246) Es ist bekannt, dass die Verehrung des Sarapis vorzüglich in Alexandrien herrschend war, nachdem Ptolemaeus Soter das kolossale Bild des Gottes in Folge eines Traumgesichtes aus Sinope nach Alexandrien hatte herüberholen lassen (Plutarch de Iside c. 28). Nichtsdestoweniger ist Sarapis keine fremde, in den ägyptischen Götterkreis erst später eingedrungene Gottheit, sondern,

wie Plutarch (a. a. O.) ganz richtig nachweist, dem fremden Götterbilde wurde bei seiner Einführung in Aegypten ein einheimischer, längst bekannter Göttername beigelegt, und Manetho, der Sebennyte, erklärte die Statue für ein Bild des Herrschers der Unterwelt, des Pluton d. h. des Osiris (Plutarch l. l.): οὐ γὰρ ἄλλον, sagt Plutarch (de Iside c. 27), εἶναι Σάραπιν, ἣ τὸν Πλούτωνά φασι (Αἰγύπτιοι). Pluton aber, der Gott der Unterwelt, Hades, ist Niemand Anderes als Dionysos-Osiris, der eben nach seinem Tode Herrscher der Unterwelt wurde, wie Herodot II, 123 ausdrücklich sagt: ἀρχηγεταίους δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι . . . τὸν Διόνυσον; denn dass Dionysos und Osiris einerlei sind, sagt Herodot ebenfalls ausdrücklich (II, 144): Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατ' Ἑλλάδα γλώσσαν (s. oben Note 182). Schon Heraklit erklärt Hades und Dionysos für eine und dieselbe Gottheit in einem Fragmente bei Clemens Alexandr. (Cohortat. ad gentes II, p. 30): εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιεῖντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδόλοισιν ἀναιδέστατα ἐργασταί· — ὡτός δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληραΐζουσιν. Und nach diesem Fragmente ist nun auch, wie Wyttenbach richtig bemerkt hat, die Stelle bei Plutarch (de Iside c. 28) zu corrigiren, in welcher derselbe Ausspruch Heraklits fehlerhaft angeführt wird, um die Identität zwischen Hades und Dionysos zu beweisen: καὶ μέντοι Ἡρακλείου τοῦ φυσικοῦ λόγιος, Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός (i. e. ὁ αὐτός statt des fehlerhaften οὗτός), ὅτεω (i. e. ᾧτινι statt des fehlerhaften ὅτε οὖν) μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, εἰς ταύτην ὑπάγονσι τὴν δόξαν. Es hat also vollkommen Grund, wenn Plutarch a. a. O. sagt: βέλτιον δὲ τὸν Ὅσιριν, εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὅσιριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας. (Nach Plutarchs Meinung nämlich erhielt Osiris, erst als er aus einem irdischen, oberweltlichen Gott ein unterirdischer, der Beherrscher der Unterwelt wurde, den Namen Sarapis. Dieser Ansicht liegt die irrige Meinung zu Grunde, als bezeichne der Name Osiris den Gott in seiner irdischen oberweltlichen Eigenschaft, während der Name Osiris, poenam exercens, selbst schon die unterweltliche Eigenschaft, das Todtenrichteramt des Gottes, ausdrückt.) Der Name Sarapis ist nach Angabe der ägyptischen Priester bei Plutarch (de Iside c. 29: οἱ δὲ πλείστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτὸ φασι συμπεπλέχθαι τὸν Ὅσιριν καὶ τὸν Ἄπιν, d. h. offenbar, dass die Namen Osiris und Apis in Eins verbunden worden seien, nämlich in den Namen Sarapis, um dessen Erklärung es sich in dieser Stelle handelt) eine Zusammensetzung aus Osiri und Hapi d. h. Osiris der

Richter:  ocipi 2am, denn  2am,  am, heisst judex, Richter (Champoll. gr. ég. p. 111 und 114); keineswegs aber, wie Plutarch in der angeführten Stelle aus Missverständnis des Wortes Apis meint (dessen Bedeutung Richter er nicht kennt): Osiris der Ochse Apis; denn Apis ist, wie oben Note 154 nachgewiesen wurde, ein dem Joh-Thot und nicht dem Osiris ge-



fligator poenae Deus magnus justificans. Es ist also Taat-Kynokephalos, der der Sündenwägung vorsteht und deshalb über dem Balken der Wage thront. — Der dritte Gott mit dem Schakalskopfe ist, schon nach dieser Thierform zu urtheilen, Anubis, denn nur dieser eine Gott des ägyptischen Götterkreises wurde schakalköpfig

dargestellt. Seine Inschrift lautet:  CHBI N

MAΥTQ OCIPi ΠNOΥTῙ NAA MAI, Canis (i. e. custos) matris suae, infligator poenae, Deus magnus justificans. Der Stern ★ CIOY, als Lautzeichen C, ist hier der Anfangsbuchstabe des Wortes CHBI, canis, des gewöhnlichen Titels von Anubis (s. oben Note 208). Die Bezeichnung von Götternamen und -titeln durch die blossen Anfangsbuchstaben ist schon mehrfach vorgekommen, wie z. B. die Bezeichnung der Me, der Themis, durch eine Straussfeder , den Buchstaben M, oder die Bezeichnung derselben Göttin

durch die Elle , ebenfalls dem Buchstaben M, u. s. w.; eine ähnliche Art, bekannte Titel und Namen abzukürzen, wie z. B. die in den lateinischen Inschriften gebräuchlichen Abkürzungen der Eigennamen, der Amtswürden und anderer oft vorkommender Wörter. Diese Abkürzungen machen eine Hauptquelle der Schwierigkeiten aus, mit denen der Erklärer bei dem jetzigen Stande der Hieroglyphenkunde zu kämpfen hat; denn eine solche Abkürzung ist jedesmal so lange unerklärbar, als man nicht den durch sie angedeuteten Titel anderswoher kennt. — Die vierte Gottheit ist sperberköpfig, also einer der Hori, denn der Sperber ist das figurative Zeichen des Begriffes Hor. Die zu ihm gehörige Inschrift lautet:

 NAWT (N) NEQ CON ΠNOΥTῙ OCIPi ΠNOΥTῙ NAA MAI, protector consanguineorum suorum (seiner Geschwister) Deus infligator poenae, Deus magnus justificans. Der

Titel  lautet auf einer anderen Inschrift (bei Wilkinson

1. 1.):   ;  und ,  und  sind also gleichbedeutend;  ist ein C und das gewöhnliche Abkürzungszeichen für CON, Bruder, Schwester; die drei  neben einander bedeuten ebensoviel wie das eine  mit den drei Punkten, nämlich den Plural (s. Champoll. gr. ég. p. 168);  q ist das pronom. suffix. der dritten Person; die beiden anderen Zeichen  und , Wassergefässe darstellend, haben die Bedeutung N,

n; denn das Wasser heisst ΝΟΥΝ; sie sind also Abkürzungen eines Wortes, das mit N anfängt und mit T endigt. Es ist deshalb erlaubt, in ihnen eine Abkürzung des Wortes ΝΑΩΤ, protector, zu sehen; da sich aber in dem bisher bekannt gewordenen Material das Wort nicht ausgeschrieben vorfindet, so lässt sich nichts Bestimmtes darüber festsetzen. Der muthmaasslich hier aufgestellte Titel würde auf Horus den Aelteren passen. Dass die vier Genien der Unterwelt zugleich den vier Weltgegenden vorstanden, s. Note 235.

248) Sogar die Sate, die Göttin des erhellten Weltraumes, scheint in dem Todtenreiche ein Amt gehabt und wenigstens, gleich allen übrigen Gottheiten, unter der Zahl der 42 Todtenrichter gewesen zu sein, so widersprechend es auch auf den ersten Anblick zu sein scheint, dass eine Göttin des erhellten Weltraumes und des Tages zugleich eine Göttin des Todtenreiches und der Unterwelt sei; da aber der Wechsel von Tag und Nacht durch den Umlauf der Sonne um die Erde auch in der Unterwelt stattfinden muss, die Unterwelt den Aegyptern also keineswegs in ein ewiges Dunkel gehüllt war, so lässt sich auch daraus ein unterweltliches Amt der Sate begreifen. Nur hat die Sate nicht, wie Champollion in seinen früheren Schriften annahm, bei der Sündenwägung eine Hauptrolle. Diese Angabe Champollions beruht auf einem Irrthume

rücksichtlich des Namens der Göttin Tme , über dessen Lösung er in früheren Zeiten schwankte. Diesen Irrthum hat er aber in seiner *grammaire égypt.* selbst berichtigt, und diese ist offenbar, als die letzte Frucht seiner Studien, das reifste Werk seines Geistes. Es würde Ungerechtigkeit und Undankbarkeit sein, wenn man frühere Irrthümer von ihm als Waffe gegen ihn selbst gebrauchen wollte. In einem so schwierigen Felde sind Irrthümer unvermeidlich und die beste Widerlegung ist Bessermachen.

249) Jamblich. de myster. aegypt. sect. VIII, c. 3: *Καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ὅφ' ἐνὸς ἀρχεῖται καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν ἀνδρῶν ὑφ' ἐνὸς διακρινωμένων, καὶ πανταχοῦ τῆς ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπὸ τινος ὀρισμένου μέτρου, καὶ τῆς ἀνωτάτω ἐνιαίας πάντων αἰτίας.*

250) Diodor. Sicul. I, c. 73: *Καθόλου γὰρ περὶ τῶν μεγίστων οὗτοι (οἱ ἱερεῖς) προβουλευόμενοι συνδιατρίβουσι τῷ βασιλεῖ, τῶν μὲν συνεργῶν, τῶν δὲ εἰσηγῆται καὶ διδάσκαλοι γινόμενοι, καὶ διὰ μὲν τῆς ἀπολογίας καὶ τῆς ἱεροσκοπίας τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες, ἐκ δὲ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραμμένων πράξεων τὰς ὠφελῆσαι δυναμένας παρατηρῶντες. Diodor. Sicul. I, 81: Ἐπιμελῶς γὰρ, εἰ καὶ παρὰ ἑσθέρων ἄλλοις, καὶ παρ' Αἰγυπτίοις παρατηρήσεως τυγχάνουσιν αἱ τῶν ἀστέρων τάξεις τε καὶ κινήσεις· καὶ τὰς περὶ ἐκάστην ἀναγραφὰς εἰς ἐπὶ τῶν ἀστέρων τῷ πλῆθει φυλάττουσιν, ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐξηλαμένης παρ' αὐτοῖς τῆς*

περὶ ταῦτα σπουδῆς· τὰς τε τῶν πλανήτων ἀστέρων κινήσεις καὶ περιόδους καὶ στηριγμούς, εἰ δὲ τὰς ἐκάστου δυνάμεις πρὸς τὰς τῶν ζώων γενέσεις, τίνων εἶσιν ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπεργαστικάι, φιλοτιμώτατα παρατηρήσας, καὶ πολλάκις μὲν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν μελλόντων ἀπαντήσεσθαι κατὰ τὸν βίον προλέγοντες ἐπιτυχάνουσιν, οὐκ ὀλίγας δὲ καρπῶν φθορὰς ἢ τὸνναντίον πολυκαρπίας, εἰ δὲ νόσους κοινὰς ἀνθρώποις ἢ βοσκήμασιν ἐσομένας προσσημαίνουσι, σεισμούς τε καὶ κατακλυσμούς, καὶ κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολάς, καὶ πάντα τὰ τοῖς πολλοῖς ἀδύνατον ἔχειν δοκοῦντα τὴν ἐπίγνωσιν, ἐκ πολλοῦ χρόνου παρατηρήσεως γεγενημένης, προγινώσκουσι.

251) So findet sich z. B. bei Wilkinson pl. 66, part 2 der Gott des Gestirnbildes der Keule oder des Schenkels, eine Konstellation des nördlichen Himmels nahe bei der kleinen Bärin (s. Champoll. gr. ég. p. 95). Das Bild stellt einen Gott in Menschengestalt vor mit den gewöhnlichen göttlichen Attributen: dem Kukuphastabe und dem gehenkeltten Kreuze, das Zeichen des Sternbildes: den Hinterfuss eines Thieres, auf dem Kopfe tragend.

Die Ueberschrift lautet:   $\omega\omega\pi\omega$   $\pi\pi\omega\gamma\tau\bar{\rho}$ ,  $\pi\pi\omega\gamma\tau\bar{\rho}$   $\pi\alpha\alpha$   $\varepsilon\pi\alpha\iota\zeta\eta\tau$  (N)  $\pi\iota$   $\varepsilon\pi\pi\epsilon$ , Deus constellationis

femoris Deus magnus, praefectus templo ( $\omega\omega\pi\omega$   femur, s. Champ. gr. ég. p. 94). Ueber die Paranatellonten vergleiche Sextus Emp. adv. Mathematic. lib. V, p. 343.

252) Porphyr. Epist. ad Aneb. in Jamblich. de myster. Aeg. in fine: Χαίρῃμεν μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τί πρὸ τῶν ὀρωμένων κόσμων ἡγούμεναι, ἐν ἀρχῇ λόγων τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους Θεούς, πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων, καὶ τῶν συμπληρούντων τὸν ζωδιακὸν, καὶ οὗτοι τοῖς παρανατέλλουσι· τὰς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς τομὰς, καὶ τοὺς ὠροσκόπους, καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας, ὧν καὶ ὀνόματα ἐν τοῖς Ἀλμεινχιακοῖς φέρεται, καὶ θεραπείαι παθῶν, καὶ ἀνατολαί, καὶ δύσεις, καὶ μελλόντων σημειώσεις. Triginta sex Decani, sagt Firmicus lib. IV. Astronomic. pag. 107, omnem Zodiaci possident circulum, ac per duodecim signorum numerum Deorum seu Decanorum haec multitudo dividitur, so dass also jedes Zeichen drei Dekane hat: in signis singulis terni Decani. Die genauere Theorie über die Dekane giebt Firmicus a. a. O. Er zählt auch die einzelnen ägyptischen Namen der Dekane auf, von welchen jedoch keiner mit den von Champollion gr. ég. pag. 96 angeführten übereinstimmt. Den Gegenstand handelt genauer ab Salmasius de ann. climact. p. 600 sqq. Hieroglyphisches Material über die Dekane fehlt bis jetzt noch. Ebenso ist der ägyptische Name für Dekan unbekannt. Auf die Eintheilung des Thierkreises in Dekane bezieht sich daher auch die Stelle bei Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 3 med.: κατὰ μέρη διαλαμβάνοντες τὸν οὐρανὸν εἰς δύο μοίρας (die zwei Hemisphären) ἢ τέταρας (die vier Himmelsgegenden) ἢ δωδεκα (die zwölf Thierzeichen) ἢ ἑξ καὶ τριάκοντα (die 36 De-

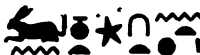
kane oder Horoskope) ἡ διπλασία τούτων (die Unterabtheilungen der Dekane von je fünf Graden einer) ἢ ἄλλως ὅπως οὖν αὐτὰς διαμεροῦντες (Αἰγύπτιοι), ἡγεμονίας αὐτῶν προτάττουσι πλείονας ἢ ἐλάττωνας· πᾶσι δὲ αὐτὸν ἐπερέχοντα αὐτῶν ἓνα προτιθέασιν.

253) Die verschiedenen Eigenschaften der Planeten giebt Firmicus l. II, c. 10 ausführlich an; ebenso Ptolemaeus tetrabibl. I. II, c. 8. Die Vorstellung ist allbekannt, und es finden sich in den Schriften der Alten häufige Anspielungen auf sie.

254) Herodot II, 82: Καὶ τὰς ἄλλα Αἰγυπτίους ἐστὶ ἐξουρημένα· μὲν τε καὶ ἡμέρη ἐκάστη θεῶν οἷον ἐστὶ. Nach dieser Stelle des Herodot hatten also die Aegypter die einzelnen Monate und Tage besonderen Gottheiten geweiht. Diese Angabe wird durch die Hieroglyphendenkmäler bestätigt. Nach Salvolini (des principales expressions qui servent à la notation des dates) steht dem ersten Monat Thot eine Göttin (?) Thot vor (also wahrscheinlich die Seph); dem zweiten Monat Paopi der Gott Phtah; dem dritten Monat Athyr die Göttin Hathor; dem vierten Monat Choiak die Pascht; dem fünften Monat Tobl ein Gott mit einer Palme in der Hand unter dem Beinamen  $\varpi\text{QTBA}$  d. h. portans palmam, zusammengesetzt aus  $\varpi\text{QT}$ , Intensivform für  $\text{qt}$ , sumere, ferre, auferre (wie  $\varpi\text{ΘAM}$  =  $\text{ΘOM}$ , claudere,  $\varpi\text{PWC}$  =  $\text{PWC}$ , vigillae,  $\varpi\text{TA}^\dagger$  =  $\text{TWTE}$ , fimbria), und  $\text{BA}$ , ramus palmae — welcher Gott aber unter diesem Beinamen gemeint sei, ist nicht ganz sicher —; dem sechsten und siebenten Monate Mechir und Phamenoth scheint unter den Beinamen  $\text{POKZ-NAA}$ , ardor, aestus magnus, und  $\text{POKZ-KOYI}$ , aestus parvus, eine und dieselbe Gottheit, ein Schakal oder ein schakalköpfiger Gott vorgestanden zu haben, also Anubis; dem achten Monat Pharmuthi stand die Rannu vor; dem neunten Pachons der Mondgott Joh-Chonsu; dem zehnten Paoni der Gott Horus; dem elften Epiphi eine froschköpfige Göttin gleiches Namens, vielleicht eine Form der Neith; dem zwölften Mesore der Sonnengott Ra. Inwiefern diese Angaben sicher sind, kann der Verfasser nicht genauer bestimmen, da er kein hieroglyphisches Material über diese Monatsgottheiten zur Hand hat. Die fünf Schalttage, welche von den Aegyptern nach ihren zwölf Monaten von je 30 Tagen hinzugefügt wurden, um die Dauer des 365tägigen Jahres auszufüllen (Dio Cassius l. XLIII, c. 26: Αἰγύπτιοι μὲν τριακονθήμερους τοὺς μῆνας λογίζονται, ἔπειτα ἐπὶ παντὶ τῷ ἔτει τὰς πέντε ἡμέρας ἐπάγουσιν), waren bekanntlich den fünf Kroniden: Osiris, Arueris, Typhon, Isis und Nephthys geweiht (s. oben Note 181). Die Wochentage waren den sieben beweglichen Gestirnen, den Planeten, geweiht; denn die Eintheilung der Monate in siebentägige Wochen und die Verbindung der einzelnen Planeten mit den einzelnen Tagen ist ebenfalls ägyptischen Ursprungs. Ueber die Reihenfolge, in der die einzelnen Planeten den Wochentagen vorstehen, die bekannte und noch heute gebräuchliche, welche mit der Reihenfolge der

Planeten im Weltraume nicht übereinstimmt, giebt Dio Cassius (hist. Rom. I. XXXVII, c. 18 und 19) zwei verschiedene Erklärungen, von denen die letztere die einzig richtige zu sein scheint. Nachdem er im 18. Kapitel bemerkt hat: Τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἐπὶ τὰς πλανήτας ὀνομασμένους, τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι, κατέστη μὲν ἐπὶ Αἰγυπτίων, — fährt er im 19. Kapitel so fort: Εἰς μὲν δὴ οὗτος λέγεται λόγος· ἕτερος δὲ ὅδε· τὰς ὥρας τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρξάμενος ἀριθμεῖν· καὶ ἐκείνην μὲν τῷ Κρόνῳ διδούς, τὴν δὲ ἔπειτα τῷ Διὶ, καὶ τρίτην Ἀρεὶ, τετάρτην Ἡλίῳ, πέμπτην Ἀφροδίτῃ, ἕκτην Ἐρμῇ, καὶ ἑβδόμην Σελήνῃ, κατὰ τὴν τάξιν τῶν κύκλων, καθ' ἣν οἱ Αἰγύπτιοι αὐτὴν νομίζουσι, καὶ τοῦτο καὶ αὐθις ποιήσας· πύσας γὰρ οὕτως τὰς ἡμέρας καὶ εἰκοσιν ὥρας περιελθὼν εὐρήσεις τὴν πρώτην τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ὥραν ἐς τὸν ἥλιον ἀφικνουμένην. Καὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ ἐκείνων τῶν ἱερέων καὶ εἰκοσιν ὥρῶν κατὰ τὸν αὐτὸν τοῖς πρόσθεν λόγον πράξας, τῇ Σελήνῃ τὴν πρώτην τῆς τρίτης ἡμέρας ὥραν ἀναθήσεις, καὶ οὕτως καὶ διὰ τῶν λοιπῶν πορεύσῃ, τὸν προσήκοντα ἐκαστῇ θεῷ ἐκάστη ἡμέρα λήψεται. Ταῦτα μὲν οὕτω παραδέδοται. Diese letztere Erklärung scheint mit der ächten ägyptischen Lehre übereinzustimmen; wenigstens finden sich unter den bis jetzt bekannt gewordenen Hieroglyphenbildern Abbildungen solcher Stundengottheiten mit Sternen über den Köpfen, zum Zeichen, dass man sie als Gestirngottheiten betrachtete, z. B. bei Wilkison pl. 60, part 3 mit den Ueber-

schriften:  ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕΖ ΩΜΟΥΝ Ν

ΠΙ ΖΟΥΥ, hora octava diei;  ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕΖ

ΜΗΤΕ Ν ΠΙ ΕΖΟΥ, hora decima diei;  ΤΙ ΟΥΝΟΝ ΤΜΕΖ ΜΕΝΤ CΝΟΥΤΕ Ν ΠΙ ΕΖΟΥ, hora duodecima

diei; ebenso die Stunden der Nacht, z. B.:  ΤΙ ΟΥΝΟΝ . . . ΝΤΕ ΠΙ ΧΩΡΕΖ, hora (das Zahlwort scheint beim Abschreiben übersehen worden zu sein) noctis.

255) Welche Theile des Körpers den verschiedenen Planeten untergeordnet wurden, giebt Firmicus l. II, c. 10 im Einzelnen an; so heisst es von Saturn: *Ex corporis partibus dextram aurem splenemque ac melancholiam habet*; von Jupiter: *aurem sinistram et epas habet*; von der Sonne: *universalis caput animantis spiritumque ac dextrum oculum possidet*. Und dass dies wirklich eine ächt ägyptische Vorstellungsweise war, beweist die in Note 148 angeführte Stelle aus dem Todtenbuche, in welcher der rechte der beiden Schläfe dem Sonnengotte des Tages, der linke dem Sonnengotte der Nacht d. h. dem nächtigen, unterweltlichen Sonnengotte Ktmu geweiht werden. Ebenso hat jedes Sternbild des Thierkreises und jeder Dekan seine Körperteile, über welche ihm eine besondere Herrschaft zugeschrieben wird. Demgemäss mussten also auch



die Heilungen der einzelnen Krankheiten dem Einflusse derjenigen Gestirngottheiten beigelegt werden, welche über den kranken Theil eine besondere Herrschaft ausübten; und dies ist die Grundansicht der ganzen astrologischen Medicin. Firmicus (l. IV, c. 16) schreibt ihre Erfindung und Anordnung dem ägyptischen Könige Nekepsos zu, dem ersten Könige der zwanzigsten Dynastie, der um 1280 v. Chr. G. herrschte: *Sic et Necepsos, Aegypti justissimus imperator, optimus quoque astronomus, per ipsos decanos omnia vitia valetudinesque collegit, ostendens, quam valetudinem quis decanus efficeret, quia una natura ab alia vincitur unusque Deus ab altero; ex contrariis ideo naturis contrariisque potestibus omnium aegritudinum medelas divinae rationis magisteriis adinvenit.*

256) Herodot II, 82: Τέρατά τε πλέω σφιν (τοῖς Αἰγυπτίοις) ἀντίρρηται ἢ τοῖσι ἄλλοις ἅπασι ἀνθρώποις· γενομένου γὰρ τέρατος φυλάσσουσι γραφόμενοι τῷποβαῖνον· καὶ ἦν κοτε ὕστερον παραπλήσιον τοῦτῃ γένηται, κατὰ τὸντὸ νομίζουσι ἀποβήσεσθαι.

257a) Hermes trismeg. ἐκ τῶν πρὸς Ἀμμωνα in Patricii nova de universis philosophia p. 38 (p. 475 des ganzen Werkes): πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἰμαρμένῃ· καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἐρημος προνοίας· πρόνοια δὲ ἐστὶν αὐτοτελὲς λόγος τοῦ ἐπουραλίου Θεοῦ· δυοὶ δὲ αὐτοῦ αὐτοφανεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἰμαρμένη· ἡ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ· τῇ δὲ εἰμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες.

257b) Jamblich. de myster. Aegypt. sect. VIII, c. 7: ἀλλ' ἂν μὲν Θεοὶ λύουσι τὴν εἰμαρμένην, und Porphyr. in epistol. ad Anebon., welche dem Werke des Jamblich vorgesetzt ist: Θεοὺς ὡς λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μόνους . . . θεραπεύουσι.

258) Auch unter den Alten und, wie es scheint, schon unter den Aegyptern selbst gab es (nach Firmicus l. I, c. 3) zwei verschiedene Ansichten, von denen die eine die Freiheit des menschlichen Willens neben einem über alle aussenweltliche Dinge verhängten Geschehnicke behauptete, die Herrschaft des Geschehnicke nur auf die äussere Natur beschränkte, während eine andere auch den freien Willen der Herrschaft des Geschehnicke unterordnete, also eigentlich gar keinen freien Willen zugab. *Sunt qui dicunt, sagt Firmicus in der angeführten Stelle, esse quidem quandam vim fortunae ac fati, quam εἰμαρμένην vocant; sed huic necessitati dispositionis suae licentia quaedam tribuit, quaedam contradicit, et posse. Hanc namque εἰμαρμένην volunt naturae hominum caeterorumque animantium quaedam societate conjungi, ut quia sic facti et procreati sumus, ut certo viventes tempore, completo vitae cursu, ad divinum spiritum, qui nos sustentat, resoluta corporis fragilitate, referamur, subijci nos censeat ad complendum istum finem falo pariter ac sorti, ut et nos et omnes ani-*

*manentes unus ac similis dissolutionis terminus fatalis scilicet lege conficeret. Omnia vero, quae ad cursum vitae pertinent, in nostra voluntate esse posita ac potestate, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum videatur esse quod morimur.* Zu dieser Ansicht bekennt sich z. B. Jamblichus in seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum sect. VIII, c. 6, p. 161. Nach der entgegengesetzten Ansicht aber, und diese theilt Firmicus, ist es *absurdum, confitentem necessitatem fati derogare postea fato*; vielmehr muss man zugeben: *ortum finemque vitae, actus etiam nostros universos, studia cupiditatesque, et quidquid illud est, quod ad humanae rationis conversationem pertinet, fatalis necessitatis inevitabili sententia contineri. Cedamus itaque fide veritatis oppressi et confiteamur, verae rationis seculi iudicia, nihil in nostra sed totum in fatorum esse positum potestate, ut quidquid vel facimus vel patimur, totum hoc fortunae nobis iudicio conferatur.* Zu dieser letzteren Klasse gehören also diejenigen Aegypter, von denen Porphyrius in seiner epistola ad Anebonem sagt: *οἱ πλείους καὶ τὸ εἶναι ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἣν εἰμαρμένην λέγουσι, πάντα καταδήσαντες, καὶ πάντα τοῖς ἀνάγκαις τοῖς Θεοῖς, οὓς ὡς λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μόνους θεωροῦντοι.* Zu welcher Stelle Eusebius praep. ev. l. III, c. 4 hinzusetzt: *διὸ καὶ μόνοις τοῖς ἀστροῖς τὴν τῶν ὅλων ἀντίθεσιν αἰτίαν, τὰ πάντα εἰμαρμένης ἐξάπτοντες καὶ τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως τε καὶ φορᾶς ὥς περ ἀμέλει εἰσέτι καὶ νῦν ἥδε παρ' αὐτοῖς κεκράτηκεν ἡ δόξα.*

259) Die Präexistenz der Seelen ist bekanntlich sowohl eine Lehre des Pythagoras als des Platon. Maximus Tyrius dissertat. XVI, c. 2 sagt: *Πυθαγόρας ὁ Σάμιος πρῶτος ἐν τοῖς Ἑλλήσιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, οἷα αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπαύσασα οἰκήσεται ἀθανάτης καὶ ἀγήρω· καὶ γὰρ εἶναι αὐτὴν πρὶν ἦκεν δεῦρο.* Und von Platon sagt Clemens Alexandr. strom. l. I, c. XV, p. 355: *Ψυχὰς γὰρ ἀθάσας, κατὰ Πλάτωνα, καταλιπόνσας τὸν ὑπερουράνιον τόπον ὑπομῖναι εἰσεῖν εἰς τόνδε τὸν γαῖαριον, καὶ σῶμα ἀναλαβούσας τῶν ἐν γένεσι κακῶν ἀπάντων μετασχεῖν.* Ebenso wird bei den späteren Platonikern die Unsterblichkeit der Seele immer mit ihrer Präexistenz verbunden und auf diese gegründet; Chalcidius comment. in Tim. p. 317: *Anima vero omni est corpore antiquior, habens olim et ante conjugationem corporis substantiam propriam; extinctisque animalibus separatur sine perpetuitatis incommodo.* Da nun die ganze astrologische Lehre von den Horoskopen auf das Herabkommen der Seelen aus dem Sternenhimmel und auf die während ihrer Durchwanderung der Gestirnsphären ihnen widerfahrenden Einflüsse der Gestirne und Planeten gebaut ist, so ist es offenbar, dass die Aegypter einen Aufenthalt der Seelen in dem Himmelsgewölbe vor der Geburt annahmen, und dass also die Lehre jener griechischen Philosophen von der Präexistenz der Seelen ägyptischen Ursprungs ist.

260) Porphy. apud Stobaeum in Eclog. phys. p. 203 sagt ausdrücklich: διὰ ζωδίων δώδεκα ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς περιλαύεται τοῖς Ἀλυστοῖς γύρνοθαι. Wie auf dieser Durchwanderung des Himmels die Seele ihre einzelnen Eigenschaften durch die Planeten erhalte, setzt Macrobius Somn. Scip. I, 12, 68 weiträufig auseinander: *De zodiaco et lacteo ad subjectas sphaeras anima delapsa, dum per illas labitur, in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, in Jovis vim agendi, in Martis animositatem, in Solis sentiendi opinandique naturam, desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat in orbe Mercurii, naturam vero plantandi et augendi corpora ingressu globi lunaris exercet etc.* Andere legen den verschiedenen Planeten-Einflüssen andere Seeleneigenschaften bei, z. B. Servius ad Aeneld. VI, 714: *Mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima connexa sint, quia quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium.* Alle sind jedoch darin einstimmig, dass die Seele ihre verschiedenen Eigenschaften bei dieser Durchwanderung der Himmelsphären erhalte.

261) Jamblich. de myst. Aegypt. sect. VIII, c. 6 zur Widerlegung des von Porphy. in seiner epist. ad Anebon. aufgestellten Satzes: Ἀλυστῶν οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν κινήσεως sagt: Τὸ δὲ πῶς ἔχει δεῖ διὰ πλείονων ἀπὸ τῶν Ἑρμαϊκῶν σοι νοημάτων διερμηνεύσαι· δύο γὰρ ἔχει ψυχὰς, ὡς ταῦτέ φησι τὰ γραμματα, ὁ ἄνθρωπος· καὶ ἡ μὲν ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πρώτου νοητοῦ μετέχουσα καὶ τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεως, ἡ δὲ ἐνδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανῶν περιφορᾶς . . . . τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ, ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παρούσα τῆς γενεσιουργοῦ κινήσεως ὑπερέχει. Ebenso leiten die hermetischen Schriften die Unterordnung der Seelen unter das Geschick von ihrer Verbindung mit der dem Geschicke unterwürfigen irdischen Natur ab; Mercur. fragm. bei Stob. Ecl. citirt von Gale in seinen Noten zu Jambl. de myst. Aegypt. p. 307: Παραλαβοῦσα δὲ ἡ ψυχὴ, καθὼς εἰργασται τούτῳ (τῷ σώματι), παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φύσεως ἔργῳ· ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῦ τὴν ἁρμονίαν τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει, καὶ ἐνοὶ τὰ πολυμυγὴ πρὸς τὴν τῶν ἀστέρων ἁρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν· τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν καθ' εἰμαρμένην αὐτῷ. Ehe also die Seele irdische Natur angenommen hat, ist sie dem Geschicke nicht unterworfen; sobald sie aber sich mit dem Körper verbunden hat, πλησιάζει τῇ σωματικῇ φύσει, δουλεύει τῇ εἰμαρμένῃ, wie die hermetischen Schriften bei Stob. Ecl. phys. p. 199 sagen.

Wenn also Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28) dem Menschen ebenfalls eine doppelte Seele beilegt: den νοῦς und die ψυχή, und den νοῦς von der Sonne, die ψυχή von dem Monde herleitet

so erklärt sich dies aus der vorgetragenen ägyptischen Vorstellungsweise. *Τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς, ἐκ δυοῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγούνται*, sagt Plutarch, *μόριον γὰρ εἶναι πῶς ψυχῆς ὠκύνται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἥτιον ἐκείνων ἀμαρτάνοντες οἱ; ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχὴ σώματος, ἀμεινόν ἐστι καὶ θειότερον· . . . τριῶν δὲ τούτων συμπαγόντων, τὸ μὲν σῶμα ἢ γῆ, τὴν δὲ ψυχὴν ἢ σελήνη, τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος παρόσχευεν εἰς τὴν γένεσιν.* Dieselbe Dreitheilung des Menschen als eine auch mit einzelnen Modifikationen gemeinschaftliche Lehre der Griechen, Aegypter und Chaldäer (Mager) erwähnt Nicephorus bei Synesius p. 394 A (Lobéck. Aglaoph. p. 933): *Τὰ περὶ Ἀθηνᾶς μυθολογούμενα ἀλληγοροῦσιν οἱ σοφώτεροι· τὴν μὲν Ἀθηνᾶν φασιν εἶναι τὴν ψυχὴν . . . Τριτογένειάν φασι δὲ, ὅτι κατοῖσα λαμβάνει ἐκ τοῦ αἰθέρος τὸ θυμακόν (das ist offenbar ein Irrthum), τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν ἐκ τῆς σελήνης (ὅγρᾳ γὰρ ἡ σελήνη)· εἰτα ἐφεξῆς ἐκ τῶν στοιχείων λαμβάνει τὴν τοῦ σώματος σύνθεσιν. Ταῦτα δὲ φασιν Ἕλληνες, ἄλλα δὲ Αἰγύπτιοι καὶ Χαλδαῖοι.* Demnach bestände die Seele aus dem *θυμικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν*, was dem *νοῦς* und der *ψυχὴ* des Plutarch entspräche, während sonst das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* Unterabtheilungen der *ψυχὴ* sind. Die Lehre ist offenbar schief dargestellt.

262) Dass die Lehre von den Schutzgeistern, jenen den Menschen während ihrer irdischen Büssungszeit zum Beistand beigegebenen Dämonen, eine alte sei und nicht erst ein Erzeugniss der Neuplatoniker, beweist ihr Vorkommen bei Plato und Empedokles. Da eine solche Vorstellung aber dem griechischen Glaubenskreise fremd ist, so muss sie aus einem ausländischen Ideenkreise herkommen. Da nun Pythagoras und Plato den grössten Theil ihrer eigenthümlichen Glaubenslehren aus dem ägyptischen Glaubenskreise entlehnten, wie sich in der Folge ausweisen wird; da ferner Porphyry (in seiner epistola ad Anebon.) und Jamblich (de myst. Aeg. sect. IX) den Aegyptern die Lehre von den Schutzgeistern, den jedem Menschen eigenthümlichen Dämonen, *οἰκεῖος δαίμων*, ausdrücklich beilegen, dieser *οἰκεῖος δαίμων* auch in der Astrologie und bei der Aufstellung der Horoskopien eine bedeutende und wesentliche Rolle spielt (Firmicus l. IV, c. 11): so war offenbar diese Lehre in Aegypten einheimisch und mit dem gesammten übrigen astrologischen Glauben gleich alt. Nach Porphyrius (in seiner epistola) waren die Meinungen darüber getheilt, ob man nur Einen solchen „eigenen Dämon“, oder zwei, einen guten und einen bösen, oder gar drei für jeden einzelnen von den drei Theilen der Seele annehmen sollte. Diese Meinungsverschiedenheit ist wohl erst ein Erzeugniss der späteren Ausbildung der Lehre.

263) So sagt die schon oben (Note 200) angeführte Stelle des Dio Chrysostomus (orat. XXX, p. 550): *Τοῦ τῶν Τιτᾶνων αἵματος (vom Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter auflehnten) ἐσμέν ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων, τοῖς θεοῖς οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθα τε ὑπ’*

αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγονάμεν ἐν φρουρᾷ. Nach dieser Stelle wären die Menschen von dem Geschlechte jener Giganten, welche sich gegen die Götter aufgelehnt haben, und der Aufenthalt der Menschen auf der Erde wäre eine Busse für jenes Verbrechen. Diese Ansicht, obgleich in der obigen Stelle ungeschickt ausgedrückt, scheint eine ächt ägyptische Vorstellung zu sein, da sie, wie oben (Note 200) nachgewiesen wurde, aus dem inneren Zusammenhange der ägyptischen Glaubenslehre fast mit Nothwendigkeit hervorgeht. Diese bei den Pythagoräern und bei Plato mehrfach vorkommende Ansicht, dass unser irdisches Leben ein Büsungszustand, ein Gefängnissaufenthalt, ein Tod für jenes höhere himmlische Leben, dass unser Leib ein Grab sei u. s. w., eine Ansicht, die der heiteren griechischen Weltanschauung so fremdartig ist, möchte also mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine ägyptische zu betrachten sein.

264) Horapollo I, 14: Ἰερῶν σημαίνοντες κυνοκέφαλον ζωγραφοῦσι . . . γεννᾶται (γὰρ ὁ κυνοκέφαλος) περιτετμημένος, ἣν καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν. Dass bei den Aegyptern die Beschneidung üblich war, sagen Herodot II, 36 u. 104; Diod. Sicul. III, 32 in fine. Besonders aber die Priester mussten beschnitten sein: Origenes in seiner Erklärung des Briefs an die Römer I. II, c. II vers. 11.; Anakandrides bei Athenaeus I. VII, p. 300.

265) Herodot II, 37 und 41.

266) Daher sagt Herodot II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστι.

267) Daher das Gebet der Aegypter bei der Bestattung eines Verstorbenen, die Götter möchten ihn in ihre Gemeinschaft aufnehmen, Diod. Sicul. I, c. 92: Παρακαλοῦσι τοὺς κάτω θεοὺς σύννοικον δέξασθαι τοῖς εὐσεβέσι; oder wie Porphyry. de abstinentia I. IV, § 10, p. 157 genauer angiebt: die Aegypter, einen Leichnam zu Grabe tragend, hätten im Namen des Verstorbenen so gebetet: ὦ δέσποτα Ἥλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, πρὸς δέξασθί με, καὶ παράδοτε τοῖς αἰδίοις θεοῖς σύννοικον. Die angerufenen Gottheiten waren, wie man sieht, die Gestirne und Planeten, unter deren Einflusse der Geist bei seinem Herabsteigen auf die Erde das irdische Leben erhalten hatte.

268) Plutarch de facie in orbe lunae c. 28: Πᾶσαν ψυχὴν, σώματος ἐκπεσοῦσαν, εἰμαρμένον ἐστὶ τῷ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης χωρίῳ πλανηθῆναι χρόνον οὐκ ἴσον. Ἄλλ' αἱ μὲν ἀδικοὶ καὶ ἀκόλαστοι δίκας τῶν ἀδικημάτων τίνουσι· τὰς δὲ ἐπαινεῖς, ὅσον ἀφαγεῖν καὶ ἀποπνεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ αἰτίον προηροῦ, μισμοῦς, ἐν τῷ προαίτιῳ τοῦ αἵματος, ὃν λειμῶνας ᾗδου καλοῦσι, δεῖ γίνεσθαι χρόνον ἰσὺν ταιαγμένον· εἰτα ὅλον δὲ ἀποδημίας ἀνακομίζμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γίνονται χαρᾶς. Dass aber Plutarch hier ägyptische Lehre vorträgt, wird in der folgenden Note nachgewiesen.

269) Servius zur Aeneis XI, 51: *Dicunt Physici, quum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Venere cupiditatem, a Saturno humorem, quae omnia singulis reddere videntur extincti.* Dies wird im Poemander des Hermes Trismegistus p. 8 (ed. Turneb. 1554) weiter so ausgeführt: *Πρώτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ἑλικοῦ παραδίδωσιν αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοιώσιν· καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι (dem Schutzgeiste) ἀνερέγγητον παραδίδωσι, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτοῦ πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας, καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἁλογον φύσιν χωρεῖ. Οὕτως ὁμοῦ λοιπὸν ἅνα διὰ τῆς ἁρμονίας (d. h. durch die sieben Planetensphären, welche ja nach der Lehre der Pythagoräer und Neuplatoniker die Sphärenmusik, die Weltharmonie, hervorbrachten)· καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ (der des Mondes) δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν· καὶ τῇ δευτέρᾳ (der des Merkur) τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν, ὅλον ἀνερέγγητον· καὶ τῇ τρίτῃ (der der Venus) τὴν ἐπιθυμητικὴν ὑπέρτατην ἀνερέγγητον· καὶ τῇ τετάρτῃ (der der Sonne) τὴν ἀρχοντικὴν προφανήαν ἀπλεονέκτητον· καὶ τῇ πέμπτῃ (der des Mars) θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν· καὶ τῇ ἑκτῇ (der des Jupiter) τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀνερέγγητους· καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ (der des Saturn) τὸ ἐνδρεῖον ψεύδος· καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν (den Fixsternhimmel) τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων, καὶ ἔμνει σὺν τοῖς οὐσι τὸν πατέρα, συγχάρονσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ. Dass dies Elnatimmen in die Sphärenmusik eine ägyptische Vorstellung ist, möchte stark bezweifelt werden, da man das Singen im Himmel zunächst als eine christliche Vorstellung kennen lernt, obgleich Gesänge einen Theil des ägyptischen Gottesdienstes ausmachten und die Säng̃er eine eigene Priesterklasse bildeten, Hymnensingen also wohl mit dem Begriffe von Götterverehrung in der Vorstellung der Aegypter eng verbunden war. Dass aber dies Singen im Himmel, diese Theilnahme an der Sphärenmusik, eine Verehrung der höchsten Gottheit bedeuten soll, ist klar. Man muss sich bei solchen Dingen vor zu voreiligem Absprechen hüten. — Aus dieser erst nach dem Sterben stattfindenden Ablösung der verschiedenen irdischen Seelentheile von dem Geiste während seiner Durchwanderung der Planetensphären erklärt sich nun auch ein sonst räthselhafter und ausserdem noch verderbter Theil der schon mehrfach angeführten Stelle des Plutarch (de facie in orbe lunae c. 28). Die Worte lauten: Ὁ δ' ἀποθνήσκων θάνατον, ὁ μὲν ἐκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον (d. h. der erste Akt des Todes, der Auflösung des Menschen in seine einzelnen Bestandtheile, macht den Menschen aus einem dreitheiligen Wesen zu einem zweitheiligen; denn vor dem Tode besteht der Mensch aus Geist, Seele und Körper, πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα; nach dem Tode aber besteht er nur aus Geist und Seele)· ὁ δὲ ἐν ἐκ δύοιν (d. h. der zweite Akt der Auflösung macht den Menschen aus einem zweitheiligen Wesen zu einem einfachen; denn bei der Durch-*

wanderung durch die Planetensphären trennt sich nach und nach auch die Seele in ihren verschiedenen Theilen vom Geiste, und dieser bleibt dann als ein einfaches Wesen übrig). *καὶ ὁ μὲν ἔστιν ἐν τῇ γῇ* (γῇ muss, wie die Sache lehrt, hinzugesetzt werden und ist aus Unverständniss der Stelle ausgefallen) *τῆς Δημητρὸς ἐν αὐτῇ τελεῖν*. (so muss interpungirt und αὐτῇ statt αὐτῇ gelesen werden; d. h. der erste Akt der Auflösung findet statt auf der Erde beim Sterben selbst und ist ein Werk der Demeter d. h. der Rhea-Netpe, deren Identität mit der Demeter oben Note 163 und deren Eigenschaft als unterweltliche Gottheit Note 165 nachgewiesen wurde; *ἐν αὐτῇ τελεῖν*, in ipso moriundo, s. Matth. ausführl. gr. Gr. § 469) *διὸ καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρίους ὠνόμαζον τὸ πάλαιον*. ὁ δ' ἐν τῇ σελήνῃ τῆς Περσεφόνης (d. h. der zweite Akt der Auflösung, die Scheidung des Geistes von der Seele, geht im Monde in der ersten Planetensphäre vor sich und ist ein Werk der Isis; denn dass diese mit der Persephone Eins ist, wurde oben Note 228 nachgewiesen). *καὶ σύνοικός ἐστι τῆς μὲν* (der Rhea-Demeter) *χθόνιος ὁ Ἐρμῆς* (der unterirdische Hermes im Gegensatze zu dem οὐράνιος Ἐρμῆς, Joh-Taate, dem Mondgotte, dem Himmelskörper, kann nur Tat-Kyno-kephalos, der einmal grosse, der θεὸς θνητὸς καὶ ἐπίγειος, sein). *τῆς δὲ* (der Isis-Persephone) *οὐράνιος* (sc. ὁ Ἐρμῆς d. h. Joh-Taate, der Mondgott selbst). *Λύσει δὲ αὐτὴ* (die Demeter) *μὲν ταχὺ καὶ μετὰ βίας τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἡ δὲ Περσεφόνη ἡρεμῶς καὶ χρόνῳ πολλῷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ψυχῆς* (lind und langsam während der allmählichen Durchwanderung des Geistes durch die Planetensphären) *καὶ διὰ τοῦτο μονογενὴς κέκληται* (sc. νοῦς), *μόνον γὰρ γίνεσθαι τὸ βέλτιστον τοῦ ἀνθρώπου, διακρινόμενον ὑπ' αὐτῆς* (τῆς Περσεφόνης). *συντιγχάνει δὲ οὕτως κατὰ φύσιν ἑκάτερον*. So wird die bisher unverstandene Stelle klar und deutlich. Die sehr stark aufgetragene ägyptische Färbung dieses letzten Theiles setzt wohl ausser allen Zweifel, dass die ganze Stelle des Plutarch wirklich ägyptische Lehren und Vorstellungen enthält.

Auf diese Wanderung der Seele durch die Unterwelt und die himmlischen Räume bezieht sich ein frommer Segenswunsch, der in lateinischen und griechischen Inschriften dem Verstorbenen nachgerufen wird: *Λῶη σοὶ ὁ Ὅσις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*. An mehreren Stellen des Todtenbuches nämlich wird die Seele auf ihrer langen Wanderung durch Speise und Trank erquickt (S. XXII, c. 57; S. XXIII, c. 59; S. LXXIV, c. 152). Vor einem Perseabaume steht oder sitzt die Seele in Menschengestalt oder in der Gestalt eines menschenköpfigen Vogels (die symbolische Bezeichnung des Begriffes BAL, anima, spiritus, Geist, Seele). In den Zweigen des Baumes steht eine Gottheit, die in der einen Hand eine Vase, in der anderen eine Platte mit Früchten hält und der Seele in ihre geöffneten Hände Wasser giesst d. h. die hungernde und dürstende Seele speist und trinkt. Nach dem Texte ist die lebende Gottheit die Netpe. Bei Wilkinson pl. 32 und 36 A findet sich dieselbe Dar-

stellung. Auf Platte 32 ist es die Netpe, wie die über dem Kopfe der Göttin angebrachte Namenshieroglyphe  NETPE aussagt auf Platte 36 ist es nach der hieroglyphischen Ueberschrift die Hathor, die Beherrscherin der Unterwelt:    2AT-2OP TNEB N TKA2 EMENT, Hathor imperatrix regionis inferae (Amenthis). In der letzten Stelle des Todtenbuches (S. LXXIV, c. 152), wo die Seele schon den ganzen Weltraum durchwandert hat und eben im Begriff ist, in die höchsten Regionen des Himmelsgewölbes, den Sitz der höchsten kosmischen Gottheiten: des Phtah und des Harseph, und der Urgottheit: der Pascht, der Neith, des Sevek und des Amun-Kneph, einzutreten, ist die Seele sitzend dargestellt, und eine Gottheit überreicht ihr knieend Trank und Speise. Dieser Labetrunk, diese Erquickung auf der Wanderung durch die Himmelsräume, ist also mit jenem frommen Segenswunsche gemeint, wenn es in einer Grabschrift (Orelli inscr. lat. select. vol. II, p. 335, no. 4766) heisst: *D. M. (Diis manibus) JULIA POLITICE DOE SE OSIRIS TO PSYCRON HYDOR*, d. h. *δῶή σοι Ὅσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*; oder wie es in einer anderen Inschrift heisst (ibidem): *ψυχρὸν ὕδωρ δῶή σοι ἄναξ ἀνέρων Λίδωνεύς*; oder (Orell. vol. II, p. 358): *εὐψύχει κυρία καὶ δῶή σοι ὁ Ὅσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ*.

270) Herodot II, 123: *Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτῳ εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθύεται· ἐπεὶ δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὴ ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσθύνει· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τριετίῳ εἴπει. Τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσι οἱ Ἕλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὁσισμον, ὡς ἰδίῳ ἐωνιῶν ἔστι· τῶν ἐγὼ εἰδώς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. Dass Herodot mit diesen letzten Worten auf Pherekydes, Pythagoras und auch wohl auf andere Pythagoräer, als z. B. auf Empedokles, anspielt, ist klar.*

271) Todtenbuch der Aegypter p. L.

272) S. Wilkinson pl. 87.

273) Man muss wohl diesen Satz, den die Pythagoräer ausdrücklich lehrten (vgl. Pindar. Olympic. Ode II, v. 123 sqq.), auch den Aegyptern zuschreiben, da er in der Natur der Sache liegt und das natürliche Gefühl es verlangt, dass ein tugendhaftes Leben zu einer schnelleren Rückkehr in das himmlische Vaterland befähigt und die irdische Büssungszeit abkürzt; denn nur darin konnte die Belohnung des Tugendhaften vor dem Lasterhaften bestehen, da auch der Lasterhafteste zuletzt gereinigt in den Himmel zurückkehrte.

274) Die Aufstellung der Horoskopien ist der eigentliche Endzweck aller Astrologie, und des Firmicus ganzes Werk dreht sich



um diesen Punkt. Einige dabei in Rede kommenden Fragen beantwortet Jamblich in der 9. Abtheilung seiner Abhandlung de mysteriis Aegyptiorum. Dass endlich die Nativitätsstellerei nicht erst ein Erzeugniss der späteren Zeiten und etwa der Neuplatoniker sei, beweist das ausdrückliche Zeugniß des Herodot II, 83: *Καὶ τὰδε ἄλλα Αἰγυπτίοισι ἐστὶ ἐξευρημένα. Μεῖς τε καὶ ἡμέρη ἐκαστὴ θεῶν οἷον ἐστὶ· καὶ τῇ ἑκαστος ἡμέρῃ γενόμενος ὁ τέτοισι ἐγκυρήσει, καὶ ὁκῶς τελευτήσῃ καὶ οὐκ οἷός τις ἐστὶ· καὶ τοῦτοιαι τῶν Ἑλλήνων οἱ ἐν ποιήσῃ γενόμενοι ἐχρήσαντο.*

275) Von diesen Geisterbeschwörungen, der sogenannten Theurgie, handelt Jamblich. de myster. Aegypt. an mehreren Orten, z. B. sect. VI, c. 5; sect. X, c. 6 und 7.

276) Diog. Laert. I. VIII, sect. IV, § 59: *Τοῦτον (Γοργίαν τὸν Λεοντῖνον) φησὶν ὁ Σάτυρος λέγειν, ὡς αὐτὸς παρθεῖν τῷ Ἑμπεδοκλεῖ γοητεύοντι· ἄλλα καὶ αὐτὸν (τὸν Ἑμπεδοκλέα) διὰ τῶν ποιημάτων ἐπαγγέλλεσθαι τοῦτο τε καὶ ἄλλα πλεῖω, δι' ὧν φησὶ,*

*Φάρμακα δ' ὅσα γηγῶσι κακῶν, καὶ γήραος ἄλλα*

*Πένση· ἐπεὶ μόνῳ σοὶ ἐγὼ κράνειν τὰδε πάντα· . . .*

*Ἀεὶς δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένον μένος ἀνδρός.*

277) Die hermetischen Bücher lehren die Unzerstörbarkeit der Welt. So z. B. in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher I. VIII: *Πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως ἀθάνατος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργικὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ (sc. θεός) κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὡς αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατίζμενος ὡς ὑπ' ἰδίου πατρὸς.* (Dieser zweite Gott ist bekanntlich in den hermetischen Büchern die Welt, denn I. IX heisst es: *πατὴρ ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, καὶ ὁ μὲν κόσμος νῶς τοῦ θεοῦ; und in I. XII: ὁ δὲ σύμπας κόσμος ὄντιος ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μεγάλου εἰκὼν.*) Daher wird in dem von Apulejus übersetzten Dialoge Asclepius die Unsterblichkeit der Seele auf die Unzerstörbarkeit der Welt gegründet: *Secundum Deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia. Si enim animal mundus virens et fuit, et est, nihil in mundo mortale est; viventis enim uniuscujusque partis, quae in ipso mundo sicut in uno eodemque animali semper vivente, nullus est mortalitatis locus.* Und ebenso in der Ficinischen Sammlung der hermetischen Bücher I. VIII: *Ἐλ δεύτερος θεὸς ὁ κόσμος καὶ ζῶν ἀθάνατος, ἀθάνατόν ἐστι τοῦ ἀθανάτου ζῶντος μέρος τι ἀποθανεῖν· πάντα δὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μὲν ἐστὶ τοῦ κόσμου, μάλιστα δὲ ὁ ἀνθρώπος τὸ λογικὸν ζῶν.*

278) Hugo Grotius de veritate relig. christiani.

279) Herodot II, 119.

280) Platon. Politicus, ed. Steph. p. 269—271.

281) Herodot II, 124—129.

282) Diod. Sic. I, 63 sqq.

283) Colonel Vyse, ein Engländer, liess auf seine eigenen Kosten Ausgrabungen zur Untersuchung der Pyramiden veranstalten. Die Resultate der angestellten Arbeiten veröffentlichte er in folgenden zwei Werken: *Operations carried on at the pyramids of Gizeh in 1837 by colonel Howard Vyse*, London 1840. 2 vol. 8. und: *the pyramids of Gizeh from actual survey and measurement*. London 1840 in fol. Eine Uebersicht dieser Untersuchungen und der dabei stattgehabten Entdeckungen giebt das *Journal des savans* in einer Reihe von Artikeln, besonders in dem zweiten derselben im Märzheft 1844, p. 159 sqq.

284) נִיַּן (s. Gosenius, thesaurus pag. 857 und 858) und לִיַּן (ibidem p. 872) d. i. der Fluss bedeuten sowohl allein stehend, als auch mit dem Beisatze אֵי נִיַּן: der Fluss Aegyptens, den Nil.

285) S. die Fragmente der Manethonischen Chronik bei Syncellus und Eusebius (Ideleri Hermapion, Append. p. 34): *Τετάρτη δυναστεία Μεμφιδῶν συγγένειας ἐτέρας* (von fremder Abkunft).

α' Σῶρις,

β' Σούφις ἐτη ἑγ' (die nun unmittelbar folgende Stelle bei Julius Africanus ist verdorben und steht an dem unrichtigen Orte; wir lassen sie daher hinten nach dem Texte bei Eusebius folgen),

γ' Σούφις ἐτη ξς,

δ' Μερχέρης ἐτη ἑγ'.

Die oben ausgelassene Stelle lautet bei Eusebius: Ὡς τρίτος Σούφις, ὁ τὴν μεγίστην πυραμίδα ἐγείρας, ἣν φησιν Ἡρόδοτος ὑπὸ Χέοπος γεγονέναι, ὃς καὶ ὑπερόπτης εἰς τοὺς θεοὺς γέγονεν, ὡς μετανοήσαντα, αὐτὸν τὴν ἱερὰν συγγράφαι βίβλον, ἣν ὡς μέγα χρῆμα Αἰγύπτιοι περιέπουσι.

286) Jamblich. de myster. ed. Gale, sect. VIII, c. 5, p. 161: Ὑπογῆσται δὲ καὶ ταύτην τὴν ὁδὸν Ἑρμῆς ἡρμήνευσεν δὲ Βίτης ὁ προφήτης Ἀμμων βασιλεὺς, ἐν αὐτοῖς εὐρῶν ἀναγεγραμμένην ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν κατὰ Σαῖν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, τότε τοῦ θεοῦ ὄνομα παρέδωκε τὸ διῆκον δὲ ὅλου τοῦ κόσμου.

287) Herodot II, 50 und 51.

288) Porphyrius de abstinentia l. II, § 55, p. 94: Κατέλυσε δὲ ἐν Ἠλίῳ πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἀμῶσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανσθῶς ἐν τῷ περὶ ἀρχαῖσμον καὶ εὐσεβείας· ἐθύοντο δὲ τῇ Ἡρᾷ καὶ ἐδοκιμάζοντο καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μύσχοι καὶ σισσφραγίζομενοι· ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσαν ὁ Ἀμῶσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι. Diese Nachricht wird bestätigt und berichtet durch Plutarch, der de Iside c. 73 aus derselben Quelle berichtet, die Opfer hätten in Ilithyopolis stattgefunden, also zu Ehren der Ilithyia, der Hera, wie Porphyrius sie nach griechischer Weise nennt, da bei den Griechen die Hera das Amt einer Geburtshelferin verwaltete. Diese ägyptische Ilithyia ist aber die Pascht,

die syenitische Göttin; d. h. die Gottheit des Ur-raumes, die auch noch in späteren Zeiten von den Philistern als Hauptgottheit verehrte Derketo. Dass aber bei den Phönikern Menschenopfer gebräuchlich, ja häufig waren, berichtet Porphyry gleich nach der oben angeführten Stelle (de abstin. I. II, § 56): *Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ αἰχμῶν ἢ λοιμῶν ἐθύοντο τῶν φιλιάνων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνον· καὶ πλήρης δὲ ἡ φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσιαίων, ἣν Σαγχουνιάδων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνεγράψαν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι' οὗτω βιβλίων ἡρμήνευσεν.*

289) Herodot II, 42: *Θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται πλὴν Ἰσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὲ Διόνυσον εἶνα λέγουσι· τοὺτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.*

290) Plutarch de Iside et Osiride c. 78: *Καὶ τοῦτο ὅπερ αἱ νῦν ἱερεῖς ἀφοσιούμενοι καὶ παρακαλυπόμενοι μετ' εὐλαβείας ὑποδηλοῦσι, ὡς ὁ Θεὸς οὗτος ἄρχει καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων, οὐχ ἕτερος ἂν τοῦ καλουμένου παρ' Ἑλλήσιν Ἰδίου καὶ Πλούτωνος. Ἀγνοούμενον, ὅπως ἀληθὲς ἐστὶ, διαταράττει τοὺς πολλοὺς, ὑπονοοῦντας ἐν γῇ καὶ ὑπὸ γῆν, τὸν ἱερὸν καὶ ὅσιον ὡς ἀληθῶς Ὀσίριν οἰκεῖν, ὅπου τὰ σώματα κρίπτεται τῶν τέλους ἔχειν δοκούντων.*

291) Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta ed. Orelli p. 8: *Τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ὑποτίθεται (Σαγχουνιάδων) ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἣ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, — καὶ χάος θολερὸν ἐρεβώδες· ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. Da hier Philo zwei im Griechischen fast gleichlautende Ausdrücke zur Bezeichnung des ersten Urwesens neben einander stellt, so muss man daraus schliessen, dass er in seinem phönikischen Originale zwei dem Wortlaute nach zwar verschiedene, dem Sinne nach jedoch ganz gleichbedeutende Namen vor sich gehabt habe, für die er keine recht passende griechische Uebersetzung zu finden wusste. Der erste Ausdruck ἀήρ ζοφώδης soll offenbar das phönikische und hebräische אֵלֶּרֶם wiedergeben, das durch sein Vorkommen in der Genesis (I, 2) als ein altphönikischer Name des betreffenden Götterbegriffes gesichert ist. Schwieriger würde das phönikische Wort für den zweiten Ausdruck Philo's, die πνοὴ ἀέρος, zu finden sein, wenn er es nicht selbst glücklicher Weise an einem anderen Orte in der Ursprache aufbehalten hätte. Weiter unten p. 12 sagt er nämlich: εἰτα (φησὶ Σαγχουνιάδων) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνίμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαν — τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύειν — Αἰῶνα Πρωτόγονον, d. h. der Zeitgott, als der Erstgeborene der entstandenen kosmischen Gottheiten, der bei Sanchuniathon, wie wir sehen werden, abweichend von der ägyptischen Lehre, die Stelle des Harseph-Mienth einnimmt, sei aus dem Urgötterpaare Kolpia und Bohu, dem Ruach und dem Chaos, dem leeren Raume, hervorgegangen. Kolpia nimmt also hier die Stelle des Ruach ein und bedeutet auch dem Wortsinne nach ganz dasselbe, denn Kolpia ist das hebräische קֹלֶפֶת, Windeswehen, Windesbrausen; dieser Name*

stand also im Originale offenbar als synonym neben Ruach, und er ist es, den Philo durch *πνοή ἀέρας* wiedergiebt. Obwohl *רוח* in der Bedeutung Wind, Odem im Hebräischen nicht vorkommt, so ist es doch etymologisch vollkommen regelrecht aus *רוח*, flare, spirare, anhelare, gebildet, und der Zusatz *ἀνέμου* lässt über die Bedeutung keinen Zweifel; dass aber *רוח* nicht bloß Stimme bedeuete, sondern auch von dem Rauschen lebloser Dinge gebraucht werde, wie z. B. des Regens 1 Reg. 18, 41, der Tritte 1 Reg. 14, 6 und andere Stellen, ist bekannt; s. Gesen. thesaur. p. 1203. Dass die Begriffe Ruach, Kol-piach nicht bloß materiell als Wind, Odem, sondern auch als Lebensgeist, der ja in allen alten Sprachen mit Odem identisch ist, aufgefasst werden müssen, erhellt daraus, dass Philo gleich darauf dasselbe göttliche Wesen *πνεῦμα* nennt; s. Note 294 und 295.

292) Als das zweite mit dem Ruach, Kol-piach verbundene göttliche Urwesen nennt Philo in der eben angeführten Stelle Baau d. h. Bohu, *בְּהוּ*, die Leere, vacuum, inane, vacuitas, wie Gesenius in seinem thes. p. 182 das Wort erklärt. Da es in der hebräischen Schöpfungsgeschichte Genes. 1, 2 ebenfalls vorkommt, so ist seine alte Anwendung in der Kosmogonie um so gesicherter. Dass Philo das Wort durch *νόξ* erklärt, kommt nur daher, dass die Alten sich allgemein den leeren Raum als Dunkel dachten, weshalb auch die ägyptische Pascht, die unendliche Ausdehnung, durch *נוֹךְ* bezeichnet wird. An einer anderen Stelle (p. 24) nennt er die Gattin des *Ἑλιοῦν*, des *Υψίστος* d. h. des *ὑψίστου*, des höchsten Gottes, *Βηροῦθ*. Da er von diesem Götterpaare Himmel und Erde geboren werden lässt, so sind damit offenbar die beiden höchsten Urgottheiten: der Ruach und die Bohu, das Chaos, der leere Raum, gemeint. Damit stimmt nun auch die Wortbedeutung des Namens *Βηροῦθ*; denn *בְּהוּ* ist offenbar das subst. abstr. von *בָּר*, inanis, vacuus, und bedeutet also vacuitas, die Leere.

293) Es ist bekannt, dass die Derketo eine der höchsten Gottheiten der Syrer war, die namentlich zu Askalon, dem Hauptsitze der Philister, eine grosse Verehrung genoss (Diod. Sicul. II, 4). Nach Diodors Angabe wurde sie dargestellt als Frau, die in einen Fischleib ausging; sie ist also Elms mit der von den Philistern verehrten Gottheit Dagon, d. h. Fisch, die in den alttestamentlichen Büchern häufig erwähnt wird und welcher 1 Sam. 5, 4 dieselbe Gestalt beigelegt wird, wie der Derketo von Diodor; s. Gesen. thesaur. p. 320. Die syrische Form des Götternamens ist *ܕܪܬܐ*, und seine Bedeutung hat schon Michaelis lexic. syriac. p. 975 richtig erkannt; er bedeutet nämlich der einfachen Abstammung gemäss scissio, hiatus, *χάσμα* von *ܕܪܬܐ*, scidit, secuit, aperuit; wovon *ܕܪܬܐ* oder *ܕܪܬܐ*, mit der Femininalendung *ܐ*, scissio,

ruptura, hiatus. Wir haben also hier das *χάσμα*, *χάος* der Griechen d. h. den Götterbegriff des Urraumes, der leeren unendlichen Kluft, und Derketo ist der syrisch-phönikische Name der Pascht. Daher spielt denn auch nach Lucian (de Dea Syra § 11—16) in dem symbolischen Kult der Göttin und in dem damit verbundenen Mythos eine Felsenkluft, ein *χάσμα* bei ihrem Tempel, eine grosse Rolle; offenbar eine symbolische, vom Volke nach seiner beschränkten Vorstellungsweise umgemodelte Erinnerung an den eigentlichen Begriff der Gottheit. Weshalb aber die Gottheit fischgestaltig dargestellt wurde, erklärt sich daraus, dass der Pascht, der Schutzgottheit von Syene, in Aegypten ein Nilfisch, der Phagrus, geheiligt war; weswegen er vorzugsweise in Syene verehrt wurde (Clement. Alex. adhort. in gent. p. 17; Aelian. nat. animal. X, 19), weil die Pascht die Schutzgottheit von Syene war, woher sie auch den Beinamen Suan, die syenitische Göttin, führte. Der Phagrus war aber der Pascht wohl nur deswegen geheiligt, weil er in der Hieroglyphenschrift ebenso zur Bezeichnung eines ihrer Namen diente, wie z. B. der Ibis, Chib, zur Bezeichnung des Namens Chonsu, wie Joh-Thot als Ordner des Monats hiess. Wegen dieser Namensbezeichnung wurde dann dieser Fisch ebenso der Pascht geheiligt und galt als ihr Repräsentant, wie der Ibis dem Joh-Thot geheiligt war und als dessen Repräsentant galt. Das übrige dieses Götterbegriff betreffende Material kann man bei Movers (die Phönizier I, p. 588 sqq.) nachsehen.

294) Sanch. p. 8: Ὅτι δὲ, φησιν, ἡράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ὀργῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἣ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη Πόθος· αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων· αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγένεσθε τὴν αὐτοῦ κτίσιν.

295) Sanchun. p. 10: Καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶι. Τοῦτο τινὲς φασιν ἰλύν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορά κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὄλων. Μῶι ist die Femininalform des hebräischen Wortes *U*, aqua, das als *ἄπαξ λεγόμενον* im Hiob IX, 30 vorkommt. Beide Formen *U* und *U* hat Gesenius in phönikischen Wörtern nachgewiesen; s. Ges. thes. 774 und Mon. phoenic. p. 418. 425.

296) Nach Damascius de primis principiis (in Wolf. Anecd. graec. T. III, p. 259 sqq.) könnte es zwar scheinen, als ob die Phöniker die Lehre von der Urgottheit auch in der ägyptischen Form gekannt hätten, d. h. mit der Zeit als einem der vier Urwesen; denn er sagt: die Sidonier nehmen nach demselben Schriftsteller (dem Eudemos von Rhodos, dem Schüler des Aristoteles) vor dem Weltalle die Zeit (*χρόνος*), den Schöpfergeist (*πόθος*) und die Urmaterie (*ὀμίχλη*) an (als Urwesen), und lassen aus der Vermischung des Schöpfergeistes und der Urmaterie (des *πόθος* und der *ὀμίχλη*) den Aether und den Luftthauch (*αἶψα*) hervorgehen; — aber diese Angabe zerfällt wieder in sich selber; denn wenn die Zeit wirklich eins der 4 Urwesen ausgemacht hätte, so könnte der

Schöpfergeist (νόθος) nicht daneben als ein Urwesen vorkommen, da dieser bei Sanchuniathon die Stelle der Zeit einnimmt. Ueberdies aber berichtet Damascius gleich darauf aus demselben Eudemos, Mochos habe den Οὐλωμός und den Χουσωρός, den Zeitgott und den Phtah, erst aus dem Aether und der ἀήρ entstehen lassen, geradeso wie Sanchuniathon. Dann war aber die Zeit bei Mochos keines der 4 Urwesen, sondern gleich Chusor, Phtah, eine entstandene kosmische Gottheit.

297) Bei Philo p. 22 kommen Sydyk und Misor als zwei Götternamen vor, und p. 38 heissen die Kabiren: οἱ Συδύκ παῖδες. Wahrscheinlich ist ein und derselbe Götterbegriff unter dem Namen Συδύκ und Μισώρ gemeint; denn Συδύκ ist offenbar die Segolatform צדק, Gerechtigkeit, ein mit den Begriffen Νόμος, Δίκη und Ἐρινός naherwandter Begriff. Eine vorweltliche Urgottheit muss aber die צדק gewesen sein, weil die acht grossen kosmischen Gottheiten, die Kabiren, ihre Kinder genannt werden. Der Name Zedek, Gerechtigkeit, muss also die Urgottheit der Weltordnung bezeichnen. Denn dass Philo einen Συδυκός, also ein männliches Wesen, aus der צדק macht, beweist Nichts, da solche Verwechslungen aus Unkenntniss oder Fälschung vielfach bei ihm vorkommen, wie diese Untersuchungen nachweisen werden. Ganz dieselbe Bedeutung hat der Name Μισώρ, den Philo p. 22 neben Συδύκ als einen besonderen Götternamen anführt. מִשְׁוֹר und מִשְׁרָר bedeuten nämlich rectitudo, justitia, fas, und sind also Bezeichnungen desselben Götterbegriffes wie צדק. Dass daher Philo beide Namen Sydyk und Misor trennt und jeden zu einem gesonderten Götternamen macht, beruht ebenfalls entweder auf Unkenntniss oder Fälschung. Eine solche Trennung identischer Götternamen zu mehreren angeblich verschiedenen Götterwesen ist ein von Philo ebenfalls häufig angewandter Kunstgriff.

298) Die Mylitta oder Alitta wird von den Griechen gewöhnlich der Aphrodite-Urania gleichgestellt (Herodot I, 131. 199). Aber es ist schon von Anderen nachgewiesen worden, dass Mylitta nicht die „Gebährerin“ bedeuten kann, wie die früheren Gelehrten den Namen erklärten, sondern als Particip. des Hiphil die „Gebührenmachende, die Geburtshelferin“; die Uebertragung des Namens Mylitta auf die Aphrodite ist also unrichtig. Dasselbe gilt vom Namen Alitta, der als ein Particip. des Piel dieselbe Bedeutung hat wie Mylitta. Beide Namen sind vielmehr mit Eileithyia identisch, wie schon in den Noten zur ägyptischen Glaubenslehre nachgewiesen wurde (Note 99).

299) Die Namen חורמן und ܚܪܡܢܐ, welche im Chaldäischen und Syrischen die Schlange bezeichnen und von denen Movers p. 505 den Namen Harmonia ableitet, sind allerdings mit dem Götternamen Harmonia stammverwand, aber nur deswegen, weil sie

von demselben Radikal **כרם**, verfluchen, abgeleitet sind — aus dem nom. abstr. **כרם**, Bann, Verfluchung, mit Anhängung der Endung **־ת**, wie **עקלתון**, gewunden, aus einem verlorenen subst. **עקלה**, Windung, mit angehängtem **ון** von **עקל**, winden — und also die „Verfluchte“ bedeuten nach dem bekannten biblischen Mythos. Ganz auf dieselbe Weise ist auch der Göttername gebildet, nur dass er aktive und nicht passive Bedeutung hat, denn unter den auf **־ת** und **ון** gebildeten Adjectiven haben die eine aktive, die anderen passive Bedeutung. **כרמניה** bedeutet demnach als feminin. von **כרם**: die Verdammende, Verfluchende, wie **כרמניה**, die Barmherzige, von **כרם**, **כרמן**, barmherzig. Eine innere Verwandtschaft zwischen dem Begriffe der Schlange und dem der Harmonia, und eine engere Verbindung beider mit einander ist aber darum noch nicht im Mindesten vorhanden.

300) Achilles Tatius II, 14:

Ἐνθ' (in Tyrus) Ἡρακλειδὸς ἔχων χερσὶ γλαυκῶπις Ἀθήνην.

301) Sanchuniathon p. 10: Ἦν δὲ τινα (fährt Philo fort) ζῶα οὐκ ἔχοντα αἰσθῆσιν (der Zusammenhang lehrt, dass er die Ur-Theile der Materie meint, die als belebt ζῶα genannt werden konnten, aber auch als nicht mit Intelligenz begabt οὐκ ἔχοντα αἰσθῆσιν), ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζωφασμηλὴν (Himmelsgewölbe), τοῦτο ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται (dies ist eine verunglückte Worterklärung von Philo's eigener Gelehrsamkeit) καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὡς οὐ σῆματι. Die verunglückte Erklärung des Wortes Zophasemin hat den Philo selbst an dem Verständnisse dieser Stelle verhindert und auch Neuere so irregeführt, dass sie in diesen κατόπταις οὐρανοῦ halbausgebildete Thierembryonen erblickten, dergleichen, wie Diodor angiebt, nach den Nilüberschwemmungen gefunden wurden, von vorn Mäuse, von hinten noch unausgebildete Lehmklöße, interessante Beispiele der generatio aequivoca. Ζωφασμηλὴν ist allerdings das phönikische **לְשֵׁמִי הַצֵּפִי**, und **צֵפִי** kommt von der Radix **צפ**, aber nicht in der später freilich nur noch gebräuchlichen Bedeutung speculari, welche Philo als die ihm allein bekannte unterlegte, sondern in der später ungebräuchlich gewordenen: expandere, die sich noch im Aethiopischen erhalten hat, die aber auch im Hebräischen als Grundbedeutung angenommen werden muss, um die Bedeutung des Piel **צָפָה**, obducere, zu erklären, z. B. 1 Reg. VI, 15: **וַיִּצְחַק בְּרוּשִׁים**, er überzog den Boden des Hauses mit Cypressenbrettern. Im Aethiopischen dagegen bedeutet **ፈፋሽ** geradezu intransit.: expansum esse, und transit.: expandere, extendere; **ፈፋሽ**, expansus, extensus, latus; und **ፈፋሽ** oder **ፀፋሽ**, was dem obigen **צָפָה** buchstäblich entspricht, expansio, extensio, superficies, latitudo. **לְשֵׁמִי הַצֵּפִי** bedeutet also extensio, expansio, superficies coeli, mit Einem Worte: das Himmelsgewölbe, gleichsam

die Himmelsspannung, sowie der Holländer das Firmament Ultspanzel nennt.

302) Sanchun. p. 24: Γεννᾶται δὲ τούτῳ (τῷ Οὐρανῷ) ἀδελφὴ ἐκ τῶν προσειρημένων (i. e. ἐκ τοῦ Ὑψίστου καὶ τῆς Βηρούθ, von dem höchsten Gotte, dem Urgeiste Ruach, und der Leere, dem leeren Raume), ἣ ἐκλήθη Γῆ.

303) Damascius bei Wolf Anecd. gr. T. III, p. 260: Ἀγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ (τοῦ ὡοῦ) φαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἐκείτερον.

304) Sanchun. p. 10: Καὶ ἐξέλαμψε (ausstrahlen im aktiven Sinne) Μῶι (die Urmaterie) ἡλιόν (statt des sinnlosen ἥλιος) τε καὶ σελήνην (statt σελήνη), ἀστέρας (statt ἀστέρες) τε καὶ ἀστρα μεγάλα. Nur bei gänzlicher Unkenntniß der neuplatonischen Kunstsprache konnte das Einaniren der Materie in die Welt zur Bildung der Himmelskörper als ein plötzliches Aufleuchten der Urmaterie und der Himmelskörper missverstanden werden, wie die bisherigen Erklärer thaten.

305) Sanchun. p. 12: Εἴτα (φησί) γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαν, τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύειν, Αἰῶνα τὸν (statt καὶ) Πρωτόγονον. Hier fangen schon die Fälschungen Philo's an, indem er den Aeon und den Protogonos zu zwei sterblichen Menschen macht, welche diese drolligen Namen gehabt hätten: θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω κολουμένους. Da der Euhemerismus dabei zu plump und einfältig aufgetragen ist, so braucht man nicht viel Worte darüber zu verlieren; denn meistens lässt sich die Fassung des Originals, so wie hier, durch das blosse Wegschneiden der Philonischen Zusätze leicht wiederherstellen. Das Vervielfachen der Gottheiten durch die Trennung der gleichbedeutenden Namen ist ein von Philo viel gebrauchter Kunstgriff, dem wir daher noch oft begegnen werden. Ἐκ τούτων, fährt dann Philo fort, τοὺς γενομένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν, d. h. die von jenen Beiden (Männern! dem Aeon und dem Protogonos) Geborenen hätten nun Genos und Genea geheissen, worin die älteren Erklärer den Kain und seine Gattin Kaina (wie Cajus und Caja) wiedererkannten. Um sich aus diesem Unsinne herauszuwickeln, muss man sich erinnern, dass die Hebräer zur Umschreibung des Begriffes „alle, jede“ die Maskulinar- und die Femininalform desselben Wortes neben einander setzten, z. B. Jes. 3, 1: מְשַׁעֵן וּמְשַׁעֵנָה, jegliche Stütze (Ges. Lehrgebäude § 173, p. 670, Anmerkung 1); demnach bedeutet also Γένος καὶ Γενεά, מוֹלֵד וּמוֹלֵדָה (zwei Infinitivformen des Kal vom Verbum יָלַד, gebären), jegliche Geburt, die gesammte Nachkommenschaft, das ganze Geschlecht. Wenn also Philo übersetzen konnte: die von Aeon und Protogonos Geborenen hätten Genos und Genea geheissen, so muss in seinem phönikischen Original gestanden haben: Aeon Protogonos erzeugte Genos und



Genea, d. h.: עולם הבכור ילד מולד ומולד, Olam der Erstgeborene erzeugte alle übrigen Geschlechter, versteht sich der Götter; was, da die kosmischen Götter die Theile und Kräfte des Weltalls sind, nichts Anderes bedeutet, als dass durch den erstgeborenen Zeitgott nun die Welt hervorgebracht wurde.

Die von der ägyptischen Glaubenslehre abweichende Stellung des Zeitgottes bei Sanchuniathon wird auch durch die erhaltenen Nachrichten von der Kosmogonie des Mochos bestätigt. Damascius (Wolf anecdot. gr. T. III, p. 260) sagt: Ὡς δὲ ἐξέθῃ (statt ἐξωθεν) Εὐδημος (statt εὐδαίμων) τὴν φοινικικὴν (statt φοινικίην) εὐφρασκομένην κατὰ Μῶχον μυθολογίαν, αἰθρὴν ἣν τὸ πρῶτον καὶ αἴθρ . . . ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός· . . . ἐξ οὗ ἐαυτῷ συνελθόντιος γεννηθῆναι φησι Χουσωρόν ἀνοίγῃα πρῶτον, εἰτα ὧν . . . τὸ μὲν ἄκρον ἄνεμος ὁ εἰς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι, λίσσῃ τε καὶ νότος, ποιοῦσι γὰρ πῶς καὶ τοιούτους πρὸ τοῦ Οὐλωμοῦ (statt οὐλωμένου)· ὁ δὲ Οὐλωμός αὐτὸς ὁ νοητός, εἰς τοὺς, ὁ δὲ ἀνοίγεὺς Χουσωρός ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δὲ ὧν ὁ οὐρανός· λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ ὑαγέντιος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον. Die Zeit nimmt also auch bei Mochos dieselbe Stelle ein, wie bei Sanchuniathon, denn dass Οὐλωμός das phönikische עולם, Ewigkeit, ist, welches Philo durch αἰών übersetzt, braucht nicht erst nachgewiesen zu werden. Der übrige Theil der Kosmogonie, abgesehen von den neuplatonischen Ideen, die Damascius erst hineinträgt, weil er sich in seinem Werke bemüht, die drei höchsten Principien seiner Schule auch in den ältesten Glaubenskreisen wiederzufinden, ist, wie man sieht, ganz mit der ägyptischen Lehre übereinstimmend. Dass das Weltei hier erst nach dem Chusor, dem Phtah der Aegypter, dem materiellen Weltbildner, entsteht, ist wahrscheinlich nur eine Ungenauigkeit des Berichterstatters, denn der innerliche Zusammenhang der ganzen Vorstellung verlangt es, dass das Weltei unmittelbar aus der Urgottheit emanire und dann erst die beiden weltgeschöpferischen Gottheiten in dem Weltei selbst entstehen und die Weltbildung vollenden.

306) Diese Vorstellung liegt in einer von Philo selbst durch seine Uebersetzung verfälschten und ausserdem auch noch verderbten Stelle; p. 26 nämlich sagt er: Aus der Vermählung von Himmel und Erde d. h. aus der beginnenden Weltbildung seien hervorgegangen Ilos, der Kronos der Griechen, und Belitan, und Dagon und Atlas; oder mit seinen eigenen Worten: ὁ Οὐρανός ἀγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν, καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας δ', Ἴλον τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βέλτον, καὶ Δαγῶνα (statt Δαγών), ὃς ἐστὶ Σίτων, καὶ Ἀτλαντα. Um die in dieser Stelle steckenden Irrthümer zu beseitigen, müssen erst die Namen klar sein. Ἴλος ist das phönikische אל, Gott; Kronos aber als erste und höchste der kosmischen Gottheiten wird gewöhnlich El genannt, der Gott καὶ ἑξοχὴν. Βέλτον, in welchem die neueren Erklärer אל בית, Gotteshaus, den Namen mehrerer Städte, zu finden glaubten, ist, wie man sieht, kein Götter-

name; es muss also mit einem ähnlichen Namen, wahrscheinlich von den Abschreibern, verwechselt worden sein. Der wahre Name liegt nahe: es ist der in mehreren Verkürzungen vorkommende Name Bel-etan, בֶּל אֵיטָן, בֶּל אֵיטָן, dominus perennitatis, aeternitatis, offenbar ein Name des Zeitgottes; Βέλτων steht also statt Βέλτων, was, wie man sieht, dem Wortklange nach dem phönikischen Namen gleichkommt. Βέλτος ist also derselbe wie Ἴλος. Ἄτλας ist nicht die griechische Gottheit dieses Namens, sondern

das arabische غَيْطَلَة, Aitalath, obscuritas, nox densa, tenebrae, von غَيْطَل, caliginosa, tenebrosa fuit nox. Atlas ist also die Bezeichnung der Nacht, der Finsterniss, des dunkelen Weltraumes d. h. der Hathor. Αὐγών ist das phönikische אֲוֶן, die forma charitativa von אֶן, Fisch. Es ist also eine der von den Phönikern, besonders den Philistern verehrten fischgestaltigen Gottheiten. Wir haben schon gesehen, dass die Derketo, die Gottheit des finsternen Urraumes, in einer solchen Fischgestalt abgebildet wurde; diese kann aber nicht gemeint sein, weil hier von einer innenweltlichen Gottheit die Rede ist. Es liegt also nahe anzunehmen, dass die Atlas selbst, gleich der Derketo, von welcher sie ja nur die innenweltliche Emanation ist, ebenfalls fischgestaltig dargestellt wurde. Diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, dass auch bei den Aegyptern die Hathor, welcher ja die Atlas entspricht, in der Gestalt des ihr geweihten Oxyrrynchos, einer Störart, abgebildet wurde. So findet sich im Tempel der grossen Oasis ein Bild dieses Fisches

mit der Hieroglypheninschrift:  ZATZWP TNOYT-TP, TNOYTTP N TBAKI CNE, Dea Hathor, Dea urbis Esne. Die Atlas und die Dagon sind also Eine Gottheit; die ohnehin aus sprachlichen Gründen verwerfliche Erklärung Philo's, als sei Dagon so viel als Siton d. h. Getreidegott (oder wie er p. 32 sagt: ὁ δὲ Αὐγών, ἑνὸς ἐνὶ σίτον καὶ ἰσοτόρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀφώτιος), — ist also falsch (Gesen. thes. p. 320); sie beruht auf einer Verwechslung zweier ähnlich klingender Wörter: אֶן, Fisch, und אֶן, Getreide; Dagon ist also auch kein Gott, sondern eine Göttin, ebenso wenig wie die Atlas, die er auch zu einem Gotte macht, wie z. B. p. 28, wo er die Atlas von Kronos in den Abgrund, in die Unterwelt verstossen lässt, was ebenfalls eine Erinnerung an ihre eigentliche Bedeutung ist. Da also Ilos und Belitos, Dagon und Atlas Eins sind, so bleibt statt der von Philo gezählten vier Götter nur ein Götterpaar El-Belitan und Aitalath-Dagon, die Zeit und die Nacht, übrig, Sevek und Pascht, die demnach im phönikischen Glaubenskreise die beiden höchsten innenweltlichen Gottheiten sind. Wenn man nun die Stelle des Philo noch einmal überliest, so weiss man nicht, soll man die in ihr befindlichen Irrthümer mehr der Unwissenheit, der mangelnden Sprachkenntniss, oder der böswilligen

Fälschung zuschreiben, und wird wahrscheinlich Beides zusammen annehmen müssen.

307) Sanchun. p. 16: Ἐξῆς φησιν ἀπὸ γένους Αἰῶνος (καὶ) Πρωτοτόνου γενηθῆναι (αὐθις παῖδας θνητούς), οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς, καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ. Die eingeschlossenen Worte bezeichnen die Fälschungen Philo's. Πῦρ und Φλόξ, Ὡς und כּוֹחַ, bezeichnen offenbar einen und denselben Götterbegriff, den des Phtah, das Feuer, die Wärme in ihrer Eigenschaft als Quelle alles Lebens, aller Erzeugung; dieselbe Vorstellung, weshalb auch Phtah, das Feuer, in der ägyptischen Glaubenslehre als der materielle Weltbildner betrachtet wird. Φῶς, Ἥλιος, scheint aber eine andere Gottheit zu bezeichnen, denn der Begriff des Lichtes wurde in allen älteren Glaubenslehren, wie z. B. in der ägyptischen, in der baktrischen, in der indischen, von dem des Feuers gesondert. Dann könnte man am wahrscheinlichsten den Begriff der Sate darin suchen, da Sate im Aegyptischen ja auch das Leuchtende, Glänzende heisst. — Dass nun die phönikische Glaubenslehre den ganzen Begriff des Phtah als Urwärme und weltbildende Kraft gleich der ägyptischen besass, erhellt aus der oben schon angeführten Stelle des Damascius, wo die von der Zeit hervorgebrachte Gottheit nicht wie hier Feuer, sondern Chusor heisst. Χουσώρος ist offenbar das Masc. von dem Worte Χούσαρθις, welches wir als einen Beinamen der Thuro, der Weltordnung, haben kennen lernen. Χουσώρ, חוּשׁוֹר, muss dann als Participialform des Kal aufgefasst werden von dem Verbum חוּשׁ, congregare, ordinare, und bezeichnet einen Ordner, Weltbildner, so dass also auch bei den Phönikern das Feuer die weltbildende Kraft war. Nach unserer Stelle des Philo müsste man das Licht, den erleuchteten Weltraum, als die Gattin des Feuers, des Weltbildners, ansehen; nach einer anderen Nachricht (s. oben Note 298) wäre aber die in die Welt übergegangene Urmaterie, die Athene, die Gattin des Chusor. Beides ist denkbar, aber keine Stelle hinreichend, um etwas Festes darüber bestimmen zu können.

308) Sanchun. p. 14: "Ἥλιον . . . ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶ παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ. Βεελσάμην ist das phönikische כּוֹחַ שֶׁל עֵל, das als Titel der Sonne z. B. auf der 2. palmyrenischen Inschrift wirklich vorkommt.

309) Der bei Sanchun. p. 28 erwähnte Ἀημαροῦν, ein Sohn des Himmels und, wie es scheint, der Dagon, d. h. des Urtraumes, der Derketo oder der Atlas, der Nacht, — denn Beide wurden, wie wir gesehen haben, fischgestaltig abgebildet —, ist kein anderer als der Sonnengott; denn Ἀημαροῦν, אֱיִמָרוֹן, bedeutet „Herr der Himmels Höhe“. אֱיִ ist das arabische عِی, عِی, Herr, und אֱיִ, die Höhe, bezeichnet im Hebräischen vorzugsweise den Himmel (Gesen. thesaur. p. 1276). Die etwa auffallende Verbindung des

Sonnengottes mit einer Gottheit des finsternen Raumes findet sich auch im ägyptischen Glaubenskreise, wo die Hathor die Gemahlin des Re ist. Philo verwechselt den Demarun, den Sonnengott, wie wir sehen werden, mit dem Osiris. Dies hat seinen Grund darin, dass Osiris zu dem irdischen Zeitgotte, dem zweiten Kronos, der dem ägyptischen Seb entspricht, in demselben Verhältnisse steht, wie der Demarun, der Sonnengott, zu dem Aeon Protogonos, dem kosmischen Zeitgotte, der dem ägyptischen Sevek entspricht; denn wir werden sehen, dass auch die phönikische Glaubenslehre ebenso wie die ägyptische, zwei Zeitgottheiten kennt: einen kosmischen Zeitgott, den Aeon Protogonos, den ersten der grossen innenweltlichen Gottheiten, und einen Kronos, den Makar, den Vater der Kroniden. Da nun die Sonne ebensogut als ein Sohn des Aeon-Protogonos angesehen werden kann, indem ja dieser in der phönikischen Glaubenslehre die Stelle des ägyptischen Menth-Harseph einnimmt, wie Osiris als Sohn des Kronos, so können die beiden Gottheiten: Demarun, die Sonne, und Osiris, der sterbliche Gott, einem Unkundigen wohl als identisch erscheinen; waren sie ja doch jeder ein Sohn eines Zeitgottes. Diese Verwechslung wird noch dadurch erleichtert, dass Osiris von den Aegyptern und also wahrscheinlich auch von den Phönikern in der Sonne wohnend gedacht wird; ein zweiter Grund, die Sonne selbst, den Demarun, mit dem in ihr wohnenden Osiris zusammenzuwerfen.

310) Sanchun. p. 38 sagt: Sydyk habe acht Söhne, die Kabiren, gehabt; der achte sei Asklepios gewesen; denn wenn Philo sich ausdrückt: *ἐπὶ τὰ Συδὸν παῖδες Καβειροί, καὶ ὁ γδοος ἀνὴρ ἀδελφὸς Ἀσκληπιῶς*, so ist dies nur jener bekannte Hebraismus, wie er z. B. in den Sprichwörtern Salomonis vorkommt: Drei sind mir unbegreiflich, und das Vierte verstehe ich nicht, — womit von vier unbegreiflichen Dingen im Ganzen geredet werden soll. Der achte der acht Kabiren also war Asklepios. Schon diese Nachricht allein würde in den acht Kabiren die acht kosmischen Gottheiten und in dem achten den letzten derselben, den Mond, erkennen lassen. Eine andere Nachricht in des Photius biblioth. cod. CCXLII, p. 573 (aus des Damasc. vita Isid.) macht aber die Sache ganz klar: *Ὁ ἐν Βηρυτῶ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην, οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλὰ τις ἐπιχώριος Φοῖνιξ. Σαδύκῳ γάρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκουρούς ἐρμηνεύουσι καὶ Καβείρους· ὁ γδοος δὲ ἐγένετο Ἑσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἐρμηνεύουσι. . . . Ἑσμουνόν φασι ὑπὸ Φοινίκων ἀνομασμένον ἐπὶ τῇ ὀκτῇ τῆς ζωῆς· οἱ δὲ τὸν Ἑσμουνον ὁ γδοον ἀξίουσιν ἐρμηνεύειν. Derselbe Gott also hiess Esmunos und Asklepios, und Esmunos deshalb, weil er der Achte war, denn Esmunos bedeutet der Achte. Diese letzte Angabe ist richtig. ׁמׁשׁ, ܠܕܝܫ heisst im Hebr. acht, ׁמׁשׁן also der Achte. Das ׁ prostheticum in ׁמׁשׁן ist nämlich der phönikische Artikel ܢ, wie Gesen. monum. phoenic. p. 437, § 33 der phönikischen Grammatik, nachgewiesen hat. Dabei steht die Kardinalzahl statt der Ordinalzahl, wie gewöhnlich im Hebrä-*

ischen. Wenn man sich nun erinnert, dass im Aegyptischen Joh-Taate, der Mond, ebenfalls der „Achte, Eschmun,“ hiesse, weil er der letzte der acht grossen kosmischen Gottheiten, der sogenannten Achte, war, und dass deshalb Hermopolis, der Hauptsitz seines Kultus, die „Stadt des Achten“, ΤΒΑΚΙ Ν ΕΩΜΟΥΝ, genannt und dass zugleich Joh-Taate, Hermes dismegas, als zweiter Lichtgott von den Aegyptern für den Urheber ihrer Offenbarung, den Geber ihres religiösen und priesterlichen Wissens gehalten wurde, weshalb er den Namen ΑΩ-ΚΛΕΤΤ, magnus revelator, hatte, so bleibt kein Zweifel, dass wir in dem phönikischen Eschmun-Asklepios den ägyptischen Eschmun-Aschklep, den Joh-Taate, den Mondgott, haben. Wir können daher die übrigen Angaben des Damascius: Asklepios sei ein eingeborener phönikischer Gott und kein ägyptischer gewesen, und Eschmun bedeute die Lebenswärme — weil Esch das Feuer heisst — vollkommen auf sich beruhen lassen. Dass aber der Gott unter dem Namen Eschmun wirklich von den Phönikern verehrt worden sei, beweist die fünfte der zu Kitios auf Cypern gefundenen Inschriften, welche den Götternamen unter der Form ἸΩΩΝ enthält. (Ges. monum. phoen. p. 135.)

311) Sanehun. p. 26: Ὁ Κρόνος Ἐρημῇ τῷ τριμεγίστῳ συμβόλῳ καὶ βοηθῷ χρώμενος· οὗτος γὰρ ἦν αὐτοῦ γραμματεὺς. Bei dem Euhemerismus des Philo beweist diese Stelle, dass die Phöniker den Hermes trismegistos als den Gott der *ἱερογραμματεὺς* betrachteten, wie die Aegypter, dass also auch die übrigen Ideen von Hermes trismegistos als Urheber der Wissenschaft u. s. w., weshalb er eben zum Schutzgotte der *ἱερογραμματεὺς* wurde, bei den Phönikern wie bei den Aegyptern vorhanden waren. Dieselben Vorstellungen erhellen auch aus einer anderen Stelle, wo die Göttersagen auf Geschichtsbücher zurückgeführt werden, welche die übrigen Kabiren auf seinen Befehl niedergeschrieben hätten; p. 38: Ταῦτα δὲ φησι πρῶτοι πάντων ὑπομνηματίσαντο οἱ ἐπὶ Σινδὺν παῖδες Κάβειροι, καὶ ὀγδοὺς αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιὸς, ὡς αὐτοῖς ἐνετέλλετο θεὸς Τάαντος. Die übrigen 7 Kabiren ausser Asklepios werden wohl mit dem Niederschreiben der heiligen Bücher Nichts zu schaffen gehabt haben, sondern nur ein aus Kopfsichtigkeit oder Unwissenheit hervorgegangener Zusatz Philo's sein, der nicht bedachte, dass er dadurch die Zahl der Kabiren auf neun vermehrte, da ja Thot trismegistos selbst einer der Kabiren war. Die Abfassung der heiligen Bücher d. h. die Ertheilung der Offenbarung wurde vielmehr bei den Phönikern wie bei den Aegyptern wahrscheinlich nur dem Thot trismegistos und dem Asklepios, dem magnus revelator, d. h. den beiden Lichtgottheiten, zugeschrieben, und die Rolle beider Gottheiten war dabei nach der phönikischen Glaubenslehre dieselbe, wie nach der ägyptischen; der Mondgott schrieb nieder, offenbarte, was ihm der Sonnengott, der höhere Lichtgott, mitgetheilt hatte, *ὑπομνηματίσαντο*, ὡς αὐτῷ ἐνετέλλετο θεὸς Τάαντος. Dass in dieser Stelle Taaunt, der Taate, der Lichtgott, den Thot trismegistos, den Sonnengott, be-

zeichnet, ist durch die Gegenüberstellung des Mondgottes, des Asklepios, offenbar; ob aber auch in den übrigen Stellen Taaut, Thot, den Hermes trismegistos, oder auch den Hermes dismegas, oder gar Tat, den sterblichen Gott, bedeute, lässt sich nicht bestimmen, da sich bei der Gedankenlosigkeit der Philonischen Uebersetzung aus seinem blossen Sprachgebrauche keine Konsequenzen ziehen lassen.

312) Siehe die in Note 310 angeführten Stellen. Die Achtzahl der Kabiren ist aus dem dort Gesagten klar. Die gewöhnlich angenommene Siebenzahl ist nur ein Missverständniss. Ebenso ist es Nichts als ein Missverständniss, wenn man den Namen Sydyk für eine Bezeichnung des Phtah, des Hephaestos, hält; sie beruht nur darauf, dass die Kabiren bei Philo Kinder von Sydyk, und bei Herodot Kinder des Hephaestos genannt werden, woraus man auf die Identität beider Namen schloss. Beide Angaben bestehen aber vollkommen richtig neben einander. Kinder des Phtah konnten die Kabiren, die kosmischen Gottheiten, heissen, weil sie die einzelnen Theile des Weltalls sind, welche von Phtah, dem Weltbildner, gestaltet und hervorgebracht wurden. Kinder der Zedek, der Weltordnung, hiessen sie aber bei den Phönikern deswegen, weil in der phönikischen Glaubenslehre der Urraum — denn dies ist die Gottheit der Weltordnung — die Gemahlin des Urgeistes, des Kolpiach, des Kneph, ist, diese also die aus der Urgottheit hervorgegangene Welt zunächst geboren hat. Alle kosmischen Gottheiten, die einzelnen Theile des Weltalls, sind deshalb Geburten des Ur-raumes, denn sie sind in ihm entstanden und aus ihm hervorgegangen. — Da die Lehre von den Kabiren schon in Note 159 zur ägyptischen Glaubenslehre ausführlich abgehandelt wurde, so muss hier auf diese Note verwiesen werden.

313) Siehe Gesen. monum. phoen. p. 300 und 313.

314) Sanchun. p. 12: Ἰδωμεν δὲ ἐξῆς ὡς καὶ τὴν ζωογονίαν ὑπο-  
σιῆναι λέγει (Σαγχουνιάδων). Φησὶν οὖν· Καὶ τοῦ ἀέρος διανγύσαντος,  
διὰ πύρωσιν καὶ τῆς θαλάττης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη,  
καὶ οὐρανίων ὑδάτων μέγισται καταφοραί καὶ χύσεις. Καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη  
καὶ ἰδίον τόπον διεχωρίσθη διὰ τὴν τοῦ ἡλλου πύρωσιν, καὶ πάντα συνήν-  
τησε πάλιν ἐν ἀέρι ταῦτα τοῖςδε, καὶ συνέβραξαν, βρονταὶ τε ἀπετελέσθη-  
σαν καὶ ἀστραπαὶ, καὶ πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν προγεγραμμένον  
πρὸς τῷ ζῶα ἐργηγήθησεν, καὶ πρὸς τὸν ἥχον ἐπτύρη, καὶ ἐκινήθη ἐν τε γῇ  
καὶ θαλάττῃ ἄβυσσος καὶ ἡλν.

315) Beispiele hiervon kamen in Note 305 und 306 schon vor.

316) Wie z. B. aus der Zedek, der Weltordnung, einen Σου-  
δνός p. 32 und p. 32; aus der Aitalath, der Nacht, einen Atlas  
p. 36 und 38; aus der Göttin des Ur-raumes, der Dagon, einen Ge-  
treidegott p. 32.

317) Aus dem ägyptischen Seth macht er eine Sidon, סִדוֹן,  
eine Sängerin und Göttin der Musik p. 32.

318) Z. B. aus den Dodanim, einer phönikischen Völkerschaft, macht er die *Τιτάνες* p. 22.

319) Die Kabiren z. B. identifiziert er mit den Samothraken p. 22, und aus der Astaroth, der Astarte, macht er gar Persea, Basan, den Landstrich jenseits des Jordan, p. 32, dessen Hauptstadt Astaroth, Astaroth-Karnajim hiesse.

320) Sanchun. p. 34: *Τοσαῦτα μὲν δὴ τὰ τοῦ Κρόνου, καὶ ταῦτά γε τοῦ παρ' Ἑλλήσι βωμμένου βίου τῶν ἐπὶ Κρόνον τὰ σεμνὰ, οὓς καὶ φασὶ πρώτων χρόσεόν τε γένος μερόπων ἀνθρώπων τῆς μακαριζομένης ἐκείνης τῶν παλαιῶν εὐδαιμονίας.*

321) *Σουρμουβηλός* heisst die Gottheit nach Porphy (in des Euseb. pr. ev. I. 10 hinter dem Auszuge aus Philo, Sanchon. ed. Orelli p. 42). Movers (Phönizier p. 505) will den Namen mit חורמן, Schlange, in Verbindung bringen, indem er dem Namen חורם auch diese Bedeutung zu vindiciren sucht. Aber seine Beweisführung ist auf keine sichere Etymologie gegründet. Gesenius (monum. phoenic. p. 415) giebt als die Bedeutung des Namens „semen Bell“ an, indem er Surmubel durch *יִרְמָה בֵּל* erklärt. *יִרְמָה* bedeutet aber nicht Samen, sondern Samenfluss, und „Fluss, „fliessen ist der Hauptbegriff, denn der Stamm *יִרַם* bedeutet *fluxit, inundavit*. Da dieser Stamm deutlich in dem Namen Surmubel liegt, so ist keine andere Etymologie den Sprachgesetzen nach möglich, als Surmubel für eine Zusammensetzung von *יִרַם* und *בֵּל*, *בֵּל* zu erklären. Surmubel wäre demnach *בֵּל יִרְמָה*, oder genauer *יִרְמָה הַבֵּעַל*, *fluvius dominus*; die beiden Wörter, welche den Namen bilden, ständen dann nicht im Genitivverhältnisse, sondern in Apposition, ebenso wie der Göttername Adrammelech *אֲדַרְמֶלֶךְ* wahrscheinlich in *הַמֶּלֶךְ* (das zend. *atar*) *אֲדַר*, *ignis rex, aufzulösen* ist, oder wie der Titel *שֶׁמֶשׁ הַבֵּעַל* nicht als ein Genitivverhältniss *dominus Solis*, sondern als Apposition *dominus Sol* aufgefasst werden muss, was daraus erhellt, dass im Dativ vor beiden Wörtern des Titels das *ל* steht, 2 Reg. 23, 5: *לְשֶׁמֶשׁ וּלְיָרֵחַ*, die da räucherten dem Baal Schemesch (der Sonne) und dem Monde. Wer nun dieser Surmubel, der *dominus fluvius*, der „Herr Fluss“, ist, kann bei einem Götterkreise, der, wie die bisher aufgeführten Götterbegriffe hinlänglich beweisen, aus Aegypten stammt, keinen Augenblick zweifelhaft sein, da wir wissen, dass der Nil, der Okeanos, bei den Aegyptern die höchste irdische Gottheit war und dass derselbe Okeanos, der Nil, auch bei den Griechen, wohin der ägyptische Glaubenskreis ja durch die Phöniker verpflanzt wurde, ein alter und hoher Götterbegriff war. Surmubel ist also der ägyptische Flussgott, der Nil, Okeanos.

322) Philo macht unter den phönikischen Gottheiten (p. 32) einen *Νηρεὺς πατὴρ Πόντου* namhaft. Es ist bekannt, dass *Nahar*,

נַהַר, der Fluss κατ' ἐξοχὴν (Jes. 19, 5), sonst מִצְרַיִם, der Fluss Aegyptens, der phönikische Name des Nil war; und früher schon wurde nachgewiesen, dass der Name Nil selbst erst von dem phönikischen Worte נַחַל, נַהַל, Fluss, herkommt, und dass der ägyptische Strom diesen Namen erst von den Phönikern während ihrer Herrschaft in Aegypten erhielt. Da nun auch der Okeanos, der Nil, als der Vater des Meeres betrachtet wurde, so ist offenbar Nereus nur die gräcisirte Form des Namens Nahar und bezeichnet also auch dieselbe Gottheit wie der Name Okeanos, nämlich den Nil.

323) In Verbindung mit dem Nilgotte und offenbar als dessen Gemahlin kommt die Chusarthis in der oben angeführten Stelle des Porphyr vor (Sanchun. p. 42). Die ganze Stelle heisst: *Τάαντος, ὃν Αἰγύπτιοι Θῶθ προσαγορεύουσι, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνεσι, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν· ὃ μετὰ γενεᾶς πλείστης θεῷ Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες, περρυμμένην τοῦ Ταάντου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.* Die Chusarthis heisst in dieser Stelle zugleich Thuro. Movers (die Phönizier I, 508) hat beide Namen schon richtig erklärt. Thuro ist das hebr. תּוֹרָה, Gesetz, und Chusarthis ist חֻשָּׁר, eine Participialform vom Verbum חָשַׁר, congregare, und bedeutet also die Versammelnde, Ord nende in demselben Sinne, wie in der phönikischen Kosmogonie bei Damascius der Demiurg Chusoros, חֻשֹׁר, der Ordner, heisst. Es ist ohne grosse Beweisführung klar, dass beide Namen Thuro und Chusarthis die Gottheit der irdischen Weltordnung, die Reto, Leto, bezeichnen, dieselbe Gottheit, welche bei den Orphikern Νόμος, Αἴκη genannt wird. Da nun דּוּת, דּוּתָה, Doth, Dotho, nicht blos im späteren Aramäisch, sondern selbst im Deuteronomium (33, 2) als synonym von תּוֹרָה vorkommt (s. Gesen. thesaur. p. 358), so ist wohl die nach Pausanias (II, 1, 7) zu Gabala in Phönikien verehrte Gottheit Δωτώ (Δωτοὶ δὲ ἐν Ἰαβάλοις ἱερόν ἐστιν ἄγιον) dieselbe Gottheit, wie die von Porphyr genannte Thuro oder Chusarthis. Es ist wahrscheinlich, dass auch diese Göttin in Fischgestalt von den Phönikern abgebildet wurde, weil Eurynome, welches, wie wir in der ägyptischen Glaubenslehre gesehen haben, einer der griechischen Namen der Reto, der Gemahlin des Okeanos, war, zu Phigalia in Arkadien (Pausan. VIII, 41, 4) in derselben Gestalt wie die Derketo d. h. halb als Weib und halb als Fisch dargestellt war und dies Bild wegen seines hohen Alters wohl von den phönikischen Stämmen, die einst Griechenland besetzt hielten, hergeleitet werden muss. Auch die Fischgestalt der Thuro-Chusarthis wäre dann wie die der Derketo und der Aitalath auf einen ägyptischen Ursprung zurückzuführen, weil auch der Reto ein Fisch, der Latus, geheiligt war und besonders zu Latopolis, einem der Hauptverehrungsorte der Reto, hochgehalten



wurde (Strabo XVII, p. 559). Es ist auffallend, dass den sämtlichen drei Gottheiten des dunkeln Raumes und der Weltordnung: der Pascht, der Hathor und der Reto in Aegypten Fische geheiligt wurden, und dass sich auch alle drei fischgestaltig abgebildet finden.

324) Sanchun. p. 32: Ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνος τρεῖς παῖδες, Κρόνος ὁμώνυμος τῷ πατρὶ, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων. Diese Stelle bietet ein ausgezeichnetes Beispiel von der Art und Weise dar, wie Philo in seiner Uebersetzung absichtlich sein Original verfälscht, um der Göttersage, seinem Euhemerismus zu Liebe, einen Anstrich von Geschichte zu geben. Zunächst wird Jeder, der die Stelle aufmerksam liest, höchlich verwundert sein, Peria, einen Landstrich Judäa's jenseits des Jordans, in die Göttersage vom Kronos verflochten zu sehen. Das Räthsel löst sich, wenn man sich erinnert, dass die Hauptstadt von Basan, d. h. von Peria, Astaroth hiess. Im phönikischen Originale stand also: וַיֵּלֶךְ לְעוֹלָם בְּעֶשְׂתָּרוֹת נֹר „es wurde geboren dem Zeitgotte durch die Astarte“ u. s. w. (Die Form Astaroth kommt bekanntlich als eine Art von Pluralis majestatis ganz gleichbedeutend mit der gewöhnlichen Form Astoreth vor.) Da nun Astaroth dem Wortlaute nach ebensowohl als Götter- wie als Städtename aufgefasst werden konnte, so nahm es Philo, um die in der Doppeldeutigkeit des Wortes Astaroth als Götter- und Städtename sich darbietende Gelegenheit zum Historisiren auszubeuten, in dem Sinne als Städtename und übersetzte בְּעֶשְׂתָּרוֹת durch ἐν Περαίᾳ, den Namen des Landes, in welchem die Stadt lag, statt des Städtenamens setzend, weil, wenn er Ἀστυπόδι geschrieben hätte, der Leser doch hätte an die Göttin denken können. Das ist also die erste Fälschung in der Stelle. Die zweite liegt darin, dass er den Zeus Belos als einen von Kronos gesonderten Gott, als einen Bruder des Kronos aufstellt, da doch der Zeus Belos nach den Angaben der Alten kein Anderer als El d. h. eben Kronos selbst war, wie die oben erklärte babylonische Inschrift bestätigt. Wahrscheinlich ist aber auch der dritte Name Apollon nur die fälschende Uebersetzung eines phönikischen Beinamens mit dem Sinne „der Verderber“, insofern der irdische Kronos ja als ein verderblicher bösertiger Gott betrachtet wurde. Der eigentliche Sinn der von Philo verfälschten Stelle ist also: dem Zeitgotte, dem Aeon Protophōnos, wurde durch die Astaroth der gleichnamige irdische Gott, der El, der Verderber, geboren.

325) בַּעַל תְּיָדִים, Herr der Zeit; בַּעַל תְּיָדִים, Herr der Zeiten. Unter diesem Namen wurde Kronos zu Gaza verehrt: Ἄλδος ἡ Ἀδύμιος ὁ Ζεὺς, ὃς ἐν Γάζῃ τῆς Συρίας τιμᾶται (Etymolog. magn.).

326) מַעֲקָר ist das Particp. Hiphil vom Verb. עָקַר; עָקַר bedeutet νευροκοπεῖν, wie die LXX übersetzen. Dies hat Movers ganz richtig erkannt (Movers Phönizier I, p. 417). Wenn er aber den Herakles für den Maker hält, weil Pausanias in einer Stelle

den Herakles Makeris nennt, so ist dies ein Irrthum. Die Stelle lautet so (X, 17, 2): *Πρώτοι δὲ διαβῆναι λέγονται ναῦσιν ἐς τὴν νῆσον (Σαρδῶν) Ἀλβες· ἡγεμῶν δὲ τοῖς Ἀλβυσιν ἦν Σάρδος ὁ Μακηρίδος, Ἡρακλέους δὲ (οὕτως) ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων. Μάκηρις, Μακηρίδος* ist also die gräcisirte Form eines Namens, den Herakles nach Pausanias bei den Aegyptern und Libyern führte. Unter Libyern sind Libyophöniker gemeint, denn diese waren es, die an der Nordküste von Afrika ein Handel und Schifffahrt treibendes Volk waren und auch Sardo bevölkerten; denn Sardinien hatte noch in den späteren römischen Zeiten eine ganz phönikische Bevölkerung, und Denkmäler in phönikischer Sprache haben sich noch in neueren Zeiten auf Sardinien gefunden. In Makeris steckt also ein phönikisches Wort: das End-ς weggelassen, welches dem Namen nur angehängt ist, um ihm eine griechische Form zu geben, bleibt Makeri. מַעְקֵרִי ist aber die vollkommen regelrechte Form eines nomen patronymicum und bedeutet *Μακηρίδης*. Wenn also Herakles מַעְקֵרִי, *Μακηρίδης* hieß, dann hieß sein Vater *Μάκηρ*; sein Vater war aber Kronos bei den Phönikern und Aegyptern — denn es ist hier nicht von dem griechischen Heros die Rede —, also hieß Kronos מַעְקֵר, *Μάκηρ*. Auf Kronos passt nun der Beiname *νευροκοπῶν*, denn er ist es, dem die Harpe zugeeignet wird, mit der das *νευροκοπεῖν* geschah, nicht aber Herakles. Der Name ist, wie man sieht, ächt phönikisch; und wenn er auch bei den Aegyptern sollte gebräuchlich gewesen sein, wie Pausanias will, so müßten sie ihn von den Phönikern angenommen haben gleich mehreren anderen, z. B. Tanath, Mar, Marte u. s. w.

327) Unter dem Titel כַּעַל בֶּן מֶלֶךְ עוֹלָם kommt der Gott auf numidischen Inschriften vor (Gesen. monum. phoenic. tab. 21 und 22). Den Namen כַּעַל hat aber erst Movers richtig gelesen (Phönizier I, 426).

328) אֶשְׁתָּרֶת, und in der gleichbedeutenden Pluralform אֶשְׁתָּרוֹת, Astoreth, Astaroth, bei den Griechen *Ἀστάρτη*, auch wohl *Ἀστάρτα* genannt, ist eine in den Büchern des A. T. und bei den Griechen häufig erwähnte Gottheit. Auch bei Philo kommt sie mehrfach vor (p. 30. 34. 36). Da ihre Bedeutung nach dem in der ägyptischen Glaubenslehre schon Vorgetragenen klar ist, so kann hier auf die Darstellung von Movers (Phönizier I, p. 601 sqq.) verwiesen werden, wo man das Material über die Astarte gesammelt findet.

329) Siehe Note 165.

330) Sanchun. p. 36 sagt Philo: *Τὴν δὲ Ἀστάρτην Ποινίτες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι*. Cicero de nat. deor. III, 23: *Quarta (Venus) Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur*.

331) Herod. I, 105.

332) Siehe Note 452.

333) Sanchun. p. 22: *Τάυτος ὁς εὗρε τὴν τῶν πρώτων στοιχείων γραφὴν· ὃν Αἰγύπτιοι μὲν Θωῶθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θωῶθ, Ἕλληνες δὲ Ἐρμῆν ἐκάλεσαν.* Und selbst hier ist es nicht sicher, ob wirklich Tat der einmal grosse gemeint sei, weil er von der *Μισῶρ*, der urgöttlichen Gerechtigkeit, der Gottheit der Weltordnung, abgeleitet wird.

334) *Ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνεται Σιδῶν, ἣ καὶ ὑπερβολὴν εὐφροσύνης πρώτῃ ἤμυνον ᾧδῃς εὗρε, καὶ Ποσειδῶν.* Der phönikische Name, welcher dem *Σιδῶν* Philo's zu Grunde liegt, wurde offenbar von ihm mit *סִדְוָה* in Verbindung gebracht, das *Cohel. II, 8* vorkommt und von den älteren Erklärern nach der rabbinischen Ueberlieferung durch *symphonia musica* interpretirt wird. Die Herleitung des Wortes ist dunkel; seine traditionelle Bedeutung scheint aber durch die *Σιδῶν* des Philo bestätigt zu werden. Da aber diese *Σιδῶν* nur hier bei Philo vorkommt, neben Poseidon und als Tochter des *Ποσειδῶν* d. i. ebenfalls des Seth-Typhon, so liegt der Argwohn nahe, die Gottheit möchte nur durch den Missverstand des Namens *סִדְוָה*, wie Typhon bei den Aegyptern hiess, entstanden sein.

335) Auf dem lapis Carpentoractensis (Ges. monum. phoen. p. 226) *𐤒𐤓𐤕𐤍*, Osiris, und auf der inscript. Melitens. prima in dem Eigennamen *𐤒𐤓𐤕𐤍𐤕𐤓*, Abd-Osir, Knecht des Osiris, und *𐤒𐤓𐤕𐤍𐤕𐤓𐤕𐤓*, Osir-schamar, Osiris behütet (Ges. monum. phoen. p. 96). Dass aber der Osirisdienst bei Phönikern auch ausserhalb Aegyptens wirklich stattfand, beweisen die Münzen von Gaulos, einer kleinen Insel in der Nähe von Malta, welche das gewöhnliche von den Hieroglyphenbildern her bekannte Bild des Osiris mit Peitsche und Krummstab tragen.

336) *Ἀναθοῦς πόλις Κύπρον ἀρχαιότατη, ἐν ἣ Ἀδωνις Ὀσίρι; ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτιον ὄντα Κύπριοι καὶ Φοίνικες ἰδιοποιοῦντο.* Steph. Byzant. de urb.; Movers Phönizier p. 235.

337) Z. B. dem Baal Chamman auf den karthagischen Inschriften (Ges. mon. phoen. p. 162 sqq.).

338) Sanchun. p. 36: *Καὶ μετ' οὐ πολὺ (Κρόνος) εἶτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ ῥέας, ὀνομαζόμενον Μοῦθ ἀποθανόντα ἀφιεροῦ· Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλουτῶνα Φοίνικες ὀνομάζουσι.* *Πῶθ* heisst bekanntlich mors. Verbindet man aber damit eine andere Stelle p. 30, wo Philo sagt: *Καὶ πάλιν τῷ αὐτῷ (Κρόνῳ) γίνονται ἀπὸ ῥέας παῖδες ἐπὶ, ὃν ὁ νεώτατος ἤμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη,* so möchte man eher auf den Schal, den Pluton der Griechen, schliessen; wenigstens war Osiris nicht der jüngste von des Kronos Söhnen.

339) Sanchuniath. p. 32 hat Demarun den Melikarthos oder Herakles zum Sohne: *Τῷ δὲ Αἰμαροῦντι γίνεται Μελικαρθός ὁ καὶ Ἡρακλῆς,* wobei recht deutlich der Begriff des Sonnengottes mit dem des Osiris verwechselt ist; denn der ältere Horus, der Herakles der Aegypter und Phöniker, ist ein Sohn des Re, des Son-

nengottes; der jüngere Horus dagegen, der sich sonst bei den Phönikiern nicht erwähnt findet, ist ein Sohn des Osiris; Demarun und Osiris, Herakles und Horus sind also in dieser Stelle zugleich mit einander verwechselt. Gleich darauf (p. 32) führt Demarun mit Pontos Krieg und wird von diesem geschlagen, wie die ägyptische Mythe dies von Osiris und Typhon berichtet, und p. 34 endlich herrscht Astarte mit Demarun und Adod zugleich über die Erde nach der Beendigung des Götterkampfes. Adod aber ist ein Beinamen des Osiris, wie wir sehen werden: Demarun und Adod bezeichnen also eine und dieselbe Gottheit, den Osiris.

340) Sanchun. p. 26: *Κρόνου δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθήνη.*

341) Herodot II, 44.

342) Der Name *Ἀρχαλῆς* kommt vor in dem Manethonischen Verzeichnisse der phönikischen Herrscher in Aegypten und zwar als der vorletzte derselben (Ideler, Hermapion Append. p. 37); der Name *Ἀρχαλῆς* im Etymol. magn. als Städtegründer von Gadeira, als welcher gewöhnlich Herakles genannt wird: *Γάδεира . . . ὡς φησι Κλαύδιος Ἰούλιος ἐν ταῖς Φοινίκης ἱστορίαις, ὅτι Ἀρχαλῆς υἱὸς Φοίνικος κτίσας, πόλιν ὠνόμασε κτλ.*

343) Auf der inscript. Melitens. prima bilinguis wird dieselbe Gottheit, welche im griechischen Texte *Ἡρακλῆς ἀρχηγέτης* heisst, im phönikischen Texte genannt: *ארנן מלקרת בעל צר*, dominus noster Melkarthus dominus Tyri (Gesen. monum. phoenic. p. 96); *ררר מלקרת* ist aber kontrahirt aus *ררר מלך*, rex urbis.

344) Sanchun. p. 30: *Κρόνος δὲ νῦν ἔχων Σάδιον, ἰδὼν αὐτὸν σιδηρῶ διερχόσατο.* Sadiä ist aber das arabische *سديد*, der Mächtige, Starke, Gewaltige, von *שׁוּץ*, übermächtig sein, Gewaltthat üben.

345) Herodot II, 44.

346) Denn als Göttertitel sind wohl mit Movers (Phönizier I, p. 411) die auf phönikischen Münzen Kilikiens (Gesen. monum. phoenic. p. 282. 284) vorkommenden Inschriften zu erklären: *עין גל*, *אלמלך גדל*, Auge des grossen Königs, und *לעין (ן) בעל*, dem Auge des Baal (geweiht). Die Titel „Baal, grosser König“, bezeichnen die Sonne, wie häufig.

347) Der karthagische Baal Herakles heisst ein Sohn des Saturn (Ampel. lib. memor. c. 9) und der tyrische ein Sohn des Zeus (des Kronos) und der Asteria (d. h. der Astarte), Athen. IX, c. 45, p. 342. *Quartus* (Hercules), sagt Cicero de nat. deor. III, 16, *est Jovis et Asteriae, Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur.*

348) In dem Namen eines Phönikers auf einer zu Athen gefundenen phönikischen Inschrift (Gesen. monum. phoenic. p. 113)

und in der 1., 2., 3. und 5. karthagischen Inschrift (Ges. monum. phoenic. p. 169 sqq.). Das Material über die Tanath findet sich bei Gesenius (l. l. p. 114 und 168) und bei Movers (Phönizier p. 625 sqq.).

349) Ges. monum. phoen. p. 169 sqq.

350) Die oben in Note 340 angeführte Stelle aus Sanch. p. 26.

351) בעל חמן, Belus fervidus, der Herr der Gluthhitze, wie ihn Movers richtig erklärt (Phönizier I, p. 346). בעל ist ein allgemeiner Titel, gleich ארין der Herr, wie schon die älteren Gelehrten richtig einsahen; und Movers würde sich einen grossen Theil seiner misslungenen Götterdeutungen erspart haben, wenn er sich nicht mit seiner wunderlichen Grille, die Baalim durchaus unter Einen Hut bringen zu wollen, den Weg zum richtigen Verständnis selbst verrannt hätte. Im ganz allgemeinen Sinne bezeichnet Baal „den Herrn, den Besitzer“ mit darauf folgendem Genitiv der Sache; so heisst Herakles מלְקַרְתָּ בַּעַל צֶר, König der Stadt, Herr von Tyrus; so heisst Kevan, Kronos בעל אֵיתָן, dominus perennitatis, und in diesem Sinne ist dann der Ausdruck „Besitzer, Herr einer Sache“ die bekannte Umschreibung der semitischen Sprachen für ein einfaches Adjektiv, und בעל אֵיתָן z. B. bedeutet gerade so viel wie das einfache Adjektiv אֵיתָן, perennis, aeternus. Als alleinstehender Titel oder mit einem zweiten nomen in Apposition ist es der Titel „Herr“, wie in unserm „Herr-Gott“, so בעל הַשֶּׁמֶשׁ, der „Herr Sonnengott“. Mit einem darauf folgenden Adjektiv endlich bildet Baal bestimmte Göttertitel, aber dann liegt das wesentliche, den Sinn des Titels bestimmende Wort nicht in Baal, sondern in dem dabei stehenden Adjektiv; Baal bezeichnet dabei Nichts als den allgemeinen Titel „Herr“, und das Adjektiv enthält erst die wesentliche Eigenschaft, welche die Natur des „Herrn“ bezeichnet. So ist בעל חמן, der glühende Herr, der Gott der Gluthhitze, der mit Seth-Typhon verbundene Begriff des arianischen Feuergottes in seiner zerstörenden Eigenschaft; בעל מַעֲקָר, domini *νευροκοπών*, der Kniekehlen-zerhauende Gott, der Gott mit der Harpe, Kronos; בעל כֵּיִן, der erhabene Herr, der arianische Gottesbegriff der Zeit, übertragen auf den ägyptischen Seb und in dieser Gestalt ein böser, zerstörender, gefürchteter Gott, während er bei den Arianern und Babyloniern eine gute Gottheit war. Chamman und Kevan sind also durchaus verschiedene gesonderte Gottheiten, obgleich beide nach der phönikischen Glaubenslehre gleich schlecht und gleich böse; sie sind Vater und Sohn, Kronos-Seb und Typhon-Seth.

352) Der Göttername אֵרֶר הַמֶּלֶךְ, אֵרֶר מֶלֶךְ, das Feuer der König, (2 Kön. 17, 31) giebt wohl die Erklärung zu dem in den

Schriften des alten Testaments vielerwähnten מלך, Molech, Moloch, der zugleich den Titel מלך hat (Jerem. 32, 35), daher auch auf kilikischen Münzen beide Titel zu Einem vereinigt vorkommen: כעלמלך (Gesen. monum. phoenic. p. 284). Das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft wäre also jener finstere von den Phönikern so sehr verehrte Gott. Die Vereinigung der Begriffe eines Kriegsgottes und eines Feuergottes in dem phönikischen Moloch, gerade so wie sie in dem ägyptischen Seth stattfindet, hat Movers sehr gut nachgewiesen; nur dass er irrig den Herakles in den Begriff des Moloch hineinmengt. Hätte Movers den ägyptischen Glaubenskreis gekannt, so würde er in Vielem klarer gesehen haben; aber auch so ist seine Entwicklung des Molochbegriffes ein Muster von Scharfsinn, wenn er auch manchmal das Ziel verfehlt.

353) Sanch. p. 32: Κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τύφων καὶ Νηρεὺς πατὴρ Πόντου· ἀπὸ δὲ τοῦ Πόντου γίνονται Σιδῶν . . . καὶ Ποσειδῶν. Nereus ist, wie wir gesehen haben, der Okeanos; dieser wird hier Vater des Pontus genannt nach der griechischen Ansichtswiese, wo Nereus d. h. Okeanos der Quell des Meeres ist. Da nun der auf den Titanenkrieg folgende Kampf gerade so bei Philo zwischen Pontos und Demarun stattfindet wie bei den Aegyptern zwischen Osiris und Typhon, Pontos auch zugleich neben Typhon, Sidon d. h. Seth und Poseidon vorkommt: so ist es sehr wahrscheinlich, dass wir hier wieder eine von jenen schon mehrmals vorgekommenen Stellen haben, wo Philo die verschiedenen Namen eines und desselben Gottes zu verschiedenen Götterwesen macht, sein phönikisches Original entweder missverstehend oder verfälschend.

354) Sanchun. p. 32: Τῷ δὲ Δημαρῶντι γίνεται Μελίκαρος ὁ καὶ Ἡρακλῆς.

355) Siehe Ges. thes. p. 839 s. v. מלך.

356) Sanchun. p. 28.

357) Ibidem p. 30 sqq.

358) Ibidem p. 30: Κρόνος δὲ υἱὸν ἔχων Σάδιδον ἰδίῳ αὐτὸν σιδήρῳ διεχρήσατο . . . ὡσαύτως καὶ θυγατρὸς ἰδίας τὴν κεφαλὴν ἀπέτεμεν.

359) Sanch. p. 34: Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαρῶς καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευον τῆς γαῖας. Ἄδωδος ist, wie wir sehen werden, ein Beiname des Osiris: Demarun und Adodus bezeichnen also hier ein und dasselbe göttliche Wesen; Demarun aber ist, wie wir gesehen haben, gar kein Titel des Osiris.

360) Sanch. p. 36, die früher schon angeführte Stelle.

361) Plut. sympos. IV, 5, 3: Τὸν δ' Ἄδωνιν οὐχ ἔτερον, ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσι· καὶ πολλὰ τῶν τελευμένων ἐκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοὶ τὸν λόγον.

362) Sacharja 12, 10 u. 11: „Zu jener Zeit wird gross sein das Wehklagen zu Jerusalem, gleich dem Wehklagen um den erhabenen Vermissten im Thale Megiddo.“ In den Worten רָמֹן hat man richtig den in der obigen Stelle von Philo erwähnten Adodus erkannt; רָמֹן ist excelsus von der Rad. רָמַר, wie schon die älteren Erklärer gesehen haben (s. Ges. thes. p. 1299); nur רָמֹר ist bis jetzt unerklärt, weil es aus dem Semitischen nicht erklärbar ist; es ist ägyptisch und bedeutet: der Vermisste, Gesuchte; *ḤATḤAT, ḤETḤET, ḤOTḤAT, ḤETḤOT*, scrutari, inquirere, investigare. Denn das Verschwinden des Osiris, als er hinterlistig ermordet und in den Nil geworfen worden war, ist ein bedeutender Zug in der Sage; daher denn auch die Adonis-Osiris-Feyer mit dem Verschwinden, ἀφανισμός, des Gottes begann, auf welches dann die Aufsuchung, ζήτησις, folgte und endlich mit der εὑρεσις, der Auffindung, schloss. Ein anderer Beiname desselben Gottes, des Adonis-Osiris, ist חַמְדָּה. Bei Ezech. 8, 14 kommen israelitische Weiber vor מְכַבְּדוֹת אֱתֶרְחֶמֶשׁ, die den Thammus beklagen. Auch dieser Name war bisher nicht erklärt, weil er ebenfalls aus dem Aegyptischen stammt; er bedeutet: der Begrabene, von *ḤEMC, ḤOMC, TEMC, TOMC, ṬOMC, TAMEC*, sepellire; חַמְדָּה nach der Form קַמְדָּה, sepultus, Adonis-Osiris nämlich.

363) *ΜΗΝΡΙΤ, MENPET, MENPAT, MANPOT* (nach dem bekannten im Koptischen so auffallenden Vokalwechsel), *dilectus*, von *ME, MAI, amare*.

364) *Lyd. de mens. p. 212: Τὸν Ἀδωνιν ἀναιρηθῆναι ὑπὸ τοῦ Ἀρσῶος μεταβληθέντος εἰς ἔν.*

365) *Jul. Firmic. de error. profan. relig. p. 14: In plurimis Orientis civitatibus, licet hoc malum etiam ad nos transitum fecerit, Adonis quasi maritus plangitur Veneris; und Cicero de nat. deor. III, c. 23: Quarta (Venus) Syria Tyroque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse creditum est.*

366) *Lobeck Aglaoph. l. III, § 7, p. 1221.*

367) *Sanch. p. 16 sqq.*

368) *Sanch. p. 16: Ἐκ τούτων, φησὶν, ἐγεννήθησαν Μημρούμος ὁ καὶ (statt καὶ ὁ) Ὑψουράνιος (denn beide Namen sind gleichbedeutend, der letzte ist nur die griechische Uebersetzung des ersten, und nun muss noch hinzugesetzt werden:) καὶ Οὐσῶος (denn dieser erscheint gleich darauf als Bruder des Hypsuranios). Μημρούμος ist מִי־מְרוֹם, ein Anwohner des Sees מִי־מְרוֹם d. h. des Wassers der Höhe, des Bergsees, eines Sees an den Quellen des Jordan; Οὐσῶος ist Esau, עֲשָׂו, der Stammvater der Edomiter.*

369) Es ist bekannt, dass צִידוֹן piscator, venator heisst.

370) Chrysor ist חַרְשׁ אֹזֶר, Feuerarbeiter; דַּע מַחִי heisst kundig des Schmiedens.

371) מְלָאכִי, der Handwerker, τεχνίτης; קִנִּי, der Schmied, und קִנִּי, der Keniter, eine phönikische Völkerschaft.

372) שְׂדֵי, der Mächtige, ist vermengt mit שְׂדֵי, der Acker, und wahrscheinlich auch der Ackerer, Ackersmann.

373) Es ist früher schon nachgewiesen worden, dass פְּלִשְׁתִּי, פְּלִשְׁתִּי der „Wanderer“ bedeutet; unter den Ἀλλήται, Errones, sind also die Philistim gemeint. Die Titanes sind die תִּיַּנִּים, eine, wie es scheint, zu den Philistern gehörige Völkerschaft, da sich der Name Dodona auch in Griechenland mehrfach findet und alte Wohnsitze der Pelasger d. h. der Philister bezeichnet.

374) Amynos sind die אַמְנִים, die Ammoniter, und den Μαγόν, wodurch Philo offenbar an die persischen Mager will denken machen, erklärt der phönikische Völkernamen מַעֲוִן, die Maoniter; denn dass die Griechen den eigenthümlichen Laut des γ entweder gar nicht oder durch γ wiedergeben, ist bekannt.

375) Sydyk ist, wie wir schon nachgewiesen haben, das subst. abstract. צֶדֶק, Gerechtigkeit, nicht aber צַדִּיק, der Gerechte; die dunklen e der Segolatform konnten durch die beiden v in Συδύκ bezeichnet werden, nicht aber die einander so unähnlichen Buchstaben: betontes scharfes a und i. מִישׁוֹר und מִישָׁר von יֶשֶׁר, planum, justum esse, bedeutet zugleich justitia, sinceritas und planities, Ebene, und ist in dieser letzten Bedeutung Eigenname eines Landstrichs in Palästina. Zugleich aber soll wohl Misor an Misraim, מִצְרַיִם, erinnern, wie Aegypten bei den Semiten hiess; daher die Verbindung von Misor und Taat, der als nationalägyptischer Gott von Philo betrachtet wird, da er weiter unten (p. 38) den Taant durch Kronos zum König von ganz Aegypten machen lässt: ἐλθὼν δὲ ὁ Κρόνος εἰς νότον χώραν ἅπασαν τὴν Αἰγυπτίαν ἔδωκε θεῷ Ταάντῳ, ὅπως βασιλεύειν αὐτῷ γένηται.

376) Strabo l. XVI, c. II, sect. 24.

377) Athen. l. III, c. 37, p. 126: Καὶ ὁ Κόνουλκος ἐφη· ἐμπύπασο, Οὐλίπιαν, χθωροδλάφου (nomen libi syriacum) πατρίον, ὃς παρ' οὐδενὶ τῶν παλαιῶν, μὰ τὴν Διμήτρα, γέγραπται, πλὴν εἰ μὴ ἄρα παρὰ τοῖς τὰ φοινικικά συγγεγραφοῖσι Σουναίθωνι (wohl nur ein Schreibfehler für Σαρχουναίθωνι) καὶ Μάχῳ τοῖς σοῖς πολίταις.

378) Pausan. III, 18, 2.

379) Pausan. IX, 16, 1.

380) Pausan. III, 8, 2.

381) Pausan. III, 21, 6.



- 382) Hesych. p. 279; Suidas T. I, p. 143.
- 383) Marmor Parium, epoch. 22; Wagner, die parische Chronik p. 33.
- 384) Pausan. I, 18, 5.
- 385) Pausan. I, 44, 3.
- 386) Pausan. VI, 20, 1 u. 2.
- 387) Pausan. VII, 23, 5 sq.
- 388) Pausan. VII, 25.
- 389) Pausan. II, 18, 3; II, 22, 7.
- 390) Pausan. II, 35, 8.
- 391) Pausan. VIII, 48, 5.
- 392) Pausan. VIII, 21, 2.
- 393) Pausan. III, 14, 6; III, 17, 1.
- 394) Pausan. IV, 31, 5—7.
- 395) Pausan. I, 18, 5; Odyss. XIX, 188.
- 396) Herodot II, 35.
- 397) Pausan. VIII, 21, 2.
- 398) Suidas s. v. *Ραμνοῦσία Νέμεσις*.
- 399) Pausan. VII, 20, 21.
- 400) Pausan. II, 36, 7. 8 sq.
- 401) Pausan. IX, 19, 1.
- 402) Pausan. VIII, 48, 5.
- 403) Pausan. VII, 25, 5. 8.
- 404) Pausan. III, 11, 8; 12, 6.
- 405) Thukyd. II, 15.
- 406) Hesiod. theog. v. 120.
- 407) Pausan. IX, 27, 2.
- 408) Pausan. IX, 27, 1.
- 409) Pausan. III, 26, 3.
- 410) Herodot II, 145. 146.
- 411) Pausan. VIII, 54, 5.
- 412) Pausan. VIII, 38, 8.
- 413) Pausan. VIII, 26, 2.
- 414) Pausan. I, 28, 4; Herodot VI, 106.
- 415) Pausan. IX, 31, 2.

- 416) Herodot II, 51; VI, 137.
- 417) Diod. Sicul. V, 47.
- 418) Pausan. IX, 25.
- 419) Pausan. IX, 22, 5. 6.
- 420) Herodot III, 37.
- 421) Παιταῖκος ist das hebr. פִּתְיָקוֹס, פִּתְיָקוֹס, sculptile, von פִּתְיָק, im Piel: sculper.
- 422) 1 Samuel. XIII, 20. 21.
- 423) Pausan. X, 38, 3; Cicero de nat. deor. III, 21 vgl. mit Pausan. I, 18, 1.
- 424) Unter diesem Namen wurden die Dioskuren zu Kleitor in Lakedämon verehrt, Pausan. VIII, 21, 2.
- 425) Pausan. III, 16, 1.
- 426) Pausan. III, 12, 7; 16, 1.
- 427) Hesiod. theog. v. 133 sq.
- 428) Pausan. III, 16, 1; 12, 7.
- 429) Pausan. X, 24.
- 430) Pausan. IX, 25, 3. 4.
- 431) Pausan. III, 11, 8; 14, 4; 12, 7.
- 432) Pausan. I, 28, 6; VII, 25, 1.
- 433) Etymol. magn. s. v. Κυθήρεια.
- 434) Pausan. III, 21, 5.
- 435) Pausan. II, 34, 10.
- 436) Pausan. II, 4, 7.
- 437) Strabo XIV, p. 652.
- 438) Pausan. VIII, 41, 4.
- 439) Pausan. VIII, 41, 4: εἰκὼν γυναικὸς τὰ ἄκρα τῶν γλουτῶν, τὸ ἀπὸ τοῦτου δὲ ἐστὶν ἰχθύς.
- 440) S. Gesen. thes. ling. hebr. et chald. s. v. יִצְרָל.
- 441) Ilias XIV, 201.
- 442) Pausan. I, 18, 7.
- 443) Pausan. IX, 39, 2.
- 444) Pausan. VI, 20, 1.
- 445) Diod. Sicul. I, 12.
- 446) Pausan. I, 18, 7.
- 447) Pausan. VIII, 36.

448) Pausan. II, 22, 2.

449) Pausan. IX, 25, 5.

450) Herodot I, 105.

451) Pausan. I, 14, 5 und Diod. Sic. II, 4.

452) פִּרְיָה heisst im Chald. die Taube, von dem Stamme פִּרַּךְ, im Syr. ܦܪܝܐ, avolavit, fugit, also wohl ursprünglich „fliegen“. Von פִּרְיָה müssen in der älteren Sprache die Nebenformen פִּרְיָה, פִּרְיָה, פִּרְיָה vorhanden gewesen sein, welche alle etymologisch richtig gebildet sind und auch in anderen Wörtern mit der obigen Form wechseln. אֶפְרַיִם mit dem Alpha prostheticum d. h. dem Artikel — denn im Phönikischen hat der Artikel gewöhnlich diese Form (s. Ges. monum. phoenic. p. 437) — heisst also die Taube.

453) Pausan. VIII, 42, 1 sqq.

454) Homer. hymn. in Mercur. v. 428.

455) Hesiod. theogon. v. 52.

456) Pausan. II, 26.

457) Pausan. II, 11, 5.

458) Pausan. VIII, 20.

459) Hesiod. theogon. v. 507.

460) Pausan. I, 30.

461) Pausan. I, 22, 1.

462) Pausan. IX, 25, 3.

463) Pausan. IX, 20, 3; 22, 1.

464) Pausan. VIII, 29, 1. 2.

465) Herodot II, 49.

466) Eustath. Ilias XVIII, 570.

467) Herodot II, 79.

468) Pausan. IX, 29, 3.

469) Strabo VIII, 344.

470) Pausan. II, 35, 5. 7.

471) Aristoph. Frieden Vs. 419.

472) Pausan. II, 20, 5.

473) Pausan. IX, 41, 2.

474) Konon 19.

475) Pausan. IX, 20, 3.

476) Herodot II, 44.

- 477) Pausan. V, 25.
- 478) Pausan. II, 10, 1.
- 479) Pausan. I, 8, 5.
- 480) Pausan. III, 22, 5; 14, 9.
- 481) Pausan. III, 48, 3.
- 482) Pausan. II, 32, 8.
- 483) Hesiod. theogon. v. 453.
- 484) Pausan. II, 15, 3.
- 485) Pausan. II, 1, 6; II, 4, 7.
- 486) Pausan. II, 30, 6.
- 487) Hom. Odys. VIII, 266.
- 488) Pausan. VIII, 42, 1 sq.
- 489) Hom. Ilias II, 782.
- 490) Hesiod. theogon. v. 306. 813 sqq.
- 491) Hesiod. theogon. v. 377. 409.
- 492) Pausan. II, 20; 22.
- 493) Herodot VI, 53; II, 91.
- 494) Pausan. II, 18, 1.
- 495) Pausan. II, 18, 1.
- 496) Pausan. II, 18, 1.
- 497) Diod. Sic. V, 55.
- 498) Hesiod. theogon. v. 453.
- 499) Hesiod. theogon. v. 912.
- 500) Livius 29, 18.
- 501) Plutarch. Lucull. 10.

502) Dass der Name Amphitrite mit dem Begriffe des Meeres zusammenhängt, erhellt aus einer Angabe des Hesychius, welcher *Τριτώ* durch *ῥέσμα* erklärt. Aber aus welcher Sprache ist dieses *τριτώ*? Vielleicht aus der libyschen, denn in Libyen findet sich ein Fluss und See Triton: dies würde, da die Libyer ein mit Phönikern vermisches, wenn nicht ganz phönikisches Volk waren, auf eine phönikische Radix hinführen, und diese findet sich in dem hebräischen *תִּרְוָה*, strömen, hervorströmen, rinnen. Dann würde sich auch der Name der Tritonen, jener Meergötter im Gefolge der Amphitrite, erklären. Amphitrite selbst wäre dann ein zusammengesetzter Name, dessen erste Hälfte aber immer noch völlig dunkel bleibt.

- 503) Pausan. II, 1, 7 sqq.  
 504) Hesiod. theogon. v. 453.  
 505) Pausan. I, 18, 3.  
 506) Hesiod. theogon. v. 970; Diod. Sic. V, 77.  
 507) Pausan. I, 14.  
 508) Hesiod. theogon. v. 409.  
 509) Pausan. VIII, 25, 5.  
 510) Pausan. VIII, 42, 2.  
 511) Pausan. VIII, 36, 7; 37, 1.  
 512) Pausan. VIII, 37, 6.  
 513) Πλοῦτος hängt offenbar mit dem Stamme πλῆθω, πλῆθος zusammen, wie schon Diod. Sic. V, 77 richtig ableitet.  
 514) Pausan. II, 35, 7.  
 515) Pausan. IX, 16, 1.  
 516) Pausan. IX, 26, 5.  
 517) Philostr. Icon. 2, 28.  
 518) Hesiod. theogon. v. 411.  
 519) Pausan. II, 30, 1.  
 520) Pausan. II, 21, 10.  
 521) Herodot II, 156.  
 522) Herodot II, 156.  
 523) Pausan. III, 11, 7.  
 524) Pausan. II, 21, 10.  
 525) Diod. Sic. V, 55.  
 526) Tissaphernes brachte im peloponnesischen Kriege der ephesischen Artemis Opfer dar (Thukyd. VIII, 109), während bekanntlich sonst die Perser weder die griechischen Götter noch den griechischen Kult anerkannten.  
 527) Hesiod. theogon. v. 371.  
 528) Pausan. II, 4, 7.  
 529) Pausan. I, 18, 4.  
 530) Pausan. II, 84, 10.  
 531) Pausan. VII, 21, 6.  
 532) Pausan. III, 14, 5.  
 533) Pausan. II, 4, 7.  
 534) Pausan. VII, 25, 5.

- 535) Pausan. II, 34, 10.
- 536) Pausan. I, 41, 4.
- 537) Pausan. II, 13, 7.
- 538) Pausan. X, 32, 9.
- 539) Herodot I, 50. 51.
- 540) Herodot II, 49.
- 541) Hesiod. theogon. v. 337 — 364.
- 542) Homer. hymn. an die Aphrodite v. 255.
- 543) Pausan. VIII, 4, 2.
- 544) Pausan. VIII, 36, 4.
- 545) Pausan. VIII, 29, 2.
- 546) Athenaeus I. VI, p. 271, sect. 101.
- 547) Herodot II, 52.
- 548) Herodot I, 57.
- 549) Herodot II, 53.
- 550) Herodot VI, 38.
- 551) Thukyd. V, 11.

552) Confucius, Kong-fu-tse, wurde geboren am 27. Tage des 10. Monats in dem 31. Jahre der Regierung des Königs Ling aus der Dynastie Tschau (Chow nach der englischen Rechtschreibung). Ling regierte 27 Jahre, von 571—544 vor Chr. Geb. (s. Morrison View of China etc. p. 49). Confucius wurde also im Jahre 550 vor Chr. geboren (und nicht 538 vor Chr., wie Morrison in seinem chinese dictionary vol. I, p. 710 durch einen Uebereilungsfehler angiebt, indem er von dem Ende der Regierungsjahre Lings, 544 vor Chr., sechs Jahre vorwärts statt rückwärts zählte). Des Confucius Lebenszeit ist also auf Jahr und Tag genau bestimmt. Zugleich ist es bis auf seine einzelsten Umstände so bekannt, dass es auch von der zweifelsüchtigsten Kritik als geschichtlich vollkommen sicher anerkannt werden muss.

553) Denn Buddha, बुद्ध, von der Radix बुध्, cognoscere, scire (Rosen rad. sanscr. p. 211) heisst „der Weise“ (Wilson sanscr. diction. p. 605: a sage, a wise or learned man).

554) S. Benfey's Untersuchungen in dem Artikel Indien der Ersch- und Gruberschen Encyklop. p. 36 sq.

555) Anquetil du Perrons Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3. Thl. p. 40 sq. und desselben Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta p. 327 sq.; besonders p. 349.

556) So Eudoxus und Hermippus nach des Plinius Angabe (H. N. l. XXX, c. 2) und Hermodorus bei Diogenes Laertius (prooem. II.) nach der gewöhnlichen Auffassung. Genauer betrachtet scheint sich aber die Angabe des Diogenes auf die Mager, nicht aber auf Zoroaster selbst zu beziehen und wäre dann eine Angabe über das Alter der Mager als eines selbstständigen Priesterstammes. Dass diese sich ein hohes Alter beilegen mochten, begreift sich leicht. Es wäre demnach möglich, dass auch die beiden anderen Angaben auf einem ähnlichen Irrthume beruhten.

557) زرواستر, Vistâspa, Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 426. Als Zeitgenosse Zoroasters wird Vistâspa ausdrücklich in den Zendbüchern erwähnt; so z. B. in einer Stelle des Jescht-Avan, des Gebetes an das Wasser, Carde (Kapitel) XXIV, in welcher Zoroaster die Bekehrung Vistâspa's von der Quelle Arduisur erfleht (Burnouf Comment. sur le Yaçna Tom. I, p. 440). Diese Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 442) so: *Alors il (Zoroastre) lui (c. a. d. à l'eau) demanda cette grâce: accorde moi, o pure et bienfaisante Arduisur (Name einer Quelle), toi qui es exempte de souillure, que je puisse convertir . . . . le fort Ké Gustasp (Kavaya Vistâspa) pour qu' il pense conformément à la loi, qu' il parle conformément à la loi, qu' il agisse conformément à la loi.*

558) Ueber die Bedeutung des Namens vgl. Burnouf Comment. sur le Yaçna, notes et éclaircis. p. cvj, note 66.

559) Agathiae historiar. l. II, c. 24, p. 117 ed. Niebuhr: Πέρσαις δὲ τοῖς νῦν τὰ μὲν πρότερα εἶδη σχεδόντι ἅπαντα παρῆται ἀμύλῃ καὶ ἀνατίραπται, ἄλλοις δὲ τισὶ καὶ οἶον νεοθενυμένοις χρώνται νομίμοις, ἐκ τῶν Ζωροάστρου τοῦ Ὁρμάσδεως διδασμάτων κατακληθέντες· οὗτος δὲ ὁ Ζωροάστρως ἦτοι Ζαράδης (διττὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία) ὁπνήκα μὲν ἡμάσεν τὴν ἀρχὴν, καὶ τοὺς νόμους εἶθετο, οὐκ ἔνεστι σαφῶς διαγῶναι· Πέρσαι δὲ αὐτὸν οἱ νῦν ἐπὶ Ὑστάσπεω, οὕτω δὲ ἢ ἀπλῶς, φασὶ γεγονέναι, ὡς λίαν ἀμφιγνοῖσθαι καὶ οὐκ εἶναι μαθεῖν, ποτερον Δαρείου πατὴρ εἴτε καὶ ἄλλος οὗτος ὑπῆρχεν Ὑστάσπης· ἐφ' οὗ δ' ἂν καὶ ἦνθ' ἔσθ' χρόνῳ, ὑφηγητὴς αὐτοῖς ἐκεῖνος καὶ καθηγεμὼν τῆς μαρτυρίας γέγονεν ἁγιστάς, καὶ αὐτίς δὴ τὰς προτέρας ἱερουργίας ἀμείψας, παμμιγεῖς τινας καὶ ποικίλας ἀνέθηκε δόξας.

560) Ammian. Marcell. l. XXIII, c. 6, sect. 32: *Magiam . . . Plato machagistiam (μαχαγιστίαν i. e. μάγων ἁγιστίαν) esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cuius scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus, Darii pater.* Da Ammianus unter Valens und Valentinian bis auf Theodosius 410 nach Chr. lebte und erst in späteren Jahren sein Geschichtswerk schrieb, so konnte er von der Lebenszeit Zoroasters, dem sechsten Jahrhundert vor Chr. G., allerdings als von „saeculis priscis“ reden; denn es lag ja fast ein Jahrtausend zwischen ihm und Zoroaster.

561) Dies scheint aus Herodot. I. I, c. 209 und 210 hervorzugehen; denn auch Baktrien scheint gleich Babylon und dem übrigen westlichen Asien von Kyros erobert und zu einem Vasallenstaate des persischen Reiches gemacht worden zu sein, wie wir weiter unten sehen werden.

562) Gregorii Abul-Pharagii hist. dynast. ed. Pocock. p. 83:  
 قىباسوس ابن كورش ملك ثمانى سنين . . . . . هذا  
 الزمان كان زرادشت معلم المبحوسية واصله من بلد  
 اور i. e. Cambyses filius Cyri regnavit octo annis . . . . . Hoc tempore fuit Zoradascht praeceptor  
 sectae Magorum, oriundus regione Aderbidschan, quae numeratur  
 inter regiones Assyriae.

563) Eutychie Patriarchae Alexandr. annal. ed. Selden. p. 262:  
 ومات كورش . . . . . وملك بعده ابنه قىبيسوس تسع  
 سنين وملك بعده سمرديوس المبحوسى سنة واحدة وانما  
 سمي المبحوسى لان في ايامه ظهر رجل فارسي يقال له  
 زرادشت فاطهر دين المبحوس i. e. Mortuus est Cyrus . . . . .  
 et post ipsum imperavit filius ipsius Kambysus annos novem; et  
 post eum imperavit Smardius Magus annum unum, et scilicet  
 nominatus est Magus, quod ipse tempore floruit Persa quidam  
 nomine Zaradascht, qui Magorum religionem condidit.

564) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen über das Zeitalter  
 Zoroasters u. s. w. in Kleukers Auhang zum Zendavesta 1. Bd.  
 1. Theil, p. 346.

565) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd.  
 1. Theil, p. 347.

566) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd.  
 1. Theil, p. 343.

567) S. Anquetil du Perron, Untersuchungen u. s. w. 1. Bd. 1. Thl.,  
 p. 348 sqq. Diese westasiatischen Einwanderer werden zwar von  
 dem chinesischen Geschichtschreiber für Muhammedaner gehalten,  
 welche das Gesetz Muhammeds nach China gebracht hätten. Dies  
 ist aber, wie Anquetil nachweist, ein offener Irrthum. Denn um  
 die angegebene Zeit war Muhammeds Lehre noch gar nicht be-  
 kannt, da er erst im 40. Jahre seines Alters, im J. 610 nach Chr.  
 Geb., zu lehren anfang. Die Veranlassung zu diesem Irrthume lag  
 jedoch dem chinesischen Geschichtschreiber nahe, weil wirklich  
 die Lehre Muhammeds aus Westasien nach China eingedrungen  
 ist und dort so viele Anhänger hat, dass diese nächst den Bud-  
 dhisten eine der zahlreichsten religiösen Sekten bilden. Jene  
 Einwanderer müssen vielmehr Parsen gewesen sein, welche die



Lehre Zoroasters und die Zendbücher mit ihrer heimatlichen Zeitrechnung nach China brachten. Denn die von dem chinesischen Geschichtschreiber angeführten Monatsnamen dieser Zeitrechnung sind die parsischen, in chinesischen Schriftzeichen so genau ausgedrückt, als es bei der Eigenthümlichkeit der chinesischen Schrift nur immerhin möglich ist. Die Zeitrechnung dieser Parsen geht aber auf das Jahr 558 oder 559 vor Chr. Geb. zurück, datirt also von einem bedeutsamen Abschnitte in Zoroasters Leben, wahrscheinlich von seinem Auftreten als Religionsverbesserer; ganz so wie die Zeitrechnung der Muhammedaner von der Flucht Muhammeds.

568) S. Anquetils Leben Zoroasters in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40.

569) S. ebendasselbst, p. 40 und 41; ferner Anquetils Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 360.

570) S. Morrison, a View of China, a sketch of chinese chronology etc. p. 58.

571) S. die Aeusserung eines neueren chinesischen Geschichtschreibers Fung-chow in seiner „Uebersicht der Geschichte“ bei Morrison, a View of China etc. p. 60. Die Stelle lautet in Morrisons wörtlicher Uebersetzung, wie folgt: *Such a tale (wie die unmittelbar vorher angeführte Darstellung eines buddhistischen Schriftstellers über die Urgeschichte) is contrary to all sense and reason. From Yaou and Shun (den ältesten geschichtlich bekannten chinesischen Dynastien) to the present time is not more than Three thousand and odd years . . . . How can it be believed that 40 or 50,000 years elapsed after the formation of the Heavens and the Earth, before man appeared, or the earth or the water were adjusted and food supplied to human beings?* etc.

572) S. Anquetil, Untersuchungen über das Zeitalter Zoroasters in Kleukers Anhang zum Zendavesta Band I, p. 339 und 340, Note.

573) Vgl. Benfey's Darstellung der indischen Literatur in seinem Artikel Indien in der Ersch- und Gruberschen Encyclopädie.

574) In seinem Werke: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, dessen 1. Band erschienen (Paris, imprimerie royale, 1844 in 4.), dem Verfasser dieses Werkes aber noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

575) Der Ausspruch des Confucius, den die chinesischen Buddhisten auf den Fu d. i. Buddha deuten — denn Fu ist die gewöhnliche Abkürzung des Namens Futo, die chinesische Schreibung des Sanskritwortes Buddha —, findet sich in einer Schrift des Lié-tse, der ein Zeitgenosse des Confucius war und unter die

Hauptschriftsteller der Sekte des Laou-tse gerechnet wird, d. h. derjenigen unter den chinesischen philosophischen Schulen, welche den nächsten Rang neben der confucischen einnimmt und sogar noch etwas älter ist als diese; denn Laou-tse, ihr Stifter, war ein älterer Zeitgenosse des Confucius. Lië-tse muss also ein unmittelbarer Schüler des Laou-tse gewesen sein, da er auch ein Zeitgenosse des Confucius genannt wird.

Der von Lië-tse angeführte Ausspruch des Confucius heisst: *se yǐh tshi kuë yeu hua schin* d. i. Occidentalis regionis regna habent cultos (sapientes) homines, In den Staaten des Westens giebt es gebildete (weise) Männer. Die chinesischen Buddhisten leihen diesem Ausspruche aber den Sinn: Der Staat im Westen (d. i. Indien) besitzt einen Weisen, und unter diesem Weisen, erklären sie, sei Buddha verstanden. Bei der Flexionslosigkeit des Chinesischen, in welchem Alles, was wir durch die Wortendungen auszudrücken gewohnt sind, nur durch die Wortfolge und durch Partikeln bezeichnet wird, ist eine solche Zweideutigkeit allerdings möglich; namentlich in den älteren Schriften, welche von den Partikeln nur einen spärlichen Gebrauch machen. Der Satz könnte also wohl auch den von den Buddhisten hineingelegten Sinn haben, da es bei seiner allgemeinen Fassung und seinem Mangel an Partikeln unbestimmt bleibt, ob von einem einzelnen Staate und Menschen oder von mehreren Staaten und Menschen die Rede ist; jedenfalls aber ist die Beziehung auf Buddha willkürlich, denn irgend eine Hindeutung auf diesen ist in den Worten durchaus nicht enthalten. Die Verfasser des Kang-hi-tse-tien d. h. des auf Befehl des Kaisers Kang-hi (regierte von 1661 bis 1722) herausgegebenen chinesischen Wörterbuches verwerfen daher die Deutung der Buddhisten durchaus. Die Stelle des erwähnten Wörterbuches (Kang-hi tse-tien, tse tseih tschung, schin pū, wu huā, ōrl-schī d. h. Imperatoris Kang-hi Vocabularium, primi fasciculi pars media, radicalis schin cum quinque lineis, pagina vicesima) lautet in dem Artikel „Fu“, Buddha, wie folgt: *Yeu ku-pien Lië-tse tschau-mü-thing pien se yǐh tchi kuë yeu hua schin wu se fang sching schin ming fu tchi schüō thüh tschong-ne piën tsai. Kong-tse yue se-fang tchi schin yeu sching-tsche. kai kia tsie Kong-tse tchi yu ye* d. h. Etiam veteris (scriptoris) Lië-tse (libri) de completo ordinato sapiente pagina: occidentalis regionis regnum habet sapientem virum, non occidentalis regionis sapiente viro significat Buddhae denotationem. Tantum Confucii pagina continet: Confucius dixit, occidentalis regionis homines habent sapientes. Igitur falso explicant Confucii verba sane. D. h. Auch jene Stelle des alten Lië-tse in dessen Buche vom vollkommen Tugendhaften: „Die Reiche des Westens besitzen Weise“, bezeichnet mit dem Ausdrucke „Weiser des Westens“ keineswegs den Buddha. Die Stelle von Confucius enthält bloß: Confucius habe gesagt, unter den Menschen des Westens gebe es auch Weise. Man legt die Worte des Confucius ganz falsch aus.

Wenn dagegen Anquetil in seinen Untersuchungen über das Zeitalter des Zoroaster (Klenkers Anhang zum Zendavesta Bd. I, p. 361) in dieser Aeusserung des Confucius ein dunkles nach China gedrungenes Gerücht von Zoroaster finden möchte, so wäre dies zwar nicht unmöglich, da schon früh ein Handel der Westasiaten mit China über die Hochebene von Mittelasien hin stattfand und auch nach dem Schah-Nameh Baktrien mit China öfters im Kriege stand, lässt sich aber durch keine weitere geschichtliche Andeutung irgendwie bestätigen oder nur zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit erheben.

576) Plinius hist. natur. l. XXX, c. 1: *Hermippus . . . de tota ea arte (de Magia) diligentissime scripsit et vicies centum milia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum ejus positis, explanavit.*

577) S. Note 46, p. 26.

578) Plinius l. 1.: *Primus exstat, ut equidem invenio, de ea commentatus, Osthaneas, Xerxem, regem Persarum, bello, quod in Graeciae intulit, comitatus.*

579) Strabo XVI, p. 509.

580) S. Note 50, p. 27.

581) Anquetil du Perron, Leben Zoroasters, in Klenkers Uebersetzung des Zendavesta, 3. Theil, p. 40, Note d.

582) Dio Chrysostom. or. XXXVI, Boryst. p. 448 ed. Mor.: *Ὁν (Ζωροάστην) Πέρσαι λέγουσιν ἔρωι σοφίας καὶ δικαιοσύνης, ἀπορρίψαντα τῶν ἄλλων, καὶ αὐτὸν ἐν ὄρει τιτὼ ζῆν.*

583) Porphyrius de antro nympharum ed. Cantabr. p. 253 sq.: *Πρῶτα μὲν, ὡς ἔφη Εὐβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπηλαίων ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερῶσαντος, εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μιθροῦ, εἰκόνα φέροντος αὐτοῦ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μιθράς ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς, κατὰ συμμετρους ἀποστάσεις, σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων, εἰς οὖν αὐτοφυῶν εἴς τε χειροποιήτων, τὰς τελευταίας ἀποδιδόναι.*

584) Aus dieser Zeit muss ein in den Zendschriften (Jesch Sadeh, 84r Jescht, carde 24) noch erhaltenes Gebet Zoroasters um die Bekehrung Gustasps herrühren, welches nach Burnoufs Uebersetzung (Commentaire sur le Yaçna p. 440 sq.) so lautet: „Als dann bat er (Zoroaster) sie (die Quelle Arduisur) um diese Gnade: Gewähre mir, o reine und wohlthätige Arduisur, dass ich bekehren könne den Sohn des Aurvataçpa, den mächtigen königlichen Gustasp (Kavaya Vistacpa), damit er denke nach dem Gesetze, spreche nach dem Gesetze, handle nach dem Gesetze.“

585) Vgl. Herodot I, 153 mit I, 201.

586) Herodot I, 153.

587) Herodot I, 201.

588) Herodot I, 177.

589) *Κτησίαν Περσικά* in Photii bibliotheca cod. LXXII, p. 36 ed. Bekker: Ταῦτα λέγει Κτησίας περὶ Κύρου, καὶ οὐχ οὐα Ἡρόδοτος. Καὶ οὔτι πρὸς Βακτριῶν ἐπολέμησε, καὶ ἀγχώματος ἡ μάχη ἐγένετο· ἐπεὶ δὲ Βάκτριοι Ἀσιυτῶν μὲν πατέρα Κύρον γεγενῆμεν, Ἀμύιν δὲ μητέρα καὶ γυναῖκα ἔμαθον, ἐαντιοὺς ἐκόντες Ἀμύτι καὶ Κύρῳ παρέδωσαν· καὶ οὔτι πρὸς Σάκας ἐπολέμησε Κύρος καὶ συνέλαβεν Ἀμύρην τῶν Σακῶν μὲν βασιλεὺς ἄνδρα δὲ Σπαρέθρης (bei Herodot wird der Sohn der Saker-Königin gefangen genommen), ἧτις καὶ μετὰ τὴν ἄλωσιν τοῦ ἀνδρὸς στρατὸν συλλέξασα ἐπολέμησε Κύρῳ καὶ νικᾷ Κύρον. Bei Ktesias stirbt aber Kyros nicht in diesem Feldzuge, sondern erst später in einem Kriege gegen die Derbiker; vielmehr lässt Ktesias den Zug gegen Krösos erst auf diesen gegen die Baktrer und Saker folgen. Die Darstellung Herodots verdient aber wohl den Vorzug, da sie genauer und richtiger zu sein scheint, während Ktesias die einzelnen geschichtlichen Begebenheiten in Unordnung unter einander wirft.

590) Herodot I, 209.

591) Strabo XV, 3.

592) Jescht Behram, carde 14, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna, p. 452.

593) Jescht Sadeh 84r Jescht (Jescht Avan), carde 13, und 88r Jescht (Jescht Gosch), carde 5 (Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 199 und 219).

594) Jescht Gosch, carde 4, in Burnoufs Commentaire sur le Yaçna p. 427 sqq.

595) Herodot III, 139.

596) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Band, 1. Heft, p. 22—27; vgl. Herodot III, 88. Die Inschrift lautet nach Lassens Uebersetzung: *hanc (regionem persicam) Auramazdes mihi obtulit in hoc pomoerio (ope) equi clarae virtutis.*

597) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 45, heisst es in dem grossen Verzeichnisse der dem Darius unterworfenen Provinzen: *igni adorationem, mihi tributa attulere Cissia, Media, Babylonia etc.*

598) Lassens Zeitschrift 6. Band, 1. Heft, p. 15 und öfter: *Darius rex ex voluntate Auramazdis*; oder ausführlicher: *Auramazdes magnus, is maximus deorum, ipse Darium regem constituit, (et) benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex etc.*

599) Porphyrius de abstinentia l. IV, § 16, p. 165 ed. Cant.:

Παρά γε μὴν τοῖς Πέρσας οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τοῦτον θεράποντες Μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον δόξαν ὁ Μάγος. Οὕτω δὲ μάγα καὶ σεβάσμιον γένος τοῦτο παρὰ Πέρσας νομίζεται, ὥστε καὶ Δαρεῖον τὸν Ὑστάσπον ἐπιγράφαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις, ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.

600) Lassens Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 6. Band, 1. Heft.

601) Herodot VII, 11: Xerxes spricht: μὴ γὰρ εἴην ἐκ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος, τοῦ Ἀρσάμεος, τοῦ Ἀρσίνω, τοῦ Τεσπεος (τοῦ Κύρου, τοῦ Καμβύσεω, τοῦ Τεσπεος), τοῦ Ἀχαιμένεος γογονῶς, μὴ τιμαρτυρούμενος τοὺς Ἀθηναίους. Die eingeklammerten Namen zeigen schon durch ihre auffallende Stellung, dass sie unrichtig eingeschaltet sind. Die übrigen Namen stimmen mit den in den Keilinschriften angegebenen Vorfahren des Xerxes.

602) Aristoteles metaphys. I. XIV, c. 4: Φερσεύδης καὶ ἑτέροι τινες τὸ Γεννησαν πρῶτον Ἀριστον τιθέσσι, καὶ οἱ Μάγοι. Der Sinn der hervorgehobenen Worte ist nicht allein aus dem ihnen bei Aristoteles Vorausgehenden vollkommen klar, sondern wird auch von dem unmittelbar Folgenden bestätigt: καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν, ὅλον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον, ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας.

603) Photius biblioth. cod. 81, p. 63 ed. Bekker: Ἀνεγνώσθαι βιβλιοδάριον Θεοδώρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἢ τῆς εὐσεβείας διαφορὰ, ἐν λόγοις τρισί· καὶ ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐκτίθεται τὸ μαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράσθης εἰσηγγήσαιο, ἥτοι περὶ τοῦ Ζαροναρ, ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσαγεῖ, ὃν καὶ τύχην καλεῖ. Καὶ οἱ σπειδῶν, ἕνα τέκῃ τὸν Ὀρμίσδαν, εἰσέκῃ ἐκείνον καὶ τὸν Σατανῶν (Ἀρσιμάνιον)· καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἰμομιξίας καὶ ἀπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεῖς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ. Schade dass der fromme Patriarch sich von seiner Rechtgläubigkeit hat abhalten lassen, weitere Auszüge dieses δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα zu geben.

604) Das zendische Wort *akarana*, ist nämlich das unveränderte sanskritische *अकारण*, ursachlos, unhervorgebracht, zusammengesetzt aus *अ* privativum und *कारण*, *करण*, Ursache, Ursprung, Entstehung, von der Wurzel *कृ*, *agere*, *facere*, *efficere*, *creare*, und das Wort *zarwana*, bestehend aus der Endung *zar* und dem Stamme *wan* mit zwischenstehendem Bindevokal *n*, entspricht der Wortbildung und Bedeutung nach dem sanskritischen *हरिम्*, *tempus*, in welchem der Stamm „har“ ebenso mit der Endung „man“ durch einen zwischen ihnen stehenden Bindevokal *i* verbunden ist, wie in dem zendischen *zar-u-ana* der Stamm „zar“ mit der Endung „ana“; die Endungen *ana* und *mana*, *आन* und

मान, sind ganz gleichbedeutend, denn sie bilden im Sanskrit beide die Participien des Praesens im Atmanepadam. Die Stämme „zar“ und „har“ aber sind auch identisch, denn das *z* des Zend geht, nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautverwandtschaftsgesetzen, im

Sanskrit in *h* über. Der Stamm „har“ in dem Worte हरिम्न kommt nun nach Wilson (sanskrit dictionary p. 970) von der Wurzel हृ, capere, prehendere, fassen, in sich fassen. Das „Umfassende, Alles in sich Fassende“ ist also die Grundbedeutung sowohl des sanskritischen Wortes हरिम्न, als auch des zendischen *𐬵𐬀𐬭𐬀𐬨𐬀* und die spätere Bedeutung Zeit, welche beiden Wörtern beigelegt wird, leitet sich aus der Grundbedeutung ohne alle Schwierigkeit ab.

605) Zendavesta 2. Theil, in Kleukers Uebersetzung p. 106.

606) Ebendasselbst, p. 376.

607) Damascius de primis princ. p. 384 ed. Kopp: *Μάγοι δὲ καὶ πῦν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὐδήμος, οἱ μὲν τόπον οὐδὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἠνωμένον· ἐξ οὗ διακρίθῃναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐπίους λέγειν. Οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διτιτὴν συστοιχίαν τῶν κρείττωνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ἠερομάσδη, τῆς δὲ τὸν Ἀρεϊμάνιον.*

608) Diogen. Laert. prooem. in fine; vgl. Jonsius de script. histor. philos. I, 15, 1 sq.

609) Plutarch de Iside et Osiride c. 47 in fine sagt, nachdem er den Kampf des Ormuzd mit dem Ahriman während der 12,000-jährigen Weltdauer und den endlichen Sieg des Ormuzd erzählt hatte: *τὸν δὲ ταῦτα (diesen Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman) μηχανησάμενον θεὸν* (also offenbar ein anderer und höherer Gott als Ormuzd und Ahriman) *ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον* (ruhe sich dann nach dem endlichen Siege Ormuzds eine Zeitlang aus), *καλῶς μὲν, οὐ πολὺν δὲ τῷ θεῷ, ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μετρίον.* (Es ist hiermit jene Zeitperiode gemeint, in welcher die Gottheit, nachdem die Welt wieder in sie zurückgegangen und verschwunden ist, allein und einsam übrig bleibt und sich gleichsam ausruht, ehe sie die Welt wieder von Neuem aus sich hervorbringt; ganz wie sich dieselbe Vorstellung auch bei Heraklit und in anderen altgriechischen philosophischen Systemen vorfindet.)

610) Die Stelle des Eulma-Eslam citirt Anquetil in einer Note zum ersten Kapitel des Bundehesch; Anquetils Zendavesta in Kleukers Uebersetzung, 3. Theil, p. 55.

611) Im Jescht Arduisur (Avan) heisst es: das Wasser, welches Zaruana geschaffen, süß, hülfreich, erhaben, rein, durchsichtig, goldfarbig gebildet hat (s. Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1.



und versteht darunter die leuchtenden Himmelskörper selbst: Sonne, Mond und Gestirne. Da aber diese noch weit weniger anfangslos und unerschaffen genannt werden können, indem ihre Schöpfung durch Ormuzd in den Zendbüchern ausdrücklich gelehrt wird und ohnehin kein alter Ideenkreis die Gestirne und Himmelskörper als ewig und unerschaffen ansieht, so ist diese Auffassungsweise unhaltbar und muss aufgegeben werden. Die auffallenden Pluralformen des Wortes raotschô müssen vielmehr so erklärt werden, dass man dieses Wort als ein plurale tantum mit Singularbedeutung betrachtet, wie ja auch *ap*, das Wasser, im Sanskrit ein solches plurale tantum mit Singularbedeutung ist. In allen Sprachen finden sich aber Kollektivbegriffe durch Pluralformen bezeichnet, wie auch im Deutschen: die Wasser, die Gewässer, für: das Wasser in Kollektivbedeutung. Die von Burnouf für seine Meinung angeführten Stellen der Zendschriften erhalten auf diese Weise ihre einfache Erklärung; denn nun hat es nichts Anstössiges mehr, neben Sonne, Mond und Sternen auch noch das „unendliche, für sich bestehende Licht“ angerufen zu sehen. Da nun auch der dem zoroastrischen Ideenkreise so nah verwandte indische die Vorstellung von einem Urlichte hat (Burnouf Comment. p. 555), so dient dies gerade zur Bestätigung der hier gegebenen Erklärung, und es ist zu verwundern, wie Burnouf, der das Vorhandensein dieser Vorstellung im indischen Ideenkreise selbst anführt, sich bloß durch die anstössige Pluralform zu seiner den Vorstellungen des ganzen Alterthums widersprechenden Erklärung konnte verführen lassen.

615) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 107.

616) S. dieselbe Stelle wie in der vorhergehenden Note.

617) Anquetil citirt diese Stelle in seiner Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleukers Anhang zum Zendavesta, 1. Theil, p. 231); wahrscheinlich ist sie aus dem Vispered genommen, wo das Honover mehrmals angerufen wird. Kleukers abgekürzte und verstümmelte Uebersetzung dieses Theils der Zendbücher enthält die Stelle nicht vollständig.

618) Yaçna, Ha XIX, Zendavesta in Kleukers Uebersetzung T. I, p. 108.

619) Jescht Ormuzd, Kleukers Uebersetzung des Zendavesta T. II, p. 188.

620) Das Zendwort  $\text{frawasi}$ , *frawasi*, ist nach Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 271) zusammengesetzt aus dem Praefix *fra*, oben, über, hoch, und *vachi* vom Stamme *wasch*, was oder wachst, wachsch, den er für identisch hält mit dem gothischen *wahsja*, wachsen; also etwas Darüberwachsendes, Hervorwachsendes. Nun gesteht Burnouf selbst, *qu' il est nécessaire d' étendre un peu la signification de ces deux éléments fra et vaks (wachs)*,



*pour trouver dans les mots: croître en avant une expression aussi relevée que celle de Ferouer.* Unter Ferouer verstehen nämlich die Parsen, wie Burnouf kurz vorher selbst erklärt hatte: *le type divin de chacun des êtres doués d'intelligence, son idée dans la pensée d'Ormuzd, le génie supérieur qui l'inspire et veille sur lui.* Zwischen der Ktymologie und dieser letzt angegebenen Bedeutung ist, ehrlich gestanden, kein sichtbarer Zusammenhang, wenn auch Burnouf meint, in den Abbildungen der Feruers auf den persopolitanischen Bildwerken eine Bestätigung seiner Erklärung zu finden: *dans la figure même du Ferouer qui se tient toujours du dessus de celle du roi, s'élève et croit (vaks) pour ainsi dire au dessus de lui.* Diese Erklärung des Wortes frawasi giebt Burnouf zum 18. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna. In der Sanskritparaphrase des Noriosengh zu dieser Stelle findet Burnouf

auch keinen Aufschluss, denn sie übersetzt frawasi mit वृद्धि, vriddhi, was nach Wilson prosperity, happiness, pleasure bedeutet. Vielleicht erklärt sich die Sache so: Am häufigsten kommt das Wort frawasi, Feruer, vor bei dem Menschen in der Bedeutung Geist als Sitz der Vernunft. Die Parsen nämlich, wie die Aegypter und die Griechen, haben nicht wie die Neueren die Vorstellung, als sei das den Menschen Belebende etwas Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes. Aegypter und Griechen lassen den Menschen aus Leib, Seele und Geist bestehen: dem Geiste legen sie das Denken, Vernunft und Verstand bei, der Seele die Leidenschaften und Begierden, die niedere Sinnlichkeit; die Seele halten sie für sterblich, den Geist für unsterblich. Nach der Vorstellung der Parsen besteht der Mensch ebenfalls aus Leib, Seele (Dachan, Lebenskraft) und Geist (Feruer) mit seinen einzelnen Kräften: Ruan Bewusstsein, Akho Gewissen, Boe Vernunft, Hosch Verstand. So heisst es z. B. im 39. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 571): „Ich rufe an die mächtigen Feruers der reinen Menschen, die Feruers der Altgläubigen (Pischdadier) und die Feruers der Neugläubigen (der Anhänger Zoroasters), die Feruers meiner Aeltern, den Feruer meiner eigenen Seele.“ Dieser Geist (der Feruer) nun dauert nach dem Tode in den himmlischen Regionen fort; die Seele (die Lebenskraft, Dachan) dagegen vergeht mit dem Tode. Die Parsen wie die Aegypter und Griechen glauben an die Fortdauer nur dieses höheren Theiles der menschlichen Natur, an die Unsterblichkeit dieses Geistes. Aber die Parsen glauben auch wie die Aegypter und die älteren Philosophenschulen der Griechen an die Präexistenz dieses Geistes; denn in den Zendbüchern heisst es ausdrücklich: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die im Urbeginn waren“ (Zendavesta T. II, p. 257; Jescht Farvardin, Carde 22). Ehe also der Geist auf die Erde niederstieg und sich durch die Vermittlung der Seele (der Lebenskraft) mit einem menschlichen Leibe verband, existirte er schon in den himmlischen Re-

gionen und nach seiner Trennung vom menschlichen Leibe kehrt er auch wieder dahin zurück. Das Wort „Geist“ drückt also den mit dem Worte „Feuer“ verbundenen Begriff vollkommen aus, denn auch wir reden nicht bloß von einem Geiste im menschlichen Körper, sondern auch von selbstständigen himmlischen Geistern, die wir uns ohne irdische Körper denken. Die Seligen im Himmel nach dem Tode sind für uns solche körperlose Geister. In diesem Sinne offenbar übersetzt Nerlosengh das Wort *frawasi* durch

*वृद्धि*, *vridhhi*, welches die „Seligen“, die Sammlung der ab-  
geschiedenen seligen Geister im Himmel, bedeuten muss, dem Wort-  
sinne von prosperity, happiness gemäss. Bei dieser Auffassungs-  
weise Nerlosenghs wiegt also die Rücksicht auf die selbstständige  
Existenz der Geister nach dem irdischen Leben vor. Das Zend-  
wort *frawasi* scheint aber von der selbstständigen Existenz der  
Geister vor dem irdischen Leben, von der Präexistenz der  
Geister, hergenommen zu sein. Denn sollte *frawasi* nicht aus  
der Präposition *fra*, *prae*, und aus einem mit dem Sanskritstamme  
*वस्*, *was*, *habitare*, *degere*, *existere*, verwandten Zendworte „was,  
wasch“ zusammengesetzt sein und also *prae-existent* bedeu-  
ten, die vorher-Vorhandenen, gleichsam die Vorwesenden, nach  
Analogie des Wortes anwesend?

Die weitere Bedeutung der Feuerer als Schutzgeister hängt  
hiermit aufs Engste zusammen. In der ägyptischen Glaubenslehre  
und dem von ihr abstammenden spekulativen Systeme der älteren  
Griechen wird angenommen, dass jeder aus den himmlischen Re-  
gionen auf die Erde zur Menschwerdung niedersteigende Geist  
einen zweiten Geist zu einem schützenden Begleiter für die Dauer  
seines irdischen Lebens erhalte. Ganz ähnlich kommen auch in  
den Zendbüchern die Feuerer als Schutzgeister vor. So heisst es  
in einer Stelle: „Damit dir zu Hülfe komme der herrliche Serosch,  
der heilige; damit dir zu Hülfe kommen die Gewässer und die  
Bäume und die Feuerer der Heiligen“ (Burnouf Comm. p. 406).  
Und zwar haben alle Menschen solche Feuerer. So heisst es im  
69. Kap. des *Yaçna* (Burnouf Comment. sur le *Yaçna*, Alphabet  
zend, p. CXIII, Note): „Es mögen hierher kommen die Feuerer  
der Heiligen, welche leben oder gelebt haben, welche schon ge-  
boren sind oder noch nicht geboren sind“; in welcher Stelle die  
beschützenden Feuerer von den in den Menschen selbst befindlichen  
deutlich unterschieden werden, da doch die in den noch lebenden  
Menschen selbst befindlichen Feuerer nicht herbeigerufen werden  
können.

Nach der Tradition der Parsen sind die Feuerer weibliche  
Wesen. Anquetil übersetzt daher zu Anfang des 18. Abschnittes  
im 1. Kap. des *Yaçna* die Zendworte: *nivādhayēmi hānkārayēmi*  
*aschdanām fravashinām ghēnānāmtscha virō vālhoanām* durch: *je*  
*prie et j'invoque les purs Ferouers, qui sont femelles, assemblée*

*vivante qui veille avec soin etc.* Burnouf übersetzt: *j' invoque, je célèbre les Feruers des saints et les femmes qui ont les hommes pour protecteurs etc.* Die Verschiedenheiten beider Uebersetzungen erklären sich so: Anquetil fasst das Wort *aschâunâm* als Adjektiv zu „*fravaschinâm*“ auf und übersetzt demgemäss: „heilige Feruers“; Burnouf dagegen betrachtet „*aschâunâm*“ als einen selbstständigen, von „*fravaschinâm*“ abhängigen Genitiv und übersetzt es deshalb durch: *feruers des saints*. Das Wort „*ghenâ-nâm-tscha*“ fasst Anquetil gegen den Sinn der Anhängepartikel *tscha*, und, als Apposition zu *fravaschinâm*; Burnouf dagegen übersetzt es richtiger als ein durch „und“ verbundenes selbstständiges Substantiv; Beide aber stimmen darin überein, dem Worte *ghenânâm* die Bedeutung von Weib, nach Analogie des griechischen *γυνή*, beizulegen, während doch Burnouf selbst gesteht, dass das verwandte Sanskritwort घन *ghana* diesen Sinn gar nicht habe, sondern „solide“ bedeute, oder nach Wilson: *solid, hard, firm, much, auspicious, fortunate, permanent, eternal u. s. w.* Die beiden letzten Worte „*virô vâthvanâm*“ endlich übersetzt Anquetil ungenau durch „*vivante assemblée*“, während Burnouf genauer *virô* mit dem sans-

kritischen *वोर*, *vîra* (nach Wilson: *strong, robust, a hero* offenbar identisch mit dem lateinischen *vir*) zusammenstellt und *vâthva* auf den Stamm *van*, *protéger, garder*, zurückführt, so dass es die Bedeutung *gardien* erhält. Nun aber fasst er *virô-vâthvanam* passiv auf: *Männer-beschützt*, und verbindet es als Adjektiv mit *ghenânâm*, dem er die Bedeutung *Weiber* beilegt, und daher seine Uebersetzung: *les femmes qui ont les hommes pour protecteurs*. Sollten aber die letzten drei Worte: *ghenânâmtscha virô-vâthvanâm* nicht weit wörtlicher und mit genauerer Anschliessung an die Bedeutung der verwandten Sanskritwörter zu übersetzen sein: die starken Mannes- (oder Helden-) Beschützer? Dann würde der ganze Satz lauten: *Ich bete und rufe an* (die nun folgenden Wörter stehen im Zend im Genitiv, weil die beiden Zeitwörter im Zend den Genitiv regieren) *die heiligen Feruers* (*aschâunâm* also mit Anquetil als Adjektiv aufgefasst), *die starken Mannesbeschützer*. Dann aber würde in dieser Stelle wenigstens Nichts davon stehen, dass die Feruers weibliche Wesen sind; eine Vorstellung, die nichts sehr Empfehlendes in sich hat.

621) Dem höchsten der geschaffenen göttlichen Wesen, dem Ormuzd selbst, wird daher ebensogut wie allen übrigen intelligenten Wesen ein Feuer und ein Leib beigelegt. Im Jescht Farvardin, Carde 22 (Kleukers *Zendavesta* T. II, p. 257 in der schon angeführten Stelle) heisst es: „Ich bringe Opfer allen diesen Feruers, die vom Anbeginn sind; dem Feruer Ormuzds, dem vollkommensten, vortrefflichsten, reinsten, stärksten, verständigsten, der den reinsten Körper hat, der über Alles heilig ist.“ Dieselbe Stelle findet sich nochmals im Vendidad, Fargard XIX (p. 377

der Kleukerschen Uebersetzung), wo Ormuzd zu Zoroaster sagt: „Rufe an, o Zoroaster, meinen Ferner, mich, der ich Ormuzd bin und aller Wesen Grösstes, Bestes, Reinstes, Stärkstes, Weisestes, der ich den herrlichsten Körper habe und durch meine Reinigkeit über Alles bin.“ Ebenso werden im Jescht Fervardin, im 23. und 24. Carde, die Ferner der Amschaspands und der Izeds angerufen (Kleukers Zendavesta 2. Theil, p. 257).

622) *ahura*, entspricht nach den von Burnouf aufgestellten Lautgesetzen dem sanskritischen *असुर*, *asura*, wie bei den Indern eine Klasse von Dämonen heisst, die in Feindschaft mit den Deva's, den guten Göttern der Inder, leben. Das Wort „*asura*“ ist aber durch die Anhängesyblbe *ra*, von *असु*, *asu*, Lebensgeist, Seele, *spiritus*, abgeleitet, bedeutet also selbst *spiritualis*, *spiritus*, Geist. Das zendische „*ahura*“ hat demnach dieselbe Bedeutung und nicht blos die ganz allgemeine von *seigneur*, *roi*, die ihm Burnouf beilegt. *Ahura* ist also nicht ein blosser Eigennamen der höchsten guten Gottheit, des Ormuzd, dem allerdings der Name *ahura* auch zukommt, da er ja auch als ein Geist gedacht wird, sondern das Wort kommt als ein nomen appellativum auch im Plural vor, wo es offenbar nicht „die Ormuzde“ in der Mehrzahl bedeuten kann, da es nur Einen Ormuzd giebt, sondern die allgemeine Bedeutung „Geister, geistige Gottheiten“ haben muss (in einer Stelle des Jescht Behram, Carde XIV; Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 450).

623) *âhuryêhê*, ist ein von *ahura*, Geist, regelmässig gebildetes Adjektiv, bedeutet also „geistig“ und nicht „auf Ormuzd bezüglich“, wie Burnouf will, oder „royal“, wie Anquetil übersetzt. Es ist also ein Titel, der allen geistigen Gottheiten zukommen kann; in dem ersten Kapitel des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 44) heisst z. B. *Sérosch*, einer der 24 Izeds, der Schutzgötter zweiten Ranges, *âhuryêhê*, geistig.

624) Diogenes Laertius in prooemio (aus Hecataeus): *καὶ γεννητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτοὺς* (80. τοὺς Πέρσας).

625) Plutarch de Iside c. 46 in seinem Auszuge aus der Darstellung der zoroastrischen Lehre durch Theopomp sagt: *Νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους· τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. Οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα, θεόν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωρόαστρης ὁ μάγος. Οὗτος οὖν ἐκάλεσε τὸν μὲν Ὀρμιάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσεφαίνετο τὸν μὲν εὐεχέαναι φῶτι μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἐμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ. Und c. 47 heisst es: Ὁ μὲν Ὀρμιάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάσους, ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονώς, πολεμοῦσιν ἀλλήλους. Ebenso heisst es bei Porphyrius (vita Pythagor. pag. 198 u. 199 ed. Cantabrig.): *Ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν Μάγων ἐπυνθάνετο (ὁ Πυθαγόρας), ὃν Ὀρμιάζην καλοῦσιν ἐκείνῳ, εὐεχέαναι τὸ μὲν**

σῶμα φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ κτλ. Mit diesen Angaben der griechischen Quellen stimmen die Zendbücher vollkommen überein, so z. B. in folgender Stelle aus dem 1. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna, die nach Burnoufs Erklärung (Comment. p. 105 sqq.) wörtlich übersetzt so lautet: „Ich rufe und bete an den Schöpfer Ahura-Masda (Ormuzd), den strahlenden, lichtglänzenden, den grössten und besten und vollkommensten und wirksamsten und schön-verkörpertesten und an Lauterkeit obersten, vielseeligen, ihn, der uns geschaffen, der uns gebildet, der uns genährt, ihn den heiligst Gesinnten.“

626) Bundeheesch im 1. Kap. (Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 3. Thl. p. 55 u. 56).

627) Dies ist die Lehre der Zervaniten nach der Angabe Schahristani's bei Hyde de relig. vet. Pers. p. 298. Auch die Manichäer erklärten den bösen Gott für älter als den guten (Anquetils Abhandlung über das theolog. System der Parsen in Kleukers Anhang zum Zendav. 1. Bd. p. 299, Note).

628) Damascius de prim. princ. p. 384 ed. Kopp in der oben schon angeführten Stelle: Οὗτοι (οἱ μάγοι) δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιύκτιστον φύσιν (der Urgottheit) διακρινόμενῃν ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχὴν τῶν κρείττωνων (der Götter und Geister): τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὁρομάσδην, τῆς δὲ τὸν Ἀρειμάνιον. Diese Ansicht ist in den Zendbüchern so allgemein herrschend, dass es unnöthig ist, einzelne Beweisstellen anzuführen.

629) In einer Stelle des Vendidad (im XIX. Fargard, p. 376 der Kleukerschen Uebersetzung) sagt Ormuzd: „Ahriman, Vater des bösen Gesetzes! Dich hat geschaffen das in Herrlichkeit gehüllte Wesen, die Zeit ohne Gränzen (Zaruana akarana), durch dessen Grösse auch die Amschaspsands geworden sind, die reinen Wesen, die heiligen Herrscher.“ Daraus allein erhellt schon, dass Zoroaster sich den Ahriman nicht als ein von Natur, sondern nur als ein durch seinen freien Entschluss und Willen böses Wesen vorgestellt habe. Dies erhellt ferner auch daraus, dass Zoroaster lehrt, zuletzt werde sich Ahriman mit Ormuzd aussöhnen, zum Guten wenden und als ein reiner Amschaspand die Urgottheit mit Ormuzd verehren. Anquetil weist dies Alles in seiner Abhandlung über die Theologie der Parsen (in Kleukers Uebersetzung p. 224 sq.) ausführlicher nach.

630) ἄωρησας ἄνδρῶν, ahura mazdáo, lautet die Zendform des Namens, aus welchem die neueren Perser Ormuzd, اوردیز, gemacht haben und die Griechen Ὁρομάζης, Ὁρομάσδης u. s. w. Die Bedeutung von ahura ist schon nachgewiesen worden; mazdáo ist zusammengesetzt aus maz, welches nach den von Burnouf nachgewiesenen Lautgesetzen dem sanskritischen mah, mahá, gross, entspricht, und aus dem Worte dáo, welches auch noch in anderen

**Zusammensetzungen:** hu-dáo, dudsch-dáo vorkommt, welche Anquetil nach der parsischen Tradition durch: *qui suit la bonne loi, la mauvaise loi* übersetzt, so dass also dáo den Sinn von loi hätte. Der sanskritische Paraphrast übersetzt maz-dáo durch „sehr weise, grandement savant“. Burnouf in seinem Comment. sur le Yaçna p. 70 sq. leitet demgemäss dáo von einem Stamme dá दृ her, der zwar gewöhnlich geben bedeutet, dem er aber die Bedeutung wissen beizulegen sucht. Da aber das Stammwort dá häufig mit dem Stammwort dhá, धृ, ponere, condere, creare, alternirt, so ist die einfachste Bedeutung von maz-dáo: magnus creator, ein Titel, der dem Ormuzd als dem Schöpfer der sichtbaren Welt mit allem Rechte zukommt. Bei dieser Erklärung könnte man sich beruhigen;

offenbar jedoch ist das sanskritische देव, deva, Gott, mit dem zendischen dáo nahe verwandt, und so möchte kaum zu bezweifeln

sein, dass das zendische maz-dáo dem sanskritischen महादेव, mahádeva, „grosser Gott“, entspricht, dem bekannten Titel des Siva. Nach beiden Annahmen ist mazdáo im Texte übersetzt. Dass der Titel ahura-mazdáo auf diese Weise aus zwei selbstständigen Substantiven zusammengesetzt ist, erhellt auch daraus, dass sowohl ahura wie mazdao auch einzeln zur Bezeichnung Ormuzds vorkommen; so z. B. ahura mit dem Namen mithra verbunden in Dwandwa-Form im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 348 sq.) und mazdao in demselben 1. Kap. des Yaçna in der Anrufung (Burnouf Comment. invocat. p. 6).

631) ⲙⲁⲓⲛⲩⲩⲱⲥ ⲡⲉⲛⲏⲩⲟ, epēñtô-mainyus, wörtlich: der Heiliggesinnte. Denn epenta, lithauisch szventa, heisst heilig (Burnouf Comment. p. 173) und mainyus ist das griechische μέγας (in δυσμενής, εὐμενής, übelgesinnt, gutgesinnt, von μέγας, Gemüth); s. Burnouf Comment. p. 90. Auch dieser Titel ist ein allgemeiner, der auch anderen reinen und heiligen Wesen zukommt, z. B. den Gestirnen, im 29. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. p. 360 sq.).

632) ⲁⲓⲁⲣⲁ, agra- oder ⲁⲓⲁⲣⲁ ⲙⲁⲓⲛⲩⲩⲱⲥ, aghra-mainyus, von agra oder aghra, grausam, böse (Burnouf Comment. p. 88), und mainyus, gesinnt. Obgleich auch dies ein ganz allgemeiner Titel ist, so scheint er doch nur als Eigennamen des bösen Principis vorzukommen. Ein ganz gleichbedeutendes Epithet des Ahriman ist dusch-mainyus, ⲁⲓⲁⲣⲁ, der Bösgesinnte (Burnouf Comment. p. 91).

633) ⲃⲁⲙⲟⲓⲥ ⲃⲣⲟⲥⲟ, dāmōis drudschô, der böse Dämon. Drudschô ist das gewöhnliche häufig vorkommende Epithet der bösen Geister. Dāmōis aber ist der Etymologie nach noch nicht sicher, da der sanskritische Uebersetzer selbst in dessen Uebertragung schwankt. Wie Burnouf (Comment. p. 538) bemerkt, scheint

in damôis dieselbe Stammsylbe „da“ zu stecken, die auch in mazdao vorkommt; und da wir dao als verwandt mit देव, deva, auffassten, so mag es vergönnt sein, damôis als mit δαίμων verwandt anzusehen; wodurch die Nachrichten der Griechen bestätigt würden, welche den Areimanios als einen bösen Dämon dem Oromazes entgegensetzen. So heisst in dem schon oben angeführten Auszuge Plutarchs aus Theopomp Oromazes θεός, Areimanios dagegen δαίμων und zwar offenbar schon in der späteren üblen Bedeutung als τῶν φαύλων δημιουργός. Aristoteles (in einer Stelle bei Diogenes Laertius in prooemio) nennt den Ahriman geradezu „bösen Dämon“. Die Stelle heisst: Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας . . . δύο καὶ αὐτοὺς (τοὺς μάγους) φησὶ εἶναι ἀρχαίς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ἥρομάσθης, τῷ δὲ Αἰδὴς καὶ Ἀρεϊμάνιος. Φησὶ δὲ τοῦτο, fährt Diogenes fort, καὶ Ἐφραίμπος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων, καὶ Εὐδόξος ἐν τῇ περιόδῳ, καὶ Θρόμπομος ἐν τῇ ὁγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.

634) امشچسچا, amšča-çpēnta, der unsterbliche Heilige. Nach Burnoufs Erklärung (Commentaire sur le Yaçna p. 172 sq.) ist amšča, im Pali amatschtscha, das sanskritische amartya, immortalis, vom a privativ. und mri-, mori; çpenta, heilig, ist oben schon erklärt worden. Die Amschaspands werden zum Theil als männliche, zum Theil als weibliche Geister betrachtet (Burnouf Comment. p. 116). Sie finden sich auch in der indischen Mythologie wieder, wo sie unter dem Namen der „sieben Heiligen“, Rishi's, in dem Sternbilde des Wagens (des grossen Bären) wohnend gedacht werden, dessen sieben Sterne sie sind. Amescha-çpenta kommt übrigens auch als ein Titel von ganz allgemeiner Bedeutung vor, denn er wird Wesen beigelegt, die gar nicht zu den eigentlichen Amschaspands gehören, wie z. B. dem Feuer, welches im 2. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna „das Feuer Ahura-mazdao's, das schnellste der unsterblichen Heiligen“ genannt wird (Burnouf Comment. p. 171 und 174).

635) दाेव, daéva, ist ohne allen Zweifel das sanskritische देव, déva, Gott, von der Radix दिव्, div, to shine, to be splendid or beautiful, wovon दिव्, दिव, div, diva, heaven, paradise, air, sky, atmosphere, day (Wilson p. 409). Zunächst von diesem letzten Stamme दिव्, div, Himmel, ist das sanskritische देव, déva, als eine adjektivische Form durch Anhängung des Suffixes ऋ und durch den Eintritt des Guna gebildet, wie die Zendform daeva noch nachweist. Déva, daéva bedeutet also zunächst: „der Himmlische“. Das lateinische deus, divus, wovon dii, die Götter, und das griechische θεός, θεός sind mit deva ebenfalls identisch; ebenso sind Ja-nus und Dia-na, der, die Himmlische, von dem-

selben Stamme. Verwandten Sanskritwörtern von derselben Radix „div“ entspricht eine Reihe anderer Götternamen. So im Griechischen Ζεύς, Διός, oder in der älteren Form mit dem Digamma aeolicum Διφός, dem sanskritischen द्यु, dyu, द्यौ, द्यौ, dyô, dyau, Himmel, Himmelsgewölbe. Ebenso ist Jupiter aus demselben Worte dyu und pater zusammengesetzt: Ζεύς πατήρ, sanskr. dyaus-pita; in den casibus obliquis Jovis, Jovi u. s. w. kommt der Stamm „dyu“ völlig zum Vorschein. Die Namen für die Götter im Allgemeinen und für einzelne der ältesten und höchsten Gottheiten insbesondere waren also bei den mit den Baktrern sprachverwandten Völkern vom Himmel hergenommen. Wie erklärt es sich denn nun, dass gerade bei den Baktrern, in den baktrischen heiligen Büchern, ein Wort desselben Stammes, daéva, die üble Bedeutung von „bösen Gottheiten“ hat? Offenbar gerade daraus, dass daéva, „der Himmlische“, auch der allgemein gebräuchliche Name der Gottheiten bei den Baktrern vor Zoroaster war und dass Zoroaster, um den Kult dieser älteren Gottheiten bei seinen Anhängern zu verdrängen, gerade deshalb diese alten Volksgottheiten erst zu bösen Gottheiten herabsetzte. Indem er nun den Kampf gegen diese bösen Gottheiten seinen Anhängern zu einer Religionspflicht machte, die auf allen Seiten der Zendbücher gepredigt wird, konnte er am sichersten sein, den alten Kult nach und nach zu verdrängen, was auch, wohl über all sein Verhoffen, schon sehr bald nach seinem Tode durch die Verbreitung seiner Lehre unter Darius, des Hystaspes Sohn, in allen der persischen Herrschaft unterworfenen Ländern wirklich geschah. Diese Umbildung der alten Gottheiten zu bösen Geistern war übrigens dadurch erleichtert und auch wohl mit veranlasst, dass mehrere der älteren Götter, z. B. Kevan, Saturn, Sarva, das Feuer in seiner zerstörenden Eigenschaft, von den ältesten Zeiten her als wesentlich übelthätige und furchtbare Wesen verehrt worden waren und dass ihr Dienst deshalb einen wahrhaft gräulichen und grausamen Charakter hatte; wie denn gerade den beiden genannten Gottheiten Menschen geopfert wurden. Demgemäss enthält die Reihe der zoroastrischen Dews wahrscheinlich den ganzen altarianischen Götterkreis, und eine nähere Kenntniss der indischen Mythologie, in welcher sich der altarianische Götter- und Sagenkreis erhalten zu haben scheint, muss hierüber noch die interessantesten Aufschlüsse gewähren. Aber auch jetzt schon können in einzelnen Dews wirklich altarianische Gottheiten erkannt werden, wie dies zuerst Burnouf in einer merkwürdigen Stelle des Vendidad (Fargard X, Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 526) richtig erkannt hat. Die Stelle lautet nach Burnoufs Uebersetzung (ibidem p. 528) so: *Alors après les paroles prononcées trois fois, prononcez ces paroles victorieuses qui guérissent: j'anéantis Indra, j'anéantis Sarva, j'anéantis le déva Náonghaithya, et du lieu et de la demeure.* Sie ist also geradezu eine Beschwörungsformel gegen die Dews Indra, Sarva



und Naonghaithya, die noch heutigen Tages als Götter in der brahmanischen Glaubenslehre vorkommen. Wie die Amschaspands sind auch die Dewa männliche und weibliche Wesen (Burnouf Comment. T. I, notes et éclairciss. p. xxxvj: *daēvi drukhs*, eine übelthätige Daēvi, woraus Anquetil unrichtig einen Darudj, bösen Geist, macht). Diese Verschiedenheit des Geschlechtes unter den Dewa ist natürlich, da ja im altarianischen Glaubenskreise Götter und Göttinnen waren.

Durch die angedeutete Identität der Dewa mit den Gottheiten des altarianischen Glaubenskreises erhält nun der Gegensatz und Kampf der zoroastrischen guten Gottheiten und der auf ihrer Seite stehenden Geschöpfe gegen die Dewa und deren Reich, wie er der ganzen zoroastrischen Glaubens- und Sittenlehre zu Grunde liegt, ein neues und sehr überraschendes Licht. Aus einem ideellen Kampfe zwischen bloß geglaubten Gedankenwesen wird nun auf einmal ein sehr reeller Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Glaubenskreisen und Glaubensparteien, und es wird hierdurch vollkommen klar, wie fanatisierend Zoroasters Lehre auf seine Anhänger wirken musste, ja welch ein bedeutender politischer Hebel diese Lehre in den Händen eines Herrschers werden konnte. Nun wird man sich nicht mehr über die schnelle Verbreitung der zoroastrischen Lehre unter Darius wundern. Darius konnte seinem ausgedehnten Reiche gar keinen besseren Kitt, keinen kräftigeren Zusammenhalt geben, als diese Lehre. Es hat also einen ganz bestimmten Sinn, wenn Zoroaster sein Gesetz „das gegen die Deva's gegebene Wort“ nannte (*māthra vidaēva dāta* in Carde IV des Jescht Serosch), oder wenn es in der dem Yaçna vorausgeschickten Anrufung (sect. III, Burnouf Comment. p. 3—37) heisst: Ich Masdaijaner (Verehrer des Ahura Mazdao), Zoroastrianer, Gegner der Deva's, Anhänger Ahura's, ich bezeige meine Verehrung dem zu uns gesandten, wider die Deva's gesandten Zoroaster, dem Reinen, dem Lehrer der Reinigkeit.

636) In den Zendbüchern ist die Siebenzahl die gewöhnliche, weil Ormuzd und Ahriman mitgezählt werden, wie z. B. im Jescht der Amschaspands (Kleukers Zendavesta, II. Thl. p. 139), wo es gleich zu Anfang heisst: „Lass Ruhm und Glanz der sieben Amschaspands sich mehren“, und worauf dann die 7 Amschaspands einzeln angerufen werden, Ormuzd an ihrer Spitze. In den griechischen Nachrichten ist dagegen gewöhnlich nur von sechs die Rede, weil Ormuzd und Ahriman von ihnen gesondert werden, oder wohl gar, weil sie als Geschöpfe Ormuzds und Ahrimans angesehen werden. So sagt Plutarch (de Iside c. 47): *Καὶ ὁ μὲν (Ἄρμας) δὲ θεοὺς ἐποίησε τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δευτέρου ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τὸν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλοῦτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλῶς ἡδέων δημιουργόν. Ὁ δὲ (Ἀρμίνιος) τοῖς τοῖς ὡς περ ἀντιτέχνους ἔσους τὸν ἀριθμὸν.* So wird nun klar, was die *ἑξάς* bei Clemens Alexandrinus bedeutet, Stromata I. V,

sect. XIV, p. 702 (ed. Oxon.): *Κόσμον τε αὐτίς τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἢ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν (den κόσμος νοητός, die nicht sichtbare Geisterwelt über dem Himmelsgewölbe) ἀνατίθησι μονάδῃ (der Urgottheit) ὡς ἂν νοητὸν· τὸν δὲ αἰσθητὸν (diese unseren Augen sichtbare materielle Welt) ἑξάδῃ (der Sechszahl d. h. den sechs Amschaspands, welche nach den Zendbüchern zugleich mit Ormuzd aus den von der Urgottheit geschaffenen Urstoffen die sichtbare Welt bildeten).*

637) *वसु मनु*, *vaṣhu manō*, zusammengesetzt aus *vaṣhu*, gut (*vaṣh* mit Nasal und *vah* ohne Nasal ist das sanskritische *वस्*, Einem gut sein, ihn lieben, dem altdutschen *bass*, gut), und aus *manō*, *μέρος*, *मनस्*, Herz, Gemüth; also wörtlich: Gut-Herz (Burnouf Comment. p. 149). *Vaṣhu-manō* entspricht vollkommen dem sanskritischen *vasu-manas*, welches in den Veda's als Königsname vorkommt (Burnouf Comment. p. 174 Anmerkung). Er ist ein männlicher Amschaspand und offenbar der in der oben angeführten Stelle Plutarchs (de Iside c. 47) zuerst genannte *θεὸς εὐνοίας*. Bei Neriosengh, dem sanskritischen Paraphrasten des Yaçna, heisst dieser Amschaspand „der Herr der Kühe und der Heerden“, und als Schutzgeist der Heerden kommt er allerdings auch in mehreren Stellen des Zendavesta vor (Burnouf Comm. p. 149 u. 150).

638) *राघनु राझि*, *raçnu razista*, beide von der Radix *ērēz*; *erezu*, droit, sanskr. *ऋजु*, *rīdschu* (straight, upright, honest,

Wilson), hat im Superlativ *raziata*, wie *rīdschu* *रजिष्ठ* *rad-schischitha*; *raziata* bedeutet also: der Wahrste, Aufrichtigste; *raçnu* ist ein anderes Adjektiv von demselben Stamme *raz*, *ērēz*, denn *z* (womit in den Zendwörtern immer das weiche französische *s* gemeint ist) geht vor dem *n* des Suffixes *nu*, im Sanskrit *न्*, in den scharfen Zischlaut *ç* über (womit das scharfe *s* bezeichnet ist); *raçnu* bedeutet also: „der Wahrhaftige“ (Burnouf Comment. p. 195 u. 196). Aus der blossen Wortbedeutung des Namens erhellt schon, dass *Raschnera* der *θεὸς ἀληθείας* des Plutarch ist.

639) *अश्व वाझि*, *ascha vahista*; *ascha* nach der Angabe der Parsen bedeutet „die Heiligkeit“; *vahista* ist der Superlativ von *vaṣhu*, sanskr. *vas*, *bass*, gut, der beste (Burnouf Comment. p. 151 u. 152); der ganze Name bedeutet also die höchste Heiligkeit, die höchste Tugend. Dieser Amschaspand wäre also kein anderer als der *θεὸς εὐνοίας* des Plutarch, da *εὐνομία* und Heiligkeit oder Tugend doch wohl als gleichgeltende Begriffe betrachtet werden dürfen. Nach Neriosengh wäre er „der Herr des Feuers“; vom Feuer, *Atars*, muss er aber verschieden sein, denn im 1. Kapitel des Yaçna im 12. Abschnitt wird *Ardibehesch* neben dem



Ku-vera, dessen Name sogar eine Lautähnlichkeit darbietet, und findet in ihm den *θεὸς πλοῦτον* des Plutarch. Dies scheint allerdings richtig und hat jedenfalls eine grössere Wahrscheinlichkeit, als die Meinung Anquetils, der in ihm den *θεὸς εὐνομίας* finden wollte, weil dieser bei Plutarch der dritt-erste ist und Schahriver auch gewöhnlich die dritte Stelle unter den Amschaspands einnimmt. Gerade deshalb aber, weil Anquetil die ganz unwesentliche Reihenfolge der Namen statt ihre Wortbedeutung im Zend berücksichtigte, hat er fast durchweg fehlgegriffen.

642) *रामं क्षात्रं*, *rāman kwāçtra*. *Rāman* von der *Radix ram*, *रम्*, *delectari* und *delectare*; *rāman* ist also entweder ein neutrales subst. abstractum oder ein nomen agentis, denn die Ableitungssyllben *अन्*, *अन* bilden Beides. Anquetil nach der Tradition der Parsen übersetzt daher *rāman* durch *plaisir*. *Kwāçtra*, ein Substantiv mit der Ableitungssylbe *tra* *त्र*, welche nomina instrumenti bildet, kommt von der *Radix kwaç* oder genauer *kwad*, da der Zischlaut *ç* erst aus der Dentalis *d* vor *t* entstanden ist; *kwad* entspricht aber dem sanskritischen *svād*, *स्वाद*, *goûter*, denn *kw* im Zend ersetzt die Stelle von *sw* im Sanskrit. *Kwāçtra* bedeutet also: der Sinn des Geschmackes. Man könnte demnach *rāman kwāçtra* „le plaisir du goût“ übersetzen; da aber Neriosengh, der Sanskrit-Paraphrast, ihn für einen Schutzgeist erklärt, *par la puissance duquel les hommes connaissent le goût de la nourriture*, so muss man *rāman* als ein nomen agentis: *delectans*, der Ergötzende, auffassen und übersetzen: „der den Geschmack Ergötzend“ (Burnouf Comment. p. 219 sqq.). Dies wäre nun offenbar der Titel desjenigen Amschaspands, den Plutarch *τὸν τῶν ἐπὶ τοῖς καλῶς ἡδύων δημιουργόν* nennt. Nach den Parsen ist jedoch Rameschekharom gar kein Amschaspand, sondern nur einer der Hamkars, der coopérateurs des Mithra, in seiner Eigenschaft als Hüter der Heerden betrachtet (Burnouf Comment. p. 221). Ja in der Stelle des Yaçna (1. Kap. 9. Abschnitt), zu deren Erklärung Burnouf das hier Vorgetragene auseinandersetzt, scheinen die Worte *rāman-kwāçtra* nur ein Titel des Mithra selbst zu sein, dessen Name unmittelbar vorausgeht und auf welchen die Worte *rāmanō-kwāçtra* ohne irgend eine Partikel in demselben Kasus als eine blosser Apposition zu folgen scheinen, so dass die ganze Stelle zu übersetzen wäre: „Ich rufe und bete an Mithra, den Rinderpaarenden, tausendohrigen, tausendäugigen, geheissen mit Namen: Verehrungswürdiger (*yazata*, der Titel *Ized*) Geschmackserfreuer.“ Geradeso unverbunden und zusatzlos wie hier in der Uebersetzung stehen im Zend unmittelbar hinter einander: *yazatahe* (gen.) *ramanō* (gen.) *kirāçtrahe* (gen.); alle drei Wörter stehen im Genitiv, weil das Verbum des Satzes den Genitiv regiert. Weitere Untersuchungen müssen diese Anstände heben.

643) Khordad und Amerdad bilden ein Götterpaar, die gewöhnlich mit einander verbunden genannt werden (Burnouf Comm. p. 158 u. 159). Khordad heisst im Zend  $\text{𐬐𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀}$ , haurvatath: der Alles Machende, Hervorbringende, zusammengesetzt aus haurva, sanskritisch सर्व, sarva, Alles, und tath, im Vedasanskrit tati = karé, produciens, faciens (Burnouf Comment. p. 163 u. 164); und Amerdad, im Zend  $\text{𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀}$ , amēre-tath, bedeutet: der unsterblich Machende, lebendig Erhaltende, am Leben Erhaltende, aus amēre, sanskritisch अमर, amara, unsterblich (von mēre, mri, sterben), und tath, faciens, zusammengesetzt (Burnouf Comment. p. 165). Khordad ist nach Neriosengh der Herr des Wassers (Burnouf Comment. p. 164) und nach dem Zendavesta lässt er das Wasser auf Erden fliessen, ja in einer Stelle wird er geradezu mit dem Wasser identificirt (Burnouf Comment. p. 164 med.). Amerdad ist, nach Neriosengh und dem Zendavesta der Herr der Früchte und der Bäume (Burnouf Comment. p. 166). Das Geschlecht dieser Amschaspands lässt sich aus den Flexionsendungen nicht mit Sicherheit erkennen. Dass diese beiden Götter ein Paar ausmachen, bestätigt Neriosengh dadurch, dass er sie in seiner Uebersetzung des Yaçna im 34. Kap. „dvitayam“, die beiden Götter, nennt (Burnouf Comment. p. 159); sie kommen daher Beide mit der Dualendung vor nach Analogie des sanskritischen dvandva.

644) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Magier nach Plutarch (in Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 144 sqq.) und dessen Erklärung des theologischen Systems der Parsen nach den Zendbüchern (Kleukers Anhang zum Zendavesta, Th. I, p. 240).

645) Indra, bei Anquetil Dev Ander, nach den Parsen der Gegner Ardibehesch's, kommt in den Zendbüchern unter der doppelten Form  $\text{𐬀𐬵𐬭𐬀}$ , indra, und  $\text{𐬀𐬵𐬭𐬀𐬵𐬀}$ , andra, vor. Burnouf erkennt darin den Gott Indra der Brahmanen und hält daher die erste Form indra  $\text{𐬀𐬵𐬭𐬀}$  so lange für die allein richtige, bis sich auch die zweite Namensform andra im älteren Vedasanskrit vorfinde (Burnouf Comm. p. 528, Note, Columnne 1 u. 2). Sarva, bei den neueren Parsen Savel genannt und für den Rivalen Schahrivar's angesehen, im Zend  $\text{𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀𐬵𐬀}$ , çaurva, ist die regelmässige Zendübertragung des sanskritischen सर्व, sarva, eines der ältesten Namen des Shiva (Burnouf Comm. p. 528 u. 529, Note; Wilson sanscr. dict. p. 908). सर्व ist offenbar dasselbe Wort wie शर्व, ebenfalls ein Beinamen Shiva's (Wilson dict. p. 833, col. 1), und dieses kommt von der Radix शर्व्, to hurt, to injure, to kill, ferire, occidere, laedere (Rosen



Er spricht zwar nur von einer *βάρβαρος φιλοσοφία* im Allgemeinen, die Erwähnung einer *δεάς* jedoch, welcher er die Schöpfung der Sinnenwelt zuschreibt, im Gegensatze zur *μονάς*, welche die geistige Welt hervorgebracht habe, beweist, dass unter jener *βάρβαρος φιλοσοφία* die persische d. h. zoroastrische Philosophie gemeint sei. Die Stelle lautet: *Κόσμον τε αὐθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος· καὶ τὸν μὲν ἀναίτῃσι Μονάδι, ὡς ἂν νοητὸν· τὸν δὲ αἰσθητὸν Ἐξάδι.*

650) Yaçna, Ha XIX, Kleukers Uebersetzung p. 108.

651) In der schon angeführten Stelle, Kleukers Uebersetzung II, p. 149 sq. Burnouf (Commentaire sur le Yaçna p. 295 sq.) untersucht die im Afrin Gahanbar angegebenen einzelnen Namen der Gahanbars, kann aber zu keiner sicheren etymologischen Erklärung derselben gelangen.

652) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 36.

653) Anquetils Abhandlung über das theol. System der Parsen in Kleukers Anhang znm Zendav. I, p. 240.

654) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

655) Vendidad, Fargard XIX, Kleukers Uebersetzung p. 379.

656) Dio Chrysost. orat. XXXVI (Borysth.), p. 448 ed. Mor.

657) Yaçna cap. I, sect. XXIX, Burnouf Comment. p. 370. Das männliche Geschlecht der Sonne geht aus den Endungen der auf sie bezüglichen Adjektive hervor.

658) Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 288 u. 369.

659) Denn es heisst Sohn des Ormuzd: *اورمزد پناه*, *aburahe mazdâo puthra*, Yaçna c. I, sect. XXXI, Burnouf Comment. p. 377.

660) Seine Adjektiven stehen im Feminin. Burnouf Comment. sur le Yaçna p. 380.

661) Yaçna c. I, sect. 15, Burnouf Comment. p. 253.

662) Denn dieser Fluss ist doch wohl unter dem in den Zendbüchern vorkommenden Urvânda (Burnouf Comment. p. 248 sq.) zu verstehen.

663) Im Zend: *اردی فر*, *ardvi çûra*, mit dem Beinamen *انرا*, *anâhita*, die Reine, Burnouf Comment. p. 440 (in einer Stelle aus dem Jescht Avan, Carde XXVII).

664) Im 37. Abschnitt des 1. Kap. des Yaçna (Burnouf Comment. p. 542) findet sich die Mehrzahl dieser Gegenstände zusammen angerufen: *ap*, *آب*, das Wasser, — *urvara*, *اوروارا*, die Bäume, — *zêma*, *زمه*, die Erde, — *açan* oder *aschan*, *آشان* oder *آشان*.





*la différence, qu'on remarque entre mainyu et mainyava, n'est pas de nature à influencer sur le sens du thème primitif mainyu, qui (p. 574) à proprement parler signifie intelligent. Ebenso heissen auch die Gestirne im 1. Kap. des Yaçna (29. Abschnitt) „dâman çpöntô mainyava, heilige intelligente Geschöpfe“ (Burnouf Comment. p. 365). Fasst man den Mithra so als ein mit der Sonne verbundenes geistiges Wesen, als den Schutzgeist der Sonne, so scheinen sich alle Schwierigkeiten auszugleichen. Alsdann begreift es sich z. B., wie Ahura (Ormuzd) und Mithra zusammen als ein Götterpaar in Dvandvaform vorkommen können (Burnouf Comment. p. 360), gleich den Amschaspands Khordad und Amerdad. Beide, Ormuzd und Mithra, sind dann in gleicher Weise von Zarusa geschaffene Geister, nur unterschieden durch Rang und Stellung oder Verschiedenheit der Macht, aber nicht durch Verschiedenheit der Natur. — Dass übrigens Mithra als ein männliches Wesen gedacht wurde, sieht man aus den Maskulinendungen der seinen Namen begleitenden Adjektive.*

668) Dass die Anais oder Anaitis eine persische und zwar mit dem persischen Feuerkulte verbundene Gottheit war, ist bekannt. Strabo (l. XV, p. 732 ed. Cas.) beschreibt den Feuertempel ganz genau so, wie er in den Zendbüchern vorgeschrieben und noch heute bei den Parsen üblich ist, und bemerkt dabei ausdrücklich, er finde hauptsächlich in den Tempeln der Anais und des Homanes (des Hom, Haomo der Zendbücher) statt, denn auch diese Gottheiten hätten ihre Feuertempel (*νυμφαῖα* oder *σχυοί* d. h. eingeschlossene, mit Mauern umgebene Feuerstätten, dergleichen noch heute die Tempel der Parsen sind). Die Anais ist also ein mit dem zoroastrischen Kulte verbundener Götterbegriff; denn dass der persische Kult zur Zeit Strabo's der zur persischen Staatsreligion erhobene zoroastrische war, ist unzweifelhaft. Plutarch (vita Artaxerxis und vita Luculli) und Pausanias (III, 16) nennen diese Anais eine Artemis. Mit der griechischen Artemis muss also diese persische Gottheit Ähnlichkeit gehabt haben. Da nun eine der älteren griechischen Vorstellung von der Artemis als einer Jagdgöttin entsprechende Gottheit im ganzen zoroastrischen Glaubenskreise gar nicht vorkommt, so kann nur der spätere Begriff der Artemis als einer Mondgöttin für diese Schriftsteller Veranlassung gewesen sein, die Anais mit der Artemis zu vergleichen. Die Anais müsste also eine Mondgöttin gewesen sein. Nun wird aber der Mond in den Zendbüchern als ein weibliches Wesen allerdings verehrt. Da auch der Name Anahid, mit dem die Namen Anais, Anaitis offenbar identisch sind, im Bundeheesch als Planetenname vorkommt (Bundeheesch c. V, Kleuker p. 66) und zwar mit grösster Wahrscheinlichkeit als der Name des Mondes (ibidem und c. XXXIII), so wird die Anahid als ein, wie Mithra mit der Sonne, so mit dem Monde verbundener weiblicher Schutzgeist wahrscheinlich. Mehr aber lässt sich bei unserer jetzigen

Kenntnisse der Zendbücher nicht sagen. Denn Anahid ist zwar ein ächtes Zendwort: *anāhita*, dem sanskritischen *anāsita*, non agité, non troublé, entsprechend (Burnouf Comment. p. 432, Note), und bedeutet also die Reine, Ungetrübte, Unbefleckte, so dass Anahita, Anais auch der Wortbedeutung nach dem griechischen Namen Artemis gleich wäre. In den Zendbüchern ist aber bis jetzt Anahita noch nicht als ein Beiname des Mondes, sondern nur als ein Prädikat der Quelle Arduisur gefunden worden (Burnouf Comment. p. 440. 447). Eine weitere Bekanntschaft mit den Zendbüchern muss also die im Texte aufgestellte Annahme erst noch bestätigen.

669) Nach dem Bundehesch (cap. V) hat der Planet Mars den Namen Behram. Behram ist auch der parsische Name eines Ized, der in den Zendbüchern als Hauptbekämpfer der ahrimanischen Parthei eine grosse Rolle spielt. Der parsische Name ist zusammenggezogen aus dem Zendworte *vērēthraghna*, welches aus *vērēthra*, sanskr. *वृत्र*, *vṛitra*, ennemi, und *ghna*, dem sanskr. *हन्*, *han*, tuer, zusammengesetzt ist und also den „Feindestödter“ bedeutet (Burnouf Comment. p. 281. 282). Dieser Ized wird z. B. im 1. Kap. des Yaçna (18. Abschn.) angerufen. Er wird als der Hauptbestreiter des Dews Indra genannt. In den Veda's dagegen (Rigveda hymn. 51) heisst Indra der Himmel selbst, als Bekämpfer der ihn verhüllenden Wolke: *वृत्रहन्*, *vṛitrahan*, Feindestödter. Es ist also offenbar, dass Zoroaster seinen Ized *Vērēthraghna* aus der älteren arischen Mythologie, die sich bei den Indern erhalten hat, in seinen Glaubenskreis herübernahm, nur mit der Umänderung, dass er nun diesen *Vērēthraghna* den Indra selbst besiegen lässt, der bei ihm als ein Dew die niedrigere Rolle spielen muss; ein neuer Zug der Opposition zwischen der zoroastrischen Lehre und dem Brahmanismus, welcher aus dem vorzoroastrischen, altbaktrischen Glaubenskreise hervorgegangen sein und daher denselben wenigstens noch in den Veda's enthalten muss.

670) Die Inschriften der Mithradenkmäler: „*Deo Soli invicto*“ sind bekannt. Gleich im 1. Carde des Jescht Mithra heisst es (nach Burnoufs wörtlicher lateinischer Uebersetzung, Comment. sur le Yaçna notes et éclairciss. p. xxvii): *Veniat (Mithra) ad nos auxilii gratia, veniat ad nos splendoris gratia, veniat ad nos voluptatis gratia, . . . veniat ad nos bonae valetudinis gratia, . . . veniat ad nos progeniei gratia, veniat ad nos puritatis gratia terribilis, invictus, adorandus, invocandus, illaceus.*

671) Plutarch de Iside c. 46 sagt: *Καὶ προσεφαίνετο (Ζωροαστρῆς) τὸν μὲν (Προμάζην) δοῦναι φωτὶ, τὸν δὲ (Ἀρσιμάνιον) σκότῳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι, διὸ καὶ Μίθρην Πάσαι τὸν Μασίτην ὀνομάζουσι.* Und im 12. Carde desselben Jescht Mithra

(Kleuker p. 296) heisst es: Lobpreis dem Schutzwächter Mithra, den der grosse Ormuzd zum Mittler auf dem Albordsch geschaffen für die Ferners der Erde.

672) Yazata, yazata, vom Stamme yaz, sanskr. यज्ञ, yadsch, opfern, verehren, deos colere, sacra offerre, und der Endung ata, deren Bedeutung nicht ganz klar ist; yazata bedeutet also „der Anbetungswürdige“ oder „Angebetete“ (Burnouf Comment. p. 218 u. 219). Unter diesem Namen ist gewöhnlich eine zweite Klasse von Geistern und Wesen nach den Amchaspands gemeint; aber auch diese werden yazata's genannt. Yazata hat also ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung und bezeichnet jedes göttliche Wesen, das verehrt wird (Burnouf Comment. p. 218). Ebenso werden aber auch einzelne Wesen, die gewöhnlich nur zu den Izeds gerechnet werden, zuweilen Amchaspands genannt; so heisst z. B. das Feuer „yētustēma amēshanām çpēntānām“, der schnellste der Amchaspands (Burnouf Comment. p. 171).

673) tanumāthra, tanumāthra, çraoscha tanumāthra; çraoscha kommt von der Radix çru, entendre, in der Kausativform, hören machen, reden; çraoscha mit der Ableitungssylbe scha und dem durch die Ableitungssylbe in der Radix hervorgebrachten Guna a müsst also auditeur, obéissant (Burnouf Comment. p. 42) oder der „Höremachende, Verstehenmachende“ bedeuten. Tanumāthra ist zusammengesetzt aus tanu, corps, und māthra, parole, bedeutet also: celui qui a la parole pour corps, parole faite corps, incarné, der „Wort-körperige“ (Burnouf Comment. p. 42). Bei dem indischen Interpreten wird Serosch „maitre de l' instruction“ genannt (Burnouf Comment. p. 189, Anmerk.). In den Zendbüchern spielt Serosch eine grosse Rolle. Was soll man sich aber eigentlich unter einem solchen Wesen denken?

674) S. oben Note 642. Bundehesch c. XVII in fine, Kleuker p. 90.

675) aschi vaghui, aschi vaghui, die gute Heiligkeit oder Reinigkeit (Burnouf Comment. p. 470). Die Worte selbst bieten weiter keine Schwierigkeit dar; aber sie sind so allgemeiner Bedeutung, dass man aus ihnen allein durchaus Nichts auf die Natur des durch sie bezeichneten Wesens schliessen kann. Von den Parsen wird Aschesching zu einem weiblichen Ized gemacht, während Burnouf nur eine moralische Eigenschaft des menschlichen Geistes darin findet. Wenn die in der betreffenden Stelle des Yaçna vorkommenden Attribute sich auf diesen Ized beziehen, so wäre er ein Genius der Erkenntniss, des Wissens oder etwas Ähnliches (Burnouf Comment. p. 481).

676) māthra çpēnta, māthra çpēnta, das heilige Wort, bei den Parsen Mathrespand, Mansrespand, wird in der traditionellen Auslegung als ein Ized angesehen, welcher der Schutzwächter

des Himmels ist und dem 29. Tage des Monates vorsteht. In dem Yaçna aber (c. I, sect. 33, Burnouf Comment. p. 382 sq.) scheint darunter Nichts mehr und Nichts weniger verstanden zu sein als das zoroastrische Gesetz: Ich rufe an und verehere das Wort, das heilige, reine, mächtige, gegen die Dewa's gegebene, das zoroastrische, das grosse Geschenk („longue étude“ übersetzt Burnouf), das gute Gesetz der Mazdaverhrer.

677) „Ich rufe und bete an“, heisst es im 1. Kap. des Yaçna im 41. Abschnitt, die „Verehrungswürdigen (Yazata's), sowohl die geistigen (intelligenten) als die irdischen (*mainyaoibyastscha gaëithyaëibyastscha*), die Gutes-Spendenden“ u. s. w. Die Sylbe tscha am Ende beider Wörter ist eine enklitische Verbindungspartikel, gleich dem lateinischen que; ibyas ist die Endung des Dativs plur., entsprechend der lateinischen Endung ibus; es bleiben also die Stämme mainyao oder mainyava und gaëithya. Mainyava von mainyus, intelligent, bedeutet also offenbar: „der mit Intelligenz Begabte, Geistige“ und gaëithya von gaëtha, Erde: der Irdische. Die Bedeutung „der Himmlische“ ist in das Wort mainyava erst durch den Gegensatz zu gaëithya, „der Irdische“, hineingelegt worden. Mit eben so viel Recht kann man aber das Wort gaëithya, der Irdische, in dem Sinne von „materiell“ auffassen, wenn man einen scharfen Gegensatz zu mainyava, der Intelligente, Geistige, darin finden will.

678) Auf ein ähnliches Resultat kommt Burnouf (Comment. additions et corrections p. clxxxv).

679) Bundehesch, c. XII, Kleuker p. 73.

680) *բերեզ լայր*, bërëzath gairi, wörtlich: das hohe Gebirge (Burnouf Comment. p. 253); auch blos bërëzat, das Hohe, die Höhe (Yaçna c. I, sect. XV, Burnouf Comment. p. 238).

681) Jescht LXXXIX, Carde 4, Kleuker p. 222.

682) Jescht LXXXIX, Carde 12, Kleuker p. 226.

683) Jescht XCII, Carde 2 sqq., Kleuker p. 245.

684) Vendidad, Fargard 21, Kleuker p. 383.

685) Bundehesch, c. VIII, Kleuker p. 71.

686) Bundehesch, c. XIII, Kleuker p. 76.

687) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 379. Den Abstand dieses höchsten Himmels von der Sonne will wohl auch Plutarch bezeichnen, wenn er de Iside et Osiride c. 47 sagt: *Εἰθ' ὁ μὲν Ἰσομάχης τρις ἑαυτὸν ἀνέστησε τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον ὁ ἥλιος τῆς γῆς ἀφέντηκε.*

688) Plutarch de Iside et Osiride c. 47: *Οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἀρεμανίου γενόμενοι, διατρέσαντες τὸ ὥν γανῶδὲν, ἀναμέμνεται τὰ κατὰ*

τοῖς ἀγαθοῖς. „Dieser Feind des Guten mischte sich in das All“ sagt der Bundehesch c. III (Kleuker p. 65).

689) Bundehesch, c. III, Kleuker p. 62.

690) Bundehesch, c. III, und Jescht Taschter.

691) Bundehesch, c. V, Kleuker p. 66.

692) Bundehesch, c. II, Kleuker p. 61.

693) Bundehesch, c. III u. IV. Goschurun, der gewöhnliche persische Name des Urstieres, ist nur die verderbte Form der Zendwörter *𐬰𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀*, *gêus urunî*, Dativ von *𐬰𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀*, *gêus urvan*, „des Stieres Seele“, die zugleich mit „des Stieres Leib“, *gêus taschan*, *𐬰𐬀𐬭𐬀𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬭𐬀*, in den Zendbüchern angerufen wird; so z. B. gleich im 1. Kap. des Yaçna im 2. Abschnitt. Sonst kommt der Urstier auch vor unter dem einfachen Namen *𐬀𐬭𐬀*, *gêus*,

Stier, sanskr. *गौ* (Burnouf Comment. p. 168 sq.).

694) Vendidad, Fargard 31, Kleuker p. 383.

695) Yaçna, Ha XIV, Kleuker p. 114 unten.

696) Jescht XCIII, Carde 24, Kleuker p. 258.

697) *𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀*, *açtô vidôtus*, celui qui sépare les es (*vidôtus* aus *vi* und *dôtus* zusammengesetzt von der Radix *dô*, *couper*, *diviser*, s. Burnouf Comment. p. 465, Note 337). *Astuid* ist also der böse Todesengel. Sollte er identisch sein mit *𐬀𐬀𐬀𐬀*, *yima* (das sanskr. *यम*, *yama*, wie bei den Indern der Herrscher des Totenreiches heisst), womit in den Zendbüchern der Tod bezeichnet wird? (Vendidad lithographié p. 39, Zeile 6 von unten und Kleukers *Zendavesta* I, 114; Vendidad lithogr. p. 124, Zeile 6 von unten und Kleukers *Zendavesta* II, 304.) Herodot wenigstens (I. VII, c. 114) erwähnt einen solchen Gott der Unterwelt, dem die Parsen lebendig begrabene Menschen als Versöhnungsoffer brachten.

698) Bundehesch, c. III u. IV.

699) Bundehesch, c. IV.

700) So übersetzen wenigstens die Parsen den Titel *𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀*, *gaotschithra*, dessen wörtliche Bedeutung jedoch noch nicht klar ist; *gao* ist wohl das Zendwort *gâus*, Stier; *tschithra* dagegen würde dem sanskritischen *tschitra* entsprechen, das *peint*, *varié* bedeutet, während *semence*, *germe* im Zend *khshûdra* heisst (Burnouf Comment. p. 369). Es wäre also wohl möglich, dass die persische Uebersetzung des Wortes auf einem *quid pro quo* beruhe.

701) S. Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen (Kleuker p. 256) und die daselbst gesammelten Stellen der Zendbücher.

- सोम, sôma**, in den Veda's als Name einer zu Spendeopfern gebrauchten Pflanze und als Beiname des Mondes vor. Dass dies kein zufälliges Zusammentreffen der Veda's mit den Zendschriften ist, erhellt daraus, dass der ganze Kult der Veda's mit dem der Zendschriften identisch ist, es also auch natürlich ist, dass eine und dieselbe Pflanze mit einem und demselben Namen von Indern und Baktrern bei den ganz identischen Opfergebräuchen angewandt wurde. Wie derselbe Name aber auch bei den Indern dem Monde und bei den Baktrern einem alten Religionsstifter beigelegt werden konnte, können wir bis jetzt noch nicht erklären; offenbar musste der Name eine so allgemeine Bedeutung, etwa: „glänzend“ oder „rein“, haben, dass es möglich wurde, ihn als nomen appellativum verschiedenen Wesen zu geben. In den Zendbüchern kommt Haômo

mit der im Texte angegebenen Bedeutung als Stifter des alten Feuerkultes unter Dschemschid in vielen Stellen vor, und das ganze 9. Kapitel des Yaçna ist dem Hom gewidmet. Haomo muss daher wohl als eine schon vor Zoroaster in der älteren Sagengeschichte Baktriens gefeierte Persönlichkeit angesehen werden.

713) So z. B. Plutarch de Iside c. 46: Ζωρόαστρης ὁ μῆγος, ὃν πανταχοῦ τοῖς ἔθνεσι τῶν Τρωϊκῶν γεγονέναι πρῶτον ἱστοροῦσιν κτλ.

713) 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀, Ahura-tkaésô, Ahura-Bekenner; tkaésô ist mit dem Worte tkaéscha verwandt, das nach den Parsen „Lehre, Vorschrift“ bedeutet (Burnouf Comment. p. 9). Ganz dasselbe bedeutet 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀, Mazdayaçnô, denn mazda ist ja wie ahura ein Theil des Namens Ormuzd, ahura-mazdao, und yaçno bedeutet „der Opfernde“, der dem Ormuzd Opfer bringt, den Ormuzd verehrt (Burnouf Comment. p. 5).

714) 𐬵𐬀𐬯𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀, pôiryô-tkaéscha, zusammengesetzt aus pôirya, *adj.*, *derivat.* aus der Radix par oder pur, *sansk.* पूर्व, pûrva, first, former, prior, und tkaéscha, religion, loi (Burnouf Comment. p. 565), also die Menschen „des früheren, älteren Glaubens“, wie der indische Interpret erklärt: *ceux qui possèdent l'ancienne croyance*. Ihnen entgegengesetzt sind die nabâ-nazdista, 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 (zusammengesetzt aus naba, *sansk.* नव, nava, neu, und nazdista, Superlativ von naz-da d. i. naz, près, und da oder dha, créer), „die neuen Nächstgeborenen“, die mitlebenden Zeitgenossen, die gleichzeitigen Anhänger Zoroasters. Nun ist es merkwürdig, dass nach Colebrooke dies Wort auch in der Sanskritform: Nâbhânêdishtha (im Rigveda) vorkommt, als der Name eines der Söhne von Manu, der seines väterlichen Erbes verlustig gegangen, enterbt worden sei. Dies ist offenbar eine Personifikation dieser „Neugläubigen“, der Anhänger Zoroasters, die von den Brahmanen als Ausgeschlossene, Enterbte, Verstossene betrachtet wurden (Burnouf Comm. p. 567). In dieser Notiz liegt zugleich ein Beweis, dass die Veda's erst nachzoroastrisch sind, und dass die Brahmanen selbst sich als Anhänger des „alten Glaubens“, als dem älteren Glauben Treuegebene betrachteten; ebenso erhellt hieraus aufs Neue, dass die Inder und Arianer vor Zoroaster, als zu Einem Volke gehörig, auch Einen gemeinschaftlichen Glaubenskreis hatten.

715) Bundchesch, c. XVII, Kleuker p. 89.

716) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendav. Thl. II, p. 236 u. 273.

717) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

718) 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀, vidaêvô (zusammengesetzt aus der Partikel vi, wider, gegen, und daêva, Dew), gegen-dewisch, Dews-Gegner

heissen die Anhänger Zoroasters gleich in dem 4. Abschnitt der dem Yaçna voranstehenden Anrufung (Burnouf Comment. p. 7).

719) 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬊𐬭𐬀𐬎𐬀𐬢𐬀, *vidaēvo dāta*, gegen die Dews gegeben, heisst das zoroastrische Gesetz, so z. B. im 1. Kap. des Yaçna, im 3. Abschnitt: „Ich bringe Verehrung *dātāi hadha* (huc, in diese Welt) *dātāi vidaēvāi zarathustrāi*, dem hier gegebenen, gegen die Dews gegebenen zoroastrischen (Gesetze nämlich).“ Aus diesem Beiworte „*vidaēvo dāta*“ haben die Parsen den Titel Vendidad gemacht, den sie dem ganz erhaltenen 21. Nosk der Zendbücher beilegen (Burnouf Comment. p. 10 sq. [Invocation] und p. 175 u. 176).

720) Jescht LXXXIX, Carde 29, Kleuker p. 235.

721) Kleukers Uebersetzung des Zendav. 2. Thl. p. 148.

722) Vendidad, Fargard XIV, Kleuker p. 363.

723) Herodot I, 140.

724) Agathias I. II, p. 58 u. 59 ed. Vulcan. 1694.

725) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378.

726) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 376.

727) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 380.

728) Vendidad, Fargard III, Kleuker p. 313.

729) Die Parsen legen dem Worte *tanafur*, im Zend: 𐬢𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬊𐬭𐬀𐬎𐬀, *tanu-peretō*, welches als Prädikat schwerer Sünden vorkommt, den Sinn: „den Uebergang über die Brücke verhindernd“ bei; sie verstehen darunter die Brücke Tschinevad, welche die Verstorbenen betreten müssen, um vom Albordsch in den Himmel zu gelangen, über welche aber nur die Gerechten hindüberkommen, von der die Ungerechten dagegen in die offenstehende Hölle herunterfallen. Burnouf (Comment. p. 490 — 536) behauptet jedoch, dass *tanu-pērētō* „den Leib zerstörend“ bedeute (p. 525) von *tanu*, Leib, und *pērētū*, zerstörend, also eine „tödliche Sünde, Todsünde“ bezeichne, und sucht nachzuweisen, dass dem Worte *pērētū* die Bedeutung „zerstörend“ ebenso gut zukomme, wie die Bedeutung „Brücke“, die es allerdings auch hat (Comment. p. 512), und aus der die parsische Interpretation von *tanafur* entstanden ist. Er leitet nämlich beide Bedeutungen aus der Grundbedeutung der Radix *pērē* her, die zugleich *traverser*, *faire passer* und *achever*, *détruire* bedeute (Comment. p. 533. 534). Beide Bedeutungen der Radix *pērē*, besonders die letztere, *détruire*, belegt Burnouf mit Zendstellen (Comment. p. 526 sq.). Wenn aber auch die parsische Interpretation des Wortes *tanu-pērētō* irrig ist, so ist damit doch die Vorstellung von der Brücke Tschinevad selbst noch nicht weggeschafft, denn sie kommt in den Zendbüchern zu oft vor, als dass man sie, vor der Hand wenigstens, als ein blosses Erzeugniss der traditionellen Auslegung ansehen könnte.



730) Yaçna c. XXVIII (Jesché Gahan), Kleukers Uebersetzung 1. Theil p. 115.

731) Herodot I, 138.

732) Kleukers Uebersetzung des Vendidad p. 315.

733) Nicolaus Damascenus in seiner *ἐθῶν συναγωγή* (in des Stobaeus sermon. tit. 44, p. 293 ed. Gesn.): *Οἱ δὲ παῖδες παρ' ἐντοῖς (Πέρσαις) ὥσπερ μαθήματα τὸ ἀληθεύειν διδάσκονται.*

734) Porphy. vita Pythagor. p. 41 ed. Amstel. 1707.

735) Xenoph. Cyropaed. l. I, c. 6, sect. 33: *Ἐγένετο οὖν ἐκ τούτου ῥήτρα ἀπλῶς διδάσκειν τοὺς παῖδας, ἀληθεύειν, καὶ μὴ ἔκκαπταιν, μηδὲ κλέπτειν, μηδὲ πλεονεκτεῖν· εἰ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῖεν, κολάζειν.*

736) Herodot I, 138.

737) Vendidad, Fargard XXII, Kleuker p. 384.

738) *ابو جلال* *جول*, ahû vahista, die beste Wohnung, la demeure excellente, ist der Titel des Paradieses in den Zendbüchern (Burnouf Comment. p. 139).

739) Bundehesch, c. XVII in fine, c. XII, Kleuker p. 74; Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 378 sq.; Afrin Dahmans, Kleukers Zendavesta 2. Theil p. 144; Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Theil p. 278 sq.

740) Bundehesch, c. 1, p. 58.

741) Plutarch de Iside c. 47: *Θεόπομπος δὲ φησι κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια εἶη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἅλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἐπ' αὐτὸν τὸν ἕτερον· τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Αἰδῶν.*

742) Plutarch de Iside c. 47: *Ἐπειτα δὲ χρόνος εἰμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμὸν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆαι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι.*

743) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 113.

744) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

745) Vendidad, Fargard XIX, Kleuker p. 375.

746) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111.

747) Diogenes Laertius proem. sect. 9: *Θεόπομπος, ἐν τῇ ἑξοῇ τῶν Φιλιππεῶν, καὶ ἀναβιώσασθαι, κατὰ τοὺς Μάγους, φησι τοὺς ἀνθρώπους, καὶ δεῖσθαι ἀθανάτους.*

748) Plinius histor. natur. l. VII, c. 56 in fine: *Similis (i. e. aequae puerilis) et de asservandis corporibus hominum, ac revisiscendi promissa a Democrito vanitas, qui non revisit ipse.*

749) Bundehesch, c. XXXI, Kleuker p. 111. sq.

750) Kleukers Uebersetzung des Zendavesta 1. Theil p. 142.

751) Bundehesch l. l., Kleuker p. 112, aus dem die ganze Auferstehungslehre geschöpft ist.

752) Bundehesch l. l., Kleuker p. 113.

753) Anquetils Abhandlung über das theologische System der Parsen, Kleukers Anhang zum Zendavesta 2. Theil p. 226, und die daselbst aus dem Yaçna angeführten Stellen.

754) Plutarch de Iside c. 47: *Τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδον καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι.*

755) Bundehesch, c. XXXI in fine, Kleuker p. 116.

756) Plutarch de Iside c. 47: *Τέλος δὲ ἀπολείπεσθαι τὸν Ἀΐδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαιμόνας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιάν ποιοῦντας.*

757) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114.

758) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 u. 115.

759) Bundehesch l. l., Kleuker p. 114 med.

760) Plutarch de Iside c. 47: *Τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ (δὲ) πολὺν, τῷ θεῷ ὥς περ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.*