Pergamenische Kulte.

Von

Karl Pilling.

Beilage zum Jahresbericht des Domgymnasiums zu Naumburg a. S.

Ostern 1903.

Naumburg a. S.
Druck von H. Sieling.
1903.

Progr.-Nr. 284.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Im Jahre 166 unserer Zeitrechnung wurde eine furchtbare Pest, die schon länger im fernen Osten gewütet hatte, von den Truppen des aus dem Partherkriege heimkehrenden Lucius Verus durch das römische Reich verschleppt. Sie wütete jahrelang in Rom, 171 in Athen, 173 und 174 an verschiedenen Orten Kleinasiens besonders heftig. Die geängsteten Menschen wendeten sich an die Orakelstätten, um Hülfe in der furchtbaren Not zu erlangen. Neben anderen Orakelsprüchen, die den Bewohnern von Kallipolis in Thrakien und von Troketta in Phrygien vom klarischen Apollo gegeben wurden (s. Buresch, Klaros S. 70 f.), ist uns ein apollinisches Orakel, vielleicht vom Apollon Chresterios bei Aegae in Aeolis erteilt, erhalten,[1]) worin angeordnet wird, daß die Epheben der Stadt Pergamon in vier Abteilungen dem Zeus, der Athena, dem Dionysos und dem Asklepios Hymnen singen sollen.

Dabei redet der Gott die Pergamener mit folgenden Versen an:

Τηλεφίδαις, οἳ Ζηνὶ πλέον Κρονίδῃ βασιλῆι
ἐξ ἄλλων τιεσκόμενοι Τευθραντίδα γαῖαν
ναίουσιν καὶ Ζηνὸς ἐρισμαράγοιο γενέθλῃ
ἠμὲν Ἀθηναίῃ πολεμηδόκῳ ἀτρυτώνῃ
ἠδὲ Διονύσῳ λαθικηδέι φυσιζῴῳ
ἠδὲ καὶ εἰητῆρι νόσων παιήονι λύγρων ...

Wir werden dieser Anrede ohne weiteres entnehmen dürfen, daß neben dem orakelspendenden Gotte, dessen alter und bedeutsamer Kult schon durch sein Bild auf der ältesten uns erhaltenen Silbermünze Pergamons (Head, historia numorum, S. 459) belegt wird, die vier Gottheiten Zeus, Athena, Dionysos und Asklepios in jener Zeit die Hauptgötter von Pergamon gewesen sind.

Das allgemeine Interesse, welches seit den erfolgreichen preußischen Ausgrabungen, insbesondere seit der Eröffnung des Pergamonmuseums in Berlin der kleinasiatischen Königsstadt zugewendet wird, mag es rechtfertigen, wenn ich im folgenden über die Kulte jener vier

[1]) C. I. Gr. 3538. Kaibel, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta 1035. Dem Apollon Chresterios schreibt es Fränkel zu. Pergamenische Inschriften Bd. II. S. 239 zu No. 324. Nach Welcker, Sylloge epigr. S. 231 war es vom Apollon Gryneios, nach Thraemer vom delphischen Gotte gegeben.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gottheiten handle, das Wichtigste über ihre Geschichte, die Heiligtümer, Feste und Priestertümer zusammenstelle. Dabei wird eine gewisse Ungleichheit in der Behandlung nicht zu vermeiden sein, die in den uns zu Gebote stehenden Quellen begründet ist. Für die Kulte des Zeus, der Athena und des Dionysos werde ich mich im wesentlichen auf die bisher erschienenen Bände der abschließenden Veröffentlichungen über die preußischen Ausgrabungen, besonders den achten, die Inschriften umfassenden Band mit den Erläuterungen von Fränkel stützen können,[1]) während für den Kult des Asklepios, auf dessen Heiligtum sich die preußischen Ausgrabungen nicht erstreckten, neben Inschriften und Münzen vor allem die Schriften des Rhetors Aelius Aristides, eines Zeitgenossen der Antonine (wahrscheinlich lebte er von 129—189) in Betracht kommen.[2])

---

[1]) Von den Altertümern von Pergamon, herausgegeben im Auftrage des Königl. preuß. Ministers der geistl., Unterr.- u. Medizin.-Angelegenheiten, sind bisher erschienen:

Bd. II. Das Heiligtum der Athena Polias Nikephoros von R. Bohn mit einem Beitrage von H. Droysen. Berlin 1885.

„ IV. Die Theaterterrasse von R. Bohn. 1896.

„ V. 2. Das Trajaneum von H. Stiller. Mit einem Beitrage von O. Raschdorf. 1895.

„ VIII. Die Inschriften von Pergamon, unter Mitwirkung von E. Fabricius u. C. Schuchhardt herausgegeben von M. Fränkel. I. 1890. II. 1895.

(Wenn der Zusammenhang Undeutlichkeit ausschließt, zitiere ich aus diesem Inschriftenwerke nur mit Angabe der Nummer ohne weiteren Zusatz.) Außer in den Spezialwerken findet man Pläne von Pergamon im Führer durch die Ruinen von Pergamon, 3. Aufl., Berlin 1901 und in Baumeisters Denkmälern II. S. 1212, von der Oberstadt ebenda II. S. 1215 und in Luckenbachs Abbild. zur alten Geschichte, 4. Aufl., S. 35. Das Werk von J. L. Ussing, Pergamos, seine Geschichte und Monumente, Berlin 1899, konnte ich erst während der Drucklegung einsehen.

[2]) Im allgemeinen zitiere ich Aristides nach der Ausgabe von Bruno Keil, Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, vol. II, Berolini 1898.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zeus.

Dem Zeus mag der Gipfel des Stadtbergs von Pergamon seit alter Zeit heilig gewesen sein, ähnlich wie der Atabyrios auf Rhodos, der Tmolos in Lydien, der Sipylos und das troische Idagebirge. In dem oben erwähnten Orakel der antoninischen Zeit wird sogar gesagt, daß Zeus auf dem Burgberge geboren sei. Man ist zunächst zu der Annahme geneigt, daß dies nur ein in späterer Zeit aus Lokalpatriotismus erhobener Anspruch sei, dem keine alte Überlieferung zu Grunde lag, ähnlich wie man in Smyrna zu des Rhetors Aristides Zeit (Keil II. 23. 17 f.) die Geburtsstätte des Zeus zeigte. Sehr oft suchten sich ja solche Städte, die sich in hellenistischer oder römischer Zeit zu größerer Bedeutung emporschwangen, ihren Anteil an dem nationalen Sagenschatze durch Ausschmückung von Kultlegenden oder durch Übernahme von Sagen älterer, herabgekommener Orte zu sichern. Zum Vergleiche weise ich auf Laodicea in Phrygien hin, dessen Münzen aus der Zeit des Caracalla lehren, daß die Geburt des Zeus dorthin, etwa auf den unweit davon gelegenen Berg Kadmos, verlegt wurde (s. Imhoof-Blumer, Archaeol. Jahrb. III. 1888. S. 289 f. Taf. 9. No. 18. 19). Wenn es in dem Orakel weiter heißt, daß die Kabiren, die Söhne des Uranos, daselbst das Zeuskind zuerst erblickt hätten, so sind diese wohl den Korybanten ähnlich gedacht, die wir sonst als die Begleiter der Rhea bei der Geburt des Zeus erwähnt finden, und die in der pergamenischen Königszeit dort in Geltung waren, wie die Inschrift eines kleinen Altars, der auf der Hochburg von Pergamon gefunden wurde, beweist (I. No. 68). Daß diese Gleichsetzung in der späteren Zeit nichts Auffallendes hat, zeigt Strabo, der in einer Auseinandersetzung über Kureten, Korybanten und Kabiren bemerkt: *ἔτι δὲ Κρόνου τινές, ἄλλοι δὲ Διὸς καὶ Καλλιόπης φασὶ τοὺς Κορύβαντας τοὺς αὐτοὺς τοῖς Καβείροις ὄντας* (X. S. 472. s. S. 470 u. Paus. X. 38. 7. Weiteres bei Immisch in Roschers Lexikon II. 1619 f.). Hierzu ist freilich zu bemerken, daß die beiden Kabiren bereits auf dem großen Gigantenfriese dargestellt wurden. In der Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon (I. p. 16. bes. Anm. 1) wird mit Bezug auf unsere Orakelinschrift bemerkt, daß auf dieselbe Vorstellung der Künstler im Friese dadurch hinweise, daß er neben Kybele Rhea und zwischen beiden einen Adler mit dem Blitz dargestellt habe. Da jedoch für das große Relief der ganze Olymp aufgeboten worden ist, dürfte für besondere pergamenische Kulte mit Sicherheit vorerst aus ihm nicht zu schließen sein. Nun ist allerdings der Kult der Kabiren für Pergamon durch eine auf der Oberburg gefundene Weihinschrift aus römischer Zeit (No. 332) bezeugt; *τοῖς μεγάλοις Καβείροις* heißt es da. Und hohes Alter des Kultus sprechen ausdrücklich zwei Schriftsteller aus, die über pergamenische Überlieferung gut unterrichtet sind: Paus. I. 4. 6 sagt *ἣν δὲ νέμονται οἱ Περγαμηνοί, Καβείρων*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ἱερὰν φασι τὸ ἀρχαῖον und Aristides (*ἐπὶ τῷ ὕδατι ἐν Περγάμῳ* (Keil II. 469. 17 f.) *τοῦτο μὲν πρεσβύτατοι δαιμόνων ἐνταυθοῖ λέγονται γενέσθαι Κάβειροι καὶ τελεταὶ τούτοις καὶ μυστήρια, ἃ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχειν πεπίστευται, ὥστε χειμώνων τε ἐξαισίων. ...* Hier bricht die nur teilweise erhaltene Rede ab, die letzten Worte zeigen jedoch, daß die Kabiren als in Sturmesnot helfende Dämonen gedacht sind, ähnlich den Dioskuren (s. Bloch in Roschers Lex. II. 2530 u. Furtwängler daselbst I. 1163). Hierfür ist auch hinzuweisen auf eine Tetradrachme Eumenes II. (bei Imhoof-Blumer, Abh. d. Berl. Akad. 1884. S. 13. Taf. III. 18), auf welcher die Dioskuren, mit Chlamys und spitzer Mütze angetan, Speere in den Händen, dargestellt sind; denn der Vergleich mit den Münzen von Syros desselben Typus und der Inschrift *θεῶν Καβείρων* lehrt, daß auf ihr Dioskuren und Kabiren identifiziert sind. Freilich für pergamenischen Lokalkult ist dies mit Vorsicht heranzuziehen, da die Prägstätte der Eumenestetradrachme wohl Syros ist (s. auch Head, hist. num. S. 420). So wenig sich daher diese Angaben über die Kabiren zu Pergamon zu einer einheitlichen Vorstellung vereinigen, so will es mir doch, wenn man alles zusammenfaßt, wahrscheinlicher vorkommen, in den Worten des Orakels eine Anspielung auf eine dem Kult des Zeus und der Kabiren seit alters angehörige Legende zu erblicken.

Als Xenophon mit den Söldnern des Kyros von Thrakien aus nach Kleinasien übergesetzt, durch die Landschaft Troas gezogen und nach der Kaikosebene gelangt war, wurde er von Hellas, der Witwe des Gongylos, der einer griechischen Emigrantenfamilie angehörte, freundlich aufgenommen. Als er dann auf ihr Antreiben einen Streifzug gegen den in der Ebene wohnenden Perser Asidates unternommen hatte, *ἠσπάσατο τὸν θεόν,* was Rehdantz übersetzt „er brachte dem Gott Abschied nehmend seinen Gruß dar“ (Xen. Anab. VIII. 8. 23. s. Thraemer, Pergamos S. 223. Anm. 1). Mit *ὁ θεός* kann an der Stelle nur Zeus gemeint sein, erstlich einmal, weil der Gott schlechthin für den Griechen jener Zeit eben Zeus war, dann aber weil, wie mir scheint, der Ausdruck gebraucht ist mit Bezug auf § 4 und 5 desselben Kapitels. Ich möchte deshalb glauben, daß Vollbrecht zu *τὸν θεόν* mit Recht hinzufügt *Ζεὺς Μειλίχιος.* Wir gewinnen damit aus Xenophon ein Zeugnis für die Verehrung des Zeus als des gnädigen, freundlichen Gottes in der Bergfeste Pergamon, die die griechische Emigrantenfamilie unter der Oberhoheit des Perserkönigs beherrschte. „Wie in der Landschaft die höchsten Berggipfel, ist in der Stadt der gegebene Platz für die Verehrung des höchsten Himmelsgottes die Burg“ (Preller-Robert, Griech. Mythol. I.[4] S. 130). So recht mit Hinblick auf Pergamon, seine zweite Heimat, mag der Rhetor Aristides (Keil II. 344. 3 f.) geschrieben haben *τὰς ἀκροπόλεις ἐξεῖλον Διί, πρός τε τοῦ παντὸς παράδειγμα βλέποντες, ὅτι ἦν αὐτὸς τῶν ἄκρων τοῦ παντὸς οἰκήτωρ ...* Wir können aber noch weiter gehen. Conze hat auf die Möglichkeit hingewiesen (Archaeol. Anz. 1901. S. 12), daß der bei Pausanias (V. 13. 8) erwähnte Aschenaltar überhaupt nicht auf dem Eumenischen Prachtaltar zu suchen sei, sondern vielmehr an einer ältesten Opferstelle, auf deren Spur an höchster Stelle des Stadtberges Bohn aufmerksam gemacht hatte (s. Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon I. Gigantomachie [2]. S. 4). Wem sollte nach dem Gesagten dieser Altar anders gehört haben als dem Zeus? Jedenfalls befand sich eine Kultstätte des Zeus in der Nähe oder auf der Örtlichkeit, wo in römischer Zeit dem Trajan zu Ehren der Tempel mit seinem von Hallen umgebenen Hofe errichtet wurde. Denn dieser war, wie uns eine zweisprachige Inschrift

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(No. 269) und einige Münzen (abgeb. Altert. von Pergamon V. 2. S. 53) lehren, dem Trajan und dem Zeus Philios (Jupiter amicalis) geweiht. „Hatte man für das Heiligtum des Kaisers diese Stelle ausgewählt, so wurde es notwendig auch der Träger des früher an ihr haftenden Kultus“ (Fränkel II. S. 206). Ob die in den Altertümern von Pergamon V. 2. S. 2 erwähnte kleinere Anlage der Königszeit, die durch die römischen Bauten verdrängt wurde, mit dem Zeuskult etwas zu tun hatte, ist nicht ermittelt worden, aber höchst wahrscheinlich.

Neben dieser Kultstätte des Zeus auf der Oberburg ist uns inschriftlich ein Altar des *Ζεὺς σωτήρ* auf dem Markte bezeugt. In dem von Fränkel noch dem 2. Jahrh. v. Chr. zugewiesenen Volksbeschluß über die Besetzung des Asklepiospriestertums (Inschr. No. 251) wird bestimmt ... *ἐπιτελεῖν ὁρκωμόσιον τὴν πόλιν ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ σωτῆρος τῷ βωμῷ καὶ ὀμόσαι τὰς τιμουχίας.* Besonders auf diese Inschrift gestützt — denn auf einer zweiten, die man hierher zog (Perg. Inschr. No. 246), ist offenbar der Altar des Zeus Soter zu Elaia gemeint (Fränkel I. S. 156) — nahm man an, daß der große Altar, dessen Reliefs sich in Berlin befinden, dem Zeus Soter geweiht gewesen sei, indem man in der Altarterrasse den für die Staatsopfer und die politischen Versammlungen bestimmten Teil der Agora voraussetzte (s. Fabricius bei Baumeister II. S. 1214). In der neuen Auflage der Beschreibung der Sculpturen aus Pergamon (Berlin 1902) wird es jedoch S. 4 als wahrscheinlicher bezeichnet, daß die Altarterrasse einen selbständigen heiligen Bezirk bildete, der schon vor der Erbauung des großen Altars, vermutlich gleichfalls als Heiligtum, bestand. Auch weist Fränkel (I. S. 55) darauf hin, daß, wenn wirklich dem Zeus Soter das großartige Bauwerk geweiht gewesen wäre, wir erwarten müßten, eine große Anzahl Weihungen an den so vor allen ausgezeichneten Gott vorzufinden. In der Tat ist uns aber nur ein kleiner Altar aus weißem Marmor aus römischer Zeit erhalten mit der Inschrift *Διὶ μεγίστῳ σωτῆρι* (No. 327).[1]) Daß Zeus als Retter in aller Not, vor allem in der Schlacht und auf der See die allgemeinste Verehrung genoß, beweisen die zahlreichen Kultstätten, die bei Preller-Robert Mythol. S. 151. Anm. 3 und S. 868 aufgezählt sind. Gerade auf den Märkten waren seine Altäre häufig (s. Robert, Hermes XXIII. p. 431). So mag ihm auch auf dem Markte in Pergamon ein Altar errichtet gewesen sein, dessen Spur wie so vieles andre verloren gegangen ist. Mit dem großen Altar hat es eine andre Bewandtnis. Meines Erachtens hat Fränkel (I. S. 54 f.) mit Recht behauptet, daß dieser dem Zeus und der Athena Nikephoros geweiht gewesen sei, indem er besonders mit dem Hinweis auf die hervorragende Stellung des Zeus und der Athena auf dem großen Friese die Weihinschrift, von der einige Buchstaben erhalten sind (No. 69) folgendermaßen ergänzt: *Βασιλεὺς Εὐμένης βασιλέως Ἀττάλου καὶ βα]σι[λ]ίσσ[ης Ἀπολλωνίδος ἐπὶ τοῖς γεγενημένοι]ς ἀγαθ[οῖς Διὶ καὶ Ἀθηνᾷ Νικηφόρῳ.* Denn daß Zeus und Athena Nikephoros als eng verbundene Gottheiten vor allem von den Attaliden verehrt wurden, steht durch Weihinschriften fest. Ich führe hier die Bruchstücke säulenförmiger Basen von Weihgeschenken Attalos I. und Eumenes II. an (Inschr. No. 51—56), die Weihinschrift des späteren Königs Attalos II. wegen eines Siegs über die Bithynier unter Eumenes II. (No. 65), endlich die großen Weihinschriften Attalos II. aus dem heiligen Bezirke der Athene (No. 214—216), die

[1]) *Ζεὺς μέγιστος* aber ohne *σωτήρ* ist bezeugt auf einem von Schuchhardt (Athen. Mitteil., 24. Bd., S. 168) publizierten kleinen Altar aus der späteren Königszeit mit der Inschrift: *Διὶ μεγίστῳ καὶ θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις. Διὶ μεγίστῳ* auch auf Inschr. No. 328 (Fränkel).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wohl von den Basen plastischer Schlachtdenkmäler herrühren. Die am vollständigsten erhaltene (No. 214) lautet mit Fränkels Ergänzung *Βασιλεὺς Ἄτταλος βασιλέως Ἀττάλου Διὶ καὶ Ἀθηνᾷ Νικηφόρῳ χαριστήριον τῶν κατὰ πόλεμον ἀγώνων* (vgl. auch No. 225). Thraemer (Pergamos S. 223 f.) äußerte sogar die Vermutung, daß der dorische Tempel auf der Oberburg ein Doppeltempel des Zeus und der Athene gewesen sei. Daß dies hinfällig ist, beweisen die Inschriften (s. u. S. 11); doch ist soviel sicher, daß der Göttervater Zeus neben und in Verbindung mit Athena besondere Verehrung genoß. Auch pergamenische Münzen autonomer Prägung zeigen Symbole des Zeus und der Athena vereinigt (Thraemer a. a. O. S. 226). Hierbei sei bemerkt, daß Zeus auch auf pergamenischen Münzen der römischen Zeit, sowohl unter der Republik (Mionnet description de médailles antiques, grecques et romaines, II. p. 587 f. No. 497—499. Suppl. V. p. 420 No. 864) wie unter den Kaisern erscheint (Mionnet II, p. 596. No. 549. 552 cf. Head, hist. num. 463. 464).

Ganz besonders scheint der Zeuskult wieder hervorgetreten zu sein, als ihm neben dem Kaiser Trajan in dem großartigen Trajaneum als Zeus Philios eine Kultstätte geschaffen wurde. Ein mächtiges Sitzbild des Gottes muß in dem Tempel, wie die Münzen aus Trajans Zeit beweisen, aufgestellt gewesen sein (s. Mionnet II. S. 597 No. 557 f. V. Suppl. p. 433 f. No. 956 f., abgebildet Altertümer von Pergamon V. I. S. 53).[1])

Hier sei auch bemerkt, daß in späterer Zeit ähnlich wie in Epidauros (s. Preller, Robert S. 523) Asklepios dem Zeus gleichgesetzt und als Zeus Asklepios verehrt wurde, wie das eine merkwürdige Stelle des Aristides (*ἱερῶν λόγων Δ* 45 u. 46. S. 437 Keil) beweist. Aristides beschließt einen silbernen Dreifuß zu weihen *ὡς δὴ Διί;* er berät sich mit dem Priester und dem Neokoren (doch wohl denen des Asklepios, da dieser zumeist genannt wird) und kommt zu dem Entschluß, es im Heiligtum des *Ζεὺς Ἀσκληπιός* zu weihen, da es keinen besseren Ort dafür gäbe. Deutlich unterscheidet er davon den Olympischen Zeus, indem er fortfährt: *ἀνέθηκα δὲ καὶ τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ τὸ ἐπίγραμμα καὶ ἀνάθημα ἕτερον.*[2])

Dieser *Ζεὺς Ὀλύμπιος* und sein Kultus sind uns ebenfalls für Pergamon inschriftlich bezeugt auf einer Basis aus dem Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts; die Bewohner des Burghügels setzten dem L. Cuspius Rufinus, der es bis zum Konsul gebracht hatte und — doch wohl in seiner Vaterstadt Pergamon — Priester des Zeus Olympios gewesen war, ein Standbild. (No. 434.) Fränkel bemerkt, daß dieser Kult unzweifelhaft zur Zeit des Hadrian eingesetzt worden sei, und weist darauf hin, daß unter Caracalla auch olympische

[1]) Auf einigen dieser Münzen ist nämlich ein viersäuliger Tempel dargestellt, darin Zeus sitzend, der Kaiser in Waffentracht stehend, beide Figuren durch die Umschrift *Φίλιος Ζεύς* und *Τραιανὸς Περγαμηνῶν* deutlich bezeichnet. Allerdings hat sich von einem Tempelbilde des Zeus Philios bei den Ausgrabungen nichts gefunden, vielmehr sind wohl die in Überresten gefundenen akrolithen Kolossalstatuen, deren Köpfe unzweifelhaft die des Traian u. Hadrian sind, als Tempelbilder aufgestellt gewesen. Stiller glaubt (Altert. v. Perg. V. 1. S. 54) dies damit erklären zu können, daß Hadrian, worauf die Ergebnisse der Architekturuntersuchung hinwiesen, dem ganzen Heiligtum durch die Hinzufügung der Hallen die Vollendung gab. Wie man sich mit Zeus abfand, entzieht sich aber unserer Kenntnis. Jedenfalls besteht hier eine Schwierigkeit, die noch der Lösung harrt. Einen Hinweis auf das Heiligtum findet sich auch bei Aristides (Keil II. 468. 13), der aus einem Traumgesicht anführt *προσγενομένων παραπλησίων μάλιστά πως τοῖς περὶ Φίλιον.*

[2]) Zusammen mit dem *Ἀσκληπιὸς Σωτήρ* nennt Aristides (Keil II. 479. 13 f.) den sonst nicht bekannten *Ζεὺς Εὐαγγέλιος*, wozu Keil bemerkt: moneo autem inter fastos Asianos Jonum hemerologii Florentini quod dicitur (Ideler, Handb. d. Chronol. I. 414) mensem ferri *Εὐαγγέλιον*, quem dies complecti m. April. XXIV — Mai XXIII.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Spiele, *'Ολύμπια,* inschriftlich (C. J. Gr. 3676 aus Kyzikos) und durch Münzen (Mionnet II. S. 610 No. 626, Suppl. V. S. 460 No. 1104) bezeugt seien.[1])

Ferner wird dem Zeus das Beiwort *Κεραύνιος* auf pergamenischen Weihinschriften gegeben. Auf einer kleinen Basis der Königszeit (Inschr. No. 232) lesen wir *Διὶ Κεραυνίῳ* ..., dasselbe auf einem kleinen, auf der Oberburg gefundenen Altar aus römischer Zeit (No. 329). Das Beiwort ist, wie Fränkel (I. S. 134) zeigt, auch sonst häufig.[2])

Auch *Ζεὺς Τροπαῖος,* welcher im Kampfe hilft und den Sieg verleiht, wurde in Pergamon verehrt, wie Weihinschriften, die wahrscheinlich dem Ende der Königszeit angehören, beweisen. (No. 237—239.) Auf dem Fragmente eines öffentlichen Festkalenders (No. 247) finden wir die Bestimmung, daß der 18. eines jeden Monats *διὰ τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ Διὸς τοῦ Τροπαίου ἐπιφάνειαν* gefeiert werden soll. Zeus sollte wohl durch seine Erscheinung einen bedeutenden Sieg herbeigeführt haben, daß ihm eine solche besondere Ehre zuerkannt wurde (s. Fränkel I. S. 161).

Endlich hatte die Königin Stratonike, die Gemahlin Eumenes II., aus ihrer kappodokischen Heimat den Kult des Sabazios, eines ursprünglich phrygischen Gottes, der von den Griechen teils mit Zeus, teils mit Dionysos identifiziert wurde, nach Pergamon gebracht, wo er als *Ζεὺς Σαβάζιος* verehrt wurde. Attalos II. verlieh die erbliche Priesterwürde des rasch zu großem Ansehen gelangten Gottes dem Athenaios, einem Verwandten des königlichen Hauses (Inschr. No. 248 Z. 33 f.), und Attalos III. machte den von seiner Mutter eingeführten Gott zum Kultgenossen der Athena Nikephoros (*συγκαθιερῶσαι τῇ Νικηφόρῳ 'Αθηνᾷ*). Auf diesen eng mit der phrygischen Göttermutter verbundenen *Ζεὺς Σαβάζιος* ist wohl auch angespielt in dem schon öfter zitierten Orakel, wo es (C. J. Gr. 3538) Zeile 32 heißt *Διὶ καὶ Διὶ Βάκχῳ.*[3])

Über die Priester des Zeus sind wir ohne genauere Kunde. Dem oben bereits Erwähnten ist noch eine Inschrift aus römischer Zeit hinzuzufügen (No. 325): *'Ερμῆν θυραῖον 'Ροῦφος ὁ ἱερεὺς τοῦ Διὸς εἵδρυσε φύλακα τοῦ νεῶ καὶ ῥύτορα* (s. No. 326). Damit ist ein Tempel des Zeus bezeugt; beziehen wir die Inschrift nicht aus den des Zeus Philios und Trajan, so müssen wir ihn außerhalb der Oberburg suchen.

Über Feste zu Ehren des Zeus erhalten wir Kunde erst aus römischer Zeit. Auf einer Inschrift, die sich ursprünglich im Trajaneum befand (No. 269 = C. J. Lat. III. Suppl. 7086) ist uns ein Senatusconsultum und ein Mandat des Trajan zum Teil erhalten, die sich auf einen von dem reichen und hochherzigen Pergamener Julius Quadratus gestifteten penteterischen Agon beziehen, der an den Tempel des Zeus Philios und Trajan geknüpft war (in honorens templi Jovis amicalis et ... Trajani). In dem ebenfalls teilweise erhaltenen Begleitschreiben des römischen Prokonsuls wird er als *ἀγὼν δεύτερος παρ' ὑμεῖν ἱερός* bezeichnet, damit dem dem Augustus und der Roma gefeierten Feste an die Seite gestellt (*Ρωμαῖα Σεβαστά*). Zeus trat bei diesen Spielen durchaus hinter dem Kaiser zurück, wie sie denn nach Fränkel (S. 206) auf einer Inschrift des britischen Museums als *Τραιάνεια Δειφίλια ἐν Περγάμῳ,* sonst als *Τραιάνεια* bezeichnet werden (z. B. Athen. Mitt. VII. 1882. No. 26. Z. 12).

---

[1]) Siehe Catal. of greek coins Brit. Mus. Mysia 162. 384 *Πρῶτα 'Ολύμπια ἐν Περγάμῳ.*

[2]) Bei der großen Übereinstimmung der Kulte Pergamons mit denen von Aegae und Elaia möchte ich vermuten, daß wie in diesen Städten (Bohn, Altert. v. Aegae S. 34 u. Inschr. v. Perg. No. 246. Z. 48) auch in Pergamon *Ζεὺς Βουλαῖος* in Verbindung mit der *Ἑστία Βουλαία* verehrt wurde.

[3]) Siehe Preller-Robert, Griech. Mythol. S. 701, Anm. 3.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Auch von einem dem Zeus zu Pergamon gesungenen Hymnus sind uns Bruchstücke erhalten (Inschr. II. No. 324), und zwar eben jenes Hymnus, mit dem nach dem oben erwähnten apollinischen Orakel die Epheben von Pergamon den Zeus um Befreiung von der Pest anflehen sollten. Aus den schwülstigen Versen, in denen der Gott gebeten wird, mit einem großen Gefolge von Gottheiten, namentlich dem Götterarzte Asklepios, zu erscheinen, geht hervor, daß dem Verfasser, was für jene spätrömische Zeit charakteristisch ist, Zeus geradezu mit dem Sonnengotte Helios verschmilzt. (Zeile 2 u. 5. Dazu Fränkel II. S. 240.)

Athena.

Athena war die Stadtgöttin von Pergamon fast in demselben Sinne wie von Athen. Da, wo sich die ältesten Ansiedlungen befunden haben, stand ihr Tempel. „Man wies ihr den vornehmsten Platz der älteren Stadt an, den vom Tale her gesehen besonders dominierend in die Augen springenden Punkt, von welchem aus man wiederum, wie von vorgeschobener Warte, die freieste Aussicht über das Flußgebiet bis zum Meere hin hat“ (Bohn, Altertümer von Pergamon II. Bd. Das Heiligtum der Athena Polias Nikephoros S. 24). Verglichen mit so manchem Heiligtum der Athena, das uns andern Orts erhalten ist, ist der Tempel jung; aus dem schlichten Trachytmaterial, das der Burgfelsen selbst liefert, wurde er als ein Peripteros dorischen Stils in der Zeit, da Pergamon aus einem Felsstädtchen zum ansehnlicheren Gemeinwesen emporwuchs, im 4. Jahrhundert v. Chr. gebaut (Bohn a. a. O. S. 5 ff. Taf. V ff.).[1] Wir werden wohl annehmen dürfen, daß er ein älteres, einfacheres Heiligtum ersetzte, da eine Stätte der Verehrung der Göttin in früherer Zeit an einem Orte nicht gefehlt haben kann, der sie geradezu als Stadtgöttin ansah. Auch finden sich an zwei Säulen des Tempels Inschriften, die diese als Weihungen an die Göttin kennzeichnen, den Schriftzügen nach aus dem 4. Jahrhundert (Inschr. v. Perg. I. 1. 2). Von dem Bilde der Göttin können wir uns nach einigen Münzen eine Vorstellung machen, die von Head (hist. num. S. 459, s. auch S. 463) dem Ende des 4. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts zugewiesen werden. Auf diesen ist dargestellt „das Palladium, von vorn gesehen, auf dem Schilde ein großer Stern, vom Schilde hängt eine Tänie herab“ (s. Friedländer u. Sallet, das königliche Münzkabinett S. 86. No. 214, auch Percy Gardner, types of greek coins Taf. XIII. 3 = Robert S. 46).[2] Überhaupt veranschaulichen uns gerade die Münzen die Bedeutung des Athenakults für Pergamon. Die bei Head (S. 460) angeführten Silber- und Kupfermünzen aus der Zeit vor den Königen zeigen auf der Vorder- oder Rückseite den Athenakopf, mit Ausnahme

[1]) Nach Ussing (a. a. O. S 69) gehört der Tempel der Zeit Attalos I. an.

[2]) Zu vergleichen ist damit auch das aus der Umgebung des Athenaheiligtums herrührende Relief, auf dem das Idol der Göttin inmitten zweier von Löwen angefallenen Stiere dargestellt ist (s. Führer durch das Pergamonmuseum S. 41, abgebildet als Titelvignette des 2. Bandes der Altertümer von Pergamon) und das Bruchstück des kleineren Frieses No. 20 bei Schrader (Jahrb. d. Archäol. Inst. 1900, Taf. 1).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

einer aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts, die auf der Vorderseite den lorbeerbekränzten Apollo, auf der Rückseite den Kopf eines bärtigen Mannes in persischer Tiara aufweist (Head S. 459)[1]) und mit den Münzen von Teuthrania (Head S. 466. Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques S. 258) zusammenzustellen ist. Die Silbermünzen der pergamenischen Könige, die Imhoof-Blumer (die Münzen der Dynastie von Pergamon, Abh. d. Berl. Akad. 1884) verzeichnet und den einzelnen Herrschern zugewiesen hat, zeigen auf der Rückseite das Bild der sitzenden Athena mit Schild und Speer. Auch auf den Kupfermünzen dieser Zeit (Imhoof S. 35 f. Head S. 461) wie auf den unter der römischen Herrschaft bis zum Untergang der Republik geprägten (Head S. 463) ist der Athenakopf zumeist als Münzbild gewählt, wenngleich allmählich neben anderen Typen Darstellungen des Asklepios und seines Kreises bevorzugt werden (s. Mionnet II. S. 589. No. 500 ff., Suppl. V. S. 420. No. 859 ff.). In der Kaiserzeit ist dagegen, wie die Münzen zeigen, Athena aus ihrer vorwiegenden Stellung verdrängt. Zunächst freilich führte die Vorliebe jener Zeit für mannigfaltige Münztypen auch in Pergamon dazu, wie an anderen Orten eine Fülle von Lokalgottheiten und ihren Mythen auf die Rückseite der mit den Kaiserbildnissen geschmückten Münzen zu setzen, so daß die Entscheidung erschwert ist, aber die zahlreichen Bundesmünzen mit anderen Städten (Verzeichnis derselben bei Head S. 464), auf denen die Hauptgottheiten der Städte als Repräsentanten derselben abgebildet sind, zeigen, soweit ich nachkommen kann, für Pergamon fast stets den Asklepios. Die älteste, bei Mionnet verzeichnete (II. S. 595. No. 545) ist aus der Zeit des Tiberius.[2]) In dem weitausgedehnten römischen Pergamon, das bis zu dem alten, jenseits des Selinus gelegenen Asklepieion reichte, hatte Asklepios, dessen Heiligtum damals Weltruf besaß, die erste Stelle erlangt.

Kehren wir zu dem Tempel zurück, so war die Cella wahrscheinlich durch eine Querwand in zwei Räume geteilt, von denen der eine das Kultbild barg, der andere als Schatzkammer diente; denn die von Thraemer, Pergamos S. 223 f. aufgestellte Ansicht, daß der dorische Tempel ein Heiligtum des Zeus und der Athena gewesen sei, ist hinfällig, wie schon oben (S. 8) bemerkt wurde. Denn wenn auch zugegeben werden muß, daß sich in dem heiligen Bezirk zahlreiche Weihungen an Zeus und Athena gefunden haben, so ist doch an dem Tempel selbst und den ihn umgebenden Gebäuden allein Athena genannt, nämlich in den oben erwähnten Inschriften zweier Säulen (No. 1. 2) und am Epistyl des Propylon (No. 149, siehe auch Fränkels Bemerkungen zu No. 150). Auch wird in den Urkunden, wo sie von der Aufstellung von Stelen in Pergamons Hauptheiligtum sprechen, stets *τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς* (zuweilen mit Zusätzen) gesagt. Ich führe als Beispiel den Vertrag Eumenes I. mit seinen Söldnern an (Inschr. I. No. 13), verweise im übrigen auf die Bemerkungen Fränkels I. S. 77 und das Verzeichnis II. S. 516.

[1]) Der Mann mit der Tiara ist wohl Telephos.

[2]) Andere Beispiele bei Mionnet II. S. 600 ff. No. 570. 581. 587. 602—605. 642. 653. 662. V. Suppl. S. 431. No. 949. S. 441. No. 1008. S. 452. No. 1064—1070 u. s. w. s. auch Imhoof-Blumer, Abh. der bair. Akad. XVIII. Bd. S. 617 f. No. 180. 185. = Taf. VII. 9. 12. — Über die Münze aus Nervas Zeit bei Mionnet II. S. 597. No. 554 *Περγαμηνῶν ὁμόνοια πρὸς* . . . „Figure assise, donnant la main à une figure debout, qui porte sur son épaule la bipenne' kann man nicht sicher urteilen. Die Prägung scheint ähnlich zu sein wie Mionnet, Suppl. V. S. 433. No. 955, deren Vorderseite den Kopf des Nerva zeigt, deren Rückseite so beschrieben wird: *Περγαμηνῶν ὁμόνοια πρὸς Κυμέους* Figure casquée assise donnant la main à une amazone armée de la pelta, representée debout devant elle. Hier liegt es nahe, die behelmte Figur für Athena zu halten.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die Könige ließen das Heiligtum unversehrt, Eumenes II. jedoch umgab den heiligen Bezirk auf 2 Seiten mit großen, zweistöckigen Säulenhallen, deren Epistylinschrift leider bis auf geringfügige Reste (Inschr. I No. 150) zerstört ist, und ließ an der Rückwand der Osthalle ein reichgeschmücktes, viersäuliges Propylon errichten, dessen Epistyl die Inschrift trug *Βασιλεὺς Εὐμένης Ἀθηνᾷ Νικηφόρῳ* (I. No. 149).[1]) Der Hof um den Tempel war mit zahlreichen Weihgeschenken erfüllt (so Attalos I. No. 21), die Balustraden des oberen Stockes zwischen den Säulen waren mit Reliefs geziert, die reichgeschmückte Waffen darstellen (s. über diese Hans Droysen, Altert. v. Perg. II. S. 95 ff., dazu Taf. XLIII ff.), in Nischen, die sich wohl an der Rückwand der Stoa befanden, war für einzelne Kunstwerke oder kleinere Weihgeschenke Platz geschaffen. Mit der Nordhalle des Athenaheiligtums stand in unmittelbarer Verbindung die berühmte Bibliothek, die sonst als ein Anhang zum Athenaheiligtum betrachtet werden kann; in dem Hauptsaale war eine Kolossalstatue der Athena, eine freie Nachbildung der Parthenos des Phidias, aufgestellt (Führer durch das Pergamonmus. S. 49. Ussing, Pergamos S. 73. bes. Abb. 8).[2]) Auch dieses Bauwerk ist nach Strabo XIII. C. 624 unter Eumenes II. errichtet worden, womit die Fundergebnisse im wesentlichen stimmen (Genaueres bei Bohn in den Altert. v. Perg. II. S. 71. s. auch E. Schmidt, Pergamon, Lübeck 1899. S. 42). Wir sehen daher, daß die Göttin nicht allein als die mächtige Kriegsgöttin, der so viele Weihgeschenke wegen errungener Siege zu teil wurden, sondern als die Schutzherrin von Künsten und Wissenschaften von den pergamenischen Herrschern verehrt wurde. Der Einfluß Athens, mit dem ja die Attaliden in so engen Beziehungen standen, wie schon ihre großartigen Stiftungen für die Burg und die Stadt der Athener bewiesen, ist hieraus deutlich.

Hier bemerke ich noch, daß das im Felde der Kehrseite angebrachte A auf den Münzen der ersten pergamenischen Könige von Six vermutungsweise aus *Ἀθήναιον* erklärt wird, dem Heiligtum, in dem sich die Münzstätte befunden hätte (s. Imhoof-Blumer, Abh. d. Berl. Akad. 1884. S. 27 f.). Auch äußert Imhoof-Blumer die Vermutung (S. 35), daß die Monogramme auf den Tetradrachmen mit Attalidentypen, die Eumenes II. zuzuschreiben sind, pergamenische Magistrate, vielleicht Priester der Athena Nikephoros bezeichnen.

Daß den Pergamenern der Königszeit das Athenaheiligtum als eine uralte Stiftung galt, beweist der Umstand, daß auf dem kleineren Friese des großen Altars ein Vorgang aus dem Leben des Telephos, seine Vermählung mit Auge, der Pflegetochter des Königs Tenthras, in das Heiligtum der Athena verlegt wurde (Bruchstück 20 bei Schrader, Arch. Jahrb. 1900 Taf. I. = J bei Robert, Arch. Jahrb. 1888. S. 45). „Auf hohem Pfeiler ist ein altertümliches Athenabild zu sehen, die Beine sind fest zusammengeschlossen, die Gewandung besteht aus einem enganliegenden, doppelten Peplos mit hoher Gürtung und der Ägis. Der Typus erinnert an die pergamenische Polias“ (Robert). Ja nach dem Zeugnis einer Inschrift der Königszeit schrieb man die Gründung des Kults überhaupt der Auge zu. Von Fränkel (Bd. I. No. 156) ist nämlich ein Psephisma der Pergamener herausgegeben worden, ein Ehrendekret für die Tegeaten. Wie aus der Inschrift selbst hervorgeht, hatten diese den Pergamenern das tegeatische Bürgerrecht und den Vorsitz in den zu Tegea der Athena Alea gefeierten Spielen

[1]) Über diese Bauwerke s. neben dem 2. Bande der Altert. von Perg. bes. Fabricius bei Baumeister II. S. 1220 f., wo auch einige Abbildungen des großen Werkes wiederholt sind, und Ussing Pergamos S. 70 ff. Über die von Bohn und Fabricius der Rückwand der Halle zugewiesene große Weihinschrift s. Fränkel zu Inschr. I. No. 214.

[2]) Über eine 2., im westlichsten der Bibliothekszimmer gefundene Athena, die an die sog. Lemnia des Phidias erinnert, s. Ussing S. 75, Taf. V und Führer durch das Pergamonmuseum S. 41.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zuerkannt. Die Pergamener erwiderten diese Auszeichnungen damit, daß sie dem Staat der Tegeaten einen Kranz bei dem Panathenaeenfeste verliehen und ihnen das Bürgerrecht in Tegea gewährten. Zum Andenken an die Verwandtschaft setzten sie fest, ihren Beschluß und den der Tegeaten auf einer Stele aus weißem Marmor aufzuzeichnen *καὶ ἀναθεῖναι αὐτὴν εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν ἱδρύσατο Αὔγη.* Vom Kultbilde im Athenatempel nahm man demnach an, daß es von Auge aus dem hochberühmten Heiligtum der Athena Alea zu Tegea nach Pergamon gebracht worden sei.

Vielleicht ist die Gründung des Heiligtums selbst auch auf dem Telephosfriese dargestellt. Auf Platte No. 11 sehen wir vier mit einer religiösen Zeremonie beschäftigte Frauen. Von diesen sind zwei, wie Schrader (Arch. Jahrb. 1900. S. 123) vermutet, beschäftigt, eine Ädicula mit einem Götterbilde, die man sich auf der verlorenen Platte links davon dargestellt denken muß, mit Draperieen und vielleicht mit Guirlanden zu schmücken, die dritte hält Binden in den Händen, die letzte endlich eine Büchse, die wohl für Weihrauch bestimmt ist. Diese Scene geht der Auffindung des jungen Telephos unmittelbar vorher, und es ist nicht zweifelhaft, daß die Einsetzung des Athenabildes in Pergamon, wenn die Zusammengehörigkeit von Platte 11 u. 12 feststeht, mit Recht darin erkannt wird. Daß nach der offiziell in Pergamon anerkannten Sage Auge allein nach Teuthranien kam, beweist eine Münze von Elaia, der Hafenstadt Pergamons. (Fr. Marx, Mitt. des athen. Inst. 1885. S. 21 f.)

Man sollte bei dieser Herleitung des Athenakults aus Tegea erwarten, den Beinamen Alea auch in Pergamon vorzufinden. Doch ist er daselbst, soweit wir sehen, nicht bezeugt. In den wenigen Inschriften aus der Zeit vor den Königen fehlt jeder Beiname (No. 1. 2. 14.), ebenso in den aus der Zeit Attalos I. (No. 20. 21. 29. 39. s. Fränkel I. p. 76 zu No. 150). In dem Vertrage Eumenes I. mit seinen Söldnern (No. 13) erscheint unter den Schwurgöttern *Ἀθηνᾶ ἀρεία.* Doch da die Götternamen ganz ähnlich auf einem Vertrage zwischen Smyrna und Magnesia am Sipylos vorkommen (C. J. Gr. 3137 = Dittenberger, Sylloge[1] No. 171.) beweist das Beiwort für die Burggöttin von Pergamon wenig, zumal da Zeile 18 bestimmt wird, daß die Urkunde *ἐμ Περγάμῳ ἐν τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερῷ* aufgestellt werde, womit doch offenbar die auf der Burg verehrte Göttin bezeichnet werden soll. Nun führt freilich Head (historia numorum S. 463) eine Kupfermünze von Pergamon aus der Zeit von 133 v. Chr. bis zum Ende der römischen Republik mit der Inschrift *Ἀθηνᾶς ἀρείας* an, wodurch festgestellt wird, daß Athena auch unter diesem Beinamen in Pergamon damals verehrt wurde. (Athena Areia in Ephesos, Head, S. 498). Auch gibt es zu denken, daß nach Pausanias I. 11. 2. der Herrscher Teuthraniens, der von Pergamos, dem Sohn des Pyrrhos, im Zweikampfe getötet wurde, Areios hieß. Doch ist, wie Thraemer (Pergamos S. 242 f.) gezeigt hat, diese ganze Pergamosgeschichte erst in historischer Zeit erfunden. Damit verliert auch Areios, dessen Namen Thraemer (S. 243) für eine durchsichtige Personifikation erklärt, seine Bedeutung für Athena Areia. Es erscheint mir daher zu gewagt zu sein, wie Gruppe (Griechische Mythologie S. 295) tut, die pergamenische Göttin mit Platää, wo nach Pausanias Athena Areia verehrt wurde, in Verbindung zu bringen.

Der Beiname Polias findet sich für Athena in einer metrischen Inschrift aus der Zeit Eumenes I. (No. 15); Fränkel will zwar dieser wegen ihrer gebundenen Form jede Bedeutung für die Feststellung eines Kultbeinamens der Göttin absprechen (I. S. 77), mir will aber doch die Ansicht Thraemers (Pergamos S. 227) richtiger erscheinen, daß Athena als *Πολιὰς* seit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

alters in Pergamon verehrt wurde.[1]) Diese Benennung wurde vom Demos vereinzelt beibehalten (I. No. 223 aus dem Jahre 157 oder 156), von den Königen freilich ignoriert, aber dann mit dem seit Attalos I. von diesen bevorzugten Beinamen *Νικηφόρος* zu *Ἀθηνᾶ Πολιὰς καὶ Νικηφόρος* kombiniert.

König Attalos I. (241—197), der auf seinem Siegesdenkmal aus den Jahren 226—223 die Stadtgöttin noch einfach als *Ἀθηνᾶ* bezeichnet (Inschr. I. No. 21 ff. s. Dittenberger, Sylloge I.[2] p. 455. Anm. 7.), muß kurz darauf der Göttin den Beinamen *Νικηφόρος* zuerkannt und ihr das Nikephorion vor der Stadt geweiht haben, um dadurch auszudrücken, daß er der mächtigen Hülfe der Göttin seine Siege verdanke. Denn wie Fränkel (I. S. 76) ausführt, findet sich der Beiname schon in einigen Weihungen Attalos I. (Inschr. No. 35 u. 51), dann aber berichtet Polybios (16. 1) vom König Philipp von Macedonien, daß er Olymp. 144. 3 = 202/201 aus Zorn über seine vergeblichen Versuche, das feste Pergamon zu nehmen, die Heiligtümer vor der Stadt, darunter das Nikephorion, aufs gründlichste verwüstete.[2]) Endlich hat Imhoof-Blumer in der oben (S. 11) zitierten Abhandlung über die Königsmünzen von Pergamon (S. 26) die Einführung eines neuen Athenatypus (mit dem Siegeskranze in der rechten Hand) auf der Rückseite der Philetairosmünzen Attalos dem Ersten zugeschrieben. Offenbar sollte sie dadurch als Nikephoros bezeichnet werden.

Mordtmann (Athen. Mitteil. VII. S. 251; Anm. 1) hat die Vermutung ausgesprochen, daß „der Kultus der Nikephoros und Athena Polias" bei den Kyzikenern, dessen Übereinstimmung mit dem attischen er eher auf den Einfluß der athenischen Hegemonie als auf gemeinsamen ionischen Ursprung zurückführen möchte, aus Kyzikos zu den Pergamenern gekommen sei. Es wird uns ja überliefert (s. Preller-Robert, Griech. Myth. I. S. 222 Anm. 3), daß Kyzikos sich rühmte, von der Athena die Befähigung zur Kunst erlangt zu haben, weil es ihr zuerst in Asien einen Tempel erbaut habe. Und Attalos I. stand in den nächsten Beziehungen zu dieser Stadt, der Heimat seiner Gemahlin Apollonis, die, vor 238 geboren (s. Fränkel, Inschr. v. Perg. S. 88), einer bürgerlichen Familie daselbst entstammte und dauernd in lebhaften Beziehungen zu ihrer Heimat blieb, wo ihr auch nach ihrem Tode ein Tempel errichtet wurde (s. Meier, Pergam. Reich bei Ersch u. Gruber III. 16. S. 369). So wäre die Herübernahme an sich möglich. Doch ist, wie dargelegt, der Kult der Polias in Pergamon weit älter; dann wissen wir auch von dem kyzikenischen Athenakult zu wenig, um Mordtmanns Annahme beweisen zu können, zumal da sich die Verleihung des Beinamens Nikephoros, den ich auch für Kyzikos nicht bezeugt finde, aus dem oben angegebenen Grunde zwanglos erklärt und direkter Einfluß Athens bei den nahen Beziehungen des Königs zu dieser Stadt nicht ausgeschlossen ist.[3]) Auch die Nachfolger des Attalos bedienen sich in ihren Weihinschriften fast stets dieses Beinamens (die wenigen Ausnahmen bei Fränkel a. a. O. S. 77), der sich auch häufig auf Münzen findet (Head p. 463).

In der ganzen römischen Zeit herrscht der Beiname *Πολιὰς καὶ Νικηφόρος*,

[1]) Freilich verdient bemerkt zu werden, daß Polias als Beiname der Athena auf pergamenischen Münzen nicht bezeugt ist.

[2]) Von einer Heimsuchung des Nikephorions durch König Prusias v. Bithynien unter Eumenes II. berichtet Polyb. XXXII. 25. *κατὰ δὲ τὴν ἐπιοῦσαν καταστήσας τὴν δύναμιν ἐπὶ τὸ Νικηφόριον τούς τε νεὼς ἅπαντας διέφθειρε καὶ τὰ τεμένη τῶν θεῶν, ἐσύλησε δὲ καὶ τοὺς ἀνδριάντας καὶ τὰ λίθινα τῶν ἀγαλμάτων* (s. unten S. 27).

[3]) Siehe Wilcken bei Pauly-Wissowa II. 2165.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der vereinzelt bereits auf einer vom Demos der Pergamener ausgestellten Urkunde der Königszeit aus dem Jahre 149/148 bezeugt ist (s. Fränkel a. a. O. und Höfer in Roschers Lexikon III. 360). Wie sehr der Name *Νικηφόρος Ἀθηνᾶ* auch für die Burggöttin in allgemeinen Gebrauch kam, geht aus dem Dankesdekret der Antiochener für Eumenes II. und seine Geschwister (No. 160) hervor, in dem sich die Bestimmung findet, die Inschriftstele solle aufgestellt werden *ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Νικηφόριν Ἀθηνᾶς*, womit, wie der Fundort beweist („unterhalb des Athenaheiligtums") nur das Heiligtum auf der Burg, nicht das vorstädtische Nikephorion bezeichnet sein kann. Das gleiche gilt von der Inschrift auf der Basis der Statue einer Athenapriesterin Metris (No. 167) aus dem Jahr 167 oder 166 v. Chr., während ja sonst auf den Dekreten, die von dem Athenaheiligtum sprechen, ein Beiwort fehlt.[1])

Das oben erwähnte Nikephorion vor der Stadt war auch die Stätte, wo das Nikephorienfest gefeiert wurde; denn ausdrücklich heißt es in dem unten genauer zu besprechenden Dekret der Ätoler aus Delphi *τὸ τέμενος τᾶς Ἀθάνας τᾶς Νικαφόρου τὸ ποτὶ Περγάμωι* (Dittenberger, Sylloge I.² No. 295. Z. 18). Dieses Fest bestand schon unter Attalos I., wie eine Erwähnung bei Polybios etwa für das Jahr 221 beweist. Es heißt da nämlich (IV. 49. 4) vom König Prusias von Bithynien *ἠρέθιζε δ' αὐτὸν τὸ δοκεῖν Βυζαντίους πρὸς μὲν Ἄτταλον εἰς τοὺς τῆς Ἀθηνᾶς ἀγῶνας τοὺς συνθύσοντας ἐξαπεσταλκέναι.* Und gewiß fällt die Stiftung des Heiligtums und des Festes zusammen. König Eumenes II. aber erweiterte dieses Fest, das sich vorher in einfacheren Grenzen gehalten hatte, zu einer kranzverleihenden Feier (*στεφανίτης ἀγών*) und wendete sich auch an seine hellenischen Bundesgenossen, um die Anerkennung des neuen Festes und die Gleichstellung mit den alten panhellenischen Festen zu erwirken. Uns ist das Dekret der Ätoler erhalten, welches vor dem Portikus des Athener in Delphi aufgestellt war (s. oben). Daselbst heißt es Zeile 6 ff. *κέκρικε (Εὐμένης) τιθέμεν ἀγῶνας καὶ θυσίας τᾶι Ἀθάναι τᾶι Νικαφόρωι μετὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ τοῦ δάμου τῶν Περγαμηνῶν . . . παρακαλεῖ δὲ καὶ τοὺς Αἰτωλοὺς ... ἀποδέξασθαι τοὺς ἀγῶνας τῶν Νικαφορίων στεφανίτας τὸμ μὲν μουσικὸν ἰσοπύθιον, τὸν δὲ γυμνικὸν καὶ ἱππικον ἰσολύμπιον.* Die Ätoler beschließen demgemäß und setzen ausdrücklich fest, daß den Siegern in den pergamenischen Nikephorien dieselben Ehren und Vorrechte zustehen sollen wie den Siegern in Delphi und in Olympia. Während der Herausgeber dieser Inschrift Haussoullier (Bull. de corr. Hell. V. S. 378) dieselbe zwischen 179—172 v. Chr. setzte, bemerkt Dittenberger, daß unter allen Umständen die Neugründung des Festes einige Jahre vor 176 fällt, indem er sich auf die oben bereits erwähnte Metrisinschrift beruft (Perg. Inschr. No. 167), an die Fränkel (I. S. 104 f.) eine ausführliche Erörterung knüpft. Denn indem er aus dieser Inschrift (Zeile 3 und 4) feststellt, daß die Athenapriesterinnen nach Nikephorien fungierten (*ἱερετεύσασαν τὰ ἔνατα Νικηφόρια*), die der Metris zuerkannten Ehren *τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ Τριετηρίδων* verkündet werden sollten, womit doch nur das Nikephorienfest gemeint sein könne, kommt er zu dem Schlusse, daß dies Fest trieterisch war, also alle zwei Jahre gefeiert wurde. Indem er nun die Inschrift in das Jahr 166 setzt, bestimmt er als Termin für die Neugründung des Festes das Jahr 183. Ob sich dies mit solcher Genauigkeit festsetzen läßt, mag dahingestellt sein. Jedenfalls geschah die Erweiterung des Festes um das Jahr 180. König Eumenes begnügte sich aber damit nicht; er erweiterte den heiligen Bezirk der Nikephoros vor der Stadt, wie denn die Ätoler von ihm mit Bezug

[1]) Höfer in Roschers Lexikon III. 359 scheidet nicht scharf genug zwischen den beiden Athenaheiligtümern.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

darauf sagen (a. a. O. Z. 18) *καθώς κα δρίξῃ*, und stattete ihn weiter aus, wie Strabo p. 624 bezeugt *τὸ Νικηφόριον ἄλσει κατεφύτευσε*. Endlich machte er ihn zu einem Asyl und erwirkte die Anerkennung desselben von seinen Bundesgenossen (Z. 19 f.). Das Nikephorienfest ist uns noch erwähnt in zwei Weihinschriften des Demos der Pergamener No. 223 und 226, von denen jene um deswillen interessant ist, weil wir aus den Worten *ἐν τοῖς ἀχθεῖσιν ὑπ' αὐτοῦ τεσσαρεσκαιδεκάτοις Νικηφορίοις τοῦ στεφανίτου ἀγῶνος* erkennen, daß die Könige dem Demos in derselben Weise wie an der Stiftung des Festes — was das oben angeführte Dekret der Ätoler bezeugt, — auch an der Ausrichtung desselben Anteil gewährten. Bis in späte Zeit bewahrte das Fest seine Bedeutung. Auf der kurz nach dem Tode des Caracalla gesetzten Weihinschrift einer Athenapriesterin Apollonia heißt es *ὁ σεμνότατος τῶν Νεικοφορείων ἀγών* (Inschr. II. No. 525). Über die Feier selbst können wir aus der Metrisinschrift schließen, daß sie mehrere Tage dauerte und zur Königszeit ein besonderer *ἀγωνοθέτης* eingesetzt wurde, während in spätrömischer Zeit die Leitung der Spiele der Priesterin zukam (Inschr. No. 525).

Neben den Nikephorien ist vereinzelt, in einem Dekret Eumenes I., ein Panathenäenfest in Pergamon erwähnt (No. 18. Z. 17), das nach Fränkel nur als eine Huldigung an Athen aufgefaßt werden kann und in die der geistigen Hauptstadt der hellenischen Welt erwiesenen Wohltaten eingereiht werden muß. Der Glanz der Nikephorien scheint es dann völlig verdunkelt zu haben.

Anhangsweise sei hier bemerkt, daß die Unterwürfigkeit der Pergamener gegen das Julisch-Claudische Kaiserhaus soweit ging, daß Julia, eine Tochter des Germanikus (nach Fränkel II. 331 Julia Livilla) zur *σύνθρονος* der Burggöttin und zur *νέα Νικηφόρος* erhoben wurde (s. Inschr. No. 497).

Unter dem Personal des Athenakults nahm die Priesterin die vornehmste Stelle ein. Sie wird bezeichnet als *ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς*, wozu die oben angeführten Beinamen der Göttin in verschiedenen Zeiten in anderer Weise (s. Fränkel I. S. 76 f., II. S. 327) hinzugefügt werden. Die Amtsperioden der Athenapriesterinnen waren zur Königszeit zweijährig (s. d. Metrisinschrift No. 167 und oben S. 15), ebenso noch in spätrömischer Zeit, da es in No. 525 von der Priesterin Apollonia heißt *ἱερασαμένην ... διετεῖ χρόνῳ καὶ τῇ ἑξῆς διετίᾳ εὐσεβῶς*. Seit der Einsetzung des Nikephorienfestes als *στεφανίτης ἀγών* wurde ihre Amtszeit nach der Zahl desselben datiert; wir lernen inschriftlich die Priesterinnen der 9., 14. und 18. Nikephorien kennen (No. 167. 223. 226). Von der Lysandra heifst es (No. 250) *γενομένην τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρειαν, ἐφ' ἧς ὁ δῆμος κατεστάθη εἰς τὴν πάτριον δημοκρατίαν*, was Fränkel (I. S. 176) auf das Jahr 133 v. Chr. bezieht. Auf anderen Inschriften fehlt die Datierung (No. 129. 130). Eine große Anzahl von Ehrenbasen der Athenapriesterinnen, von denen einige wenige der Königszeit, die meisten römischer Zeit angehören, hat Fränkel im 2. Bande der pergamenischen Inschriften herausgegeben und geordnet (No. 489—525). In einer kurzen Einleitung faßt er zusammen, was sich für dieses Priestertum daraus ergibt (S. 327). Nach Inschrift No. 513, nicht vor Hadrians Zeit gehörig, in der die Priesterin als *ἱέρεια ἀπὸ γένους* bezeichnet wird, war damals die Priesterwürde der Athena an ein bestimmtes Geschlecht gebunden. So heißt eine Priesterin im Ausgange des 2. Jahrhunderts n. Chr. (No. 523) *ἐκ προγόνων ἱέρεια*, und von einer Claudia Paulla wird gerühmt (No. 511), daß sie zweimal Priesterin der Göttin gewesen und das Amt *ἀξίως τοῦ γένους* verwaltet habe. Daß nur Angehörige sehr vornehmer Geschlechter zu der Würde kamen, liegt in der Natur der Sache, daß das Amt auch mit Geldopfern verknüpft

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

war, ist wohl daraus zu entnehmen, daß die Eltern der Priesterin häufig mitbelobt werden (S. bes. No. 516. 522). Ob das Priestertum von jeher gentilicisch war, ist unsicher, nach der Analogie des Asklepiospriestertums (s. S. 24) möchte man es nicht annehmen, wenigstens für die Königszeit nicht.

Die zahlreichen Ehrenstatuen, deren Basen uns erhalten sind, beweisen die ganz besonders hervorragende Stellung, die die Athenapriesterinnen in Pergamon einnahmen. Wahrscheinlich stellten auch die zahlreichen überlebensgroßen, stehenden oder sitzenden Frauengestalten, deren Reste auf der Burg gefunden wurden, zumeist solche dar (s. Führer durch das Pergamonmuseum S. 36 f.)

Neben der Priesterin waren natürlich noch eine ganze Reihe von Beamten tätig für die Verwaltung des Heiligtums und der Besitztümer der Göttin sowohl wie für die Ausrichtung der Opfer und Feste. In der Inschrift 161 B aus der Königszeit heißt es am Schluß: *τὸ δὲ ἀνάλωμα εἰς τὴν στήλην ... δοῦναι τοὺς ἱερονόμους τῆς Ἀθηνᾶς ἀπὸ τῶμ προσόδων, ὧν χειρίζουσιν.* Die Hieronomen hatten also die Verwaltung der Finanzen der Göttin zu besorgen. Doch waren sie dabei, in der Königszeit wenigstens, dem Kollegium der 5 Strategen untergeordnet, von denen es Inschr. No. 18. Z. 6 heißt: *τὰς δὲ τῆς πόλεως καὶ τὰς ἱερὰς προσόδους τὰς οὔσας ἐφ' αὐτῶν ὠικονομήκασι.*[1]) Daß die Hieronomen aber auch bei der Herrichtung der Opfer und Zeremonien beteiligt waren, geht aus Inschrift No. 255 hervor. Um mancherlei Mißbräuchen, besonders der Belästigung der Opfernden durch allerlei Leute, die ihre Dienste anboten, zu steuern, wurde ein ehemaliger Hieronom beauftragt, die auf den Kultus bezüglichen Bestimmungen aufzuzeichnen und mit einigen vom Volke selbst gegebenen verwaltungsrechtlichen Bestimmungen zu veröffentlichen. Erhalten sind auf dem Steine die Reinigungsvorschriften (Z. 3—9) und zwei Dekrete, die sich auf die Opfergebühren beziehen. Die jährlich eingesetzten Hieronomen, heißt es im 2. Dekrete, Zeile 22, sollen die von den Opfernden niedergelegten Häute nehmen und verkaufen und dem Küster (*νεωκόρος*), der Flötenspielerin (*αὐλητρίς*) und dem Klageweib (*ὀλολυκτρία*) von jedem Stück eine Gebühr geben, außerdem von allen auf der Burg dargebrachten Opfern dem Torhüter der Burg seinen Anteil.[2]) Der Rest des Erlöses sollte in den Tempelschatz fließen (*εἰς τὰς ἱερὰς προσόδους*). Das 1. Dekret ist leider sehr verstümmelt, soviel aber geht daraus hervor, daß wie an anderen Orten (s. Fränkel S. 189) ein *θησαυρὸς* bestand, in den außer den angegeben Minimaltaxen besondere Gaben nach freiem Belieben geworfen wurden.

Das Amt des *νεωκόρος* erscheint in der Inschrift noch durchaus als ein niederes, wie die Zusammenstellung mit der *αὐλητρίς* und *ὀλολυκτρία* beweist. Ob es später auch im Athenakult eine ähnliche Bedeutung gewann, wie zum Beispiel im Asklepioskulte, mag dahingestellt sein (s. Schömann-Lipsius, Griech. Altert. II. 429. Büchner, de neocoria S. 16).

---

[1]) Aus der soeben in den athen. Mitteil. 1902. S. 47 ff. veröffentlichten Astynomeninschrift, die in trajanischer Zeit aufgezeichnet wurde, aber ein „Königliches Gesetz" wohl aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. enthält, lernen wir, daß das Strategenamt in dieser Hinsicht eine Einschränkung erfuhr und für die Verwaltung der heiligen Gelder ein besonderer höherer Beamter eingesetzt wurde, *ὁ ἐπὶ τῶν ἱερῶν προσόδων* (Kolumne IV. Z. 9, s. S. 73).

[2]) Aus dieser Bestimmung geht hervor, daß zur Zeit der Inschrift die meisten Opferhandlungen im Nikephorion der Unterstadt stattfanden.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dionysos.

Über die Verehrung des Dionysos, der in dem apollinischen Orakel an 3. Stelle unter den Hauptgöttern von Pergamon aufgezählt wird, sind die Nachrichten der alten Schriftsteller nur dürftig. Dio Cassius XLI. 61 berichtet von den Wunderzeichen nach der Schlacht bei Pharsalus u. a. folgendes: *ἔν τε Περγάμῳ τυμπάνων τέ τινα καὶ κυμβάλων ψόφον ἐκ τοῦ Διονυσίου ἀρθέντα διὰ πάσης τῆς πόλεως χωρῆσαι* und bei Caesar (de bello civili III. 105) lesen wir: Pergamique in occultis ac reconditis templi, quo praeter sacerdotes adire fas non est, quae Graeci *ἄδυτα* appellant, tympana sonuerunt. Damit ist für das 1. Jahrh. v. Chr. ein Dionysion und darin ein zur Aufbewahrung der heiligen Geräte dienendes *ἄδυτον* bezeugt. Von Weihgeschenken an Dionysos berichtet Pausanias X. 18. 6 *θαύματος δὲ οὐκ ἐλαχίστου καὶ ἐν Περγάμῳ λέοντός τε καὶ ὗς ἀγρίου κεφαλαὶ σιδήρου καὶ αὗται. Διονύσῳ δὲ ἀναθήματα σφᾶς ἐποιήσαντο.* Weihinschriften an Dionysos haben sich sowohl aus der Königszeit (No. 221. 222. 236) wie aus römischer Zeit gefunden (No. 317—330. 486?), in denen sämtlich dem Gotte das Beiwort *Καθηγεμών* (zumeist nachgestellt) gegeben wird. Wichtig ist unter diesen insbesondere No. 236 auf dem Türsturz aus weißem Marmor, der sich an dem am Nordende der Orchestra gelegenen Eingang des Theaters auf der Burg befand und an Ort und Stelle aufgefunden wurde. Es heißt daselbst: *Ἀπολλόδωρος Ἀρτέμωνος γενόμενος γραμματεὺς δήμου τὸν πυλῶνα καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἐμπέτασμα Διονύσῳ Καθηγεμόνι καὶ τῷ δήμῳ.* Bei einem Umbau des Theaters, wahrscheinlich in der letzten Königszeit oder wenig später (Fränkel I. S. 136, II. S. 509), stiftete der Schriftführer des Demos Appollodor die Pforte und den Vorhang dazu dem Dionysos Kathegemon. Diesem war demnach das Theater heilig. Als Kathegemon wurde aber Dionysos besonders von den dionysischen Künstlern verehrt *οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται*), welche in Teos, später in Lebedos ihren Sitz hatten, sich aber der besonderen Fürsorge der pergamenischen Herrscher erfreuten (Perg. Inschr. I. No. 163). Eine Abteilung derselben schloß sich unter dem Namen der Attalisten ganz eng an das pergamenische Königshaus an (s. Lüders, die dionysischen Künstler S. 22), und ein Vorstand dieser Gruppe, Kraton, der Sohn des Zotichos, vermachte, wie aus seinem Testamente hervorgeht (C. J. Gr. No. 3069 = Lüders No. 39, S. 163 f.), den Attalisten *τὸ Ἀττάλειον τὸ πρὸς τῷ θεάτρῳ, ὅ καὶ ζῶν καθιερώκει τοῖς Ἀτταλισταῖς.* Wir dürfen daher wohl annehmen, daß der Dionysos Kathegemon zu Pergamon wesentlich Gott des Theaters gewesen ist (s. Preller-Robert, I.[4] S. 697. 4). Demnach mag auch sein Heiligtum in der Nähe zu suchen sein. Einen Ansatz für das Alter desselben würden wir gewinnen, wenn über das Alter des Theaters Genaueres zu ermitteln wäre. R. Bohn schreibt nun (Altertümer von Pergamon IV. S. 15) über den Theaterbau: „Wenn ich früher (Bd. II. S. 53) nach dem damaligen Stand unserer Untersuchungen geglaubt habe ihn Eumenes II. zuschreiben zu dürfen, so hat der Fortgang der Arbeiten auf der Theaterterrasse gelehrt, daß die Herstellungsart und das verwandte Material auf ein höheres Alter hinweisen. Es scheint mir sogar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Einrichtungen für die bewegliche Skene noch älter sind als die steinernen Sitzreihen,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

daß also die Zuschauer ursprünglich auf dem natürlichen, zu diesem Zwecke hergerichteten Abhange lagerten.“ Es ist daher durchaus wahrscheinlich, daß ein Heiligtum des Dionysos — vielleicht in einfachster Form — sich schon vor der Königszeit in Pergamon befand.

An dieser Stelle möchte ich auch zwei Platten des kleineren Frieses vom großen Altar zu Pergamon besprechen, auf denen, wenn sie auch bisher keine nach allen Seiten hin gesicherte Deutung gefunden haben, jedenfalls eine heilige Handlung in einem geweihten Bezirke dargestellt ist. Es sind uns Bruchstücke zweier Scenen erhalten, die durch eine Säule mit einem Löwen oder einer Sphinx darauf geschieden sind (s. Robert, Arch. Jahrb. III. 1888 S. 89 f. Abb. S. und Schrader, Arch. Jahrb. XV. 1900. S. 130 f. Taf. 1. No. 44—46). Links von dieser Säule sehen wir einen älteren, bärtigen Mann, dessen Haupt mit einer Binde und mit einem Blätterkranze umwunden ist, hinter ihm ein junges Mädchen mit zwei Fackeln. Rechts davon sitzen auf Felsen und vor einem als Felswand charakterisierten Hintergrunde zwei nackte, jugendliche Satyrn, von denen der eine durch seine Spitzohren deutlich charakterisiert ist;[1]) über ihnen war ein Berggott. Zwei stattliche, reichgewandete Frauen, die eine von einer Dienerin gefolgt, reichen sich die Hände. Sicher werden wir in ein Heiligtum des Dionysos geführt. Aber während Robert (S. 90) an das bei Paus. VIII. 54. 5 erwähnte Dionysion am Parthenion in Arkadien dachte, demnach die Darstellung eines Vorgangs aus der Jugend des Telephos vermutete, will Schrader in dem bärtigen Alten Telephos erkennen, indem er auf die Ähnlichkeit desselben mit dem Telephos der Platten 36 u. 37 hinweist. Er bemerkt sodann: „Die Deutung liegt nahe, daß Telephos nach seiner endlichen Heilung den Groll des Gottes zu besänftigen sucht, dem er seine schwere Verwundung zuschreiben muß. Vielleicht geschah die Versöhnung durch die Gründung eines Kultes — des Kultes des Dionysos Kathegemon.“ Ich möchte soweit nicht gehen, denn wir haben oben gesehen, daß es mit dem Kathegemon eine andere Bewandtnis hat. Aber nichts hindert uns an der Annahme, daß in der Kaikosebene der Dionysoskult sehr alt war, was bei dem Weinreichtum der Ebene nicht wunderbar wäre. Nennt sie doch Pindar (Isth. VII. 109) *ἀμπελόεν πεδίον*. Auch spielte Dionysos schon in der älteren Gestaltung der Telephossage eine Rolle, wie uns besonders die Darstellung des teuthrantischen Kampfes auf einer Petersburger Vase (1275 Stephani) beweist, auf welcher der erhaltenen Inschrift (. *ΝΥΣΟΣ*) und dem Thyrsos zufolge einst Dionysos, wie er den Griechen Hülfe bringt, zu sehen war.[2]) Ob aber auf dem Burgberge selbst in so alter Zeit Dionysos verehrt wurde oder ob sein Kult aus einem der der Küste näher gelegenen Orte, etwa aus Teuthrania, mit dem Telephos ursprünglich verknüpft ist, in historischer Zeit übertragen wurde, als das pergamenische Gemeinwesen aufblühte und seine Beziehungen zum griechischen Mutterlande betonte, muß unentschieden bleiben. Sein nahes Verhältnis zum Kulte der großen Mutter, die in der ganzen Landschaft eifrige Verehrung genoß, spricht für jene Annahme. Nur möchte ich den Dionysos nicht, wie Thraemer (Pergamos S. 368) tut, mit Sabazios identifizieren, da dieser phrygische Gott unter diesen Umständen in Pergamon nicht mit dem Zeus verknüpft worden wäre (s. o. S. 9).

Wenden wir uns aber der Frage zu, ob von den durch die Ausgrabungen aufgedeckten

---

[1]) So Schrader; Robert wollte Pan erkennen.

[2]) Siehe darüber Loewy, archäolog.-epigr. Mitt. aus Östreich IV. S. 220 f. u. Pilling, Quomodo Telephi fabulam et scriptores et artifices veteres tractaverint S. 7.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Heiligtümern eins oder das andere für Dionysos in Anspruch genommen werden kann, so wurde von Bohn (Abh. der Berl. Ak. d. Wiss. 1884) der kleine Tempel dorischen Stils, dessen Fundamente auf dem unterhalb der Altarterrasse befindlichen Marktplatze sind, dem Dionysos zugewiesen und dafür die Nähe des Theaters, die Bildung der Wasserspeier als Satyrköpfe wie die Reste eines Frieses von Weinranken, Trauben und Blättern geltend gemacht.[1]) Auch glaubte Bohn in einem quadratischen Raum, dessen Grundriß sich feststellen ließ, das *ἄδυτον* in Cäsars Bericht erkennen zu können. Wenn auch die Beweisführung der Natur der Sache nach bei dem Fehlen jedes inschriftlichen Zeugnisses nicht zwingend sein kann, so hat doch diese Annahme allgemeinen Beifall gefunden. Freilich der Grund, welcher zuerst dazu führte, mußte seine Bedeutung verlieren, als im Verlauf der Ausgrabungen ein kleiner ionischer Tempel auf der Theaterterrasse selbst aufgedeckt wurde, über den Bohn, Altertümer von Pergamon IV. S. 41 ff. und Conze, Sitzungsberichte d. Berl. Ak. d. Wiss. 1895. S. 1057 ff. gehandelt haben. Aus der Betrachtung der erhaltenen Werkstücke ergibt sich (s. Bohn S. 66 f.), daß der Tempel im Ausgang der Blütezeit des pergamenischen Reiches errichtet wurde; er ist dann in späterer Zeit von einem Brande heimgesucht worden, vielleicht auch zum Teil zusammengestürzt. Jedenfalls wurde er in römischer Zeit umgebaut und zwar, wie Fränkel auf Grund der mühsam rekonstruierten Inschrift (No. 299 s. Fränkel, Bd. II. S. 226 f.) darlegt,[2]) dem Caracalla bei seinen Lebzeiten geweiht, als dessen *νεωκόροι* sich die Pergamener auf ihren Münzen rühmten. Nun hatte allerdings Fränkel (a. a. O. S. 228) den Nachweis zu führen gesucht, daß der Tempel ursprünglich dem Zeus geweiht gewesen sei. Aber wenn er sich dafür namentlich auf Münzen des Caracalla stützte (Mionnet II. S. 612. No. 636. V. Suppl. S. 461. No. 1109), auf denen in einem von 3 Tempeln, die als die pergamenischen Kaisertempel gedeutet wurden, das Bild eines sitzenden Zeus dargestellt sei, so bemerkt Conze (a. a. O. S. 1061), daß auf einem Londoner und einem Imhoffschen Exemplar dieser Münze auf der Hand des im mittleren Tempel thronenden Gottes eine Schlange zu sehen, demnach Asklepios zu erkennen sei. Da nun, wie Conze zeigt, die übrigen von Fränkel angeführten Gründe nicht stichhaltig sind — insbesondere ist aus Fundstücken kein sicherer Schluß zu ziehen, weil sie nur zu leicht von der unmittelbar oberhalb gelegenen Terrasse des Zeus Philios und Trajan herabgestürzt sein können — so ist von der Beziehung des ionischen Tempels auf Zeus abzusehen. Conze äußerte (a. a. O. S. 1062) die Vermutung, daß der Tempel dem Königskult geweiht gewesen sei. Sind wir doch hinreichend darüber unterrichtet, daß den pergamenischen Königen schon bei Lebzeiten göttliche Ehren erwiesen, ja sie nach ihrem Tode geradezu unter die Götter versetzt wurden (s. bes. Fränkel, Bd. I. S. 39). Wir haben nun bereits oben angeführt, daß Kraton, der reiche Priester und Agonothet der Techniten von Teos den Attalisten *τὸ Ἀττάλειον τὸ πρὸς τῷ θεάτρῳ* hinterließ. Daß damit das pergamenische Theater gemeint ist, hat Boeckh gezeigt[3]) (zu C. I. Gr. II. 3069). Nun ist es aber sicher, daß am Theater,

[1]) Über die Bedeutung solcher Ornamente in der hellenistischen Kunst s. Conze, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1895. S. 1059.

[2]) Aus den kleinen Löchern an den Epistylblöcken, die von den Zapfen herrühren, mit denen einst die Bronzebuchstaben befestigt waren, haben Fabricius, Bormann und Fränkel folgende Weihinschrift erschlossen: *Αὐτοκράτορι Καί[σαρι Μ. Αὐρ. Ἀντονείν]ῳ Σεβα[στῷ ἡ Περγαμηνῶν τ]ῶν τρὶς νεωκόρων μητρόπολις* [. . *καθιέρωσεν*].

[3]) Anders urteilt Kern (bei Pauly-Wissowa II. 2156), der bemerkt, daß sich das Attaleion wahrscheinlich in Teos befand und auf Beurlier, de divinis honoribus, quos acceperunt Alexander et successores eius, Paris 1890, hinweist. Diese Schrift habe ich nicht einsehen können.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

auf der ganzen Theaterterrasse in vorchristlicher Zeit kein anderes Gebäude gestanden hat als der ionische Tempel und der von Bohn so genannte Nischenbau, der ebenfalls der Königszeit entstammt. Eins von diesen beiden muß das Attaleion des Kraton sein. Conze hat S. 1064 ff. alle Gründe zusammengefaßt, die dafür sprechen in dem Tempel das Attaleion zu sehen, neigt aber doch eher dazu, den Nischenbau dafür zu erklären, da dieser sich unmittelbar an das Theater anlehnt und so der Zusatz *τὸ πρὸς τῷ θεάτρῳ* am meisten zutreffend ist. Und Bohn (Altert. von Perg. IV. S. 65) schließt sich ebenfalls der Ansicht von Wieseler an, in dem Gebäude ein für den Verkehr der Techniten bestimmtes Bauwerk zu sehen, und bemerkt, daß der Grundriß doch entschieden für einen Versammlungs- und etwa auch Speiseraum spräche, er auch selbst denselben so gedeutet hätte, ehe ihm etwas von der Inschrift bekannt wurde. „Die Bezeichnung ginge dann auf Attalos II., nach dem sich die Künstler Attalisten nannten.“ Es wäre ja nun gleichwohl möglich, in dem Tempel eine Kultstätte für einen König, etwa Eumenes II., den Hauptbauherrn der Stadt zu sehen, und Conze hat gezeigt, wie unter dieser Voraussetzung die Besitznahme des Heiligtums für Caracalla sich am leichtesten erklärte, weil naturgemäß der Königskult in der römischen Zeit allmählich abkam. Indessen möchte ich mich doch eher dafür entscheiden, ihn für ein Heiligtum des Dionysos zu halten, da dieser gerade als Theatergott in Pergamon besondere Verehrung genoß. Vielleicht befand sich bei dem Theater, das, wie wir oben bemerkten, schon vor die Königszeit zurückgeht, eine Kultstätte, etwa ein Altar, an dessen Stelle dann von dem königlichen Bauherrn mit Abtragung eines Teils der ursprünglichen Terrasse die großartigere neue und der Tempel errichtet wurden.[1]) Caracalla wäre dann als *νέος Διόνυσος* an Stelle des Dionysos getreten, ja es könnten wohl auf der für 2 Figuren Platz gewährenden Basis des in den Tempel eingebauten römischen Naiskos Dionysos und Caracalla Platz gefunden haben. Auch der von Fränkel für Zeus (*Διΐ*) in Anspruch genommene Inschriftrest auf dem Epistylion dieses Naiskos (No. 300) würde sich ebenso zu *Διονύσῳ* ergänzen lassen.

Ein Dionysosheiligtum auf der Oberburg glaubte Fränkel (Bd. I. S. 97 zu No. 163) erschließen zu können aus den Bruchstücken einer umfangreichen Inschrift, eines Erlasses wohl des Königs Eumenes II. an die dionysischen Künstler von Teos. Diese Bruchstücke fanden sich zumeist auf der Oberburg, wo die Inschrift auf einer Mauer aufgezeichnet gewesen sein muß. Würden darauf die Worte von Bruchstück D Zeile 9 *ἀναγραφῆναι εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Διονύσου* zu beziehen sein — und es liegt nahe so zu schließen, weil nur eine Aufzeichnung angeordnet wird — so würde damit ein Dionysosheiligtum auf der Oberburg bezeugt sein. Da aber „auf der ganzen gründlich untersuchten Oberburg kein Baurest gefunden worden ist, der einen zweiten Dionysostempel unterzubringen gestattete“, so ist wohl mit Conze (S. 1060) anzunehmen, daß mit dem Dionysosheiligtum das in Teos gemeint ist, eine zweite Aufzeichnung aber angeordnet wurde, ohne in der Inschrift ausdrücklich Erwähnung zu finden.

Somit haben wir wahrscheinlich zwei Heiligtümer des Dionysos in Pergamon anzunehmen, den dorischen Tempel auf dem Markte und den ionischen Tempel auf der Theaterterrasse.

---

[1]) Siehe Bohn, Altert. v. Perg. IV, S. 28 u. 68. Conze a. a. O. S. 1066 „Vielleicht wäre danach ein Altarkultus [etwa vor einem Bild des Königs] als Endpunkt der Terrasse vorhanden gewesen, später erst der Tempel gebaut“.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Über das Priestertum des Dionysos Kathegemon zur Königszeit sind wir durch ein Psephisma der Pergamener unterrichtet, indem diese dem Befehle Attalos III. gemäß einige königliche Schreiben, die den Kultus des Dionysos und des Zeus Sabazios betrafen, unter ihre Gesetze aufnahmen. Wir erfahren daraus, daß Sosandros, der Schwiegersohn des dem königlichen Hause verwandten Kyzikeners Athenaios von Eumenes II. zum Priester des Dionysos Kathegemon ernannt worden war. Als es ihm aber nach einer vortrefflichen Amtsführung[1]) begegnete, daß er bei einer Festfeier durch einen nervösen Zufall verhindert wurde das Opfer zu vollenden, da wurde sein Sohn Apollonios mit seiner Stellvertretung beauftragt, und dieser wurde nach des Vaters Tode im Jahre 142/41 durch Attalos II. und seinen Neffen, den nachmaligen König Attalos III. (s. Fränkel I. S. 168), zu dessen Nachfolger in der Priesterwürde ernannt, obgleich er bereits das Priestertum des Zeus Sabazios verwaltete. Wir lernen hieraus, daß die Könige das Recht der Ernennung der Priester für sich in Anspruch nahmen, der Dionysospriester auf Lebenszeit ernannt wurde und eine sehr angesehene Stellung im Reiche einnahm.[2]) Dazu stimmt, daß König Attalos (II.) selbst die Statue eines Dionysospriesters dem Gotte weihte. (Inschr. No. 221.)

Dem Dionysospriester lag auch die Leitung der Feste ob, die alle 2 Jahre stattfanden, daher *Τριετηρίδες* genannt, Opfer, Aufzüge und sonst mancherlei waren dazu gehörig (*καί τινα ἄλλα τῶμ πρὸς τὰ ἱερὰ διατεινόντων* ...) Attalos III. bezeichnet sie in dem Schreiben an die Kyzikener (Inschr. 248 Z. 37.) als *μυστήρια*. Die ehernen Becken (*κύμβαλα*) und Handpauken (*τύμπανα*), die sich im *ἄδυτον* des Dionysos befanden (s. o. S. 18) weisen darauf hin, daß der pergamenische Kult, wie das bei der Nachbarschaft Phrygiens und der Verehrung der großen Mutter auch in Pergamon ganz natürlich ist, von dem orgiastischen Kybelekult beinflußt war.

Durch Inschriften aus römischer Zeit sind wir über eine Kultgenossenschaft zu Pergamon unterrichtet, den Thiasos der Bukoloi, welcher sich die Verehrung des Dionysos Kathegemon zur Aufgabe machte. Wir besitzen eine Weihinschrift aus dem 1. Jahrh. n. Chr. (No. 487 s. Fränkel II. S. 324 f. u. R. Schöll in der Satura philologica für H. Sauppe S. 176) folgenden Wortlauts: *Οἱ βουκόλοι ἐτείμησαν Σωτῆρα Ἀρτεμιδώρου, τὸν ἀρχιβούκολον διὰ τὸ εὐσεβῶς καὶ ἀξίως τοῦ Καθηγεμόνος Διονύσου προίστασθαι τῶν θείων μυστηρίων.* Dann folgen die Mitgliedernamen, gegliedert in *βουκόλοι, ὑμνοδιδάσκαλοι*, Leute, die die Hymnen einstudierten, *Σειληνοί*, die als Silene in den mimischen Darstellungen der Dionysosmythen auftraten, und ein *χορηγός*, dem die Einübung des Chors oblag.[3]) Wie das Treiben dieser

[1]) *συντετελεκότος τὰ ἱερὰ ἐμ πολλαῖς σφόδρα τριετηρίσεν εὐσεβῶς μὲγ καὶ ἀξίως τοῦ θεοῦ, προσφιλῶς δὲ τῶι τε ἀδελφῶι καὶ ἡμῖγ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι.*

[2]) Daß die Priestertümer des Dionysos und des Zeus Sabazios von einer Person verwaltet wurden, hat bei der Verwandtschaft der Kulte nichts Auffallendes. Von der Bedeutung dieser Kulte im hellenistischen Asien legt die Beliebtheit der Cistophoren, jener mit bacchischen Symbolen geschmückten Münzen, Zeugnis ab, die nach Imhoof-Blumer (die Münzen der Dynastie von Pergamon) zuerst in Ephesos vor 200 v. Chr., dann in verschiedenen Städten des pergamenischen Reiches geprägt, bald aber in Kleinasien allgemeines Zahlungsmittel wurden. Bacchische Symbole finden sich auch sonst auf pergamenischen Münzen der Königszeit, Dionysos selbst erst auf solchen aus der römischen Kaiserzeit (Mionnet II. S. 599. No. 565 u. a.).

[3]) Andere Beamte eines mystischen Dionysosdienstes neben dem *βουκόλος* lernen wir aus einer Inschrift aus Apollonia am Pontos kennen (C. I. Gr. II. 2052) *λικναφόρος, κισταφόρος, ἀρχιμύστης, ἀρχιβασσάρα.* Es ist wohl anzunehmen, daß es entsprechende Kultbeamte auch in Pergamon gegeben hat. *Βουκόλοι* sind uns sonst noch für Perinth u. Ephesos bezeugt. Siehe Kern in Pauly-Wissowas Realencyklopädie unter *Βουκόλοι.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dionysosdiener in jenen Landschaften überhand genommen hatte, zeigt eine Stelle des Lukian, *περὶ ὀρχήσεως* 79, wonach zu seiner Zeit in Jonien besonders und Pontos die Vorliebe für die bakchischen Aufführungen so groß war, daß zur bestimmten Zeit die Leute, alles andre vergessend, tagelang dasaßen und den Titanen, Korybanten, Satyrn und Bukolen zusahen, daß die vornehmsten Leute in allen Städten sich persönlich an den Aufführungen beteiligten. Die Inschriften aus Pergamon, 486 A, eine Weihung wohl an Dionysos Kathegemon, und 486 B, der Rest eines nach Amtsperioden der Archibukoloi geordneten Verzeichnisses der neu eingetretenen Mitglieder, und 487 eine von Bukoloi gesetzte Ehreninschrift, sind zu zerstört, als daß man Genaueres daraus entnehmen könnte. No. 487 lehrt, daß dem Archibukolos als Leiter des Thiasos ein *γραμματεὺς* zur Seite stand und 486 A, daß bukolische Choreuten für den Vortrag der Hymnen und die Darstellung der Mimen vorhanden waren. Hierher gehören auch 2 Weihinschriften aus römischer Zeit, No. 319 u. 320 *Διονυσίῳ Καθηγεμόνι καὶ τῇ Μιδαπεδειτῶν σπείρῃ;* denn Fränkel (II. S. 235) zeigt durch Heranziehung einer auf die Bukolen bezüglichen Inschrift aus Perinth (s. o. S. 22. Anm. 3), in der ein *σπείραρχος* erwähnt wird, daß die Kultgenossenschaft der Midapediten einen abgeschlossenen Kreis von Mitgliedern (*σπείρα*) in dem bukolischen Thiasos bezeichnete. Vermutlich feierte sie den Gott in der Form, die in einem *Μιδαπέδειον* genannten Bezirk Phrygiens ihre Heimat hatte.[1])

Daß ein ähnlicher dionysischer Kultverband in Pergamon schon in der Königszeit vorhanden war, dessen Mitglieder den Namen *βάκχοι* führten, füge ich nachträglich hinzu. In dem soeben ausgegebenen Hefte der athenischen Mitteilungen 1902 S. 94 ist folgende Weihinschrift eines dem vergötterten Eumenes II. errichteten Altars veröffentlicht worden: *Βασιλεῖ Εὐμένει θε[ῶι] σωτῆρι καὶ εὐεργέ[τηι] οἱ βάκχοι τοῦ εὐαστοῦ θ[εοῦ.* Die Herausgeber, H. von Prott und W. Kolbe weisen auf ebenso bezeichnete Kultverbände in Knidos, Kyzikos und Tomi und auf das Vorkommen des Beiworts *εὐαστής* in orphischer Poesie hin und bemerken: Die Inschrift tritt als neues Element zu einer Reihe von Tatsachen hinzu, die die enge Beziehung des Hauses der Attaliden zu Dionysos, speziell dem pergamenischen *Καθηγεμών* beweisen. v. Prott stellt eine besondere Untersuchung über den Gegenstand in Aussicht.

Asklepios.

Die Hauptstelle über den Ursprung des pergamenischen Asklepioskultus finden wir bei Pausanias, der (II. 26. 8) bemerkt, daß die hervorragendsten Asklepiosheiligtümer von Epidauros aus begründet seien, und nach Erwähnung des athenischen fortfährt: *τοῦτο δὲ Ἀρχίας ὁ Ἀρισταίχμου τὸ συμβὰν σπάσμα θηρεύοντί οἱ περὶ τὸν Πίνδασον ἰαθεὶς ἐν τῇ Ἐπιδαυρίᾳ τὸν*

[1]) Ob wir die Bukoloi nur im allgemeinen als Beamte mystischer Dionysosdienste gelten lassen oder ob wir sie als Vertreter eines spezifisch orphischen Kults aufzufassen haben, muß hier dahingestellt bleiben. Siehe bes. Dieterich de hymnis orphicis S. 12 und Kern, a. a. O. III. S. 1015, wo auch über die für Griechenland und das 5. vorchristl. Jahrh. bezeugten *βουκόλοι* zusammenfassend gehandelt ist.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

θεὸν ἐπηγάγετο εἰς Πέργαμον. Haben wir es hier mit einer Kultlegende zu tun oder ist der Angabe geschichtlicher Wert beizumessen? Die Zusammenstellung mit der Gründung des athenischen Asklepieions, die, wie Körte feststellte (Mitteil. d. athen. Inst. XVIII. 246. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen 430 b), 420 v. Chr. stattfand, läßt dieses vermuten (s. Thraemer in Pauly-Wissowas Realencyclopädie II. 1674). Ja die Durchmusterung der Inschriften führt uns noch weiter. Aus der Königszeit ist eine Deckplatte aus Marmor, die später in römischer Zeit noch einmal benutzt wurde, erhalten (Inschr. No. 190), nach der die Kinder eines *Ἀσκληπ]ιάδης* ihrem Oheim Aristaichmos, dem Sohn des Archias, ein Denkmal setzten. Denn ich halte die von Fränkel gegebenen Ergänzungen der Namen für zweifellos. Und einige Zeit später, unter römischer Herrschaft, aber wohl noch im 2. Jahrhundert v. Chr. wurde durch Beschluß von Rat und Volk der Pergamener einem Asklepiades, dem Sohn des *Ἀρχ]ίας*, das Priestertum des Asklepios für sich und seine Nachkommen zuerkannt (Inschr. No. 251). Und noch im 3. Jahrh. n. Chr. erscheint ein Asklepiospriester Archias (Inschr. No. 267). Nichts ist wahrscheinlicher, als daß eben der Familie des Kultstifters die erbliche Priesterwürde gegeben wurde. Vielleicht sind wir im Stande, die Zeit jenes Archias genauer zu bestimmen. Fränkel (II. S. 379 zu No. 613) ergänzt in dem Fragmente einer Steinchronik von Pergamon, „die etwa in Hadrianischer Zeit aufgeschrieben, aber wohl schon früher verfaßt wurde", den Namen *Ἀρχίας*, auf den dann die Einrichtung der pergamenischen Prytanie zurückginge, und identifiziert ihn mit dem bei Pausanias als Gründer des Asklepioskultes angeführten Archias. Da nun aber unmittelbar auf diese Angabe in der Steinchronik von dem Aufstande des Orontas unter Artaxerxes Mnemon erzählt wird, so kann auch die Gründung des Asklepioskultes nicht weit davon abliegen, falls die Gleichsetzung zutrifft. Der Aufstand fällt aber in die Jahre 362—354 (s. darüber E. Meyer, Gesch. d. Altert. V. § 979, Anm.). Demnach hätten wir die erste Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. als die Zeit der Gründung des Asklepieions anzusehen. Gruppe (Griech. Mythol. S. 295 f.) erkennt zwar die Berührungspunkte des pergamenischen zu dem epidaurischen Asklepioskult an,[1]) bemerkt jedoch über jenen: „da indessen Asklepios durch seine Söhne, die seinen Kult in diesen Ländern verbreiteten und von denen Machaon durch Eurypylos Hand fällt, seit alter Zeit in die teuthrantischen Sagen verwoben zu sein scheint, so ist sein hauptstädtischer Kult wahrscheinlich die erweiterte Filiale eines alten in einer der Küstenstädte blühenden Kultus, der seinerseits ebenso wie der epidaurische von den Asklepiosdiensten des oberen Kephisostales, etwa aus Pindos stammen mag". Er beruft sich dabei auf die Lobrede des Rhetors Aristides auf die Asklepiaden, der nach Aufzählung der Taten des Podaleirios und Machaon vor Troja folgendes anführt (Keil II. S. 315. 17 ff.): *ἐπεὶ δὲ ἑάλω Τροία, προειδότες τὰς ἐσομένας ὕστερον Ἑλλήνων εἰς τὴν Ἀσίαν ἀποικίας καὶ ἅμα βουλόμενοι τῆς αὐτῶν εὐεργεσίας ὅτι πλείστους ἀπολαύειν τοῦτο μὲν Τευθρανίαν ἡμεροῦσιν εἰς ὑποδοχὴν τοῦ πατρός* ... Daß auf diese Angabe des Rhetors kein entscheidendes Gewicht zu legen ist, mag nun mit *Τευθρανία* Pergamon (Thraemer, Pergamos S. 217) oder die ganze Landschaft bezeichnet sein, lehrt der Vergleich mit einer anderen Stelle desselben Schriftstellers. Denn in der Lobpreisung auf

[1]) An der oben citierten Pausaniasstelle ist von Archias gesagt, daß er auf dem Pindasos gejagt habe; so hieß das Gebirge nördlich von Pergamon. Gruppe (S. 295) bemerkt, daß dieser Name wohl mit den Asklepioskult im Zusammenhang stände und daß ja bei Epidauros auch ein Pindasos aufrage. Diesen kann ich nicht finden. In Papes Wörterbuch der griech. Eigennamen ist er angeführt lediglich mit Berufung auf unsere Stelle, wo offenbar der Berg bei Pergamon gemeint ist.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den heiligen Quell im Asklepieion (*εἰς τὸ φρέαρ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ.* Keil II. S. 320. 27) sagt Aristides, daß der Gott diesen Ort vor allen auf Erden ausgewählt habe und, während andere Götter da und dort ursprünglich ansässig seien, *ἀλλὰ τούτῳ γε μεῖζόν ἐστιν ὅτι ἀπ' αὐτῆς τῆς Ἐπιδαύρου δεῦρο ὁρμηθεὶς ὁ θεὸς ἠράσθη δὴ μάλιστα, ὡς δῆλόν ἐστιν, ὅτι ἑλόμενός τε αὐτὸ ἐγκατέμεινε τὸ λοιπὸν καὶ προκρίνας τῶν ἄλλων.* Hier ist doch deutlich die Herkunft des Gottes aus Epidauros hervorgehoben. Und dieselbe Vorstellung liegt einer anderen Stelle zu Grunde. In der zu Pergamon gehaltenen[1]) Rede *περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν* sagt Aristides (Keil II. 35. 24) *ἐπειδὴ γὰρ ἔδει καὶ εἰς τήνδε τὴν ἤπειρον διαβῆναι τὸν θεόν, διαβαίνει πρῶτον ἐνταυθοῖ ... καὶ γίγνεται τοῖς μὲν χρόνοις αὕτη δευτέρα τις ἀποικία δεῦρο ἐκ τῆς Ἑλλάδος μετὰ τὴν ἐξ Ἀρκαδίας τῶν ἅμα Τηλέφῳ, τῇ δὲ ἀξίᾳ καὶ τῇ δυνάμει πολὺ πρεσβυτάτη τῶν ἀποικιῶν.* Daß aus dieser Stelle nicht auf einen uralten Asklepiosdienst in Pergamon zu schließen ist, liegt auf der Hand. Die Ausdrücke haben in dem Munde eines die Worte dem Zwecke seiner Rede anpassenden Rhetors nichts Auffallendes, zumal, wenn wir bedenken, daß seit dem oben vermuteten Gründungsdatum des Asklepieions und der Zeit des Aristides etwa ein halbes Jahrtausend verflossen ist. Die Angabe über die Asklepiaden in der Lobrede mögen einem mythologischen Handbuch entnommen sein, keineswegs möchte ich daraus auf lokale Tradition schließen (s. Wilamowitz, Isyllos S. 49. Anm. 11).

Daß Eurypylos nach dem Zeugnis des Pausanias (III. 26. 10) in den Hymnen, welche im Asklepieion zum Vortrag kamen, nicht erwähnt wurde, obgleich man seines Vaters Telephos sogleich im Eingange gedachte, beweist ja, daß die Überlieferung von der Tötung des Machaon durch Eurypylos, von der die Kleine Ilias berichtete (Paus. a. a. O.) in Pergamon zu Pausanias Zeit (oder zu der seines Gewährsmanns) lebendig war. Alte örtliche Überlieferung braucht darum nicht vorzuliegen. Wir wissen, wie sehr die in Pergamon offiziell angenommene Sage auf Grund der gemeingriechischen literarischen Überlieferung zurechtkonstruiert war; so ist es recht wohl möglich, daß sich der Verfasser der Hymnen für den Asklepiosdienst lediglich auf die Überlieferung durch die Kleine Ilias stützte, wenn nicht überhaupt, was Robert (Archaeol. Jahrb. 1887. S. 255) annimmt, Eurypylos in der offiziellen pergamenischen Sage zurücktrat, so daß sich daraus seine Übergehung ohne weiteres erklären würde.[2]) Mit Höfer (in Roschers mythol. Lexikon II. 2230) auf einen besonderen Kult des Machaon in Pergamon zu schließen, will mir zunächst bedenklich erscheinen, da dieser ebensowenig wie Podaleirios auf Münzen oder Inschriften Pergamons bezeugt ist, womit natürlich nicht in Abrede gestellt werden soll, daß Machaon wie in anderen Asklepieen, zum Beispiel in Kos (Herondas IV. 8), zu den *σύνναοι* des Heilsgottes gehörte und in Hymnen neben dem göttlichen Vater angerufen wurde (s. Fränkel II. S. 179. Sam Wide, Lakonische Kulte S. 195).[3])

---

[1]) Obgleich Pergamon nicht ausdrücklich genannt ist, so ist doch aus der ganzen überschwenglichen Lobpreisung auf das pergamenische Heiligtum zu schließen.

[2]) Thraemer, Pergamos S. 388 bemerkt dazu: Daß Eurypylos in den Hymnen des pergamen. Asklepieions nicht erwähnt wurde, ist eine sehr natürliche Konsequenz des Asklepioskultes, darum aber noch nicht für die Stadt Pergamos bindend.

[3]) Gegen eine ursprüngliche Zugehörigkeit des Machaon in den teuthrantischen Sagenkreis sprach sich v. Wilamowitz aus (Isyllos S. 51), der die beiden Asklepiaden als die ältesten Vertreter der Koer ansieht und meint, daß der Myser Eurypylos der Odyssee (λ. 519 f.) und kleinen Ilias vermittelst „Differenzierung durch Homonymie" den alten koischen König Eurypylos der Ilias (B. 677) verdrängt habe. Sam Wide (S. 195. Anm. 5),

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Fragen wir uns, um auf Gruppes Vermutung weiter einzugehen, aus welcher der Küstenstädte denn wohl der Asklepioskult Pergamons übernommen sein könnte, so ist von vorn herein zu bemerken, daß die Asklepioskulte der meisten dieser Ortschaften erst durch Münzen der römischen Kaiserzeit bezeugt sind (s. Thraemer bei Pauly-Wissowa II. 1674. No. 148 ff.), daß also ihre Begründung entweder erst von Pergamon aus erfolgte, dem gefeierten Sitze des Asklepioskultus in jener Zeit, den Aristeides (II. 35. 29) als *ἑστία Ἀσκληπιοῦ τῆς Ἀσίας* bezeichnete, oder daß sie vorher ohne besondere Bedeutung waren. Allenfalls könnte man an Elaia denken, die aeolische Küstenstadt. Uns ist nämlich ein ausführliches Dekret des Demos von Elaia erhalten, durch welches für König Attalos III. (138—133) aus Anlaß der Rückkehr aus einem siegreichen Feldzuge außerordentliche Ehren bestimmt werden. Unter anderem wird darin festgesetzt, daß dem Könige im Tempel des Retters Asklepios ein Standbild gesetzt und er zum Tempelgenossen desselben gemacht werde,[1]) daß alljährlich am Tage des Einzugs in seine Hauptstadt eine feierliche Prozession vom Prytaneion nach dem heiligen Bezirke des Asklepios und des Königs mit nachfolgendem Opfer und Festessen abgehalten werde. Demnach gehörte der heilige Bezirk des Asklepios mit seinem Tempel zur Zeit Attalos III. zu den Hauptheiligtümern der Stadt Elaia. Sein Kult ist auch durch autonome und kaiserliche Münzen der Stadt bezeugt (Head, hist. num. 480), ja Thraemer führt (a. a. O.) nach Bull. hell. IV. 377 Agone zu Ehren des Asklepios Soter an. Bei der großen Übereinstimmung in den Kultverhältnissen der Städte Pergamon und Elaia (darüber s. Fränkel I. 156. 157), das ja als pergamenischer Hafen so eng wie kein andrer Platz mit der Landeshauptstadt zusammenhing, möchte ich eher meinen, daß die größere Bedeutung des elaïtischen Asklepiosdienstes mit dem Aufblühen der Stadt unter den Attaliden und dem steigenden Ruf des pergamenischen Kultes zusammenhängt, nicht aber auf eine Herleitung dieses aus Elaia schließen, zumal da doch nichts auf besondere Geltung des elaïtischen Asklepiosdienstes in älterer Zeit hinweist.

Wenden wir jedoch unsere Blicke von der Küste nach dem gegenüberliegenden Lesbos, so finden wir in Mitylene ein Asklepiosheiligtum, das zu den ältesten und bedeutendsten des Ostens gehörte. Lag doch der Tempel des Asklepios Soter auf der Burg und galt für das Hauptheiligtum der Stadt (Thraemer bei Pauly-Wissowa II. 1660. 1673).

Als nun König Eumenes I. bald nach 263 v. Chr. mit seinen griechischen Söldnern einen Vertrag schloß, wurde bestimmt, daß je ein Exemplar der Urkunde im Heiligtum der Athena zu Pergamon, in Gryneion (dem berühmten Apollotempel), in Delos und im Tempel des Asklepios zu Mitylene aufgestellt werden sollte (Inschr. v. Perg. No. 13 Z. 17 ff.) und in der schon oben erwähnten pergamenischen Inschrift über die Besetzung des Asklepiospriestertums

der diese koische Hypothese ablehnt, meint, daß Machaon wie sein Bruder Podaleirios ursprünglich dem karischen Festlande angehörten. Thraemer dagegen (bei Pauly-Wissowa II. 1660) vermutet, daß alter Machaonkult auf Lesbos den Untergrund für den Asklepiaden des Epos gegeben hat und daß sich in dem Kampfe Machaons gegen den Telephiden Eurypylos Kämpfe von Äolern, die den Asklepios verehrten, gegen die teuthrantischen Nachbarn widerspiegeln. Dies scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, wenngleich ein bestimmter Beweis nicht zu führen ist, da für Machaonkultus auf Lesbos jedes direkte Zeugnis fehlt. Daß das Geschlecht, in dem das Asklepiospriestertum erblich war, nicht notwendig ein Zweig der Asklepiaden gewesen zu sein braucht, lehrt der Vergleich mit Pergamos.

[1]) *Καθιερῶσαι δὲ αὐτοῦ καὶ ἄγαλμα πεντάπηχυ τεθωρακισμένον καὶ βεβηκὸς ἐπὶ σκύλων ἐν τῷ ναῷ τοῦ σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, ἵνα ᾖ σύνναος τῷ θεῷ.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

aus dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (Inschr. No. 251) wird bestimmt, daß je ein Exemplar der Urkunde im Asklepieion zu Pergamon, im Athenatempel auf der Burg daselbst und im Tempel des Asklepios zu Mitylene aufgestellt werden soll. Wir schließen daraus auf eine gewisse Bedeutung des Asklepieions von Mitylene in jener Epoche und vermuten, daß es zu dem pergamenischen in irgend einer näheren Beziehung stand. Ja wenn die Urkunde, durch welche dem Geschlechte des Gründers vom pergamenischen Asklepieion die erbliche Priesterwürde übertragen wurde, in dem Asklepieion von Mitylene aufgestellt wurde, wir anderseits wissen, daß gerade dort das Priestertum gentilicisch war,[1]) so liegt der Schluß nahe, daß die Erblichkeit des Priestertums von Mitylene nach Pergamon übernommen wurde. Doch möchte ich daraus keinen Grund entnehmen, an der Angabe des Pausanias überhaupt zu rütteln, daß der pergamenische Asklepioskult von einem Privatmanne, der dem Gotte von Epidauros verpflichtet war, gegründet wurde. Die Anlage des Asklepieions in nicht unerheblicher Entfernung von der alten Oberstadt, in gesunder Umgebung, an einem sprudelnden Quell weist von vorn herein auf die Beziehung zur Krankenheilung hin und ist am ehesten verständlich, wenn dem Stifter das Hieron von Epidauros in seiner Abgeschiedenheit von der Stadt als Vorbild vorschwebte. Für epidaurischen Ursprung sprechen auch Übereinstimmungen im Kultus und in der Krankenbehandlung zu Pergamon und Epidauros, worauf Gruppe hingewiesen hat.[2]) Zu dem privaten Charakter des Heiligtums in den ersten Zeiten seines Bestehens stimmt auch, daß es, wie die Inschriften und die Münzen[3]) durch ihr Schweigen lehren, vorerst wenig hervortrat. Daß der pergamenische Asklepioskult trotz des epidaurischen Ursprungs zu dem benachbarten in Mitylene in Beziehung trat, ist doch nicht auffallend.[4])

Das Heiligtum des Asklepios, dessen Gründung wir (S. 24) mit Pausanias Archias, dem Sohn des Aristaichmon, zuschreiben, befand sich beträchtlich außerhalb der alten Stadt. Während es von Philipp von Macedonien bei der Verwüstung der Umgegend Pergamons, der das Nikephorion und das Aphrodision zum Opfer fielen (s. o. S. 14), verschont worden zu sein scheint, wurde es nach dem Berichte des Polybius (32. 25) von Prusias von Bithynien (180—149), der während eines Krieges mit Eumenes II. mit einem Heere vor Pergamon zog, besucht. Der König brachte dem Gotte ein Opfer dar, ließ aber am folgenden Tage das Bild des Asklepios, ein Werk des Phyromachos, hinwegführen. Auch zur Römerzeit, als sich die Stadt zu beiden Seiten des Selinos am Euße des alten Stadtberges ausdehnte, lag das Asklepieion außerhalb, wie wir einigen Stellen des Aristides entnehmen können (s. Fränkel II. 180). In der 4. heiligen Rede sagt der Rhetor (Keil II. 448. 4) *ἐν ὅσῳ δὲ ἐκ τοῦ ἱεροῦ κατῄειν εἰς τὴν πόλιν.* Er hatte wohl bei dem Neokoren des Asklepios Wohnung genommen und begab sich zu einer

[1]) Auf einem mächtigen Architravbalken, der nach Cichorius (Athen. Mitt. XIII. 1888. 57) zum Asklepiostempel selbst gehörte, sind Reste der Weihinschrift erhalten: . . . *γέν[ους ἱερ]εὺς τῶ σωτῆρος Ἀσκλαπιῶ δι[ὰ γένεος . . . οια . . . Ἀσκλαπιῷ σωτῆρι περὶ ὑγείας.*

[2]) Griech. Mythol. S. 295: „Der pergamenische Asklepios gab wie der epidaurische in Träumen seine Heilbelehrung, es wurde neben ihm der Heildämon Telephoros verehrt, mit dessen Namen in Epidauros der Heilgott selbst und Hygieia bezeichnet werden, und er erhält gleich dem Asklepios in Epidauros und Hermione den Ehrennamen Zeus.“

[3]) Asklepios zuerst auf Kupfermünzen der Königszeit (Head, hist. num 461. Imhoof-Blumer, Abh. d. Berl. Ak. 1884. S. 12. Taf. III. 14. 15. 17).

[4]) Daß Lesbos, ein Land alter hellenischer Kultur, auf das emporblühende Pergamon einwirkte, ist natürlich. Für das Münzwesen weist darauf hin Imhoof-Blumer, Abh. d. bair. Akad. XVIII. 1890. S. 617.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gerichtsverhandlung in die Stadt. Das Asklepieion lag also außerhalb der Stadt und höher als diese. An einer anderen Stelle derselben Rede berichtet er von einem Traume, er sei mit dem Asklepiospriester und dessen Großvater beim römischen Prokonsul Quadratus gewesen, mit diesen dann bis an das Stadttor gegangen und habe sich dort von ihnen verabschiedet *πρὸς τῇ πυλίδι, οὗ ἡ ἐκτροπὴ πρὸς τὸ ἱερόν ἐστι, τοὺς μὲν βαδίζειν εὐθὺ τοῦ ἱεροῦ* (Keil II. 442. 10). Endlich führe ich die Lobpreisung des Asklepieions aus der Rede *περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν* an (Keil II. 35. 21 ff.) *τὸ δ' ἁπάντων τιμιώτατον καὶ διὰ πάσης ἀεὶ μνήμης ἐμοὶ τίς ἂν οἷός τ' εἴη σιωπῇ παρελθεῖν; λέγω δὲ τὸ τελευταῖον τμῆμα τῆς πόλεως, ὃ τῷ σωτῆρι καθωσίωται κατὰ τὴν κοινὴν ἁπάντων ἀνθρώπων ἀγαθὴν τύχην.* Denn ich zweifle nicht, daß sich diese Worte nicht auf irgend ein neugegründetes Heiligtum beziehen, sondern auf das alte Asklepieion, das sich seit lange hohen Rufes erfreute und an Epidauros angeknüpft war. Wollte der Redner von einem anderen Heiligtume sprechen, so würde die folgende Begründung nicht passen. Denn er fährt (Z. 24) fort *ἐπειδὴ γὰρ ἔδει εἰς τήνδε τὴν ἤπειρον διαβῆναι τὸν θεόν, διαβαίνει πρῶτον ἐνταυθοῖ* u. s. w., womit doch in rhetorisch überschwänglicher Weise auf die Übertragung des Kults aus Epidauros hingewiesen wird; *τὸ τελευταῖον τμῆμα* ist dann örtlich zu fassen, „der äußerste Teil der Stadt", von der Burg aus gerechnet, dem alten Hauptteil derselben, wobei wir allerdings annehmen müssen, daß sich außerhalb des Tores eine Vorstadt bis zum Asklepieion ausdehnte. Ein reichlich sprudelnder Quell muß in dem heiligen Bezirke gewesen sein. Dem hat Aristides eine Lobrede *εἰς τὸ φρέαρ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ* (Keil II. 319 ff.) gewidmet; von ihm sagt der Rhetor, daß ihn der Gott, von Epidauros kommend, vor allen Plätzen gewählt habe, daß er der schönste auf Erden sei; und aus seiner Schilderung (Keil II. 321. 3 f.), in der manches rhetorisch übertrieben sein mag, geht doch soviel hervor, daß sich mitten in dem heiligen Bezirke ein Quell befand, an dem eine Platane gepflanzt war und in dessen unmittelbarer Nähe der Asklepiostempel stand. Des Quells wird auch noch in der 1. heiligen Rede rühmend gedacht (Keil II. 386. 9).

Nachdem die Versuche früherer Reisender, die Lage des Asklepieions zu bestimmen, zu recht verschiedenen Resultaten geführt hatten (s. J. H. Krause in Ersch und Grubers Encyklopädie III. 16. S. 430 f.), sprach sich Ernst Curtius (Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens, Abh. d. Berl. Ak. 1872. S. 48) folgendermaßen aus: „Das Asklepiosheiligtum bildete mit allen seinen Anlagen ein besonderes Quartier am äußersten Ende der Stadt, wo heilspendende Quellen flossen. Von hier gingen die Kurgäste einerseits den Selinus aufwärts, um im Gebirgsflusse zu baden, ehe er in die Stadt getreten war, andererseits nach dem Kaïkos, endlich nach Elaia zum Seebade." Und als die deutschen Forscher, welche die Bauwerke der Oberburg ausgruben, auch die Umgegend der Unterstadt untersuchten, stießen sie jenseits des Selinus „gegen den Aiwas-Ali-Baktsche hin" auf eine alte Feststraße, die das in römischer Zeit dort errichtete Theater durchschnitt und, mit einem Überbau versehen, etwa wie heutzutage der Weg zur Madonna di San Luca vor Bologna, nach einem durch seine Lage und durch seinen Wasserreichtum ausgezeichneten Punkte führte (Die Ergebnisse der Ausgrabungen von Pergamon 1880. S. 118).[1]) Da, so vermutete man, lag das Asklepieion; und

[1]) Fabricius, in Baumeisters Denkmälern II. S. 1226. bemerkt darüber: „Die Pfeilerpaare, deren noch viele vorhanden sind, waren 2,40 m von einander entfernt, während die Breite des von ihnen eingefaßten Weges auf 3,78 m angegeben wird: aus großen Trachytblöcken zusammengesetzt, waren sie außen als Halbsäulen mit dorischem Kapitäl gestaltet."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wirklich ließ sich daselbst ein großer Ruinenplatz erkennen. Der Fund mehrerer Inschriften brachte für diese Vermutung die urkundliche Bestätigung. Diese sind herausgegeben von Schuchhardt im 24. Bande der athen. Mitteilungen 1899. S. 169 f. No. 8—12. Gefunden „gegen das Asklepieion hin", befinden sie sich sämtlich in der westlich vor dem heutigen Bergama gelegenen türkischen Kaserne und verdanken einem Offizier der Garnison ihre Erhaltung. Vier enthalten Weihungen an Asklepios, der als *Ἀσκληπιὸς σωτήρ* bezeichnet wird, aus römischer Zeit, No. 11 eine solche an Telesphoros aus traianischer Zeit.

Da eine genaue Untersuchung der Örtlichkeit noch nicht stattgefunden hat, kann man sich über die Anlage des Heiligtums im einzelnen keine genauere Vorstellung machen.

In dem schon oben zitierten Berichte der deutschen Forscher vom Jahre 1880 heißt es (S. 118): „Es lassen sich auf dem großen Ruinenplatz zwei Baugruppen unterscheiden, ein nur in seinem Souterrain erhaltener kreisrunder, durch Quaderpfeiler in 2 Schiffe geteilter Gewölbebau von etwa 40 m Durchmesser und nordöstlich davon eine andere polygonale, reich gegliederte Anlage. Sie ist durch die Steinbrecher sehr ausgebeutet, nur einzelne Fragmente weisen Skulpturformen der römischen Zeit auf." In dem Führer durch die Ruinen von Pergamon (S. 15) wird eine in einem anstoßenden Gartengelände befindliche Zisterne erwähnt und auf einen am Bergabhang westlich sichtbaren Wasserfall hingewiesen, der einer schon im Altertum angelegten Wasserleitung angehörte.

Da der Kultus des Asklepios von Epidauros nach Pergamon übertragen wurde, werden wir wohl nicht fehlgehen mit der Vermutung, daß das Hieron von Epidauros[1]) vorbildlich für die ganze Anlage wurde. Nur ist von vornherein darauf hinzuweisen, daß die unmittelbare Nähe einer großen Stadt alle die Gebäude entbehrlich machte, die mit dem Kulte nicht in direktem Zusammenhang stehen und in dem 2 bis 3 Stunden von Epidauros angelegten Hieron zur Unterhaltung der Besucher und zur Ausrichtung der großen Feste angelegt wurden. Auch ist wohl anzunehmen, daß das im 4. vorchristlichen Jahrhundert in kleinerem Umfang gegründete Heiligtum mit der steigenden Bedeutung des Asklepioskultes reicher ausgestattet, die Zahl der Tempel und Kapellen vermehrt, andere umgebaut, für die immer wachsende Zahl derer, die dort Heilung suchten, Hallen und Unterkunftsräume geschaffen wurden. Wiesen uns nicht Skulpturfragmente römischer Zeit ausdrücklich darauf hin, so könnten wir dies schon nach Analogie der heiligen Stätten in Griechenland selbst, wie Olympia und Epidauros, vermuten.

Wenn die Überlieferung über das Asklepieion der hellenistischen Zeit völlig schweigt, so gibt uns der redselige Aristides für das des 2. nachchristlichen Jahrhunderts einige Anhaltspunkte. Durch eine Toranlage trat man ganz wie in Epidauros (s. Kavvadias, fouilles d'Epidaure pl. I. F.) in den heiligen Bezirk ein (Arist. ed. Keil II. 378. 20 *ἐδόκουν ἐν προπυλαίοις εἶναι τοῦ Ἀσκληπιοῦ*)[2]) der mit Statuen und Weihgeschenken erfüllt war; auf dem Wege nach dem Tempel traf man auf die Bilder der *Ἀγαθὴ τύχη* und des *Ἀγαθὸς δαίμων* (daselbst Z. 25);[3])

[1]) Über dieses s. P. Kavvadias, Fouilles d'Epidaure, Athènes 1893. *Π. Καββαδίας, Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ, Ἀθήνησιν.* 1900.

[2]) Da bewegte sich bei Opfern und Festen eine Menge festlich gekleideter Menschen (s. Arist. II. 401. 22 f.). *ἐδόκουν ἐν τοῖς προπυλαίοις ἑστάναι τοῦ ἱεροῦ, συνειλέχθαι δὲ καὶ ἄλλους πολλούς τινας, ὥσπερ ἡνίκα ἂν τὸ καθάρσιον γίγνηται, εἶναι δὲ λευχείμονάς τε καὶ τἆλλα πρέποντι τῷ σχήματι.*

[3]) Siehe Preller-Robert, Griech. Mythol. S. 541.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mit *ὁ νεώς* wird an der soeben angeführten Stelle der des Asklepios bezeichnet (*ἠρόμην, ὅπου ὁ ἱερεὺς εἴη, ὁ δ ἔφη ἐξόπισθε τοῦ νεώ*; er war also der Tempel *κατ' ἐξοχήν* im heiligen Bezirke,[1]) aber wie in Epidauros nicht der einzige. Ausdrücklich wird uns eine Mehrheit von Tempeln in dem *ἱερόν* durch Aristides bezeugt (Keil II. 411. 29; 458. 17). *Ὁ τοῦ Τελεσφόρου νεώς* wird von Aristides erwähnt in der 3. heiligen Rede (Keil II. 418. 22)[2]) und kurz darauf heißt es (419. 4) *καὶ παρελθὼν εἰς Ὑγιείας κομίζει τὸ χρῖμα* (cf. 429. 15). Daß gerade diese beiden Heilgötter neben und mit Asklepios in Pergamon besonders verehrt wurden, beweist auch eine oben zitierte Stelle (Keil II. 437. 23 f.) Von einem dem Zeus Asklepios von Aristides dargebrachten Weihgeschenk heißt es: *καὶ ἔστιν ὁ τρίπους ὑπὸ δῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ εἰκόνας χρυσᾶς ἔχων τρεῖς, μίαν καθ' ἕκαστον τὸν πόδα, Ἀσκληπιοῦ, τὴν δὲ Ὑγιείας, τὴν δὲ Τελεσφόρον.* Für Telesphoros, der wohl mit Recht als ein Dämon der Genesung aufgefaßt wird, als pergamenische Gottheit zeugt ausdrücklich Pausanias, der bei der Besprechung des Asklepieions zu Titane im Sikyonischen bemerkt (II. 11. 7), daß dort Euamerion verehrt wurde, und hinzufügt *τὸν Εὐαμερίωνα τοῦτον Περγαμηνοὶ Τηλεσφόρον ἐκ μαντεύματος, Ἐπιδαύριοι δὲ Ἄκεσιν ὀνομάζουσιν*, ebenso Aristides, wenn er (Keil II. 397. 1) ihn als *Τελεσφόρος ὁ Περγαμηνός* bezeichnet (s. auch II. 400. 34; 417. 5; 429. 16). Zudem hat sich, wie oben bereits bemerkt, eine Weihinschrift aus römischer Zeit an Telesphoros beim Asklepieion gefunden (s. Athen. Mitt. XXIV. S. 170. No. 11). Sein Heiligtum wird (nach Thraemer bei Pauly-Wissowa II. 1674 C. J. Gr. 6753) inschriftlich als Telesphorion bezeichnet. Auch auf pergamenischen Münzen, und zwar sowohl autonomen wie Kaisermünzen, findet sich Telesphoros nicht selten dargestellt (s. Mionnet II. S. 592. No. 522—524, S. 599. No. 568. 572 u. s. w. V. Suppl. S. 421. No. 870. 874—876; Abbildung bei Baumeister I. S. 139. Abb. 149: Telesphoros als eine kleine Figur, in einen dicken Mantel gehüllt mit der Mütze auf dem Kopf zwischen Asklepios und Hygieia). Telesphoros erscheint auch auf zwei Weihinschriften römischer Zeit aus Epidauros (Kavvadias, fouilles d'Epidaure No. 78 u. 82) neben Asklepios und Hygieia.[3])

Hygieia finden wir sehr oft auf pergamenischen Münzen, allein oder mit Asklepios oder wie oben mit Asklepios und Telesphoros (Head, hist. num. 463 f.). Sie wurde in Pergamon gewiß als Tochter des Asklepios verehrt, obgleich das nicht ausdrücklich bezeugt ist. Ein kleiner Altar römischer Zeit (Inschr. No. 312), gefunden südwestlich vom ionischen Tempel der Oberburg, war Asklepios und Hygieia geweiht. In dem pergamenischen Hymnos an Zeus

---

[1]) Der Tempel wurde verschlossen, anscheinend durch eine Gittertür, so daß man das Innere übersehen konnte (s. II. 379. 1). *καὶ τυχεῖν ἐν τουτῳ κλεισθὲν τὸ ἱερόν, οὕτω μέντοι ὥστε καὶ συγκεκλεισμένου εἴσοδόν τέ τινα λείπεσθαι καὶ τὰ ἔνδον ὁρᾶσθαι.*

[2]) *ἐφάνη διάκονος τῶν βασιλείων πρὸς τῷ τοῦ Τελεσφόρου νεῴ τε καὶ ἕδει, λευχείμων τε καὶ ἐζωσμένος, καὶ κατὰ τὰς θύρας, οὗ ἡ Ἄρτεμις.*

[3]) Trotzdem wird uns außer an der zitierten Pausaniasstelle auch durch einen attischen Hymnos (C. I. A. III. 171 = Keibel 1027) ausdrücklich bezeugt, daß Telesphoros in Epidauros Akesis hieß:

Ὑμνέομέν σε, μάκαρ, φαεσίμβροτε, δῶτορ ἐάων
Παιᾶνος ἵδρυμα, Τελεσφόρε κλεινὲ δαῆμον,
καί σ' Ἐπιδαύρειοι μὲν ἀλεξιχόροισιν ἀοιδαῖς
γηθόσυνοι μέλπουσιν, ἄναξ, Ἀκέσιν καλέοντες
οὕνεκ' ἄκος θνητοῖσι φέρεις στυγερῶν ὀδυνάων
Κεκροπίδαι δ' ἄδουσι Τελεσφόρον.

Zugleich lernen wir daraus, daß er auch im athenischen Asklepieion, der mit dem epidaurischen zusammenhing, verehrt wurde.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(No. 324) erscheint sie geradezu gleichbedeutend mit Gesundheit. (Über Hygieia in Epidauros s. *Καββαδίας, τὸ ἱερὸν* etc. S. 191).

Neben Hygieia ist uns inschriftlich Panakeia bezeugt. Auf einer vierseitigen Basis, die, auf dem türkischen Friedhof neben dem Konak gefunden, wohl aus dem Asklepieion stammte, lesen wir die Weihinschrift *Πανάκειαν σῴζουσαν Φλ[άβιος] Νικόμαχος* (Athen. Mitt. 1902. S. 92. No. 80). Daß diese heilkräftige Tochter des Zeus aus Epidauros eingeführt wurde, machen epidaurische Inschriften, die ihre Verehrung daselbst bezeugen, wahrscheinlich (s. Thraemer in Roschers Lex. III. 1487. *Καββαδίας, τὸ ἱερόν* S. 191. Anm. 3).

Daß auch Koronis, die Mutter des Asklepios, im pergamenischen Heiligtum verehrt wurde, ist daraus zu entnehmen, daß sie als eine Frau in Schleier und langem Gewande, durch die Beischrift *Κορωνίς* kenntlich, auf pergamenischen Münzen der Sabina dargestellt wurde (Mionnet II. 598 f. No. 563. 564 cf. Roschers Lex. II. 1389). Wir dürfen daher wohl annehmen, daß die epidaurische Legende von der Geburt des Asklepios auch nach Pergamon übernommen war, zumal da wir wissen, daß ebenso wie in Epidauros auch in Pergamon Apollo in engem Zusammenhang mit Asklepios verehrt wurde. Denn zur Zeit des Aristides hieß Apollo *Καλλίτεκνος* und wurde in einem von drei zusammengehörigen Tempeln verehrt.[1]) Fränkel (Pergam. Inschr. S. 3) und Robert (Preller-Robert S. 525) nehmen an, daß die zusammengehörigen Heiligtümer die des Apollon Kalliteknos, des Zeus Asklepios und der Hygieia und des Telesphoros gewesen seien.[2]) Indem ich mir vorbehalte, auf den Zeus Asklepios zurückzukommen, bemerke ich, daß auch mir diese Kombination sicher zu sein scheint. Daß dem Aristides an der 2. zitierten Stelle Apollo und Asklepios eng zusammen gehören, zeigen die Worte *ἦν ἅμα μὲν Ἀσκληπιός, ἅμα δὲ Ἀπόλλων*. Auch wird *Καλλίτεκνος* wohl richtig erklärt als Vater eines herrlichen Sohnes. Zu bemerken ist dabei freilich, daß der Tempel des Apollo wie der der Hygieia hinter dem des Asklepios zurückgetreten sein muß (s. o. S. 30), *ὁ πρῶτος* an der angeführten Stelle mag sich auf die Lage beziehen. Die epidaurische Legende ist aber zusammengefaßt in dem Hymnos des Isyllos v. Epidauros (v. Wilamowitz, Isyllos p. 13 f.).[3])

[1]) Arist. *ἐπὶ τῷ ὕδατι ἐν Περγάμῳ* (Keil II. 469. 12 f.) sagt *Ἀπόλλωνα· ὁ δ'αὐτὸς οὗτος ὑμὶν θεὸς Καλλιτέκνου προσηγορίαν ἔχει τοῦ πατρὸς εἵνεκα* und in der 2. heiligen Rede (Keil II. 398. 23) *Ἀπόλλων ... ὁ Καλλίτεκνος καλούμενος ἐν Περγάμῳ, οὗ ὁ πρῶτος τῶν ναῶν τῶν τριῶν ἐστιν.* Die erste der beiden Stellen ist sehr unklar, vielleicht lückenhaft überliefert.

[2]) Daß Hygieia u. Telesphoros in einem Heiligtum verehrt wurden, beweist die oben zitierte Stelle (Keil II. 429. 15). Neben diesem mag es eine besondere Kapelle des Heildämons gegeben haben.

[3])
Φλεγύας δ', ὃς πατρίδ' Ἐπίδαυρον ἔναιεν,
θυγατέρα Μάλου γαμεῖ, τὰν Ἐρατὼ γεί-
νατο μάτηρ, Κλεοφήμα δ' ὀνομάσθη.
ἐκ δὲ Φλεγύα γένετο, Αἴγλα δ' ὀνομάσθη·
τόδ' ἐπώνυμον· τὸ κάλλος δὲ Κορωνὶς ἐπεκλήθη.
κατιδὼν δὲ ὁ χρυσότοξος Φοῖβος ἐμ Μά-
λου δόμοις παρθενίαν ὥραν ἔλυσε,
λεχέων δ' ἱμεροέντων ἐπέβας, Λα-
τῶιε κόρε χρυσοκόμα.
σέβομαί σε· ἐν δὲ θυώδει τεμένει τέκε-
τό νιν Αἴγλα. γονίμαν δ' ἔλυσεν ὠδί-
να Διὸς παῖς μετὰ Μοιρᾶν Λάχεσις τε μαῖα ἀγαυά.
ἐπίκλησιν δὲ νιν Αἴγλας ματρὸς Ἀσκλα-
πιὸν ὠνόμαξε Ἀπόλλων, τὸν νόσων παύ-
στορα, δωτῆρ' ὑγιείας, μέγα δώρημα βροτοῖς.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gewiß war mit den genannten göttlichen Wesen, deren Kult ausdrücklich bezeugt ist, die Zahl der *σύνναοι* des Asklepios nicht erschöpft; wir haben oben von den Asklepiaden Machaon und Podaleirios gehandelt, die wie in anderen Asklepieen hier ihre Stätte hatten;[1]) auch die sonst oft genannten und mit Asklepios abgebildeten Töchter Epio und Jaso werden hier sowenig gefehlt haben wie in Kos, und auch hier hätte ein Bittflehender ausrufen können wie Kokkale im IV. Gedicht des Herondas:

Χαίροις ἄναξ Παίηον, ὃς μέδεις Τρίκκης
καὶ Κῶν γλυκῆαν κηπίδαυρον ᾤκηκας,
σὺν καὶ Κορωνὶς ἥ σ' ἔτικτε κώπόλλων
χαίροιεν, ἧς τε χειρὶ δεξιῇ ψαύεις
Ὑγίεια, κὦνπερ οἵδε τίμιοι βωμοί,
Πανάκη τε κἠπιώ τε κἰησὼ χαίροι
χοὶ Λεωμέδοντος οἰκίην τε καὶ τείχη
πέρσαντες ἰητῆρες ἀγρίων νούσων
Ποδαλείριός τε καὶ Μαχάων χαιρόντων,
χὦσοι θεοὶ σὴν ἑστίην κατοικεῦσιν
καὶ θεαί, πάτερ Παίηον.[2])

Dazu kommt noch, daß dem in Pergamon auch sonst so gefeierten Telephos nach Pausanias im Asklepieion Verehrung erwiesen wurde; denn der Perieget erzählt im Anschluß an einen Brauch zu Olympia *τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καίκου πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες· ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν,* wobei an die oben (S. 25), erwähnten im Asklepieion gesungenen Hymnen erinnert sein möge, in deren Eingang des Telephos gedacht wurde (s. o. S. 25).

Es bleibt mir noch übrig, auf die Vermutung Thraemers bei Pauly-Wissowa II. 1675 einzugehen, daß ein Tempel des Zeus Asklepios in Pergamon in der Mitte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts begründet worden sei, in dessen Kult die dominierende Bedeutung des pergamenischen Heilgottes ihren glänzendsten Ausdruck gefunden habe. Er fügt an einer anderen Stelle hinzu (a. a. O. 1662), daß dieser Kult mit dem vorstädtischen Asklepieion nichts zu tun gehabt habe, seine Stätte die größte Ruine der Unterstadt, die früher sogenannte Basilika, die man gewöhnlich für Thermen halte, gewesen sei. Die von Thraemer in Aussicht gestellte Begründung habe ich nicht zu Gesicht bekommen. Es ist ja nicht zu leugnen, daß zwei Stellen des Aristides zunächst dafür zu sprechen scheinen. Wenn Aristides in der *Λαλία εἰς Ἀσκληπιὸν* nach einer Lobpreisung der alles umfassenden Macht des Heilgottes sagt (Keil II. 335. 5): *Καὶ Διὸς Ἀσκληπιοῦ νεὼν οὐκ ἄλλως οἱ τῇδε ἱδρύσαντο,* so kann man das Fehlen des Artikels so deuten, daß damit nicht der alte, bekannte, sondern ein zweiter neuer Tempel für den Asklepios, eben als Zeus Asklepios gemeint sei. Doch glaube ich nicht, daß dies notwendig ist; vielmehr will mir bei unbefangener Betrachtung der Stelle scheinen, daß mit den Worten dasselbe gesagt ist, wie mit den oben zitierten *τὸ τελευταῖον τμῆμα τῆς πόλεως, ὃ τῷ σωτῆρι καθωσίωται.* Wenn in der Stadt selbst ein zweites mit dem vorstädtischen kon-

[1]) Über Machaon in Epidauros s. *Καββαδίας, ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ* ... S. 190.

[2]) Man vergleiche damit den Paean aus Ptolemaïs, Revue archéologique 1889. 70 bei Kavvadias, a. a. O. S. 189.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

kurrierendes Asklepieion von der von Thraemer angenommenen Bedeutung bestanden hätte, könnte der Schriftsteller nicht mit solcher Sicherheit stets von *τὸ ἱερόν, ὁ Ἀσκληπιός* und *ὁ νεώς* sprechen, wo er das vorstädtische Heiligtum bezeichnet. Auch macht Baumgart (Aelius Aristides S. 89) mit Recht darauf aufmerksam, daß Aristides in jeder der Reden, die dem Lobe eines Gottes gewidmet sind, alle Mittel einer Rhetorik, die sich selbst Zweck ist, aufwendet, um den jedesmaligen Gegenstand über alle anderen zu erheben, daß er in der Rede auf den Serapis (Keil II. 352 f.) diesen ebenso mit Zeus identifiziert und als Herrscher auf Erden und im Meere über alles preist wie den Asklepios. Dann gilt es, den Gedankengang des § 4 der Lalia festzuhalten: „Asklepios kann alles, weil er eins ist mit Zeus als *Ζεὺς Ἀσκληπιός*. Wenn wir ihn daneben als Sohn Apollos, demnach als Enkel des Zeus betrachten, (so ist das nicht ungereimt); nehmen wir doch an, daß Zeus einmal geboren wurde und nennen ihn andrerseits Vater und Schöpfer aller Dinge" (Keil zu der Stelle). Wir sehen ferner, daß diese Doppelstellung des Asklepios auch in Epidauros in Geltung war. Inschriften aus Epidauros lehren uns, wie Thraemer S. 1661 zeigt, den *Ζεὺς Ἀσκληπιός* kennen, und als Sohn des Apollon wurde er daselbst mit diesem gemeinsam gerade wie in Pergamon verehrt (s. Kavvadias, Hieron zu Epidauros S. 181 ff. — Beinamen des Apollo S. 187).

An der anderen schon oben unter Zeus (S. 8) besprochenen Stelle, wo Aristides von der Weihung eines Dreifußes berichtet (Keil II. 437. 3 ff.), ist zu lesen *τὸ ἀνάθημα ἀναθήσειν ὡς δὴ Διί* und kurz nachher *ἀναθεῖναι ἐν Διὸς Ἀσκληπιοῦ*. Da ist klipp und klar von einem Heiligtum des Zeus Asklepios die Rede. Zugleich aber weist uns der ganze Zusammenhang darauf hin, daß die Geschichte im oft erwähnten Asklepieion spielt, eben dem vorstädtischen. Dem Asklepios, dem er so vielen Dank schuldet, will Aristides ein Epigramm, dann den Dreifuß, widmen; als *ὁ θεός* bezeichnet er ihn wiederholt; der Priester und die Neokoren, mit denen er sich berät, können nur die des Asklepios sein. Es bleiben 2 Möglichkeiten: entweder im heiligen Bezirk war neben dem Asklepiostempel ein dem Zeus Asklepios geweihter vorhanden, wobei auf Zeus der Nachdruck zu legen wäre, oder aber mit den Worten *ἐν Διὸς Ἀσκληπιοῦ* ist eben der Haupttempel, der des Asklepios, gemeint, der vielleicht nach einem Umbau als Tempel des *Ζεὺς Ἀσκληπιός* bezeichnet wurde, zu der Zeit, als der Gott alle anderen pergamenischen Gottheiten in den Schatten stellte und als der Gott schlechthin mit Zeus identifiziert wurde. Die Worte *ταύτης γὰρ οὐκ εἶναι χώραν καλλίω* bestimmen mich, dies letztere anzunehmen und 3 Tempel im Asklepieion vorauszusetzen, des Zeus Asklepios, des Apollon Kalliteknos und den gemeinsamen der Hygieia und des Telesphoros.

Schon öfter ist darauf hingewiesen worden, daß der Asklepioskult allmählich an Bedeutung gewann und in römischer Zeit alle anderen pergamenischen Kulte überragte. Ich erinnere noch einmal an die Münzen (s. oben S. 11) und erwähne, daß nach den in den athenischen Mitteilungen 1902, S. 106 ff. veröffentlichten Neubürgerlisten eine der 12 pergamenischen Phylen der späteren Königszeit, die nach Königen, Heroen und Landschaften des griechischen Mutterlandes heißen, *Ἀσκληπιάς* genannt ist.

Wie dem Nikephorion (s. o. S. 16) wurde dem Asklepieion, wir wissen nicht wann, das Asylrecht verliehen. Erwähnt wird es bei Appian, Mithrid. 23, wonach die Pergamener bei dem Blutbade im Jahre 88 v. Chr. die Römer niederschossen, welche sich in das Heiligtum des Asklepios geflüchtet hatten. Ja bei einer Revision der Asyle in Kleinasien 22 n. Chr. unter Tiberius wurde nach Tacitus, Ann. III. 60 ff. für Pergamon allein das Asklepieion als

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Asyl anerkannt. Die Worte des Tacitus ‚apud Pergamum Aesculapii compertum asylum' beweisen, wie groß bereits damals sein Ruf war. Den Höhepunkt aber erreichte der Ruf des pergamenischen Asklepieions im 2. nachchristlichen Jahrhundert. Außer dem oft zitierten Aristides führe ich noch einige Zeugnisse an: Im Lukianischen Ikaromenippos (Kap. 16) beschwert sich Zeus, daß die Menschen ihn vernachlässigten und anderen Göttern anhingen, u. a. dem Asklepios, *ἐξ οὗ κατεστήσατο ἐν Περγάμῳ τὸ ἰατρεῖον;* und Philostrat sagt im Leben des Apollonios von Tyana (IV. 34) vom Lebeneion auf Kreta *ἔστι δὲ Ἀσκληπιοῦ καὶ ὥσπερ ἡ Ἀσία ἐς τὸ Πέργαμον, οὕτως ἐς τὸ ἱερὸν τοῦτο ξυνεφοίτα ἡ Κρήτη.* Philostrat berichtet auch über Incubation im Asklepieion (*Βίοι σοφιστῶν* II. 46. 17. Kayser) *ἥκων ἐς τὸ Πέργαμον (Πολέμων), ὅτε δὴ τὰ ἄρθρα ἐνόσει, κατέδαρθε ἐν τῷ ἱερῷ* (s. auch II. 111. 23).[1])

Das Priestertum des Asklepios wurde, wie oben bereits (S. 24) bemerkt, durch einen ausdrücklichen Beschluß von Rat und Volk der Pergamener (Inschr. No. 251), wohl noch im 2. Jahrh. v. Chr. dem Asklepiades, dem Sohn des Archias und seinen Nachkommen, damit wahrscheinlich der Familie des Gründers zugesprochen. Ausdrücklich wird darin festgesetzt, daß dem Priester der gesamte heilige Bezirk, die Spiele und das Tempelpersonal unterstehen sollen.[2]) Weiter wird angeordnet, welche Ehren und Bezüge er genießen soll. Dazu gehört die *στεφανηφορία*, das Vorrecht der Bekränzung. Da sich dies, bemerkt Fränkel, bei den Amtshandlungen des Priesters von selbst verstand, muß es auf weitere festliche Angelegenheiten ausgedehnt gewesen sein. Ferner wurden die Ehrenabgaben von den im Heiligtum dargebrachten Opfern bestimmt, der rechte Schenkel der Opfertiere, die Häute und die Gaben, welche auf den heiligen Tischen im Asklepieion niedergelegt wurden. Auf einigen zum Teil verlorenen Zeilen waren wohl Einkünfte aus dem heiligen Lande angeführt (*καρπεύεσθαι*, s. Xen. Anab. V. 4. 13). Weiter wurde ihm Steuerfreiheit in der Stadt und die Proedrie bei allen Wettspielen zugestanden. — Wahrscheinlich blieb das Priestertum jahrhundertelang in der Familie des Archias (s. Inschr. 267). Nach Fränkel ist es auch damit zusammenzubringen, daß nach Inschr. 340 in späterer Zeit einmal eine Frau Priesterin des Asklepios war; denn wenn es auch sonst vorkam, daß eine Frau das Priestertum eines männlichen Gottes bekleidete (Beispiele bei Fränkel II. S. 251), so befremdet der Wechsel von Mann und Frau in derselben Priesterstelle und erklärt sich wohl am ehesten daraus, daß man, um nicht von der erbberechtigten Familie abzugehen, mangels geeigneter männlicher Bewerber eine Frau zuließ. Für die Erblichkeit des Priestertums im 2. Jahrhundert n. Chr. spricht auch eine Stelle des Aristides (Keil II. 441. 30) *ταύτῃ μοι ἐδόκει ὁ ἱερεὺς ὁ τοῦ Ἀσκληπιοῦ οὗτος, ὁ ἔτι νῦν ὤν, καὶ ὁ τούτου πάππος, ἐφ' οὗ τὰ πολλὰ καὶ μεγάλα, ὡς ἐπυνθανόμεθα, ἐχειρούργησεν ὁ θέος, καὶ ἔστιν δὴ ἐνδοξότατος τῶν μέχρι τούτου.*[3])

[1]) Über die Anwendung des Tempelschlafs muß ich mir versagen genauer zu handeln, verweise außer auf Welcker, Kl. Schr. III. 89 ff. bes. auf Baumgart, Aelius Aristides S. 121—136 und Thraemer, bei Pauly-Wissowa II. 1687 und zum Vergleich mit Epidauros auf Wilamowitz, Isyllos S. 116 ff.

[2]) Zeile 7 ff. heißt es: *τὴν μὲν ἱερωσύνην τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν τῶν ἐν τῷ Ἀσκληπιείῳ ἱδρυμένων εἶναι Ἀσκληπιάδου καὶ τῶν ἀπογόνων . . .* und Zeile 24 ff.: *ἐπιμελεῖσθαι δὲ καὶ τῆς εὐκοσμίας τῆς κατὰ τὸ ἱερὸν πάσης τὸν ἱερέα ὡς ἂν αὐτῶι δοκῆι καλῶς ἔχειν καὶ ὁσίως κυριεύοντα τῶν ἱερῶν παίδων.* Vergleiche eine Inschr. aus Chalcedon bei Dittenberger, Sylloge II.² No. 594.

[3]) Ob der Asklepiospriester später den Titel *ἀρχιερεύς* angenommen hat, muß dahingestellt bleiben, obgleich es bei seiner hervorragenden Stellung an der Spitze mehrerer Heiligtümer recht wohl möglich ist. H. Friedländer vermutet, daß Galen, der ja um 160 in seiner Vaterstadt Pergamon Arzt für die Gladiatoren war, mit dem Titel *ὁ κατὰ*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Über die Tätigkeit des Priesters erfahren wir außer der Inschrift No. 251 wenig; was über den Asklepiospriester zu Elaia in No. 248 gesagt wird, könnte auch für den pergamenischen gelten. Neben der Aufsicht über die Beamten und Diener im heiligen Bezirke, der Instandhaltung und Ausschmückung der Tempel, Kapellen, Götterbilder und Hallen für die Kranken, der Ausrichtung der Opfer, Festzüge und Mahlzeiten hatte der Priester die Verwaltung der Besitztümer des Gottes und die Verantwortung gegenüber den Behörden. Doch wenn uns auch Aristides berichtet, daß er bei einem Besuch des Heiligtums zuerst nach dem Priester fragt (Keil II. 378. 27), daß er sich mit ihm über ein Weihgeschenk berät (Keil II. 437. 20), so gewinnt man doch aus den heiligen Reden den Eindruck, daß der Priester die Fürsorge für die Kranken u. s. w., den äußeren Dienst gewissermaßen, den Neokoren überließ.

Die Zahl der Neokoren war nach Aristides (Keil II. 401. 11) in Pergamon zwei. Der Neokoros Asklepiakos spricht (402. 13) von seinem *σύννομος* Philadelphos. Ihnen lagen gewiß auch im Asklepieion Küsterdienste ob, wie denn einer als Schließer des Tempels dient nach Arist. II. 379. 1. (Keil) oder einer die dem Gotte zugedachten Geschenke in Empfang nimmt und verwahrt (II. 386. 19), aber sie haben doch eine angesehenere Stellung als z. B. im Athenakult. Für die niederen Dienste gab es besondere *ὑπηρέται* (Arist. II. 378. 27), wohl identisch mit den *ἱεροὶ παῖδες* der Inschrift 251. Wir lesen auch (Keil II. 437. 20), daß sie mit dem Priester und Aristides beraten, also mit jenem auf gleichem Fuße verkehren. Ganz besonders hob es ihre Stellung, daß sie sich selbst mit der Krankenheilung befaßten. Der kranke Aristides wohnte (Keil II. 402. 9) sogar im Hause des einen von ihnen und pflegte ihm alle seine Traumgesichte mitzuteilen und seinen Rat zu erholen. Auch teilten die Neokoren den Kranken wohl eigne, auf sie bezügliche Träume mit und richteten danach ihre Kuren ein (Arist. II. 402. 16). Daß dabei auch Täuschung mit unterlief, liegt in der Natur der Sache (s. Baumgart, Aristides S. 122). Als Aristides einst auf Rat des Gottes im Winter ein Flußbad nahm, war auch der Neokoros zugegen (406. 12). Aber doch wird bei Aristides ihre Tätigkeit der der Ärzte im eigentlichen Sinne entgegengesetzt. Er berichtet (II. 389. 30 ff.), von einem Traum, er sei in der Behandlung des Arztes Theodotos gewesen, habe Traumgesichte gehabt, da sei der Arzt dem Gotte Asklepios gewichen, *καὶ ἡμεῖς ἐγνωρίζομεν τὸν ἀληθινὸν καὶ προσήκοντα ἡμῖν ἰατρὸν καὶ ἐποιοῦμεν ἃ ἐπέταξε ... ὕστερον δὲ στέαρ χήνειον ἔδωκεν, ἐπὶ τῷ τοῦ νεωκόρου τοῦ Ἀσκληπιακοῦ σχήματι.* Also Aristides wandte sich von den Ärzten ab, wenngleich er auch solche immer von neuem befragte, wie den Satyros zu Pergamon (Keil II. 415. 13): und durch Traumgesichte und Orakel (II. 416. 12) bestärkt, vertraute er dem Gotte, dessen Werkzeuge die Neokoren sind (II. 417. 29, s. Welcker, Kleine Schriften III. 137). Auch die Ärzte standen übrigens in mehr oder weniger engen Beziehungen zum Asklepieion, wie denn Aristides (II. 392. 4) berichtet, daß sie von ihren Vorwürfen abließen und die Heilkraft des Gottes bewunderten. Über das übrige Tempelpersonal schweigt, abgesehen von den oben erwähnten *ὑπηρέται* oder *ἱεροὶ παῖδες*, die Überlieferung. Ich ver-

τὴν πόλιν ἡμῶν ἀρχιερεύς den Asklepiospriester bezeichnet habe (Ersch u. Gruber I. 52. S. 337). Doch ist dies wohl zurückzuweisen, da es Oberpriester, die nicht dem Kulte der Kaiser oder einzelner Gottheiten vorstanden, in römischer Zeit in vielen Städten Asiens gab. Sie sind nach Brandis (Pauly-Wissowa II. 483) mehr oder weniger den municipalen Magistraten zuzurechnen, erscheinen oft als Spielgeber oder Stifter von Bauwerken.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

weise zum Vergleiche über Epidauros auf *Καββαδίας, τὸ ἱερόν ἐν Ἐπιδαύρῳ* S. 227 ff. und über Athen auf Girard, l'Asclépieion d'Athènes S. 29 ff.

Auch ist uns ein Fest zu Ehren des Asklepios in Pergamon verschiedentlich bezeugt. *Ἀσκληπιεῖα ἐν Περγάμῳ* nennen Inschriften von Ephesos, Smyrna und Mitylene.[1]) Auf Inschr. No. 513 wird ein Julius Antonius Licinnianus *ἀγωνοθέτης τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ* genannt. Dieselbe Würde übernahm Apellas, der Urenkel des bekannten Pergameners Quadratus schon in seinem 14. Lebensjahre (s. *Ἀπελλᾶ Γενεθλιακός* in Keils Aristidesausgabe II. 210. 8 *νενομισμένην τιμὴν ἐπὶ τοῖς τῶν ἱερῶν Ἀσκληπιείων ἄθλοις*).

[1]) Greek inscr. in the Brit. Mus. III. 2. No. 611. Z. 12; C. I. Gr. 3208; Mitteil. d. athen. Inst. 16. 132 (zitiert bei Fränkel II. S. 336).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

weise zum Vergleiche über Epidau[illegible] δαύρῳ S. 227 ff. und über Athen auf Girard, l'Asclépieic[illegible]

Auch ist uns ein Fest zu E[illegible] schiedentlich bezeugt. Ἀσκληπιεῖα ἐν Περγάμῳ nennen Ins[illegible] itylene.[1]) Auf Inschr. No. 513 wird ein Julius Antonius [illegible] Ἀσκληπιοῦ genannt. Dieselbe Würde übernahm Apellas, [illegible] ners Quadratus schon in seinem 14. Lebensjahre (s. Ἀπε[illegible] gabe II. 210. 8 νενομισμένην τιμὴν ἐπὶ τοῖς τῶν ἱερῶν [illegible]

[1]) Greek inscr. in the Brit. Mus. I[illegible] l. d. athen. Inst. 16. 132 (zitiert bei Fränkel II. S. 336).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf