

# HERMES

## Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes

Hildebrecht Hommel

actate et amicitia coniunctissimo

Der Gott Hermes<sup>1)</sup> ist sehr verschieden „gedeutet“ wor-

---

Der Vortrag wurde am 14. Juni 1974 im Rahmen des religionswissenschaftlich-philologischen Kolloquiums zur Feier des 75. Geburtstages H. Hommels in Tübingen gehalten und erscheint hier leicht erweitert und um die Anmerkungen vermehrt.

1) Im allg. vgl. L. Preller – C. Robert, *Griech. Mythologie* 1<sup>4</sup>, Berl. 1894, bes. 385 ff. W. H. Roscher, *Hermes der Windgott*, Leipz. 1878 (dazu *Nektar und Ambrosia*, Leipz. 1883, *Myth. Lex.* s. v. *Hermes*). P. Paris, *Dar.-Saglio* s. v. *Hermæ* u. *Hermulæ*. A. Legrand, ebd. s. v. *Mercurius*. O. Gruppe, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, Münch. 1906, 1318 ff. L. R. Farnell, *The Cults of the greek states* 5, Oxf. 1909, 1 ff. S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, Christ. 1909. *PW* 8 s. v. *Hermæ* und *Hermes* (auf diese alle sei ein für allemal verwiesen). O. Kern, *Die Religion der Griechen* 1–3, Berl. 1926–1938. U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* 1, Berl. 1931, 159 ff. 285. P. Raingeard, *Hermès psychagogue*, Par. 1935. L. Deubner, *Corolla L. Curtius*, Stuttg. 1937, 201 ff. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Lond. 1950, 87 ff. F. Focke, *Festgabe für A. Fuchs*, Paderb. 1950, 337 ff. H. Hunger, *Lex. d. Mythologie*, Wien 1953 u. ö., s. v. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* 1<sup>2</sup>, Münch. 1955, bes. 501 ff. J. Duchemin, *La houlette et la lyre* 1, Par. 1960. A. J. Van Windekens, *Rhein. Mus.* 104, 1961, 289 ff. Ed. Des Places, *La religion grecque*, Par. 1969, bes. 60 ff. 105. W. Fauth, *Kl. Pauly* s. v. *Hermes*. G. Radke, ebd. s. v. *Mercurius* I. K. Ziegler, ebd. s. v. *Mercurius* II. Zum homerischen *Hermeshymnos* K. Kuiper, *Mnem. N. S.* 38, 1910, 1 ff., und vor allem L. Radermacher, *SB Wien* 213, 1, 1931, ferner Ludov. Koettgen, *Quæ ratio intercedat inter Indagatores fabulam Sophocleam et hymnum in Mercurium qui fertur Homericus*, Diss. Bonn 1914. F. Dornseiff, *Antike und Alter Orient*<sup>2</sup>, Leipz. 1959, 439 ff. (*Rh. Mus.* 87, 1938, 80 ff.). Vgl. auch J. D. Beazley, *Am. Journ. Arch.* 52, 1948, 336 f. Zu dem Kaleidoskop bei Horaz c. 1, 10, dessen persönliches Verhältnis zu Hermes wie zu den Göttern überhaupt problematisch ist (die Gegenpositionen etwa bei H. Oppermann, *Altsprachl. Unterricht* 1, 5, 1953, 80 ff. 2, 9, 1956, 59 ff., und Ed. Fränkel, *Horaz*, Darmst. 1967, 191 ff.), s. Fauth, *Gymn.* 69, 1962, 12 ff. M. C. J. Putnam, *Class. Phil.* 69, 1974, 215 ff. Zum Archäologischen Ed. Gerhard, *Hyperboreisch-römische Studien* 2, Berl. 1852, 197 ff. A. Baummeister, *Denkmäler*, Münch.-Leipz. 1889, 1, 673 ff. L. Curtius, *Die antike*

den – um dies ominöse Wort gleich anfangs auszusprechen. Er hat die religionswissenschaftlichen Moden des vorigen Jahrhunderts treulich mitgemacht. Zunächst war es die meteorologische oder überhaupt naturalistische Richtung, die ihn in W.H. Roschers und seiner Vorgänger Händen zum Windgott werden ließ, eine Auffassung, die, rein spekulativ wie sie ist, doch noch immer ihre Attraktivität nicht ganz verloren zu haben scheint<sup>2</sup>). F.G. Welcker war zwar größerem Materialismus abgeneigt, blieb aber einsam zwischen den Zeiten<sup>3</sup>). Mittlerweile rückte nämlich eine neue Mode nach, die aus Hermes einen Erd- oder Totengott machte: die bequeme Marke des „Chthonischen“ haftet ihm bis in jüngste Zeit an, selbst wenn sein Ursprung in spezielleren Aufgaben gesucht wird<sup>4</sup>). In den letzten Dezennien ist man ja auch weniger gewohnte Wege gegangen,

---

Herme, 1903. Festschr. L. Klages, Leipz. 1932, 19 ff. R. Lullies, Die Typen der griechischen Herme, Königsb. 1931. E. van Hall, Over den oorsprong van de grieksche grafstele, Amst. 1942. H. Sichter mann, Encicl. dell'arte ant. 4, Rom 1961, 2 ff. K. Schauenburg, Ant. Abendl. 10, 1961, 82 f. E. B. Harrison, The Athenian Agora 11, Princ. 1965, 108 ff. P. Zanker, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei, Bonn 1965 (vgl. Schauenburg, Gymn. 74, 1967, 292 f.). H. Metzger, Recherches sur l'imagerie athénienne, Par. 1965, 77 ff. Er. Simon, Die Götter der Griechen, Münch. 1969, 295 ff. H. Walter, Griechische Götter, Münch. 1971, 271 ff. H. Wrede, Die spätantike Hermengalerie von Welschbillig, Berl. 1972, 142 ff. Zum Nachleben L. Schrader, Panurge und Hermes, Diss. Bonn 1958. Weitere Lit. s. 1.

2) L. Weniger, Arch. Rel. 9, 1906, 216. B. Schweitzer, Herakles, Tüb. 1922, 84 ff. (dazu Kern 1, 204, 1. O. Weinreich, Ausgew. Schriften 2, 79 f.). Sichter mann 3; vgl. auch P. Girard, Rev. ét. gr. 18, 1905, 61 ff. Roscher selber hat an seiner Ansicht festgehalten (Arch. Rel. 1, 1898, 52 f.). Gegen ihn kämpfte verbissen E. Siecke, Hermes der Mondgott, Leipz. 1908 (Nachtrag ebd. 1909), aber nur um seinen Mondgott durchzusetzen – dies vergeblich (zustimmend allerdings A. H. Krappé, Class. Phil. 41, 1946, 123 f. Leop. Schmidt, Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos, Wien 1952, 112. 116 ff.). Die auf- und die untergehende Sonne repräsentiert Hermes für Chr. Mehlis, Die Grundidee des Hermes, 1 (Diss. Erl. 1875) und 2 (Erl. 1877), u. a. (vgl. u. Anm. 8). A. B. Cook, Zeus 2, Camb. 1925, 383 ff., 7 u. s., votierte für einen Gott des Himmels. Übersicht über die älteren Deutungen überhaupt bei Roscher 7 ff. E. G. Suhr, Before Olympos, New York 1967, macht Hermes zur Fruchtbarkeit schenkenden Weltsäule.

3) Griechische Götterlehre 1, Gött. 1857, 333 ff. 2, 1860, 435 ff. Er supponierte neben einem animalischen Fruchtbarkeitsgott einen kosmischen Gott der Bewegung (Hermes zu *δρῦμι*); davon wirkt noch bei solchen Autoren etwas nach, die Ortswechsel für Hermes charakteristisch finden (Toutain, Van Windekens, Duchemin; 'le dieu des emplacements' Collignon), vgl. Anm. 112.

4) Beispielsweise bei Kern 1, 204 f. (eingeschränkt 2, 19) und Radermacher 218. Frühere s. Roscher 8 f.

um den flüchtigen Gott einzufangen. P. Raingeard unterwarf sämtliche Einzelzüge seiner Natur einer Art Subtraktionsverfahren, indem er alle Eigenschaften abzog, die er mit andern Gottheiten gemeinsam hat, und übrigbehielt, was ihm allein gehört und somit den Grundzug seines Wesens bilden sollte: auf diese Weise war Hermes ursprünglich wiederum der Psychopompos, der sich im Laufe der Zeit um die andern Eigenschaften bereicherte, aber in der Sphäre des Chthonischen angesiedelt blieb; freilich geriet der Autor auf seinen Wanderungen mit dem Gott nur zu leicht in schlüpfriges Gelände. Qualifikationen spiritueller Art, die Hermes nach der Methode Platons und der Spätantike zum Gott der Rede oder der Vernunft machen wollten, blieben nicht aus<sup>5)</sup>, aber im allgemeinen hielt man sich doch an urtümlichere Erlebnisse, und auch der soziologische Gesichtspunkt hat bereits Beachtung gefordert, wenn Hermes eine bestimmte Volksschicht repräsentiert, so etwa bei Norman O. Brown<sup>6)</sup> die Händler und Diebe oder bei andern die Hirten. Ja, J. Toutain erklärte ihn für einen Gott der Gesellschaft überhaupt, der allenthalben, wo Menschen miteinander verkehren, der sozialen und kollektiven (nicht der individuellen) Aktivität präsidiert<sup>7)</sup>; aber das erscheint so allgemein, daß es alles oder gar nichts besagt. Weit aufnahmebereit fiel sein Grundwesen auch für W. F. Otto aus, wenn ihm als „einem Geist der Nacht“, gleichviel wann und wo er auftrat, das Überraschende im günstigen wie im ungünstigen Sinne eignete<sup>8)</sup>.

5) Als Logos faßten ihn wie im Altertum noch J. D. Guigniaut u. a. auf (Welcker 2, 452 f. Roscher 8). Vgl. H. Rahner, *Eranos-Jahrb.* 12, 1945, 117 ff. Tätige Gotteskraft ist er für L. Preller (*Alter Pauly* 4 s. v. Mercurius). Allgemeinere Bedeutung gab auch M. Haupt, *Ztschr. Altertumswiss.* 1842, 321 ff., dem Paare Hermes ~ Hekate.

6) Hermes the thief, *Univ. Wisc. Press* 1947, vgl. H. J. Rose, *Class. Rev.* 62, 1948, 153 f. Nilsson, *Gnom.* 21, 1949, 258 f. J. Fontenrose, *Class. Phil.* 44, 1949, 203 ff.

7) *Rev. d'hist. et de philos. rel.* 12, 1932, 289 ff.

8) W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*<sup>3</sup>, Frankfurt a. M. 1947, 105 ff. (vgl. O. Weinreich, *Ausgew. Schriften* 2, 341. Radermacher 219, 4. L. Malten, *Gnom.* 20, 1944, 116. Kerényi [s. Anm. 9] 60 f.). Gott der Finsternis war Hermes schon nach O. Gilbert, *Griech. Götterlehre*, Leipzig 1898, 214 ff. 428 ff. (H. Weil, *Journ. Sav.* 1899, 282 ff.), nach andern wie L. Ménard, P. Decharme (der später jedoch zum Windgott überging), Ch. Ploix (*Mém. Soc. ling.* 2, 1875, 145 ff. *La nature des dieux*, Par. 1888, 178 ff.) bloß der Dämmerung oder spezieller der morgendlichen (Max Müller und C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba*, Catania 1912, 1, 78) oder der abendlichen (L. Myrrianteus). Auch nach Mehlis (*Anm.* 2) schwankt er zwischen Licht und Nacht. S. Roscher 9.

Demgegenüber wollte K. Kerényi<sup>9)</sup> erst recht alles in allem nehmen und machte ihn zu der „überindividuellen Quelle einer besonderen Welterfahrung und Weltgestaltung“: diese „hermetische“ Wirklichkeit, so meint er, haben die Griechen nun einmal so und nicht anders empfunden, „mag uns auch der Zusammenhang von all dem nicht einleuchten“ (S. 57). Das ist nun freilich ein verräterischer Zusatz, denn so stehen das griechische Empfinden und das unsere im Streite miteinander und versperren uns doppelt den Zugang zu der Wirklichkeit dahinter. Es muß also der Gott doch wieder für sich sprechen; Hermes bleibt eben Hermes, und die Spekulationen, mit denen der moderne Autor tiefer zu bohren sucht, wirken fremdartig, weil sie mehr an Sinn und Bedeutung und so denn auch an Zusammenhang aufspüren wollen, als die Überlieferung nun einmal hergibt.

So könnte man Hermes mit H. D. Müller als ein „vielfältig zerrissenes und zersplittertes Wesen“ betrachten<sup>10)</sup>, aber dieses schillernde Bild aus den wechselnden Schicksalen eines ihn besonders verehrenden Volksstammes herzuleiten, konnte nicht gelingen, und ebenso unbefriedigend würde es bleiben, das Konglomerat schlechthin als Resultat eines Zusammenwachsens soundsovieler Lokalgötter anzusehen<sup>11)</sup>. Solange man die differierenden Aspekte der Hermesgestalt einen neben den andern setzt, wie es vor allem Raingeard übersichtlich mit einer Fülle recht verschiedenwertiger Belege getan hat, fällt es schwer, einen gemeinsamen Nenner auszumachen und daran eine lineare Entwicklung anzuschließen<sup>12)</sup>.

Aber es gibt doch einen Punkt, wo man ansetzen kann und muß, und das ist der Name. Keine Deutung vermag zu befriedigen, die diesem fundamentalen Faktor überhaupt nicht oder nicht genügend Rechnung trägt. Längst ist man allerdings

9) Hermes der Seelenführer, Zür. 1944 (Paideuma 1, 1938/40, 265 ff. C. G. Jung, K. K., P. Radin, Der göttliche Schelm, Zür. 1954, 155 ff.). Vgl. A. J. Festugière, Rev. ét. gr. 58, 1945, 306 ff. P. Boyancé, Rev. ét. anc. 48, 1946, 136 f. Schrader 141 ff.

10) Mythologie der griechischen Stämme 2, 2, Gött. 1869, s. Welcker, Rhein. Mus. 13, 1858, 610, vgl. 623. Weiteres W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens 1, Leipz. 1891, 83 ff.

11) Vgl. z. B. Legrand 1803. G. Lippold, Phil. Woch. 1944, 229.

12) Die „vexatorische zu immer neuen Ergänzungen lockende Gottes-Gestalt“ hat auch Thomas Mann sehr angezogen, s. W. Jens, Ant. Abendl. 5, 1956, 139 ff. Schrader 143 ff. I. Tippkötter, Festschr. Gymn. Theodorianum Paderb. 1962, 185 ff. Vgl. Ann. 68. 105.

davon abgekommen, Hermes mit dem (eigentlich den) indischen Sarameyas zusammenzubringen, aber auch die Anknüpfung an den hettitischen Armas kann nicht überzeugen<sup>13</sup>). Das Einfachste und einzig Richtige hat längst K. O. Müller gesehen<sup>14</sup>), und viele sind ihm mit Recht nachgefolgt: wir müssen uns ans Griechische halten, das uns das Wort *ἔQUA* hergibt, ein Wort, das verschiedene Anwendungen zuläßt, aber auf die Grundbedeutung „Stein“ hinauskommt<sup>15</sup>). Es genügt, dafür Anakreon und bereits Alkaios als Zeugen anzurufen, die ein Unterwasserriß so nennen<sup>16</sup>). Die *ἔQUATA*, die auf den Strand gezogene Schiffe stützten, konnten aus Stein sein, wie Il. 14, 410 beweist; waren Balken zur Hand, behielt man den Ausdruck bei<sup>17</sup>). Es tut nichts, daß das Wort keine überzeugende Etymologie aus dem Indogermanischen hat<sup>18</sup>); das Kleinasiatische erbringt

13) Sarameyas (Max Müller, Ad. Kuhn, Mehlis 2, 124 ff.) s. Roscher 9 ff. 34, 131. 100. Gruppe 1319. Die Identifikation mit Armas (E. H. Sturtevant, Language 1, 1925, 78. Or. Lit.-Ztg. 35, 1932, 469 f. J. H. Jongkees, Mnem. 1928, 365), die E. Laroche, Rev. hitt. et asian. 7, 1946/7, 80 'seulement séduisant' fand (vgl. Rev. hist. rel. 148, 1955, 13 ff.), hat L. Deroy, Athenaeum N. S. 30, 1952, 59 ff., wiederaufgenommen und Hermes so für den jugendlichen Dritten der hittitischen Trias erklärt. Vgl. Fauth, Kl. Pauly 2, 1074. A. Heubeck, Lydiaka, Erl. 1959, 31 f.

14) Handbuch § 379, 1 Anm. (1878, S. 586), vgl. Gerhard, Stud. 2, 236, 29. Preller - Robert 1, 385 f., 5. Gruppe 1341, 2. 5 ausdrücklich ablehnend, ebenfalls J. Fontenrose, Class. Phil. 44, 1949, 204. Roscher 89 ff. läßt wie schon C. F. Hermann, Disputatio de terminis eorumque religione apud Graecos, Progr. Gött. 1846, 17, 66, die Hermen nach Hermes benannt sein und eliminiert damit den entscheidenden Umstand (vgl. auch M. Guarducci, Mél. hellén. G. Daux, Par. 1974, 156); vgl. Anm. 21.

15) Ph. Buttmann, Lexilogus 1<sup>4</sup>, Berl. 1865, 105 ff., danach Hermann 17. „Felsige Erhebung“ U. Finzenhagen, Die geographische Terminologie des Griechischen, Diss. Berl. 1939, 16 ff. „Großer Stein“ schon Suda ε 3020/2. Diod. 5, 70, 6.

16) Anacr. fr. 31 D. 114 Gentili. Alkaios fr. 46 B D. D 15, 6 L.-P. (vgl. Kommentar Ox. Pap. 2307 fr. 14 col. I = X 14 col. I 10 f. L.-P.), dazu G. L. Koniaris, Herm. 94, 1966, 385 ff. Ferner Scyl. periopl. 112 (vgl. Avien. or. mar. 321 ff.). Harp. s. v. *ἔQUA* u. Suda ε 3026. Hesych. s. v. *ἔQUA*, *ἔQUAKES*, *ἔQUATA*. Phot. s. v. *ἔQUATV*. Et. M. s. v. *ἔQUATA*. Also kann *ἔQUA* nicht ohne weiteres einen hölzernen Pfeiler bezeichnen (so Cook, Zeus 2, 384 A. u. a.). Vgl. Anm. 104.

17) Hom. Il. 14, 410. Vgl. H. Goldman, Am. Journ. Arch. 46, 1942, 68. Hesych. s. v. *ἔQUA*. Das Wort in der Bedeutung „Stütze“ (Plat. Nom. 737 A) hat keine direkte Beziehung zur Herme (so S. Broc, Rev. ét. gr. 76, 1963, 48, 8). Ganz unsichere Ergänzung Kaibel, Epigr. 1063, 4.

18) So P. Kretschmer, Kleinasiat. Forsch. 1, 1930, 3 f. P. Chantraine, Mél. O. Navarre, Toul. 1935, 79. Rev. phil. 26, 1952, 229. Ant. class. 22, 1953, 69. Dictionnaire étymologique 2, Par. 1970, 373 f.; ebenso Orgogozo,

ebenfalls nichts Schlagendes<sup>19)</sup>, und auch das Mykenische hat nichts Verlässliches zu bieten<sup>20)</sup>. Ob Hermes also aus vorgriechischer Zeit stammt und später einen griechischen Namen erhalten hat<sup>21)</sup> oder mit den Griechen ins Land gekommen oder

s. Anm. 21); das bedeutet aber nichts für den davon abgeleiteten Gottesnamen. E. Benveniste, Rev. Phil. 6, 1932, 129f., hatte sich auf die kleinasiatischen und ägäischen Eigennamen des Stammes *Ἐκου-* (F. Zucker, Sitz.-Ber. Deutsch. Ak. Wiss. Berl. 1951, 1, 26ff. Heubeck, Lydiaka 31f. Anm. 115) gestützt, die allenfalls etwas für *ἔρμα*, aber nichts für *Ἐκουῆς* aussagen können; auch das Suffix *-αξ* in *ἔρμαξ* ist, auch wenn es vorgriechisch sein sollte, nicht beweiskräftig, wo doch *λίθαξ* schon in der Odyssee vorkommt (*λίθακῆς τε καὶ ἔρμακῆς* bei Nik. ther. 150 und seinem Nachahmer Dionysios fr. 24 r Livrea, vgl. S. 60f.). Auf die alten Ableitungen von *ἔρεῖδω* (Buttmann), *ἔρύω* (Maury) und *εἶρω* (Plat. Krat. 408. Preller) braucht man nicht mehr einzugehen (Cook 2, 383f., 7). Gruppe 1318ff. benutzte Welckers Etymologie (Anm. 3), um Hermes zu einem Kurznamen von *ὄρμη* und *ἵππος* zu machen. Van Windekens, Beitr. Namenforsch. 13, 1962, 290ff., stellt *Ἐκουῆς* zu ser(m) „couler“, J. Gonda, Mnem. 1938, 165f., *ἔρμα* zu ser- (Stützbalken und Ohrgehänge) und J. Pokorny, Indog. et. Wörterbuch 1, 1959, 1050, *ἔρμα* (Stütze) zu suer- (Pfahl), aber 1157f. zu ver-s- (Oberstes). H. Collitz, Festschrift H. Pipping, Helsingf. 1924, 574ff., möchte Hermes für unverwandt mit Wodan (vgl. H. Steuding, Myth. Lex. 2, 2830. F. M. Heichelheim, PW 15, 1011) und Pushan (ähnlich auch Duchemin 59f.) erklären, doch ist letzterer nach Otto 122f. ganz andersartig.

19) Der lydische Kandaules ist ein einheimischer Gott (J. G. Pedley, Journ. hell. stud. 94, 1974, 96ff.), welcher Bevölkerungsschicht man den Namen auch immer zuweisen mag.

20) Man pflegt emaa für Hermes in Anspruch zu nehmen (M. Ventris – J. Chadwick, Documents 1956, 126. L. A. Stella, Numen 5, 1958, 29, u.a.), aber das bleibt unsicher (M. Gérard, Atti e Mem. 1<sup>o</sup> Congr. internaz. micenol. 1967, Rom 1968, 594ff. Heubeck, Gnom. 42, 1970, 812; vgl. Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln, Gött. 1966, 100ff.). Mit U. Pestalozza nimmt B. C. Dietrich, The Origins of greek religion, Berl. 1974, 65. 177f. 235. 238, an, daß wie so manche andere auch Hermes Nachfolger des Paredros der großen mykenischen Göttin wäre. Natürlich konnte das Paar an irgend welchen Kultstätten in historischer Zeit zu Aphrodite und Hermes werden (Arch. Reports 1973/4, 36f.), aber für die Ursprünge dieser beiden scheint mir das nichts zu ergeben. Ihre Verbindung ist an sich häufig (H. Thiersch, Sitz.-Ber. Heid. 1913, 4, 37ff. D. M. Robinson, Olynthus 10, 1941, 6ff. Harrison 138. A. Lempesis, *Ἀρχ. Ἀνάλ.* 6, 1973, 104ff.).

21) So etwa Guthrie. Nach E. Kalinka, Neue Jahrb. 23, 1920, 409ff., ist der Name des vorgriechischen Gottes nachträglich mit *ἔρμα* zusammengebracht worden (vgl. Anm. 14). Oft wird Hermes schlechthin als Vorgriecher bezeichnet (z. B. G. Frh. v. Kaschnitz-Weinberg, Die mittelmeerischen Grundlagen der antiken Kunst, Frankf. a. M. 1944, 17. Des Places, Rel. 61), aber was Farnell 1ff. und Chittenden (s. Anm. 110) dafür geltend machen, bleibt vage. Nach J. J. Orgogozo, Rev. hist. rel. 136, 1949, 10ff. 139 ff., ist von zwei nichtindogermanischen Göttern (Anm. 87) der eine, bösertige und mit Myrtilos und Kandaules verwandte von den Achaiern aus Vorderasien und Nordgriechenland mitgebracht. Duchemin 29ff.

von ihnen erst in der neuen Heimat entwickelt worden ist<sup>22</sup>), braucht uns hier nicht zu kümmern; eine präzise Chronologie seiner Ursprünge ist vorderhand unmöglich und wäre für die Erkenntnis seines eigentlichen Wesens auch nicht entscheidend. *Ἑρμῆς* mit allen seinen Vor- und Nebenformen ist die griechische Ableitung von *ἔρμα*, er ist also der Gott des Steins. Damit ist ein fester Punkt gegeben, der linguistischen Bedenken trotzt<sup>23</sup>). Für die Griechen – und das ist das Entscheidende –

209ff. 216ff. 330ff. läßt Hermes in prähistorischer Vergangenheit aus Vorder- und gar Mittelasien mit den domestizierten Schafen und deren Hütern über Thrako-Makedonien (= Pierien) nach Griechenland kommen, obwohl sie wenigstens einmal S. 223f. den Namen mit hermaa gleicht. A.L. Frothingham, Am. Journ. Arch. 20, 1916, 175ff., will sich mit Hilfe des Kerykeions auf einen babylonischen Fruchtbarkeitsgott mit dem Emblem einer doppelten Schlange zurückfinden. Für L.Schmidt (Anm. 2; vgl. Fabula 1, 1958, 21) ist Hermes lunarer „Sichelmann“ vorderasiatischer Herkunft. Phyllis Ackerman, Bull. Am. Inst. Iran. Art and Arch. 5, 1937/8, 216ff., verfolgt ihn mit dem urverwandten Janus bis nach Mittelasien. So wäre es schließlich auch bis China nicht mehr weit (Eitrem 42, 2). Mit Kadmilos muß Hermes schon früh identifiziert worden sein (PW 8, 747, 10, 1458ff. 18, 1, 2429. 19, 1715. Curtius, Herme 8f. Raingear<sup>d</sup> 206ff.): so erscheint er in Samothrake, Imbros und wohl auch anderswo (B.Hemberg, Die Kabiren, Upps. 1950, bes. 39ff. 92ff. 267f.); vgl. auch H.S. Versnel, Mnem. 1974, 144ff. Gerhard suchte den Ursprung des Hermes in den Mysterien von Samothrake und Imbros (PW 19, 1689); aber *τετελειωμένον* (Hom. hymn. 572) bildet bestimmt keine Brücke dorthin, wie Kerényi 53f. 87ff. meint, der zwar die Herleitung des Namens von *ἔρμα* beachtet (S. 92. 103), sich aber alsbald zur „Urherme“ wendet (vgl. Anm. 49. 136). Ob man die Beziehungen des Hermes zu Thrakien (G. Kazarow, PW 6 A, 483. 520ff. J. Wiesner, Die Thraker, Stuttg. 1963, 113f.), woher Focke, Festschr. F.Zucker, Berl. 1954, 160f., Einfluß auf den tana-gräischen Kult ausgehen läßt, auf ein mediterranes Stratum zurückführen kann, scheint mir nicht durchsichtig genug zu sein. Natürlich liegt dort eine einheimische Gottheit zugrunde, die Fauth 1072f. mit R.Pettazzoni, Bull. Ist. Arch. Bulg. 16 (Serta Kazaroviana 1), 1950, 291ff., dem Helios und damit dem Mithras (Des Places, Rev. ét. gr. 49, 1936, 475) gleicht und in die religiös-regale Sphäre der nomadischen Skythen versetzt (vgl. F. Jesi, Studi Clasiche 11, 1969, 173ff.). Weitab liegen auch die Illyrier; vgl. auch L.Curtius (PW 19, 1689f.).

22) Hermes' Griechentum betonen besonders Eitrem, PW 8, 773, Nilsson, Rel. 1, 603, Wilamowitz, 1 159, J.Humbert, Homère, Hymnes, Par. 1955, 103. Jedenfalls hat er immer und überall eindeutig als Hellene gegolten (F.Chamoux, Rev. ét. gr. 72, 1959, 363).

23) H.J.Frisk und Chantraine lassen die Bedeutung „Stein“ für *ἔρμα* als akzeptabel passieren und haben jedenfalls nichts Besseres anzubieten. Neben den Bildungen nach Art von *Ἑρμαῖος*, die von *Ἑρμῆς* abgeleitet sind (anders G.Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie<sup>5</sup>, Leipz. 1879, 347), ist in Komposita wie *Ἑρμογένης*, *ἔρμογλύρος* usw. noch eine Namensform *Ἑρμος* virulent, die *ἔρμα* näher steht. Zur lydischen

muß der Zusammenhang des Götternamens mit *ἔρμα* durchsichtig geblieben sein. Aus dem 3. Jhd. v. Chr. besitzen wir ein bezeichnendes Epigramm unter dem Namen eines Philoxenos A. P. 9, 319; dieser Dichter nennt einen von dem Olympioniken Tlepoemos aufgestellten Hermes ein *ἀφειήριον ἔρμα* für Wettkämpfer; Spiel oder nicht, man fühlte – wie sollte man auch nicht! –, daß eins zum andern gehörte<sup>24)</sup>.

Bekanntlich hat H. Usener ein religionsgeschichtliches Grundgesetz aufgestellt, wonach ein Sondergott mit spezieller Aufgabe sich erst dann zu einer umfassenderen Götterpersönlichkeit ausbilden konnte, wenn sein Name, der ihn an seine eng umgrenzte Funktion band, undurchsichtig geworden war: ein Poseidon durfte sich frei entfalten, aber ein *Μυίαγρος* hatte keine Möglichkeit dazu. Hermes ist eine Ausnahme, deren Usener nur deshalb nicht gewahr wurde, weil er ihn im Zuge seiner Zeit als Äquivalent von Sarameyas ansah und *ἔρμα* gar nicht in Betracht zog<sup>25)</sup>. Schon durch seinen ohne weiteres verständlichen Namen ist Hermes mit dem Stein verhaftet, der er von Anfang her war. Man kann von dieser Tatsache nicht einfach absehen oder sie zwar anerkennen, aber keine Konsequenzen daraus ziehen und das eigentliche Wesen des Gottes anders bestimmen wollen. Selbst wenn man versucht ist, die Deutung des Namens in suspensa zu lassen oder gar die Ableitung von *ἔρμα* geradezu auszuschließen, auch dann kommt Hermes, griechisch oder nicht, von seinem Substrat nicht los. Das zeigt ein Umstand, den jeder kennt, aber noch niemand in seiner Eigenart gewürdigt hat. Hermes hat klärlich die Freiheit gewonnen, sich so zu regen und ein so autonomes Individuum zu werden, wie es schon bei Homer längst der Fall ist: wem fällt da ein, daß er eigentlich ein Stein ist! Und doch ist er bei aller Beweglichkeit in gewisser Weise geblieben, was er einst war: daß ein Mal des Gottes schlechthin Hermes heißt, mag angehen, denn die Statue des Pheidias kann man ja auch ohne

---

Nomenklatur s. Anm. 18. E. Schwyzer, Griech. Grammatik 1, 562, 1, hat Bedenken wegen der formalen Ableitung des Gottesnamens von *ἔρμα*. Geht man aber von *έρμ-* aus, so stellt sich *Ἐρμείας* zu alten Namen, die Schwyzer 1, 461, d 3 behandelt. Einst wollte Mehlis *Ἐρμῆς* und *ἔρμῆς* voneinander trennen.

24) W. Peek, PW 20, 194. Buttmann 108 vermutet bei Philoxenos „bloßes Spiel“. Hermes und Stein gehören auch für Aristot. phys. 1, 7, 190b 7f. zusammen.

25) Götternamen, Bonn 1896, 325.



weiteres Zeus nennen, aber daß man mehrere Agalmata des Hermes einfach mit dem Plural seines Namens als *Ἐρμαῖ* bezeichnet, ist singular. Diesen merkwürdigen Sachverhalt überdecken wir im Deutschen, wenn wir da, wo wir das Steinbild meinen, nicht von einem Hermes, sondern von einer Herme sprechen und in der Mehrzahl also von Hermen, obschon Wilamowitz 1, 159 das mit Recht als eine „Mißbildung“ gebrandmarkt hat. Als Parallele mag man *τοὺς Ἐρμαφροδίτους* zitieren, die Theophrasts Abergläubischer verehrt<sup>26)</sup>, die Aphroditoshermen, die aber selber Hermaphroditen sind; allein diese Parallele bleibt ja im Bereiche des Hermes. Zwar war die Ableitung *ἔρμαϊον* zur Hand, aber sie hat sich, für die Herme wenigstens, nicht durchgesetzt<sup>27)</sup>, und die Lateiner haben, soweit sie sich nicht mit Umschreibungen halfen, den alten Sprachgebrauch in der griechischen Form Hermes oder als Herma übernommen und auch ein Deminutiv *Hermula* dazu gebildet<sup>28)</sup>; Nepos Alk. 3, 2 spricht sogar von einem *Mercurius Andocidi*. Der Stein ist also Hermes, während Apollons Pfeiler zwar allenfalls *Ἄγυεις*, aber nicht *Ἀπόλλωνες* hießen<sup>29)</sup>. Wieweit der einzelne Grieche in historischer Zeit tatsächlich über eine

---

26) Theophr. char. 16, 10. Die richtige Erklärung ist längst von C.F. Heinrich gegeben. Solange man den Aphroditos ignoriert, kann man die Entwicklung des Hermaphroditos nicht richtig sehen (Kleine Schriften, Münch. 1975, 36ff.). Wrede 158f. vernachlässigt sogar das Zeugnis Theophrasts. Auch *Hermathena* (Cic. Att. 1, 4, 3) ist nicht eine Doppelbüste von Hermes und Athena, sondern eine Herme der Athena, wie es eine im Thermenmuseum gibt, aus Athen gleich derjenigen Ciceros (W. Helbig – H. Speier, Führer<sup>4</sup> nr. 2331); richtig bereits Joh. Gurlitt, s. Ludw. Gurlitt, Textkritisches zu Ciceros Briefen, Progr. Steglitz 1898, 1 ff. L.-A. Corstans, Rev. phil. 57 (3, 5), 1931, 224ff. H. Jucker, Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen, Frankf. 1950, 38f. W. Gundel, PW 8, 725f. G. Becatti, Encicl. s. v. H. Marwitz, Kl. Pauly 2, 1068 mit Lit. Zum Nachleben von *Hermathena* als Titel oder Emblem von Büchern L. J. D. Richardson, *Hermathena* 115, 1973, 13 ff. Entsprechend *Hermopan*, *Hermerakles*, *Hermeros*, *Hermares*, *Hermanubis*, *Hermekate* (Pap. mag. 3 47f.) u. a. Wilamowitz 1, 164, 2 betont, daß Herm ungewöhnlicherweise im zweiten Glied theophorer Eigennamen steht; sonst hätte man leicht „Herme des X“ verstehen können.

27) Sie bezeichnet normalerweise den Steinhaufen; vgl. Anm. 35. 46.

28) Die griechische Entsprechung ist *ἔρμαδιον* oder *ἔρμυδιον*. Das *ἔρμητάριον* (eculeus) ist ein Marterinstrument (J. Vergote, Bull. Inst. hist. belge Rome 20, 1939, 145ff.).

29) *Ἄγυεις* Schol. Demosth. Mid. 51. Wohl nach dem Vorbild von *Ἐρμαῖ*.

Identität von Gott und Stein reflektiert hat, darüber brauchen wir hier keine Vermutungen anzustellen<sup>30)</sup>.

Hermes ist zugleich sein Stein wie bei Philoxenos ein *ἔθουα*: er ist der Stein als Gott oder der Gott im Stein. Nicht daß vor alters jeder Stein ein Gott war oder wurde; so weit brachte es nur ein Block, der auf irgendeine Weise tabu geworden war. Ein solches Mal konnte, sobald der Geist in ihm hauste, allmählich menschliche Gestalt annehmen: wir sind noch in der Lage, an vereinzelten Exemplaren zu illustrieren, wie nicht nur Kopf und Phallos, sondern auch Arme sich herausarbeiteten und noch mehr Körperlichkeit hervortreten konnte, während die untere Partie sich schwerer aus dem Block lösen ließ. Aber das Charakteristische ist, daß solche Regungen geradezu plötzlich gehemmt wurden; die Hermenform machte im Übergange von der anikonischen zur ikonischen Gestaltung Halt und wurde gar rückläufig: der Schaft blieb quadratisch, voll ausgebildet allein Kopf und Phallos, während die Arme bloß ansatzweise angedeutet wurden. Ich brauche dem allem hier nicht im einzelnen nachzugehen<sup>31)</sup> und habe nur hervorzuheben, daß die Entwicklung zwar so, wie wir sie direkt verfolgen können, nicht etwa mit dem allgemeinen Fortschritt der bildenden Kunst synchronisiert werden kann, wie gegen Winckelmann

30) Van Hall 124 ff. meint, daß die Hermai eigentlich eine Pluralität von Geistern oder Göttern (ursprünglich Toten, s. Anm. 87) darstellten. Das ist für urtümliches Empfinden denkbar, nur galten Dämonen wie die Satyrn und selbst die Pane (Simon 305 ff. 312) als wirkliche Vielheiten, die Hermai aber offiziell nicht, woran auch die zwei als *Ἐθουῖ* bezeichneten Opferdiener in Lebadeia (Paus. 9, 39, 7) nichts ändern. Vasenmaler konnten Hermen freilich individualisieren und sogar im Alter und sonst ihren Adoranten angleichen (J. Marcadé, Bull. corr. hell. 76, 1952, 617 f. 77, 1953, 524. Harrison 137. Wrede 145, 28. Simon 312 Abb. 297).

31) Die Urtümlichkeit der Hermenform habe ich besonders PW 19, 1688 ff. betont (dort Lit.); ihre Entwicklung beurteile ich nach wie vor wie Lullies und seine Vorgänger. Parallelen zur Anthropomorphisierung s. auch P. Girard, Rev. ét. gr. 18, 1905, 60 f. Ch. Picard, Rev. phil. 59, 1933, 349 f. G. Kaschnitz-Weinberg, Neue Beiträge deutscher Forschung, W. Worringer zum 60. Geb., Königsb. 1943, 177 ff. Vgl. Anm. 87. Es können übrigens auch naturgeformte Steine als Vorstufen in Betracht gezogen werden (S. Ferri, Rend. Acc. Linc. 27, 1973, 360 ff.). Hermes *τετραπόγυρος* O. Höfer, Myth. Lex. 5, 399 f. gr. Kruse, PW 5 A, 1075 f. Zur entwickelten Herme gehört auch die Angabe des Schamhaares (Crome 301, s. Anm. 35). Von später wieder aufkommenden „Körperhermen“ u. dgl. braucht hier nicht die Rede zu sein.

schon Ed. Gerhard betont hat<sup>32)</sup>, aber typologisch eine Zwischenstufe markiert, die zu jeder Zeit neu auftreten konnte: das führen besonders die (allerdings hölzernen) Priaphermen anschaulich vor Augen<sup>33)</sup>. Wann und wo der erste Steinblock zur „Herme“ anthropomorphisiert wurde, können wir nicht nachzuweisen hoffen; es kommt auf genaue zeitliche und örtliche Fixierung der verschiedenen Vorformen, wie sie bereits L. Curtius nachgewiesen hat, überhaupt nicht an, sondern es geht um primitive Übung, die heute wie gestern möglich war. Genug, daß schon das Zeugnis Herodots, der 2, 51 die Herme „seinen“ Pelasgern<sup>34)</sup> zuschreibt, in eine zwar unbestimmbare, aber weit zurückliegende Vergangenheit weist. Ihre Kanonisierung ist viel jünger und mit unsern Mitteln noch einigermaßen im 6. Jhdt. festzulegen<sup>35)</sup>; sie hat sich durchsetzen

---

32) Stud. 2, 197ff. 247, 65. Van Hall 133ff. formuliert, daß die Herme ein primitives, aber nicht das älteste Bild ist. Die kanonische Herme ist nach Val. Müller, PW Suppl. 5, 499f., eine archaisierende Kompromißform. Curtius, Festschr. Klages 26f., 9, lehnt in merkwürdigem Gegensatz zu seiner Dissertation die von Lullies angeführten Vorformen ab, indem er als Hermen nur die klassischen zählt. Wie Winckelmann eigentlich schon Themist. or. 26 p. 316 AB.

33) An sie hat auch H. Metzger, Rev. ét. gr. 83, 1970, 156f., 208, mit Recht erinnert.

34) Wilamowitz 1, 160, 1.

35) Der Versuch von J.F. Crome, Ath. Mitt. 60/61, 1935/6, 304ff. (dazu 62, 1937, 149), den P. Devambez, Rev. arch. 1968, 139ff., wiederaufgenommen und weitergetrieben hat, ist verfehlt. Beide wollen den Ursprung der Hermenform mit dem Aufkommen ihrer kanonischen Gestalt synchronisieren und somit ins letzte Viertel des 5. Jhdts. datieren, wenn nicht gar eine Erfindung Hipparchs darin sehen; aber das läuft auf eine Verkennung der Herme als Kultmals heraus (Lullies, Würzb. Jahrb. 4, 1949/50, 126ff. van Hall 124ff. K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker, Bas. 1943, 196). Herodots Zeugnis kann man nicht mit der Einlassung von Devambez 139, 5 eliminieren, daß er nur den Phallizismus des Hermes und nicht die Hermenform von den Pelasgern herleite: schon deshalb zieht das nicht, weil der Ithyphallos sich damals nur mehr an den Hermen und nicht an den Statuen des Gottes zeigte. Wie sollte Herodot sich überhaupt über das Alter der Hermen haben täuschen können, wenn sie erst vor so kurzer Zeit spektakulär erfunden gewesen wären! Zudem kennen wir den Hermes von Samothrake, für den es einen mystischen Logos gab, gut genug (Anm. 21. 103), und dazu kommt der bildlich als Herme nachgewiesene Hermes von Ainos (Anm. 103). Da Herodot auf Samothrake rekurriert, kann Athen für ihn erst die zweite Station gewesen sein und nicht die Stätte der Erfindung. Thuk. 6, 27, der die Hermen für epichorisch in Attika erklärt, hätte leicht hinzufügen können, daß sie es erst seit Hipparch waren, wenn es wirklich an dem gewesen wäre. Und da sollen wir nun glauben, daß die Herme anfänglich eine für

können, weil sie ein ästhetisch höchst befriedigendes Ergebnis erzielte. Aber die Künstler hätten nie und nimmer eine solche Bildung aus eigener Macht sakrosankt machen können: nur zu gut entsprach sie dem Wesen des Gottes, der sein Steinmal nicht ganz verleugnen mochte und sich gleichsam nur ungern anthropomorphisieren ließ. Nachdem die Hermenform sich einmal endgültig gefestigt hatte, konnte sie, soweit tunlich, auch auf andere Gottheiten, selbst weiblichen Geschlechts, übertragen werden, sofern sie sich in einzelnen Fällen nicht sogar spontan ergab<sup>36)</sup>, und schließlich wurde sie auch Menschen zugestanden<sup>37)</sup>. Aber sie blieb doch in einem solchen Grade dem Hermes eigen, daß sich eine unabhängige und eindeutige sprachliche Bezeichnung für die Form als solche nicht herausgebildet hat<sup>38)</sup>.

---

eine Inschrift bestimmte (oft genug aber auch anepigraphie) Stele (Pfeiler) gewesen sei, der man einestils den Phallos als unpersönliches Glückszeichen angesetzt habe und andernteils den Kopf als eine Art dekorativer Bekrönung, also ohne daß die zwei Körperteile eigentlich etwas miteinander zu tun hatten. Mit dieser Vorstellung geht Devambeze über Crome hinaus, aber ebensowenig wird klar, wie dieser den Hermes als Gott des Steinmals (*ἔθουα*) ansehen konnte (S. 312f.), wenn er die Verbindung mit der hipparchischen Herme abschnitt (S. 310f., 6 Kritik an Lullies) und diese nur nebenher *bereits* als Kultbild anerkannte (S. 307). Devambeze läßt Hermes, ehe er sich der neukonstituierten Herme bemächtigte, als Inhaber des Steinhauens vegetieren, ohne das massive Steinmal überhaupt zu berücksichtigen.

36) Sie könnte sich vereinzelt sogar aus älterer Zeit erhalten haben, z. B. bei Aphrodite (Paus. 1, 19, 2. 9, 40, 3 f.). Der Steineros von Thespias ist nur eine Nebenerscheinung.

37) Nachweis von Hermen anderer Personen besonders bei Gerhard Stud. 2, 267 ff., Lullies, Typen 50 ff. 76 ff., J. Starczuk, Rev. arch. 1935, 1, 45 ff. Metzger, Recherches, und Wrede, s. PW 19, 1691. Weibliche Hermen (besonders Aphrodite) seit 4. Jhd. s. Wilamowitz 1, 161, 2. Robinson, Olynthus 10, 1941, 9 ff. M. J. Milne, Am. Journ. Arch. 60, 1956, 202. Harrison 138 f. Metzger 90 f. Zanker 103. Wrede 154 f. Devambeze 154, 1. Doppelhermen (Sven Seiler, Beobachtungen an Doppelhermen, Diss. Hamb. 1969) besonders von Hermes und einer Göttin s. J. Marcadé, Bull. corr. hell. 76, 1952, 596 ff. Hephaistoshermen (?) s. W. Schiering, Olymp. Forsch. 5, 1964, 243 ff. Hermen von Menschen Farnell 38 f. van Hall 149 f., 49. Kopien in Hermenform G. Lippold, Kopien und Umbildungen griechischer Statuen, Münch. 1923, 156 ff. Hermen als Stützfiguren Harrison 134 ff. Sobald es Hermen anderer Personen gab, bildete man am Schaftrager des Hermes gerne das Kerykeion ab.

38) S. Broc, Rev. ét. gr. 76, 1963, 39 ff., glaubt, daß man die Herme *κίων* nannte, aber das war nicht eindeutig, und erst recht nicht *κολοσσός* (vgl. G. Roux, Rev. ét. anc. 62, 1960, 5 ff.). Das merkwürdige *ἡ τετραγώνως ἐργασία* Thuk. 6, 27, 1 ist sachlich kaum zu entbehren. Vgl. Anm. 120.

Gehen wir somit vom Stein aus, von dem sich der Gott nie ganz hat trennen wollen<sup>39)</sup>, und sehen wir zu, ob und wie weit sich unsere Erwartung erfüllen wird, das Verständnis seines Wesens wirklich zu erreichen, und das glatter, als wenn wir einen andern Aspekt wählten und dann mit dem Stein nicht zurechtkämen. Es gilt also, eine Eigenschaft nach der andern ins Auge zu fassen, freilich nicht in dem Sinne, als ob diese sich in kontinuierlicher Reihenfolge nacheinander und auseinander entwickelt hätten; es kommt uns vielmehr auf das Zentrum an, auf das sich alle gleichläufig beziehen<sup>40)</sup>. Natürlich sind wir nicht die ersten, die von dem Ausgangspunkt des Steins her den Gott zu verstehen trachten. Aber der Intensitätsgrad, mit dem unter der Hand der verschiedenen Forscher das Einzelne wirklich aufgeht, und die Bereitschaft, nichts Wesentliches draußen zu lassen, differiert nur zu sehr. Sehen wir also zu, wie weit wir selber kommen und ob sich alles fügt. Der innere Zusammenhang im Wesen des Hermes drängt sich jedenfalls weithin so ungesucht auf, daß man sich wundern möchte, wie manche Gelehrte sich dagegen sträuben (gewöhnlich dann, wenn sie den Steingott nicht beachten oder nicht wahrhaben wollen).

Da sind vor allem die Male, die den Weg begleiten. Sie stellen sich besonders gerne als Steinhäufen dar, die entstanden und wuchsen, indem jeder Vorüberkommende seinen Beitrag hinzuzufügen hatte, eine Sitte, die bei vielen Völkern verbreitet<sup>41)</sup>, aber auch für das alte Griechenland bezeugt ist<sup>42)</sup> und sogar dem Hermes selber als Diaktoros zugeschrieben

39) Material schon bei Preller, Pauly 4, 1857. M.W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leid. 1903, 93 ff. Curtius, Herme 3 ff. Verschiedene Typen von Hermeshermen s. L. Curtius, Zeus und Hermes, Münch. 1931 (Röm. Mitt. Erg. 1), 48 ff. G. Lippold, Die griechische Plastik, Münch. 1950, 160 f.

40) Raingeards Sammlung von Zeugnissen für die einzelnen Eigenschaften ist verdienstvoll, enthält aber natürlich viel Verschiedenwertiges.

41) S. besonders Eitrem, PW 8, 697. Opferritus, Krist. 1915, 285 ff. 481 f. K. Löffel, Beiträge zur Geschichte von montjoie, Diss. Tüb. 1934, bes. 43 ff. Weiteres F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbr. 1879, 267 ff. 356. 370. H. Lewy, Phil. 52, 1894, 568 f. J. G. Frazer, Golden Bough 6 (9)<sup>3</sup>, 1914, 8 ff. Wilamowitz 1, 159, 1. F. Benoit, Mars et Mercure, Aix-en-Prov. 1959, 30. Guthrie 88 f. Duchemin 226 ff. K. H. Strobl, Umsturz im Jenseits, Münch. 1920, 90. Welcker 2, 455 f.

42) Cornut. 16 p. 24, 11 ff. Lang. Schol. Hom. Od. 16, 471. Noch Mart. Brac. corr. 7 klagt darüber.

wird<sup>43</sup>). Zur Erklärung genügt, daß man beiseite räumt, was stört, und damit zugleich den praktischen Nutzen der Wegbezeichnung erreicht<sup>44</sup>). Betonen wir aber gleich, daß ein solcher Steinhäufen auch auf andere Weise und zu anderm Zwecke zustande kommen konnte, und wäre es als bloßes Erinnerungszeichen, wie es die Zehntausend auf dem Berge Theches errichteten<sup>45</sup>). Wie auch immer, solche Male wurden leicht tabu, und tatsächlich ist uns für spätere Zeit bezeugt, daß sie dem Hermes heilig waren und daher nach ihm benannt wurden; aber sie hießen zwar *ἔρμαῖα* oder wie man sich sonst ausdrücken mochte<sup>46</sup>), aber nicht *Ἐρμαῖ*<sup>47</sup>) und fast nie *ἔρματα*<sup>48</sup>). Gleichwohl ist nicht ausgeblieben, daß man in moderner Zeit die Geschichte des Hermes vorwiegend oder gar ausschließlich von ihnen ausgehen ließ<sup>49</sup>). Und doch muß man sich mit Curtius fragen, wie sich aus so wirrer Masse das eigenständige Bildwerk

43) Schol. Eust. zu Od. 16, 471.

44) Hermann, De terminis 29: 'ut vias simul et purgarent et denotent'. Auf das erste Motiv geben Curtius, Deubner und Nilsson nichts.

45) Xen. Anab. 4, 7, 25. Diod. 14, 29, 4. In Armenien beobachtet G. Gassner, Abh. Braunschw. Wiss. Ges. 5, 1953, 18f., noch immer solche Häufen.

46) Apostol. 7, 94. Suda ε 303of. Etym. M. 375, 57. 376, 18 usw. Neben *ἔρμαῖα* (Hesych. s. v. *ἔρμεον*) ist *ἔρμακες* ein geläufiger Ausdruck für die Steinhäufen „zu Ehren“ des Hermes (Schol. Nik. Ther. 150). Der *Ἐρμαῖος λόφος* Od. 16, 471 wird eher eine natürliche Erhebung sein (Devambez 140f., vgl. L. Büchner, PW 8, 713): schon im Altertum schwankte man in der Erklärung (Schol. Eust. z. d. St. u.a.). Ob Xanthos fr. 29 selber den Steinhäufen als *ἔρμαῖον* bezeichnet hat, steht dahin. Strab. 17, 818 nennt *ἔρμαῖα* wohl die anikonischen Male, die er auf dem Wege von Syene nach Philai sah. An Erdhügel denkt neben den Steinhäufen O. Kern, Strena Helbigiana, Leipz. 1900, 157.

47) Schwerlich verläßlich Hesych. s. v. *Ἐρμαῖος λόφος*. Corp. Gloss. lat. 5, 604, 37.

48) Man kann m. W. hierfür nur Dion Chrys. or. 78, 19 anführen.

49) Tzetz. Chil. 12, 591. Das „und“ bzw. „oder“ schon Hermann 29. Preller, Griech. Mythologie 1, Leipz. 1854, 250f. Pauly 4, 1844. 1857. H. J. Rose, Handbook of gr. Myth., Lond. 1928, 145f. D. M. Robinson, Am. Journ. Arch. 59, 1955, 20ff. van Hall 124ff. Guthrie 88 u. v. a. Vom Monolith sprechen einige Gelehrte schon gar nicht mehr (Mehlis 1, 18ff. P. Kretschmer, Glotta 13, 1924, 104. 245. Duchemin 223f. Kern 1, 132. Simon 301. Des Places, Rel. 105; vgl. auch de Visser), und Devambez 140ff. glaubt mit dem Steinhäufen ohne weiteres auch das *ἔρμα* ausgeschaltet zu haben. Ohne die Steinhäufen kommt E. Pfuhl, Arch. Jahrb. 20, 1905, 79f. mit seiner Entwicklungslinie aus, auch Kerényi 92. Richtig Raingeard 367, freilich im Rahmen einer verfehlten Entstehungskonstruktion (342ff.).

entwickelt haben soll<sup>50</sup>). Man hat zwar einen herausragenden „Malstein“ eingeführt, der den Haufen bekrönte<sup>51</sup>), und damit einen gestaltungsfähigen Block gewonnen, aber das ist, sehe ich recht, nur ein Rückschluß aus der Tatsache, daß wir Hermen wie überhaupt ländliche Agalmata in historischer Zeit gerne auf Steinhaufen postiert finden<sup>52</sup>). Darin zeigt sich jedoch, wie man neuerdings dank D.Fehlings ethologischen Studien<sup>53</sup>) bequem verfolgen kann, nur das Bestreben, Heiltümer auf eine angemessene Höhe zu bringen, was ebensowohl auf andere Weise geschehen und Kultobjekten beliebigen Materials und beliebiger Art zugute kommen konnte. Daß die zusammengeworfenen Brocken je als solche Verehrung genossen hätten, ist nicht nachweisbar<sup>54</sup>), denn auf die abschätzige Bemerkung aus den Orac. Sib. fr. 3, 30 wird man ebensowenig geben können wie auf die Romantik des Krinagoras A.P. 6, 253, der den Steinhaufen des Hermes mit andern Elementen des locus amoenus zusammenstellt. Natürlich konnte sich der Mensch „Old Heap“ (Chittenden) frei waltend vorstellen, aber dies eben erst, nachdem der Geist den Fetischzustand hinter sich gelassen hatte; so liegen die Ursprünge der Herme nicht nur als Form, sondern auch als Gottheit unzweifelhaft im Monolith schlechthin<sup>55</sup>).

---

50) Festschr. Klages 26, 8. Farnell 7. 18 nennt den Steinhaufen *ἄγαλμα* des Gottes.

51) So Preller, Kern, Deubner und Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 501 ff. (Feste 388 ff. Greek popular religion, New York 1947, 8 ff.) und viele andere wie Meringer (Anm. 104), W.F. Otto 107, Löffel 47, Chittenden, Guthrie, Fauth („Pfahl“ B. Schmidt, Neue Jahrb. 27, 1911, 665). Nach L.J.D. Richardson, Hermathena 115, 1973, 13 f., entstand „später“ eine aufgerichtete Säule (vgl. E. Curtius, Ges. Abh. 1, Berl. 1894, 61 ff. E. Buschor, Ath. Mitt. 53, 1928, 107).

52) Babr. 48, 1 f. F. Salviat, Bull. corr. hell. 88, 1964, 488 f. Vgl. Devambeze 142 ff. In volks- und völkerkundlichen Parallelfällen erfüllt ein Epithem, sofern überhaupt vorhanden, meist bloß einen praktischen Zweck.

53) Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde, Münch. 1974.

54) de Visser 105 f. Vgl. M. Collignon, Les statues funéraires, Par. 1911, 45 ff.

55) v. Wilamowitz 1, 159 geht zwar auch von den Steinhaufen aus, läßt sie aber nur am Wege stehen, Pfeiler dagegen vor dem Haus. Walter 288 rekurriert auf den Malstein, hält die Herme S. 290 aber nur für eine Nebenform und vermutet für den Fruchtbarkeitsgott S. 288 eine andere Wurzel. Nach Hermann 32 f. blieb die Hermenform bewahrt, weil sie ad

Echte *Ἑρμαῖ* fanden sich also allenthalben ein und gerade solche, die dem Wanderer den Weg bezeichneten. Hipparch<sup>56)</sup> hat ein ganzes System von Hermen konstituiert, die die Entfernung von der Mitte jeweils eines Demos bis zum Zentralpunkt des Zwölfgötteraltars in Athen angaben. Der Gott ist also kein Antaios, der dem Wanderer bedrohlich entgegen-träte, sondern ein freundlicher Geist, der ihm den rechten Pfad weist und überhaupt seinen Schutz angedeihen läßt<sup>57)</sup>. Besonders deutlich wird das, wenn er *τροκέφαλος* oder gar *τετρακέφαλος* ist, also an einer Gabelung oder Kreuzung von Straßen seinen Platz hat<sup>58)</sup>. Der Reisende wird ihm lieber begegnen als

---

immobilitatem terminorum declarandam dienlich war, Simon 305 erklärt sie aus der Beharrungstendenz bäuerlicher Kultur. Hermes „wohnt“ im Steinhaufen wie im Steinmal nach Nilsson 1<sup>2</sup>, 207. 350. 603.

56) Ps.-Plat. Hipparch. 228 C ff. Zwölfgötteraltar s. J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen, Tüb. 1971, 458 ff. Ad. H. Borbein, Arch. Jahrb. 90, 1975, 242 ff.

57) Preller, Kern und Deubner sehen Hermes als ursprünglichen Wegegott an, partiell auch Farnell 15 f. 17 ff. (dagegen van Hall); vgl. E. Curtius 61 ff. Metzger, Recherches 84 ff. Andere Wegegötter s. Everardus Otto, De tutela viarum, Utr. 1731 (Hermes S. 152 ff.). Hermann 24 ff. Bei Anon. A. Plan. 254 wird dem Hermes ein Steinhaufen aufgeschüttet, wofür er mit der Angabe der Entfernung zur nächsten Quelle dankt. Später konnte jemand auch um Geleit für eine Reise bis nach Rom bitten, unter Berufung darauf, daß sich der Gott bereits als *πομπός* des Priamos und des Odysseus bewährt habe (W. Peek, Ztschr. Pap. Ép. 10, 1973, 245 ff.). Der *ἀμαξίτης* (A. K. Orlandos, *Πρακτικά* 1960 [1966] 253 f.) ist wohl Herr der gebahnten Straßen (vgl. E. Curtius 17). Duchemin 216 ff. 329 sieht den Tiergott als Wegbereiter an, weil die Herde sich von selber den Pfad bahnt sowohl im Nomadenzustand wie bei Sommerung und Winterung (hierzu St. Georgoudi, Rev. ét. gr. 87, 1974, 155 ff.); vgl. Anm. 112.

58) Weinreich, Ausgew. Schr. 2, 79 f. (Phil. Woch. 1924, 816 f.). Lullies, Typen 69 f. Wilamowitz, 1, 162. Raingeard 46. 90 f. 106 f. 109. 288. Wrede 156 f. O. Höfer, Myth. Lex. 5, 400 ff. Joh. Schmidt, ebd. 1111. gr. Kruse, PW 7 A 1, 145 f. J.-Cl. Poursat, Bull. corr. hell. 92, 1968, 554 ff. Auch in Gallien gibt es neben monokephalen zwei- und dreiköpfige Hermen (Höfer 401 f. Heichelheim, PW 15, 998 ff. P. Lambrechts, Latomus 13, 1954, 207 ff.). Quadrivis, Trivis, Viis, Semitis Göttinnen der Vierwege, Dreiwege, Straßen und Wege s. H. v. Petrikovits, Bonn. Jahrb. 151, 1951, 141. Der Hermes *Πολύγυιος* Paus. 2, 31, 10 dürfte am ehesten ein *Πολύγυιος* sein (Preller, Pauly 4, 1849. Welcker 2, 451. Roscher 34. Usener, Dreiheit, Bonn 1903, 167 f. Gruppe 1337, 2 u. v. a.), so schwer er sich als solcher denken läßt (Eitrem, Rh. Mus. 64, 1909, 333 ff.). Nach Schweitzer, Herakles 84 ff., und Lullies, Typen 66 (vgl. auch Benoit, Mars et Mercure 158 ff.), soll Hermes als Totengott dikephal und polykephal sein. J. Marcadé, Bull. corr. hell. 76, 1952, 613 ff., hält die Polymorphie für eine répétition d'intensité, aber für die Doppelung denkt er doch wieder an eine zweifache Eigenschaft des Hermes als Toten- und Fruchtbarkeitsgottes. W. Kirfel,



der Hekate, die auch gerade an Dreiwegen ihr unheimliches Wesen treibt<sup>59</sup>). Er ist der *ὄδιος* oder *ἐνόδιος*, der *πομπαιός* oder *ἡγήτωρ*, der *διάκτορος*, wenn man diesen Beinamen mit den Alten von *διάγειν* herleiten, also eine Weiterbildung von *διάκτωρ* darin sehen darf. Sobald er einmal im Zuge der Anthropomorphisierung nicht mehr unbedingt an seinen Stein gefesselt ist, kann er sogar Behendigkeit entwickeln<sup>60</sup>). Soll er helfen, muß er ja rasch bei der Hand sein; vielleicht darf man den *ἐρισόυσιος* als den „Schnellen“ vom kyprischen *οὔνοσ* her verstehen<sup>61</sup>). Ganz unversehens erscheint er, wenn es nottut, um ebenso plötzlich zu verschwinden, so, als er dem Odysseus das rettende *μῶλον* bringt (Od. 10, 275 ff.). Am schönsten zeigt sich seine Funktion als Geleiter im 24. Gesange der Ilias, wo er den greisen Priamos ungefährdet zum Zelte des Achilleus führt; daß er damit nur einem Auftrag des Zeus nachkommt, liegt an der Ökonomie des Dichters, der ihm bloß eine Hilfsstellung im Olymp läßt. In der Odyssee ist er dann der stereotype Götterbote, folgerecht, aber doch wohl von Dichters Gnaden<sup>62</sup>); trotzdem ist er gerade in dieser Funktion dem Volksglauben

---

Die dreiköpfige Gottheit, Bonn 1948, 120f. 182. 188 u. s., setzt ein lunares Moment für die Dreiköpfigkeit an, während Eitrem auf Usener rekurriert. Etwas Anderes ist es natürlich, wenn mehrere Hermen nebeneinander stehen.

59) Wie gerne begrüßt der junge Wanderer zwei Hermen unterwegs (Beazley, ARV<sup>2</sup> S. 553, 33 = CVA Laon Taf. 26/7)!

60) Im Zuge der Entwicklung scheint mir das nicht so sonderbar wie Devambeze 141f. 151. Umgekehrt wäre es bedenklich, wenn Hermes von vorneherein mobile wäre (so Van Windekens 294) und sich dann an den Stein fesseln ließe. Auch nach Focke, Festg. Fuchs 342, blieb an ihm von indogermanischer Frühzeit her „etwas Nomadisches“ haften. Auf manchen Vasen bewegt sich die Herme plötzlich und wird zum lebendigen Gotte (Arch. Anz. 1950/1, 213. K. Schauenburg, Gymn. 74, 1967, 293). Niemand wird es dem Vielbeschäftigten freilich verargen, wenn er auch mal müde wird (Simon, Gnom. 44, 1972, 422. H.G. Horn, Bonn. Jahrb. 172, 1972, 151. 153 A.). Besonders oft wird er in Gallien sitzend, auch kauern dargestellt (A. Blanchet, Bull. Soc. Ant. Fr. 1945/7, 159ff. Benoit a. O. 137, 9. 162).

61) C.M. Bowra, Journ. hell. stud. 54, 1934, 68. K. Latte, Glotta 34, 1955, 192ff. Focke 340, 7.

62) Kern 2, 16ff. Focke 340, 8 meint, daß der Dichter ihn 5, 29 als Zeusboten dem Leser geradezu vorstelle. Frühere gingen in ihrer Gesamtdedeutung von dieser Funktion aus (Roscher 7f.). Zur Tätigkeit des Herolds gehören alle möglichen Obliegenheiten wie der Vollzug der Opfer (Metzger, Recherches 77ff.), die Bedienung bei Tisch (Alkaios fr. 8 B. 447 L.-P.) u. dgl., s. Roscher 21 ff., vgl. Eitrem, PW 8, 778ff. R. Harder, Eigenart der Griechen, Freib. 1949, 21. Lukian. d. d. 24. Anm. 128.

vertraut und der Archeget der Herolde geworden. So tritt er auch als der geeignete Begleiter des Zeus auf, wenn dieser sich einmal auf Erden zeigt: man braucht nur an die berühmte Episode der Apostelgeschichte oder an die Legende von Philemon und Baukis zu erinnern. Die Kunst gibt ihm ein Reisekostüm mit dem Kerykeion als Wahrzeichen und Flügel an Schuhen oder auch Füßen und bald auch am Hut oder gar im Haar, ja, an der Brust oder an den Schultern, auch am Kerykeion; das ist kaum ein Relikt der sonst vom Orient übernommenen Beflügelung, viel eher aus seinem eigenen Wesen erwachsen<sup>63</sup>). So waltet er zwischen Göttern und Menschen geradezu als Mittler, der auch das Ohr des Zeus hat<sup>64</sup>). Schließlich stand ihm eine lange Laufbahn als Logios bevor, die ihn mit ägyptischen und orientalischen Potenzen zusammenbrachte und seinen Aufstieg zum Trismegistos begründete<sup>65</sup>).

Der Schutz, den er seit alters gewährte, hat allerdings gewisse Grenzen. Ein Testfall dafür ist sein Beiname *ἀργειφόντης*, nach der üblichen Deutung „Argostöter“<sup>66</sup>); aber er kommt

63) Wilamowitz 1, 164. 2, 7. Zanker 16. 27. Zu den schon einigermaßen rationalistischen Flügelschuhen N. Ph. Yalouris, *Ἀρχ. Ἐφ.* 1953/4, 2, 1958, 164f.

64) Vgl. Anm. 89. Farnell 21f. Kern 2, 18f. Hermes heißt bei Servius bzw. Schol. Dan. *internuntius deorum* (Aen. 8, 138) oder wenigstens *interpres deorum* (Aen. 4, 242). Vgl. eine Münze des Kaisers Postumus (H. Volkmann, *Gymn.* 70, 1963, 137ff. [vgl. ebd. 74, 1967, 128] = *Endoxos Duleia*, Kl. Schriften, Berl. 1975, 244ff.) und *CLE* 1528 B 1 (nach Verg. Aen. 4, 356) und 5.

65) Zum hellenistisch-ägyptischen Hermes W. Weber, SB Heid. 1910, 7, 5ff. (vgl. Wilamowitz 2, 494f., 1). Der von Arnuphis für das Regenwunder Marc Aurels bemühte Hermes *Ἀέριος* ist Thoth-Chu (J. Guey, *Rev. phil.* 74, 1948, 16ff. *Mél. d'arch. et d'hist.* 60, 1948, 117ff. 61, 1949, 107); wenig durchschlagende Skepsis zuletzt D. Berwig, *Mark Aurel und die Christen*, Diss. Münch. 1970, bes. 121ff. 130f. 158ff. Der Logios ist überhaupt mehr Thoth als Hermes (Wilamowitz 1, 164). Vgl. Anm. 81.

66) Ich halte es wie viele andere mit P. Kretschmer, *Glotta* 10, 1920, 45ff. 13, 1923, 103f. 24, 1936, 236. 273. 27, 1939, 33. 31, 1951, 99; s. B. Mader, *Lex. d. frühgriech.* Epos s. v. W. Burkert, *Homo necans*, Berl. 1972, 185f. Nicht nur *ἀργής* „Schlange“ (D. Evangelidis, *Ἀρχ. Δελτ.* 4, 1918, 177ff. S. Davis, *Greece and Rome* 22, 1953, 33ff.), sondern auch *ἄργος* „Hund“ (Rhys Carpenter, *Am. Journ. Arch.* 54, 1950, 177ff. J. Chittenden, *Hesperia* 16, 1947, 92) sollte man trotz des „Hundswürgers“ *Κανδαύλης* (F. Dornseiff, *Ztschr. Namenforsch.* 16, 1940, 217f.) beiseite lassen. P. Carolidis (Anubis. Hermes. Michael, *Straßb.* 1913) faßt Hermes Psychopompos als partiellen Erben eines ägyptisch-orientalischen Hundsgottes auf. Im Altertum erklärte man auch *καθαρός φόνου* (M. G. Bonanno, *Rh. Mus.* 109, 1966, 189).

dem Ungetüm nur so bei, daß er es einschläfert und dann erst tötet oder gar sich begnügt, dem schlummernden Wächter die in eine Kuh verwandelte Io zu entführen. In der Tat, ein Gott der Kämpfer, die für sich selber sorgen mochten, ist er nicht, sondern der Helfer der fahrenden Leute, die den Mißlichkeiten der Einsamkeit weniger gewachsen waren. Kluge List oder auch gütliche Überredung liegen ihm näher als Gewalt, und seine Waffe ist nicht das Schwert, sondern die Zauberrute, die nach F. Focke eine sekundäre Nebenform des Heroldstabes darstellt, aber vielleicht doch, wie F. J. M. de Waele dachte, etwas Altes und Selbständiges ist<sup>67)</sup>. Magier ist er in der Tat alleweil geblieben, und auf vielen Defixionstafeln droht sein Name: hier hat sich eine gefährliche Komponente seines Wesens entwickelt, eine Ambiguität, wie sie im übrigen jeder Gott zu zeigen pflegt<sup>68)</sup>. Daß sein Beistand sich nicht zum wenigsten bei Nacht nötig macht, sagt man sich leicht, ohne dies Moment geradezu als Angelpunkt seines Wesens zu verstehen: schon bei Homer ist er der Gott des Schlafes und der Träume<sup>69)</sup>. Wo wir ihn im offenen Kampfe oder gar schwergerüstet auf Vasen sehen, ist er eigentlich nicht am Platze<sup>70)</sup>, er, der seinen Schützlingen

67) In der Praxis gehen die verschiedenen Gebrauchsweisen verschiedener Stäbe durcheinander (zum *αισχυρήτης* J. Knobloch, Gedenkschrift H. Güntert, Innsbr. 1974, 349). S. de Waele, *The magic staff or rod*, Diss. Nijm. 1927, 29 ff., dazu PW 3 A, 1919 ff. Focke 340 ff. Weiter Radermacher 164 f. 248. N. Ph. Yalouris, *Αρχ. Έφ.* 1953/4, 2, 1958, 168, 1. Duchemin 229. 283 ff. H. Kenner, *Carinthia I* 156, 1966, 406 ff., dazu R. Egger, ebd. 481 ff. Nilsson, *Rel.* 1<sup>2</sup>, 509 f. Gegen W. Deonna äußert H. J. Rose, *Class. Rev.* 74, 1960, 266, Zweifel am orientalischen Ursprung des Kerykeions. Vgl. *Anm.* 71.

68) Kern 2, 18 ff. Nilsson, *Rel.* 1<sup>2</sup> 802. *Bull. Soc. r. Lettr. Lund* 1947/8, 2, 67 (9) ff. A. Delatte, *Bull. Acad. r. Belg.*, 5<sup>e</sup> sér. tome 40, 1954, 259 ff. J. Annequin, *Recherches sur l'action magique*, Par. 1973. Zum Moly s. Fauth 1073. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zür. 1945, 232 ff. B. Boyaval, *Chron. d'Eg.* 44, 1969, 353 ff. *Regenwunder Anm.* 65. Magisches z. B. *Fasti Arch.* 13, 1960, 6293. D. Wortmann, *Bonn. Jahrb.* 166, 1966, 94 f. 102. 175, 1975, 73. Der Gesichtspunkt der Ambivalenz (*Anm.* 105) wird von Otto stark betont und übertrieben von W. B. Kristensen, J. P. B. de Josselin de Jong und Jan de Vries (*Schrader* 93 f.; vgl. auch Focke 340, 10).

69) G. Krüger, *Jahrb. cl. Phil.* 9, 1863, 289 ff. Kern 1, 205. Focke 341, 12. *Hes. fr.* 66 M.-W.

70) Farnell 41 f. Schauenburg, *Gymn.* 74, 1967, 293. Zanker 43 f. *Anm.* 122. Im Gigantenkampf, wo er nicht ganz beiseitestehen durfte, trägt er die Hadeskappe (*Ps.-Apollod.* 1. 38), den Zauberstab nach Themist. or. 16, 208 A (Simon, Pergamon und Hesiod, Mainz 1975, 33 f.). Die altertümliche Harpe braucht er gegen Argos (G. Michailidis, *Ann. serv. ant.*

wie etwa dem Perseus auf andere Weise den Erfolg zu ermöglichen und die Flucht zu sichern durchaus imstande ist.

Mit alledem ist er der prädestinierte Geleiter der Kaufleute, die von Ort zu Ort ziehen, und damit überhaupt der Gott des Handels und Wandels<sup>71)</sup>. Brown hat im besonderen versucht, Hermes von hier aus seinen sozialen Platz anzuweisen, aber doch viel zu einseitig; immerhin hat er darauf geachtet, daß der Warenaustausch, zumindest in frühen Zeiten, mitnichten durchweg streng nach moralischen Grundsätzen vor sich ging und allzu leicht unbedenklicher Entwendung nahe rückte. Man braucht das gewiß nicht zu übertreiben<sup>72)</sup>, aber noch bei Homer finden wir Rinderraub und Menschenentführung im Schwang, ohne daß es auf Recht oder Unrecht ankam. Davon ist auch der

---

Eg. 47, 1947, 61). Strigilis Paus. 9, 22, 2. Einen Streitwagen hat er nicht, aber er kann lenken (J. Wiesner, Fahren und Reiten, Der Alte Orient 38, 2/4, Leipz. 1939, 27); praecursor de Waele 58, 1. A. Ferrua, Rend. Pont. Acc. 23/4, 1947/9, 217 ff.

71) Als solcher wird er dem italischen Mercurius geglichen und erfreut sich größter Beliebtheit in den Provinzen besonders des Nordens (Min. Fel. 6, 1 nach Caes. b. G. 6, 17, 1): hier trägt er, oft bärtig, neben dem Kerykeion, das meist mit Schlangen und Flügeln ausgestattet ist und auch neben der Herme auf dem Boden steht (H. Vertet, Hommages A. Grenier, Brux.-Berch. 1962, 1605 ff.), vor allem den Geldbeutel (Schol. Pers. 5, 112. 6, 62; H. Vysoký, Öst. Jahresh. 1, 1898, Beibl. 139f. W. A. van Es, Bull. s'Gravenhage 39, 1964, 167 ff.), der in hellenistischer Zeit noch kaum nachzuweisen ist (Farnell 41. H. Steuding, Myth. Lex. 2, 2807f.; Münzen von Ainos seit 300 Head, Hist. Num.<sup>2</sup> 248). Seine Statuetten sind hauptsächlich graeco-italisch beeinflusst (H. G. Horn, Bonn. Jahrb. 172, 1972, 141 ff.), jedoch ist natürlich immer nach den heimischen Göttern zu fragen, die jeweils dahinterstecken mögen; zu den lokalen, aber auch qualitativen Beinamen W. Schleiermacher, Celticum 3, 1961, 269 ff. Durch Interpretatio Gallica bringt es Mercur sogar zur Omnipotenz (vgl. *κύριος* Anm. 87), obwohl er der spezifische Gott des Handels und auch der Wege bleibt (R. Egger, Anz. Öst. Ak. 102, 1965, 11 ff.). Eine provinzielle Bronze aus Goethes Besitz L. Curtius, Festgabe für Kronprinz Rupprecht von Bayern, Münch.-Pasing 1953, 90 ff. Verbindung mit Rosmerta J. B. Keune, PW s. v. Im ganzen s. G. Radke, Die Götter Altitaliens, Münster 1965, 213 ff. W. Kroll und F. Heichelheim, PW s. v. Mercurius. Kl. Pauly s. v. Mercurius I. F. Benoit, Mars et Mercure, Aix-en-Prov. 1959. E. Thevenot, Latomus 20, 1961, 535 ff. Homm. Grenier 1476 ff. Divinités et sanctuaires de la Gaule, Par. 1968. Auch in Lydien, dem Lande der *κάπηλοι* (Herter, Kl. Schr. 550), nicht zuletzt in Hermokapeleia (J. u. L. Robert, Rev. ét. gr. 73, 1960, 196, 358), war Hermes besonders Handlungsgott.

72) Nilsson, Gnom. 21, 1949, 258. Herdenraub altes Motiv s. Roscher 42, 164. Yalouris 181 ff. PW Suppl. 13, 1158. Simon 296 ff. mit Lit. W. Pötscher, Eranos 71, 1973, 23 f. Es konnte natürlich auch um Kleinvieh gehen (Nilsson 259).

Charakter des Hermes infiziert, aber mit der zu erwartenden Beschränkung: er braucht auch hier nicht Gewalt wie Herakles oder räuberische Volksstämme, sondern kapriziert sich auf Übervorteilung und Diebstahl, der um so staunenswerter erscheint, je listiger er durchgeführt wird<sup>73</sup>). Noch der weit fortgeschrittene Dichter des 24. Gesanges der Ilias hält es nicht für deplaziert, wenn in der Götterversammlung der Gedanke laut wird, Hermes solle Hektors Leiche aus dem Zelt des Achilleus entwenden; der Vorschlag wird zwar abgelehnt, aber nicht etwa aus moralischen oder honorigen, sondern aus taktischen Gründen. Tatsächlich hatte der vielgewandte Gott früher einmal nach Il. 5, 385 ff. den Ares aus dem Gewahrsam der riesigen Aloaden „gestohlen“<sup>74</sup>). In diesen beiden Fällen hatte die Dieberei ihre ethische Berechtigung, aber daß der junge Gott im homerischen Hymnos die Rinder Apollons (oder der Götter) mir nichts dir nichts heimlich davontreibt, ist nur mehr ein Meisterstück von Geschicklichkeit und Gerissenheit ohne einen Schatten der Rechtsfertigung; die irreführende Auskunft, die er dem suchenden Bruder gibt, soll allerdings wohl nicht geradezu als Meineid gelten, sondern als sophistischer Schwur, der eine Hintertür offenläßt<sup>75</sup>). Die Heldentat gehört jedoch seiner mutwilligen Jugend an: nachdem er seinen anerkannten Platz im Olymp errungen hat, hört man von weiteren Stücklein solcher Art bei ihm kaum noch etwas. Überdies blieb das spektakuläre Abenteuer insofern in der Reichweite des kleinen Gottes, als er es nicht mit bedrohlichen Nachbarn aufzunehmen

73) Zur Beurteilung Welcker 1, 346f. 2, 459ff. Jaeger (Anm. 80). Radermacher 181 ff. 220f. 249. Fauth, *Gymn.* 69, 1962, 15f. Anm. 112. Noch bei christlichen Autoren ist Hermes Rinderdieb (Il. Opelt, *Wien. Stud.* 88, 1975, 165). Pointe Nonn. *Dion.* 1, 337ff. Widderdieb auf einer sf. Vase (Simon 301 mit Abb. 288). Auf einer rf. Vase (Beazley 118, 8) führt der Schlauberger einen als Schwein verkleideten Hund zum Opfer (F. Studniczka, *Arch. Jahrb.* 6, 1891, 258ff. 7, 1892, 144ff. Kern 2, 17). Rabelais' Panurge geht letztlich auf Hermes zurück (Schrader). Daß auch von hier aus gesehen die Nacht für ihn recht ist, läßt schon der homerische Hymnos 290/2 erkennen. Vgl. Anm. 112.

74) „Gott im Faß“ M. Riemschneider, *Acta Ant. Ac. Sc. Hung.* 8, 1960, 7ff. (J. Ch. Balty, *Latomus* 20, 1961, 910ff.). J. Harmatta, ebd. 16, 1968, 57ff. Hermes stahl auch die tote Alkmene aus dem Sarg und legte statt ihrer einen Stein hinein (Ant. Lib. 33, vgl. Paus. 9, 16, 7). Entwendung des Bogens Apollons Radermacher 162. 182f. R. Holland, *Rhein. Mus.* 75, 1926, 168ff., vgl. C. Robert, *Herm.* 41, 1906, 416f. Weiter Anm. 95, 132.

75) R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig. 1902, 41 ff. Brown sieht den Hymnos als Manifest des Handelsgeistes im peisistratischen Athen an (Anm. 155).

hatte; auch begnügte er sich vorsichtshalber mit den Kühen, ließ also die Bullen unangetastet und hielt sich auch von den Hunden fern<sup>76</sup>). Wenn der Gott mithin bei Aristophanes pax 428 *σοφώτατος θεῶν* heißt, so ist das nicht nur vom beredten Herold oder auch klugen Erfinder zu verstehen, sondern vor allem von dem Schlauberger, der mit jeder Situation fertig wird<sup>77</sup>).

So ist Hermes, der Vater eines Autolykos, der Künstler, der der Pandora täuschende Reden und verschlagenen Sinn eingab<sup>78</sup>), leicht etwas anrüchig gewesen; noch im 2. Jhd. n. Chr. nannte man in Pergamon das Bestechungsgeld *τὸ εἰς τὸν Ἐρμῆν*<sup>79</sup>). Aber auch anständige Leute nahmen es gerne hin, wenn er ihnen einen Gewinn bescherte; der klassische Fall ist das *ἔρμαιον*, das man unterwegs unvermutet findet<sup>80</sup>). *Κοινὸς ὁ Ἐρμῆς* sagt, wer Halbpart zu machen wünscht<sup>81</sup>). Der Menschenfreund gönnt andern sogar etwas von dem, was ihm selber gehört: Feigen legte man auf seinen Altar für vorübergehende Wanderer<sup>82</sup>). Man versteht, daß er überhaupt der Glücksgott ist, der so manchem zukommen läßt, was er gar nicht erwartet<sup>83</sup>), und für bescheidene Bitten hofft man bei ihm auf Gehör<sup>84</sup>).

76) Hom. hymn. 193 ff., auch Soph. Ichn. 5 f. (anders Kuiper bes. 35. Koettgen 61 ff.); erst bei Späteren werden Stier und Hunde berücksichtigt (C. Robert, Herm. 41, 1906, 424, 1). *Σοφὸς θεός* Harrison 124, 123.

77) Radermacher 219 ff. K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes, Gött. 1952, 108 ff. Zanker 33. Das Trügerische wird man nicht auf Abwertung eines überwundenen Gottes von seiten neuer Bevölkerungselemente zurückführen (vgl. Fauth, Gymn. 69, 1962, 15 f.). Simon 298 formuliert, daß Hermes die Verhältnisse nicht wie Apollon gestaltet, sondern ausnutzt. Mercurius maxime infestus Sulp. Sev. dial. 1 (2), 13, 6.

78) Hes. Erga 67 f. 77 ff.

79) E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Würzb. 1940, 240.

80) Als *ἔρμαιον* (auch *εἶθημα*, *ἄρπαγμα*) sieht man proverbial an, was einem in den Schoß fällt (W. W. Jäger, Herm. 50, 1915, 537 ff.).

81) Roscher 85. Der Ausdruck wurde auch auf den *κοινὸς λόγος* gedeutet (F. M. Cornford, Class. Quart. 3, 1909, 283).

82) Apostol. 7, 94. Zenob. 5, 92. Ox. Pap. 17, 2084. F. Pfister, SB Wien 227, 2, 1951, 139. *Σῶκον ἐφ' Ἐρμῆ* Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 505, 4.

83) *Κερδῶος* Wilamowitz 2, 147. Er lenkt das Los (Aristoph. pax 365) und gibt gute Nachricht (Deichgräber, Abh. Ak. Mainz 1974, 4, 28 ff.). Mercurius felix nobis L. Lerat, Rev. arch. de l'Est 10, 1959, 295 ff. Weihinschrift an einen hispanischen Hermes (Devorix?) ob eventum bonum gladiatori muneris M. Lourdes Albertos, Emerita 24, 1956, 294 ff. Verhältnis zu Tyche Gal. protr. 2 ff. Vgl. Ch. Picard, Rev. arch. 1949, 2, 89 f. Fasti Arch. 5, 4241.

84) Hipponax fr. 24 D. 32/3 M. 38/9 F. (E. Degani, Studi V. De

Aber er hat auch einen düsteren Aspekt, für dessen Verständnis wieder vom Steine auszugehen ist. Auch die Gräber der Toten werden durch Mäler markiert, und da sie oft den Wegen entlang angelegt wurden, vertraute man auch sie der Obhut des Hermes an. Wir finden damit sogar zu dem Worte *ἔρμα* zurück, denn Soph. Ant. 848 spricht von einem *ἔρμα τυμβόχωστον* (v. 1. *ἔργμα*): damit ist das Grabgewölbe gemeint, das zu einem Hügel aufgeschüttet ist. Eur. Hel. 854 gehört ebenfalls hierhin, wenn die Stelle so aufzufassen ist, daß Feiglinge unbestattet auf einem Felsen, *ἔρμα στεροεόν*, liegen bleiben<sup>85</sup>). Ursprünglich war das Totenmal ganz schmucklos, ein bloßer Stein oder Steinhaufen. Wir brauchen Erwägungen über den eigentlichen und ursprünglichen Sinn dieser Male hier nicht weiter nachzugehen: sie konnten allen Nuancen des seelischen Verhältnisses der Lebenden zu den Toten Genüge tun, sie konnten schützen wie absondern, besänftigen wie bannen, gab es doch auch Steinhaufen, die Fluchmale darstellten, weil sie durch die Bestrafung eines Übeltäters entstanden waren<sup>86</sup>). Auch hier war die Anthropomorphisierung von Monolithen so naheliegend wie bei jedem andern Block, der tabu geworden war. Wenn L. Curtius in seiner Dissertation und unabhängig von ihm auch M. P. Nilsson in seinen „Griechischen Festen“ die Hermenform ausschließlich vom Totenstein ausgehen ließen, nahmen sie eine

---

Falco, Nap. 1971, 97ff.). Hor. sat. 2, 6, 1 ff. *Ἐρμῆ δίκαιε, κέρδος Ἐκτίω* (Hecticus) *δίδον* Graffito aus Ostia H. Solin, Arctos N. S. 7, 1972, 194f. Mit Kleidungsstücken hat es Hermes gern zu tun (Eitrem, PW 8, 788, dazu P. Stengel, PW 8, 709. R. Holland, Rh. Mus. 75, 1926, 174f., 2); sie sind freilich kärglich (Hes. fr. 66 M.-W.), während die Leute von Pellene *χλαῖναι* als Siegespreise aussetzten, das Beste, was sie hatten (A. Boeckh zu Pind. Ol. 9, 102/6).

85) Vgl. CIG 4599. Unsicher Kaibel, Epigr. 1063/4.

86) Steinhaufen durch Steinigung (auch in absentia) de Visser 104f. Eitrem, Opferritus 285f. H. Naumann, Rh. Mus. 87, 1938, 361f. Simon, Öst. Jahresh. 42, 1955, 11. Burkert, Homo necans 67. 185. 204. Fehling, Ethol. Überlegungen 68ff. Battos s. Holland 183. Nach der Tötung des Argos warfen die Götter ihre Stimmsteine auf Hermes (Xanth. fr. 29 J. Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 505, 1). B. Schmidt, Neue Jahrb. 27, 1911, 662ff. (Neue Jahrb. cl. Phil. 147, 1893, 369ff.), belastet seine Darlegungen mit der evolutionistischen Theorie, daß die Fluchmale, durch die Verbrecher dem Hermes überantwortet wurden, zu Wegmalen und gewöhnlichen Grabhügeln umgebildet wurden (vgl. Gruppe 887f., 4); immerhin erkennt er S. 667 neben dem Jenseits- auch einen Fruchtbarkeitsgott an. Steinhaufen auf Gräbern van Hall 148f., 44; vgl. Paus. 8, 13, 3. 10, 5, 4. G. Daux, Bull. corr. hell. 85, 1961, 733. Auch für Nilsson 504, 3 ist der Steinhaufen vornehmlich Grabmal.

spezielle Erscheinung anstelle der generellen. Die Entwicklung lief hier freilich nicht einsträngig, denn der Grabstein wurde nicht bloß zur Herme und damit zum Gottesbild, sondern in einer andern Linie zu einem Monument, das den Verstorbenen selber oder eine Szene seines Lebens darstellte<sup>87)</sup>.

---

87) PW 19, 1730f. RAC s. v. Genitalien A III c 1. Einseitig L. Curtius, Herme, und Nilsson, Feste 388ff. (zustimmend A. W. Persson, The royal tombs at Dendra, Lund 1931, 114; ähnlich A. Bertholet, SB Berl. 1938, 168, dazu 179, 3. J. Wiesner, Grab und Jenseits, Berl. 1938, 188). Eitrem hatte Hermes als ursprünglichen Totengott aufgefaßt (PW 8, 774ff. Hermes und die Toten 46. 67f. pass.); auch bei andern tritt dieser Aspekt stark hervor (Schmidt s. Anm. 86). Für Farnell 9ff. war er als Fruchtbarkeitsgott zugleich Jenseitsgott, ja ursprünglich selber Herr über Leben und Tod (so auch andere wie Gilbert und P.-L. Couchoud, Rev. arch. 1923, 2, 251ff.). Orgogozo nimmt neben dem einen nichtindogermanischen Gott einen zweiten an, den des Totenmals (*ἔρμα*), nach dem Hermes benannt sei (ob. Anm. 21). Nilsson hat später seinen Standpunkt gemäßigt, aber Curtius, Festschr. Klages 19ff., ist bei seiner Ansicht von der Priorität der Grabherme geblieben und glaubt weiterhin, daß der Phallos nichts mit Fruchtbarkeitsriten zu tun habe, sondern nur dem Toten, den die Herme ursprünglich darstellte, die Geschlechtskraft bewahren sollte. Jedoch hat Curtius' Dissertation nicht nur hinsichtlich der formalen Entwicklung der Herme Widerspruch erfahrer, sondern auch wegen ihrer sachlichen Bestimmung (Simon 301ff.). Man hat sogar schlechtweg gelehnet, daß es vor der hellenistischen Zeit überhaupt sepulkrale Hermen gegeben habe (z. B. K. Friis Johansen, The attic grave-reliefs of the classical period, Cop. 1951, 72, 2; vgl. auch G. Lippold, Phil. Woch. 1944, 225f.) und sich auf den überraschend negativen Befund im Kerameikos gestützt (Lullies, Würzb. Jahrb. 4, 1949/50, 129f. Wrede 145). Das nachsolonische Verbot Cic. leg. 2, 65 will Lullies, Typen 59 (mit ihm Johansen 72, 2 wie F. Eckstein, Arch. Jahrb. 73, 1958, 24f.), zur Erklärung dieses Mangels nicht gelten lassen (dagegen Curtius, Festschr. 26f., 9) und glaubt sogar, es handle sich da gar nicht um Hermen: aber wer sich umständlich *hermas quos vocant* ausdrückt, meint bestimmt nicht Statuen, die man leicht terminologisch benennen konnte, aber auch nichts anderes, sondern eben Hermen, die nur schwer eindeutig zu bezeichnen waren (Anm. 38). Wie alt das Verbot war, ist kaum zu sagen (J. Kleine, Untersuchungen zur Chronologie der attischen Kunst, Tüb. 1973, 61ff.), aber die raumsparende Verordnung (vgl. Hermann-Blümner 383, 3) zeigt auf jeden Fall unwidersprechlich, wie nahe es lag, Hermen auf Gräbern aufzustellen (M. Collignon, Les statues funéraires 45ff.). Anderswo konnte man wahrscheinlich ohne ein solches Gesetz auskommen. Ganz besonders waren Hermen über oder neben Gräbern am Platze, wenn diese an Wegen angelegt waren (E. Curtius, Ges. Abh. 1, 77). Vgl. Hesych. s. v. *ἄτροχοι*. Eine andere Frage ist es, seit wann es sepulkrale Porträthermen gab: kein Wunder, daß man sich über etwaige Individualität von Beispielen älterer Zeit nicht einig wird. Schefold, Bildnisse 196f. (vgl. Harrison 127), nimmt wie E. Pfuhl, Arch. Jahrb. 20, 1905, 79f., solche Hermen schon für das 2. Jahrh. v. Chr. an, Lullies, Würzb. Jahrb. a. O. 130ff. (vgl. Anm. 101) dagegen



Hermes ist also zum Todesgott geworden und kann in diesem Sinne *χθόνιος* heißen<sup>88</sup>). Aber doch nicht schlechthin: nicht umsonst war er der Geleiter der Lebenden, so wurde er es auch für die Abgeschiedenen auf ihrem Wege zur Unterwelt. Er gehört also nicht selber ins Reich der Toten, sondern wirkt nur als Mittler, wie es bei Aischyl. Cho. 124ff. ganz deutlich wird<sup>89</sup>).

läßt sie erst bei den Römern aufkommen und schreibt alle hellenistischen Stücke dem Hermes zugute. J. Marcadé, Bull. corr. hell. 77, 1953, 522ff. (vgl. 76, 1952, 624), meint vermittelnd, die reine Proträtherme, die keine Beziehung mehr zum Gotte hat, sei allerdings römisch, doch gehe ihr als Zwischenstufe eine vermenschlichte Hermesherne voraus. Schon Pfuhl und Lippold, Kopien 156f., hatten die Bildnisherme direkt auf eine Identifikation des heroisierten Toten mit dem Psychopompos zurückgeführt (ebenso P. Mingazzini, Encicl. s. v. Erma, vgl. Babr. 30), ja, für E. Gjerstad, Arch. Rel. 26, 1928, 181f., war Hermes ursprünglich der Archeget der Toten; so läßt van Hall ihn zwar als Grabgeist aus dem *ἔρμα* als dem Stein oder Steinhaufen entstehen, vermutet aber weiterhin (vgl. L. Curtius), daß es sich eigentlich in jedem einzelnen Falle um einen speziellen Grabgeist, also den Toten selber handle (Anm. 30). Das geht zu weit: es können nur Nebenlinien sein, die zur Darstellung des Verstorbenen an seiner Ruhestätte führten, sei es in Hermenform, sei es sogar in einer Sonderentwicklung vom rohen Block her bis zur Stele (Persson a. O. B. Schweitzer, Gnom. 9, 1933, 181f. Lullies a. O. 129. Johansen 65ff. Broc, Rev. ét. gr. 76, 1963, 49ff.; vgl. Focke, Ritte und Reigen, Stuttg. 1941, 35f. 38ff. Anm. 31). Der Psychopompos überhaupt muß alt sein, schon weil die Anthestieren ihm gelten: das gibt auch Wilamowitz 1, 159 zu, obwohl er den Seelengeleiter für eine sekundäre Erscheinung hält. Außerhalb Athens haben wir besonders die unbearbeitete Steinplatte mit der archaischen Inschrift *Ἐρμῆνος* aus der Gegend von Sparta, die den Gräberbezirk (oder nur die Platte?) als dem Hermes geweiht bezeichnete (K. Rhomaios, Ann. Brit. School Ath. 11, 1904/5, 137f. Johansen 84. van Hall 143, 21. Devambeze 142, 2. C. Blümel, Die archaischen griechischen Skulpturen, Berl. 1963, 22 mit Lit.). Auf thessalischen Grabsteinen (IG 9, 2, s. Index) steht mehrmals *Ἐρμῶν (κατα)-χθονίων* (Couchoud a. O. Wilamowitz 2, 147. 313. van Hall 149, 48. 152f., 60. Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 509. 826). Grabhermen noch Gerhard, Stud. 2, 230, 17. Farnell 38f. van Hall 149f., 49. Harrison 141. Eitrem, PW 8, 702. Nilsson 192. 413f. 505. Der Psychopompos Hermes-Mercurius erscheint als Gottsohn neben Iupiter im syrisch-phönizischen Kulturkreise mit dem Emblem eines sechs- oder achtstrahligen Sterns; hier heißt er *κύριος*, dominus (O. Eissfeldt, Ztschr. D. Palästina-Ver. 67, 1945, 163ff.). Zum phönizischen Einfluß überhaupt V. Bérard, De l'origine des cultes arcadiens, Par. 1894, 275ff. Weiteres F. Cumont, Pisciculi, Münster 1939, 70f. Für Gallien wird die Jenseitsfunktion von Benoit, Mars et Mercure (bes. 147ff.), stark betont.

88) Roscher 68, 249. Gruppe 1320f., 9. Wilamowitz 2, 552. Wrede 145, 28. Vgl. Anm. 4. *Ψυχοπομπός* ist eine spätere Bezeichnung (Simon 301ff.). *Ψυχαγωγός* Van Windekens 300f. *Ψυχοταμίς* L. Philippart, Rev. belge 9, 1930, 549ff.

89) Vgl. Anm. 64. Zum Wesen des Psychopompos C. Pascal, Le

Nachweisbar ist er in dieser seiner Funktion zuerst im 24. Gesange der Odyssee. Auch hier übt er nicht rohe Gewalt, sondern es ist der Zauberstab, mit dem er die Seelen lenkt, derselbe, dessen er sich gegen Argos bedient<sup>90</sup>). Sein Zwang ist sanft, der Gott nimmt selbst dann nicht eine ganz dunkle Farbe an. Freilich wem er als Todesbote erscheint, der muß sich aufmachen und vermag ihm nicht zu entweichen; aber freundlich, ja manchmal, scheint es, nicht ohne Mitgefühl, führt er die dem Leben Entrissenen ihren Weg und bewahrt sie wohl auch vor den Fährlichkeiten, die sie bedrohen könnten. Es entwickelt sich gerade in diesem Bereich ein Nahverhältnis individueller Frömmigkeit: Sappho ergibt sich dem Gotte, der sie zu holen kommen soll<sup>91</sup>). Erst recht ist er zur Stelle, wenn Lebende in den Hades absteigen wie Herakles, Theseus, Orpheus; ja, gelegentlich führt er als *ψυχαγωγός* Tote wieder ins Leben herauf<sup>92</sup>), sei es auch nur auf Zeit wie den Protesilaos.

Kehren wir nun in die ländliche Umgebung des Hermes zurück, so treffen wir auf Steinmale, die Feldmarken und Landesgrenzen bezeichneten; hier, wo es um Acker und Heimat

credenze d'oltretomba, Catania 1912, 1, 78 ff. Simon 312 ff. Darstellung auf einem Papyrusfetzen A. Minto und G. Piccardi, *Aegyptus* 32, 1952, 324 ff.

90) Bei Pind. *Ol.* 9, 33 ff. treibt Hades die ihm Verfallenen mit seiner *ῥάβδος* (de Waele, *Magic staff* 62 ff. H. J. Rose, *Numen* 1, 1954, 214 ff.). Hermes wägt auch Todeslose (K. Schauenburg, *Bonn. Jahrb.* 161, 1961, 227 f. Zanker 35 ff.). Charakteristisch, daß er die Toten ruft (Hom. *Od.* 24, 1). W. Burkert, *Rh. Mus.* 105, 1962, 46, bringt Hermes' Seelengeleit mit schamanistischen Riten zusammen, aber dafür Charakteristisches scheint mir der Gott nicht zu zeigen.

91) Sappho fr. 97 D. 95 L.-P. Voigt, 5 ff., s. H. Saake, *Zur Kunst Sapphos*, Münch. 1971, 179 ff. Der Todesbote (Aischyl. *Cho.* 622, s. Zanker 104 ff.) erscheint in vielen attischen Sepulkraldenkmälern mitfühlend (S. Karouzou, *Ath. Mitt.* 76, 1961, 91 ff. Devambez, *Comptes rendus* 1973, 370 ff.). Dagegen ist er bei Verg. *Aen.* 4, 238 ff. als Zeusbote stimmungsmäßig stark belastet (U. W. Scholz, *Würzb. Jahrb.* 1, 1975, 125 ff.). Hermes Psyche entführend als Gegenbild zu Prometheus, dem Bildner des *Protoplastos*, E. Will, *Ann. arch. Syrie* 3, 1953, 27 ff. A. J. Festugière, *Rev. des Arts* 7, 1957, 194 ff.

92) Vor allem fordert er im Auftrag des Zeus Persephone zurück (Hom. *hymn. Dem.* 377 ff., vgl. Schauenburg, *Arch. Jahrb.* 73, 1958, 62 ff. 70 f.). Ja, er holt auch in den Olymp hinauf (W. Peck, *Ztschr. Pap. Epigr.* 7, 1971, 218 ff.). Simon 314 ff. bringt seine Funktion mit den eleusinischen Mysterien zusammen. Seelengeleiter in pythagoreischer Sicht *Diog. L.* 8, 31. Duchemin 229 ff. meint geradezu, er führe eigentlich aus dem Hades zurück und erst in späterer Auffassung hinein. Einen Kranken befördert er zu Asklepios (Ch. Picard, *Rev. arch.* 1949, 1, 212).

ging, war göttlicher Beistand besonders vonnöten<sup>93</sup>). Auch der Eingang zu Haus und Gehöft bedurfte höherer Obhut<sup>94</sup>). Die Gottheit ist freilich so ambivalent wie die Verhältnisse des Lebens selber: Hermes hat dieselben Diebe fernzuhalten, die er sonst begünstigt: er ist der Schützer der Türen und Türangeln, der *στροφαῖος* oder *στροφεύς*<sup>95</sup>), hat aber seinerseits kein Hindernis zu scheuen, denn er weiß sogar den Geisterweg durchs

93) Für G.Zoega (und Gerhard, Stud. 2, 197ff.) war Hermes zuvörderst Grenzgott; Hermann (vgl. Lehrb. d. gottesdienstl. Altertümer<sup>2</sup>, Heid. 1858, 73. 75 f. § 15) berief sich dafür auf die Märkte an den Stammesgrenzen, während Brown den Zauberer in den Grenzsteinen vermutet; vgl. weiter Hitzig-Blümner, Pausanias 3, 1907, 237f. Eitrem PW 8, 701. Hermes und die Toten 12, 2. Raingeard 50ff. Lippold, Phil. Woch. 1944, 228 f. u. a. Harrison 111 f. meint mit Nilsson, Gnom. 21, 1949, 258. Rel. 1<sup>2</sup> 205, daß Grenzsteine in Attika zu Zeus *Ἰοῖος*, aber nicht zu Hermes gehörten. Das läßt sich schwer nachprüfen, aber anderwärts finden wir unsern Gott jedenfalls in dieser Position: bei Leon. Tar. A.P. 9, 316 steht er mit Herakles als Wächter an der Scheide von Stadt und Land (wohl Doppelherme nach Wrede 152f.), und Stammesgrenzen hat er zwischen Lakedaimoniern, Argivern und Tegeaten (Paus. 2, 38, 7, s. K. Rhomaios, *Πρακτικά* 1950, 235f.) sowie zwischen Lampsakern und Parianern (Polyain. 6, 24, s. L. Büchner, PW 8, 710) zu behüten (vgl. Paus. 8, 34, 6). Durch die Konkurrenz zum *Ἰοῖος* ist er also nicht ohne weiteres ausgeschlossen. Eine Herme als Grenze der Unterwelt auf einer Vase Schauenburg, Arch. Jahrb. 73, 1958, 72, 88.

94) Normalerweise stehen Hermen am Eingang außen vor dem Haus (Anakr. [?] fr. 197 Gentili, vgl. Hermann-Blümner 150. Ohlemutz 73 f. 240f.) oder wenigstens in der Aule (Lukian. nav. 20), aber doch auch im Innern, besonders im Schlafzimmer (Gerhard 230, 16. Eitrem, PW 8, 701. Lullies, Typen 58 f. 61. Deubner, Att. Feste 107. Metzger, Recherches 86f.; Lukian. gall. 29 nach Broc, Rev. ét. gr. 76, 1963, 44f.). In Andania beschützt er das Heiligtum und geleitet die Prozession (Wilamowitz 2, 543f.); vgl. Inschr. von Pergamon 2, 325. Er ist auch Gott der Höhlen (Radermacher 89. P. Faure, Fonctions des cavernes crétoises, Par. 1964, 131 ff. 136ff. Dietrich, Origins 80. 87. 111. 178). Natürlicherweise hat er auch eine Beziehung zu Quellen (Anon. A. Plan. 254. Paus. 8, 16, 1. 10, 12, 6. Syme Anm. 20 (Lempepsis). Steuding 2804. Gruppe 1337, 1. F. Muthmann, Mutter und Quelle, Basel 1975, 108ff.; Athen s. Travlos, Bildlexikon 138); danach heißt er in Patos *Κραναῖος*, wie das Suffix es nahelegt (Inscr. Crét. 2, IX 1. S. Hood - P. Warren, Ann. Brit. School Ath. 61, 1966, 185ff. Eitrem, PW 8, 776. Wilamowitz, 1, 127 Anm. Dietrich a. O. Fasti Arch. 1970, 882; zweifelnd Nilsson, Min.-myc. rel. 67. 72 f. 460, vgl. Rel. 1<sup>2</sup>, 261; anders Farnell 11. Gruppe 1211 Anm. R. F. Willetts, Cretan Cults, Lond. 1962, 146. 289).

95) K. Zacher, Diss. Phil. Hal. 3, 1878, 218ff., meint, daß *στροφαῖος* nachträglich mit *στροφεύς* zusammengebracht sei. Vgl. auch B. Marzullo, Maia N. S. 6, 1953, 123 f., 2. Kerykeion an Türen u. a. J. Keil, Öst. Jahresh. 46, 1961/3, 184, 8. Wehung einer Tür J. und L. Robert, Rev. ét. gr. 83, 1970, 426, 442. Mercur macht den Dieb stellig - gegen Gebühr (R. Egger,

Schlüsselloch zu nehmen<sup>96</sup>). Wo immer der geheiligte Stein stand, konnte er sich zur Herme entwickeln, und dann kam das Merkmal zum Zuge, das diese innig verbunden mit dem Kopfe auszeichnet, der Phallos. Wilamowitz schrieb<sup>97</sup>): „Anerkennen müssen wir, daß es hellenisch war, die Kraft, nicht bloß Zeugungskraft, sondern überhaupt die Manneskraft auch eines Gottes in einem [erigierten] Phallos darzustellen“. Diese Bemerkung hat einiges Aufsehen erregt, aber sie wirkt etwas hingeworfen und ist aus der bekannten Abwehrstellung des Gräzisten gegen schematische Vorstellungen der zeitgenössischen Religionswissenschaft zu verstehen. Längst hat man gefragt<sup>98</sup>), wieso das funktionsbereite Organ, wenn es nicht mehr bedeutete, nicht auch andern Göttern zugebilligt worden ist, ja, man darf noch weiter fragen, warum Hermes selber nicht immer so erscheint, sondern fast nur dann, wenn er seine Hermenform behalten hat. Es kann ja nur so sein, daß er den Ithyphallos nicht entbehren will, solange er seinem Ursprung, dem Stein, noch nahe ist – und das ist er, wie man gegen Wilamowitz betonen muß, bis ans Ende des Altertums geblieben. Sobald er sich aber frei beweglich unter den Olympiern aufhält, hat er sich seiner vornehmen Umgebung anzubequemen; nur ganz vereinzelt Statuen aus verschiedenen Gegenden, aber aus später Zeit, zeigen ihn auch in voller Gestalt mit erigiertem Genital<sup>99</sup>). Das besondere Merkmal muß also etwas Besonderes zu sagen haben; ist doch Hermes in Kyllene ausnahmsweise auch als bloßer Phallos verehrt worden, wie uns Paus. 6, 26, 5 versichert<sup>100</sup>).

---

SB Wien 244, 1, 1964, bes. 10f.), hat er doch Räuber und Hehler des goldenen Hundes des Zeus attrapiert (Ant. Lib. 36 u. a., s. P. Perdrizet, Bull. corr. hell. 22, 1898, 584ff. L. D. Barnett, Herm. 33, 1898, 638ff.).

96) Roscher 47. Den Geisterweg kennt noch Hier. epist. 108, 24, 3. Freilich kann Hermes ein Tor sowieso öffnen (Hom. Il. 24, 446).

97) Wilamowitz 1, 160; mit ihm W. F. Otto 37. 107. Zum Folgenden RAC s. v. Genitalien A IIIa.

98) Deubner 203. Van Windekens 291. Nach Wilamowitz 1, 160ff. verschwand der Ithyphallos auch an den Hermen, sobald der Gott vornehm wurde; aber nichtithyphallische Hermeshermen tauchen frühestens im ausgehenden 5. Jhd. auf und sind immer Ausnahmen geblieben (Gerhard, Stud. 2, 248, 71. Lullies, Typen 46. PW 19, 1690. Devambe, Rev. arch. 1968, 148, 7. 154. A. Greifenhagen, Arch. Anz. 1964, 637. Wrede 147).

99) Hermes ist verhältnismäßig selten ithyphallisch, immerhin mehrfach in Gallien, aber auch sonst (PW 19, 1692. P. Lambrechts, Ant. Class. 10, 1941, 71 ff. W. Deonna, ebd. 23, 1954, 420ff.).

100) Herter, De Priapo 237. PW 19, 1691; vgl. Anm. 101. Zu Hipolyt. ref. 5, 7, 29 M. Marcovich, Ant. Viv. 21, 1971, 641f., mit Lit.

Nun hat das Organ, wo immer es im Kulte bedeutsam wird, entweder fekundative oder apotropäische Kraft oder beides. Geht man von Hermes' Grenzwacht aus, so wird man G. Zoega begreifen, der die Abwehrfunktion für die ursprüngliche hielt. Diese Ansicht ist neuerdings durch die moderne Tierverhaltensforschung unterbaut worden, die D. Fehling für die Philologie nutzbar gemacht hat. Gewisse Affenarten stellen an den Grenzen ihres Reviers Posten auf, die im Zustand der Erektion Eindringlinge fernhalten sollen. Das ist also – die Richtigkeit der Beobachtungen vorausgesetzt – eine Parallele zu der Aufgabe des ithyphallischen Hermes und spricht für die Priorität der abschreckenden Wirkung des Gliedes. Aber es ist mit ihm doch – soweit hat Wilamowitz recht – das Gefühl der Kraft überhaupt verbunden und natürlich speziell der Zeugungskraft – zum wenigsten, sobald der Zusammenhang zwischen Kohabitation und Geburt erkannt ist. Erst in den Zeiten vor dieser Erkenntnis, so scheint mir, wird die Parallele mit den Affen wirksam, aber das führt uns in eine Vergangenheit, in der wir mit Hermes noch nicht zu rechnen haben. Wo immer wir kontrollieren können, steht neben der negativen die positive Dynamik: vom Phallos des Hermes ist mit der Zeugungskraft das Fruchtbarkeitsmoment einfach nicht wegzudenken und so auch von nicht wenigen Gelehrten gebührend hervorgehoben worden<sup>101)</sup>.

Auch hier müssen wir aber bei den Steinen bleiben: wo Holzstücke tabu wurden und schützend wie befruchtend wirkten, bildeten sich andere ithyphallische Götter heraus, die sich

101) Das phallische Moment wird mit Recht oft betont (z. B. Simon 303 ff., vgl. 58 f. 61 ff. 167), aber manchmal doch zu einseitig (Nilsson, Feste 390 f., 5). Der samothrakische Hermes ist allgemein als ithyphallisch anerkannt (Kern 1, 236 f.). Aber daß die Herme bzw. Hermes schlechthin aus dem Phallos entstanden wäre (so schon W. F. Rinck, s. Roscher 8), den nach Deubner der Malstein repräsentierte (vgl. Kern 1, 132. 204 f. 2, 18 f.), ist nicht anzunehmen (PW 19, 1691), zumal da das Kultobjekt von Kyllene aus Holz bestand. Die Termini können nicht als Phallos gelten, da ihnen das Scrotum fehlt (Hermann, De terminis, 21 ff.). Auch v. Kaschnitz-Weinberg (Anm. 21) geht vom Phallos aus, obwohl er Hermes für einen ursprünglichen Totengott hält (vgl. A. H. Krappe, Class. Phil. 41, 1946, 123 f.). Lullies, Würzb. Jahrb. 4, 1949/50, 130 ff., meint, daß der phallische Charakter des Hermes einerseits und der vermeintliche des (etruskischen) Genius andererseits den Römern ermöglicht habe, die Hermenform auf das Bild des Verstorbenen zu übertragen (vgl. L. Curtius, Die Wandmalerei Pompejis, Leipz. 1929, 377). Für Walter 290 hat der (besonders arkadische) Fruchtbarkeitsgott eine andere Wurzel als der Hermengott.

schließlich in dem von auswärts auch nach Athen vorgedrungenen Priapos zusammenfanden<sup>102</sup>). Einer von ihnen, Tychon, stand allerdings auch dem Bereich des Hermes so nahe, daß er nicht nur zu einem Priapos, sondern auch zu einem Hermes Tychon geworden ist. Gewiß war auch der Phallos von Kyllene aus Holz und ebenso der alte von Myrtenzweigen umspinnene Hermes im Tempel der Polias zu Athen, aber das sind seltene Ausnahmen wie auch der Schatzberger bei Babr. 119 und vor allem der Perpheraios von Ainos<sup>103</sup>). Es empfiehlt sich also nicht, zur Erklärung der Hermeshermen vom hölzernen Pfahl auszugehen<sup>104</sup>). Im ganzen gilt vielmehr, daß Hermes sich sei-

102) Auch im Bereich des Dionysos hat es hölzerne Hermen gegeben, vor allem den Phallen (PW s. v.), den man neben den Perpheraios stellen muß (Anm. 103). Aber schon aus Materialgründen empfiehlt es sich nicht, dem Dionysos mit J. Marcadé, Bull. corr. hell. 76, 1952, 596ff. gleichen Anspruch auf die Herme schlechthin zu geben. Schon Gerhard, Stud. 2, 217ff. Abh. Ak. Berl. 1855, 461ff. (Ges. Ak. Abh. 2, 1868, 126ff.), teilte ihm (und Hermaphroditos) freigebig Hermen auf Vasen u. a. zu wie später G. van Hoorn, Choes and Anthesteria, Leid. 1951, 26f. und auch Devambeze 153; aber Lullies, Typen 50ff., verhält sich recht negativ, und auch Metzger, Recherches 80f. 84, 4, bleibt reserviert. Die überlieferten Dionysoshermen, in welchem Umfang man sie anerkennen und wie immer man sie datieren mag (Eitrem, PW 8, 705. J. Starczuk, Rev. arch. 1935, 1, 49ff. Robinson, Am. Journ. Arch. 57, 1953, 234. Olynthus 10, 14, 69. Wrede 150ff.), stehen unter dem Einfluß der Hermeshermen; auch Gerhard hat Hermes immerhin als älteren Anwärter auf den Besitz der Herme gelten lassen. H. Goldman, Am. Journ. Arch. 46, 1942, 58 ff., bewegt sich einigermaßen auf Gerhards Linie, konstituiert jedoch für Dionysos und Hermes eine gemeinsame anikonische Grundform (vgl. Paris 132), nämlich einen phallischen Pfahl, der an den Seitenvorsprüngen mit Kleidern behängt und durch eine Maske weiter anthropomorphisiert wurde: er sei im Perikionios in der ursprünglichen Holzform erhalten und in den Hermeshermen dem Stein adaptiert worden. Aber sie kann mit den Vorformen nichts anfangen und *ἔγνια* nur als „das Aufrechte“ verstehen (K. Schefold, Würzb. Jahrb. 2, 1947, 46. Lullies, ebd. 4, 1949/50, 130, 2). Im übrigen ist rituelle Bekleidung von Hermeshermen kaum nachzuweisen (vgl. Farnell 33. PW 19, 1689. Simon 312). Natürlich hat Hermes seinerseits wie auch andere Götter Beziehungen zum Thiasos aufgenommen (Nilsson, Feste 391, 3. Rel. 1<sup>2</sup>, 503, 5. Metzger, Recherches 87ff. Greifenhagen, SBHeid. 1972, 4, 45ff.).

103) Kallim. fr. 197 (723) Pf. (PW Suppl. 13, 219f.). J. Bousquet, Mél. Picard 1949, 1, 105ff. Münzen J. M. F. May, Ainos, Oxf. 1950, bes. 272ff. Zum Myrtenhermes Paus. 1, 27, 1, vergleicht Th. Hadzisteliou-Price, Am. Journ. Arch. 74, 1970, 202, den Dendrites (Anm. 105). Vgl. weiter lamb. vit. Pyth. 245. A. Plan. 187. Schol. Demosth. Lept. 112.

104) So R. Meringer, Idg. Forsch. 17, 1904/5, 165f. 21, 1907, 299ff. Wörter u. Sachen 9, 1926, 109, der aber auch den Steinhafen berücksichtigt. Goldman s. Anm. 102. Van Hall 136ff. meint, daß die Hermen vor

nem Namen gemäß aus dem Steinblock entwickelt hat wie Priapos und seinesgleichen aus dem Holzklotz. Wie immer sich aber das Gesetz des Materials auswirkte, grundsätzlich ist das Prinzip der primitiven Bildnerei von unbestimmbaren Anfängen her das gleiche gewesen, bis die Steinherme kanonisch wurde, während die Holzhermen sich noch immer nach dem größeren oder geringeren Geschick ungeübter Hände richteten.

Zum Landschaftsbild gehörten die einen wie die andern, und auch der Ithyphallos ist ihnen gemeinsam. Es ist also nicht vertretbar, dem Hermes für sein Teil nur die apotropäische Funktion zu lassen und das positive Moment vorzuenthalten<sup>105</sup>).

---

Hipparch aus Holz gewesen und daher nicht erhalten seien (vgl. Ploix Nature 190. Lippold, Phil. Woch. 1944, 229f. Simon 307ff.); aber damit zerschneidet sie den auch von ihr gebilligten Zusammenhang mit dem steinernen *ἔQUA*. Die von F. Salviat, Bull. corr. hell. 88, 1964, 486ff., besprochenen ländlichen Holzhermen auf thasischen Amphorenstempeln seit dem 4. Jhdt. v. Chr. stellen Vorgänger Priaps dar (zu diesen auch Metzger, Recherches 77ff.); immerhin wäre es nicht ausgeschlossen, daß der lampsakenische Gott schon damals in der Nachbarschaft gewirkt hätte (wie in Olynth, s. Robinson, Olynthus 10, 6ff.). Natürlich gab es auch Bronzehermen (Robinson 10), auch Marmorhermen mit Bronzephallos (Greifenhagen, Arch. Anz. 1964, 628ff.).

105) Den Fruchtbarkeitscharakter akzeptieren (neben dem apotropäischen) wohl die meisten Forscher, auch wenn sie das ursprüngliche Wesen des Gottes anders bestimmen (auch Mehlis 2, 113. 118. 135), und wäre es im sepulkralen Bereich (Eitrem, PW 8, 704. 774ff., van Hall und L. Curtius s. Anm. 101). Nach Farnell 9ff. war Hermes einst ein allgemeiner Fruchtbarkeitsgott und damit auch Jenseitigott, später nur Hirtengott. Zacher 219f. läßt ihn zuerst fekundativ und erst hinterher apotropäisch wirken, umgekehrt Cl. Bérard, Antike Kunst 9, 1966, 97, u.a. Nilsson, Feste 390, 5 (anders Rel. 1<sup>2</sup>, 119), und Brown 34ff. (unklar 51, 8) sprechen dem Phallos des Hermes die produktive Kraft überhaupt ab, und Wilamowitz 1, 160. 165 bestreitet dem Gott jegliche befruchtende Wirkung auch im animalischen Bereich, während er vom vegetabilischen überhaupt nicht mehr spricht; aber man wird auch den *φντάλιμος* nicht ausschließen können (Eitrem, PW 8, 776. Wrede 147; Dendrites Anm. 103. Arch. Reports 1974/5, 27f. Abb. 52f.). Guthrie erkennt zwar an, daß der Phallos der Fruchtbarkeit diene (S. 89), ist aber in Hinsicht der Herden kaum noch dazu bereit (S. 91). Otto 111f. legt Wert darauf, daß Hermes den Tierbestand nicht nur vermehrt, und das schnell, sondern auch vermindert, als ob das nicht die übliche Polarität der Gottheit wäre (Anm. 12. 68), hat seine *δαίβδος* ja auch die Kraft einzuschläfern wie aufzuwecken (Hom. Il. 24, 343f. Od. 24, 3f.) u.a.; als Fruchtbarkeitsgott läßt Otto den Hermes jedenfalls nicht gelten. Devambeze s. Anm. 35. Freilich wird man das Fertilisationsmoment nicht undifferenziert urgieren dürfen (vgl. PW 19, 1689f.), das bei andern Gottheiten doch energischer hervortritt. So ist er zwar *παιδοκόρης* in Metapont (Hesych.; PW 15, 1362), aber im allgemeinen selten *κουροτρόφος* schlechthin (so H. Thiersch, SB Heid.

Zuzugeben ist, daß er weniger mit der vegetativen als mit der animalischen Fruchtbarkeit zu schaffen hat. Wilamowitz hat ihm aber auch das nicht zugestanden und jedes Zeugnis dafür vermißt, daß er nicht nur für die Erhaltung, sondern auch für die Vermehrung der Herden zu sorgen hatte. Aber man hat doch (seit Paus. 2, 3, 4) auf Il. 14, 490ff. hinweisen können, wo wir ganz beiläufig – das Epos hat ja kaum Platz für die Landwirtschaft – immerhin soviel erfahren, daß Hermes den Phorbas *πολύμηλος* machte, wie ihm nach Il. 16, 179ff. denn auch eine Polymele einen Sohn schenkte: bei Hes. Theog. 444ff. wird es dann ganz deutlich, daß er – hier sogar an der Seite Hekates – die Rinder-, Ziegen- und Schafherden sich vermehren, natürlich auch sich vermindern läßt, und der homerische Hymnos 491ff. kommt als weiteres Zeugnis hinzu<sup>106</sup>). Aber es muß dabei bleiben, daß er der *νόμιος* schlechthin ist: er sieht zu, daß kein Tier sich verläuft; von seinem *Ἐρμαῖος λόφος*, von Hermesbergen und Hermeshügeln aus kann er ja als *ἑύσκοπος* bequem beobachten<sup>107</sup>). Überhaupt achtet er darauf, daß seinen Pflegebefohlenen kein Schaden geschieht, und insofern hat er auch mit wilden Tieren zu tun, die er von der Herde wie übrigens auch von Wanderern fernhalten muß<sup>108</sup>). So sieht man ihn in früher Vasenmalerei mit allem möglichen Getier<sup>109</sup>) zu-

---

1913, 4, 29ff.), sondern bringt nur als Beauftragter des Zeus auserwählte Kinder zu ihren Ammen (Wilamowitz 1, 164) und wird so auch Dionysophoros (zuletzt N.H.Ramage, Harv. Stud. 78, 1974, 253ff.). Hermes als olympischer Kinderwärter M.Haupt, Opuscula 1, 1875, 255ff.

106) Wenn Hermes es speziell mit dem Kleinvieh zu tun hat, so deshalb, weil Ziegen und Schafe die griechische Landschaft vornehmlich bestimmen, nicht zum wenigsten in Hermes' ureigenem Reich Arkadien (vgl. Curtius, Festschr. Klages 28). In diesem Punkte ist also ein Gegensatz zu Apollon als Herrn über Rinder und Pferde nicht so scharf zu akzentuieren, wie es Duchemin 191ff. 203ff. (Comptes rendus Ac. Inscr. Belles-Lettres. 1960, 30) tut.

107) Guthrie 88. Van Windekens 297f. Einmal erscheint Hermes auch mit dem unvornehmen Gestus des *ἀποσκοπεῖν* (I. Jucker, Der Gestus des Aposkopein, Zür. 1956, 97. 122f.).

108) Als *μηλοσσός* (Leon. Tar. A.P. 6, 334) schützt er die Herde gegen Wölfe (ders. A. Plan. 190), was anderwärts Herakles besorgt (Antip. Thess. A.P. 9, 72). Dem Wanderer hält er wilde Tiere fern (Hom. hymn. Aphr. 123f.).

109) Schauenburg, Arch. Jahrb. 79, 1964, 129. Unter den vielen ihm beigegebenen Tieren ist später auch der Skorpion, aber nur selten und offenbar unter orientalischem Einfluß, wahrscheinlich von Nordafrika her (so W.Deonna, Mercure et le scorpion, Brux.-Berch. 1959 = Latomus 17, 1958, 641ff. 18, 1959, 52ff. 249ff.; vgl. M.Leglay, Rev. belge 38, 1960,



sammen, ohne daß man jeweils seine Beziehung dazu klar bestimmen könnte; aber es wäre noch ein weiter Schritt, ehe man ihn mit Jacqueline Chittenden als master of animals der Potnia Theron an die Seite stellen dürfte<sup>110</sup>). Schon die archaische Kunst zeigt den Gott, wie er ein krankes oder gefährdetes Tier oder ein neugeborenes Lamm unter dem Arm oder auf den Schultern trägt, das Urbild des christlichen Guten Hirten<sup>111</sup>).

So ist Hermes der Urtyp des Hirten, hat er doch in Kyllene die Herde eines Sterblichen gehütet, und entsprechend der Patron der menschlichen Hirten, wie wir es schon an dem Opfer des Eumaios sehen<sup>112</sup>). Das ist denn die rechte Atmo-

---

876f. H. J. Rose, *Class. Rev.* 74, 1960, 266). Skorpion und Hahn nebst Schildkröte s. P. V. C. Baur, *Studies D. M. Robinson* 1, St. Louis 1951, 771ff. Anm. 132. Vgl. auch S. Reinach, *Bull. corr. hell.* 13, 1889, 374ff. Taf. 13/4.

110) *Hesperia* 16, 1947, 89ff. Dagegen Nilsson, *Min.-myc. rel.* 515f. *Rel.* 1<sup>2</sup>, 506, 6. Schauenburg, *Gymn.* 74, 1967, 292.

111) Zum Kriophoros P. Perdrizet, *Bull. corr. hell.* 27, 1903, 300ff. Raingeard 156f. Nilsson, *Rel.* 1<sup>2</sup> 506 (Feste 392f.). Wilamowitz 1, 91. 165f. E. Kunze, 109. *Winckelm.-Progr.* 1953, 6ff. Duchemin 280ff. Schauenburg, *Arch. Jahrb.* 79, 1964, 129, 100. Zanker 16, 58, 30. Die Statue des Kalamis ist nicht mehr sicher faßbar (J. Dörig, *Arch. Jahrb.* 80, 1965, 220ff. 263f. Simon 301). Hermes reitet auch auf dem Widder (O. Nardini, *Not. Scavi* 1924, 506ff. Schauenburg, *Rhein. Mus.* 101, 1958, 45f.). Nach Th. Klausner wurde er auf dem Wege über die Symbolgestalt der Philanthropia christianisiert (*RAC* 2, 1954, 786ff. *Jahrb. Ant. Chr.* 1, 1958–10, 1967. Das *Reallexikon für Antike und Christentum* und das F. J. Dölger-Institut in Bonn<sup>2</sup>, Stuttgart, 1970, 101ff. O. Eissfeldt, *Ztschr. D. Pal.-Ver.* 67, 1945, 179ff. *Lit. bei Sichtermann* 7). Daß er ursprünglich selber Widder war, ist mehrfach behauptet worden (Perdrizet 309f. und merkwürdigerweise Mehlis 2 113ff. 120ff.; vgl. auch Kerényi 99ff.), aber es bleibt mir zweifelhaft, ob man mit Eitrem, Beiträge zur griech. Religionsgesch. 1, *Christiania Vid.-Selsk. Forhandl.* 1910, 4, annehmen kann, daß Krios bzw. Karnos streckenweise in ihn aufgegangen ist, obwohl das Wilamowitz 1, 91. 165f. anerkannt hat. Metzger, *Bull. corr. hell.* 64/5, 1940/1, 17ff. Taf. 3, 1, bespricht ein Parallelstück zu der Widderherme von Gytheion (A. Rumpf, *Rel. d. Griechen Abb.* 20), die er dem alten Hermes-Widder zuschreibt. Hermes Parammon (Paus. 5, 15, 11) mit Widderhörnern Eitrem a. O. 21. F. Chamoux, *Etudes d'arch. class.* 2, 1959, 29ff.

112) *Hom. hymn. Pan* 19, 32ff. *Od.* 14, 434ff. Duchemin pass. (*Comptes-rendus* 1960, 16ff.) sucht die Eigenschaften des Hermes vom Hirtenleben her zu entwickeln, auch das Orakeln und die Agonistik; hier findet sie sogar eine Quelle der Rechlichkeit, von deren Wegen abzuweichen Hermes leider kein Bedenken trug (Anm. 73), wie sie eigentlich doch hätte anmerken sollen: Radermacher 219ff. 249 hatte es von einem ähnlichen Standpunkt aus nicht so übersehen (vgl. Legrand 1809). Die Steinhaufen sind danach für Duchemin nur die Wegzeichen für die un-steten Hirten (Anm. 57). Ähnlich ist Hermes nach Van Windekens ur-

sphäre für die Musik<sup>113</sup>): der homerische Hymnos führt ihn als Erfinder der Leier ein, die er dann dem Apollon abgibt; aber es bleibt ihm die Syrinx, die er schließlich jedoch mit Pan teilen muß. Als *Νυμφηγέτης* führt er den Reigen der lieblichen Töchter der freien Natur an, während die vornehmeren Musen sich an Apollon anschließen<sup>114</sup>).

Das eigentliche Reich des Hermes war nach allem das offene Land; ersichtlich liegt es in seinem Wesen begründet, daß kaum Ortschaften nach ihm benannt sind oder, anders ausgedrückt, sich um ein Hermesheiligtum herum entwickelt haben<sup>115</sup>). Aber ein ländliches Gehöft konnte in einer größeren Siedlung aufgehen, und nun stand das alte Hermesmal vor dem städtischen Hause. Als Hüter des Eingangs war und blieb der Gott auch in der neuen Umgebung sinnvoll: in Athen gehörten die Hermen zum üblichen Straßenbild. Wenn der Apostel Paulus von der ungewöhnlich großen Zahl von Idolen in Athen einen so starken Eindruck hatte, wie es in der Areopagrede zum Ausdruck kommt, so hat man gewiß neben den Apollonsäulen besonders an die Hermen zu denken<sup>116</sup>). Berühmt und berüchtigt ist die *περικλοπή* vom Jahre 415, die für die sizilische

---

sprünglich der Gott der nomadisierenden Hirten, wobei das Moment des *ἔρμα* überhaupt nicht mehr zum Zuge kommt. Für Focke ist er von Anfang her „Hirtenfreund, wandernder Wünschelrutenzauberer, Erzschelm, Meisterdieb und Schläuling“ (S. 341); man fragt sich, wieso der Steinpfeiler oder die Steinpyramide leicht zur Hand war, um gerade ihm „eine Stätte zu bereiten“ (S. 342), mit der er sich dann so identifiziert haben müßte wie kein zweiter. Auch für Toutains Ansatz spielt das Nomadentum eine Rolle (Van Windekens 293), selbst für O. Weinreich, Arch. Rel. 34, 1937, 118. H. D. Müller sah in Hermes den Wanderer. Anm. 3. 155.

113) Die Hirtenmusik ist nicht nur aus ihrer Wirkung auf die Tiere zu verstehen, wie sie Duchemin mit vielen volks- und völkerkundlichen Parallelen, aber wenig antiken Belegen verfolgt, sondern auch als Zeitvertreib (vgl. Eitrem, PW 8, 787). Hermes als Leierspieler Chr. Sourvinou-Inwood, Journ. hell. stud. 94, 1974, 126ff.

114) Hermes wird zum Liebenden (Schauenburg, Ant. Abendl. 10, 1961, 82f.), was auch zu seinen Anhängern paßt (Zanker 95). Umgang mit den Nymphen Zanker 56ff. Eros verehrt seine Hermen (Metzger, Recherches 82ff.). Hermen mit Samenfluß Cook, Zeus 2, 645f., 4. Das Fruchtbarkeitsmoment tritt dabei aber höchstens in seiner zahlreichen Nachkommenschaft hervor. Anm. 128.

115) B. Loewe, Griechische theophore Ortsnamen, Diss. Tüb. 1936, 97ff. Loewe schließt *Ἐρμος* mit seinen Derivaten als kleinasiatisch aus, vgl. J. Sundwall, Klio Beiheft 11, 1913, 256, 4. ob. Anm. 18. *Ἐρμῆς* als Ortsbezeichnung Büchner, PW 8, 792. Falsche toponymische Spuren in Gallien s. A. Soutou, Rev. internat. d'onomast. 21, 1969, 1ff.

116) Acta apost. 17, 16 (Wilh. Schmid, Phil. 95, 1943, 81).

Expedition verhängnisvoll wurde<sup>117</sup>). Da sich die ganze Aktion vornehmlich an den Hermen der Agora entlud, unter denen auch Denkmäler der Siege des Demos waren<sup>118</sup>), ist die beispiellose Aufregung, die das Ereignis verursachte, nicht bloß aus der Beleidigung des religiösen Gefühls zu verstehen. Aber der Gott selber spielte an und für sich keine politische Rolle<sup>119</sup>); vielleicht ist das Benehmen der jungen Leute, wenn es auch eine besonders auffällige Örtlichkeit traf, im Grunde doch nur ein grober Unfug gewesen, nicht viel anders, als wenn wir auf Vasen Satyrn sehen, die wenig Respekt vor Hermen zeigen und sie gar zerschlagen<sup>120</sup>).

117) Ch. Picard, Rev. arch. 1937, 2, 263 f. Cl. Bérard, Ant. Kunst 9, 1966, 93 ff. Robinson, Am. Journ. Arch. 59, 1955, 21, publiziert eine Herme, die bei jener Gelegenheit beschädigt worden sein könnte. Hermenverstümmelungen schon vor 415 vermutet Wilh. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. 1, 4, 260, 4.

118) Die Hermen der Agora, *οἱ Ἐρμαῖ* schlechthin, standen lange in einer *στοὰ τῶν Ἐρμῶν* (Harrison 108 ff.; Lit. Travlos, Bildlexikon 5). Man vermutet, daß die Eion-Epigramme auf drei Hermen aufgeschrieben waren, aber es ist recht unwahrscheinlich, daß auf der Pelike RVA 1659, 91 bis (Paralipomena 386. Harrison 110 f. Taf. 65 a. Simon 312 Abb. 295) gerade diese sozusagen topographisch getreu dargestellt wären, wie J. de la Genière, Rev. ét. anc. 62, 1960, 249 ff., angenommen hat, nicht ohne Beifall zu finden (Broc 47 f.). Wrede 143 f. versetzt obendrein die vier Hermen einer sf. Pelike aus Paestum auf die Agora; eine weitere Lokalisation J. Cl. Poursat, Bull. corr. hell. 92, 1968, 554 ff. Mir kommen Ansichten bestimmter Örtlichkeiten auf Vasenbildern bei der griechischen Generalisierungstendenz prinzipiell unwahrscheinlich vor. Phylenhermen auch in Odessos J. u. L. Robert, Rev. ét. gr. 85, 1972, 432, 300. Herme des Andokides Harrison 117 ff. Private Hermen Harrison 120 ff. Assoziationen von Hermesverehrern E. Ziebarth, PW s. v. *Ἐρμασταί*; die Belege haben sich vermehrt.

119) H. Berve bei Zanker 91, 416.

120) Bérard a. O. Deonna, De Téléphore au „moine bourru“, Berch.-Brux. 1955, 105, 5. Zanker 101 f. Ed. Meyer (bei Kern 2, 297) spricht von einem „Bubenstreich“, A. v. Domaszewski, SB Heid. 1914, 10, 20, von „Verbrechern“. Schon zeitgenössische Athener betrachteten – vergeblich – die Sache als Unfug betrunkenen Jugendlicher (Plut. Alk. 18, 8). Nicht nur die *πρόσωπα* wurden beschädigt, wie man nach Thuk. 6, 27, 1 und Plut. Alk. 18, 6 annehmen könnte (so Bérard 97, 46), sondern auch die Genitalien, die natürlich besonders reizen mußten (Aristoph. Lys. 1093 f. u. a., vgl. Gomme-Andrewes-Dover, Comm. S. 288 f.); von einer „symbolischen Kastration“ kann man aber kaum mit Burkert, Homo necans 47, 11, reden. Andererseits ist bei Thukydides nicht mit van Herwerden und B. Hemmerdinger, Belfagor 26, 1971, 472. 721 f., *τὰ πρόσωπα* zu streichen. Nach Crome 309 war der Frevel bestimmt, auch die religiöse Welt des Phalloskults zu treffen, die den Oligarchen zuwider gewesen sein soll; auch Bérard vermutet Opposition gegen den „chthonischen“ Gott.

Wie der aufmerksame Hüter vor der Türe des Hauses Wache hält, so auch vor dem Tore der ganzen Siedlung: er ist nicht nur der *Προθυραῖος*, sondern auch der *Προπόλαιος*. Unter diesem Namen stand er am Eingang der Akropolis von Athen, gefertigt von der Hand des Alkamenes<sup>121</sup>). In Tanagra war er geradezu Stadtgott und gar *πόμαχος*<sup>122</sup>), aber das ist seinem Wesen eigentlich zuwider und offenbar ein vereinzelt Phänomen, doch immerhin symptomatisch dafür, daß ein Gott, wenn es sich gerade so trifft, Eigenschaften hinzugewinnen kann, die ihm von Haus aus gar nicht gebühren. Bislang ist zwar, indem wir vom Stein und seinen Wirkungen ausgingen, alles ganz glatt abgelaufen, und die einzelnen Züge, die das Wesen des Hermes bestimmen, fanden sich wie von selber zusammen. Wir waren nicht in Versuchung, irgendeine auffallende Erscheinung nach sonst bewährter Methode damit zu erklären, daß ein Sondergott mit ihm verschmolzen wäre und einen fremden Einschub ins Gewebe gebracht hätte. Der ländliche Gott wurde im Zuge der allgemeinen Entwicklung Städter, und wenn er nicht nur vor Tür und Tor, sondern auch auf dem Markte waltet, so wird er schon unter primitiveren Verhältnissen ein Agoraios gewesen und es geblieben sein, als immer mehr Händler, die einst von Ort zu Ort gewandert waren, seßhaft wurden<sup>123</sup>).

Aber auf einmal tritt er uns doch noch in einer neuen Eigenschaft entgegen: als Herr der Palaistra und damit überhaupt

---

121) S. besonders D. Willers, Arch. Jahrb. 82, 1967, 37ff. Inscr. Kamiroi Annuario scuola arch. Atene 27/9, 1949/51, 244 nr. 116. Hermes ist Torgott par exc. (F.G. Maier, Eranion, Tüb., 1961, 98ff.). Vgl. Anm. 94.

122) Paus. 9, 22, 2. Er hieß hier *Λευκός Ἐρμῆς* (Schol. Tzetz. Lykophr. 679), wohl im gleichen Sinne wie die *Λευκαὶ Κόραι*. Eine militärische Komponente hat anderswo auch der Hermes *Ἡγεμόνιος* (IG 2/3<sup>2</sup> 1496, 84/7. 2873, vgl. 12, 1, 44). Überhaupt weitete sich seine Hilfe in der späteren Zeit aus (K. Rupprecht, Würzb. Jahrb. 1, 1946, 69ff.). E. Will, Latomus 13, 1954, 597ff., möchte auf der Gemma Augustea neben Diana *δίλογος* Mercur erkennen, obwohl er sich sehr unhermetisch benimmt. Vgl. Anm. 70.

123) Der Agoraios soll gewöhnlich als Statue, nicht als Herme gebildet sein (Harrison 112), was für sein nicht gar zu hohes Alter sprechen könnte; aber in Pharai stand eine kleine bärtige Herme auf dem Markt (Paus. 7, 22, 2f.). R. Martin, Recherches sur l'Agora grecque, Par. 1951, 174f. 191ff., sucht den (vielerorts vertretenen) Agoraios nicht bloß als Gott des Handels und Wandels, sondern auch unter andern Gesichtspunkten zu verstehen; ähnlich Farnell 26ff., der ihn wie auch Eitrem, PW 8, 782, zum Gott der Rede auf dem Markte werden läßt.

des Sports<sup>124</sup>). Welch große Bedeutung er als solcher gehabt hat, zeigt sich an den vielen Weihungen von Hermen, die wir in dieser Umgebung finden. Er ist der *ἀγώνιος* und *ἐναγώνιος*, der Führer der in den Gymnasien sich tummelnden Jugend. Warum und wieso gerade er? Nur weil auch der Eingang des Übungsplatzes göttlichen Schutz brauchte? Aber ist Hermes nicht der „allzeit rüstige und gewandte, alles mit Geschick und Anmut betreibende *διάκτορος*“, der gerade als Meister der Leibesübungen *ταχνός* heißen kann<sup>125</sup>)? In der Tat, wollten wir uns überlegen, wer von den Olympiern besser in diese Umgebung gepaßt hätte, würden wir in Verlegenheit geraten. Wenn es sich um Schlacht und Krieg handelte, brauchten wir keinen Mangel an Nothelfern zu besorgen, aber beim Sport? Der hellenische Agon wird nicht mit der bloßen Stärke ausgetragen, sondern vor allem mit Überlegung und Kunst, *σοφία* und *τέχνη*; das ist es, was einem Helden wie Theseus den Sieg über Kerkyon und Minotauros einbringt<sup>126</sup>), und das ist es, womit Hermes, der Listige, sich durchsetzt; soweit Kraft vonnöten ist, mag er sich mit Herakles verbünden, der so oft neben und mit ihm als Schirmherr der Palaistra erscheint. So können wir also auch hier noch einmal bei unserer bisherigen Betrachtungsweise bleiben, die es ermöglichte, daß ein Zug sich zwanglos und wie von selber zum andern gesellte, gleichsam als ob sich der Gott persönlich ausgesucht hätte, welche Funktionen zu übernehmen er sich geeignet fühlte. Aber in Wirklichkeit sind es ja seine Verehrer, die von ihm das Notwendige erwarten und so dafür sorgen, daß sein Bild vielseitiger und komplizierter wird. Allmählich kommen wir also doch an den Punkt, wo wir uns umstellen müssen und nicht mehr glatte Konsequenz verlangen dürfen.

124) H. Siska, De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnica[m] pertinentibus, Diss. Halle 1933. J. Delorme, Gymnasion, Par. 1960, bes. 338 ff. 364 f. Wrede 147. Im 4. Jhd. wird er vorzugsweise als Athlet dargestellt (El. K. Tsiribakos, *Αρχ. Ανάλ.* 5, 1972, 505 ff.). Weihungen von *παῖδες*, *παιδίσκοι* (lak.), *ἐφηβοί*,  *νέοι* an Hermes und Herakles oder an einen von beiden Chr. Le Roy, Bull. corr. hell. 85, 1961, 223 ff. Ephebenhermen in Gymnasien schon im 5. Jhd. v. Chr. (Harrison 124 ff.); Hermen daselbst Marcadé, Bull. corr. hell. 77, 1953, 500 ff. Der *Ἐπιτέρομος* am *τέρομα* sc. der Palaistra (Nilsson, Gnom. 21, 1949, 258. Rel. 1<sup>3</sup>, 205. Wrede 147). Im 4. Jhd. und in hellenistischer Zeit trägt Hermes gerne das sportliche Stirnband mit Apex (F. Chamoux, Etudes d'arch. class. 2, 1959, 34 ff.), das nicht zur Identifikation mit einem Fürsten verleiten darf (Marcadé 512 ff.).

125) Alex. Ait. fr. 3, 11 Pow. *ὠκύπονος* Eur. Hel. 243. Preller-Robert 1, 415.

126) PW Suppl. 13, 1219.

Zunächst freilich hilft uns das Patronat über die Palaistra immer noch einen Schritt weiter. Hermes ist wie die männlichen Gottheiten überhaupt anfänglich bärtig gewesen und da, wo er stereotyp und altertümlich war, als Herme, auch immer, wenigstens üblicherweise geblieben. Aber wo er sich vom Zwange der alten Bildung löste, hat er verhältnismäßig früh seit dem Ende der archaischen Zeit in den Darstellungen der Kunst den Bart verloren und ist geradezu der typische Ephebe geworden, manchmal auf Vasen sogar mit einer Tendenz zum Knabenhaften, ja Kindlichen<sup>127</sup>). So gesellt er sich vorzugsweise in den Gymnasien<sup>128</sup>) mit den Chariten, den „Göttinnen, denen alles Blühende und Reizvolle in Natur und Menschenleben verdankt wird“, und wenn er Freund aller Liebenden und selber der Liebe nicht abhold ist, so ist das seiner frohen Jugend angemessen. Schon Il. 24, 347f. zeigt er sich dem Priamos und Od. 10, 278f. dem Odysseus in der Gestalt eines Jünglings; gewiß braucht er damals normalerweise noch nicht als solcher gedacht gewesen zu sein – eher könnte man auf das Umgekehrte schließen –, aber wo ihm doch jede andere Metamorphose zu Gebote gestanden hätte, scheint diese doch besonders gut zu ihm gepaßt zu haben<sup>129</sup>).

Aber wir müssen noch eine Stufe weiter zurückgehen und finden Hermes als Kind. Die klassische Erzählung von den Taten, die er unmittelbar nach seiner Geburt vollbrachte, lesen wir im homerischen Hymnos: an einem und demselben Tage kommt er morgens auf die Welt, erfindet mittags die Leier und stiehlt abends die Rinder Apollons (V. 17ff.). Zweifellos sollte die Erzählung die Hörer ergötzen<sup>130</sup>), aber die Burleske ist nicht so,

127) P. Perdrizet, Bull. corr. hell. 27, 1903, 307. Farnell 46ff. Gruppe 1341f. Lullies, Typen 46f. 84. Brown 96. 132 Anm. Zanker 27, dazu 14. 31f. 115, 526. Sichtermann 4. Vgl. auch Crome 303, 3. Geradezu knabenhaft erscheint er im späten 5. und frühen 4. Jhd. (Zanker 85. 100. 120). Als Psychopompos ist er aber nur zögernd unbärtig geworden (S. Karouzou, Ath. Mitt. 76, 1961, 94). Entwicklung der bärtigen Herme Harrison 129ff. In Gallien ist Mercur überhaupt oft bärtig (P. Lambrechts, Latomus 13, 1954, 216f.).

128) Wilamowitz 2, 146. Die Jugendlichkeit ist aber wohl kaum von Samothrake beeinflusst (so Focke, Festschr. F. Zucker, Berl. 1954, 160f.), obwohl Hermes als Mundschenk der Götter (Anm. 62) wie der *Παις-Καδμῖλος* fungiert. Gott der Liebenden Anm. 114.

129) P. Cauer, Grundfragen<sup>3</sup> 375, übersieht, daß Hermes sich einem Jüngling nur angleicht. Nach Homer Verg. Aen. 4, 558f.

130) Welcker 2, 462. 466 war für den komischen Ton nicht unempfindlich, vgl. Radermacher 191. K. Bielohlawek, Arch. Rel. 28, 1930,

als ob das Ganze die lustige Erfindung eines piffigen Dichters wäre; sie beruht vielmehr auf altem Volksgut, und so wuchern populäre Wundermotive darin aufs üppigste, und durch alles geht das Vergnügen daran, wie der Große immer wieder vom Kleinen überspielt wird: Apollon kann sich gegenüber Hermes erst durch die Autorität von Vater Zeus durchsetzen. Ob die Entführung der Rinder bereits in den *Megalai Eoiai* stand, ist mehr als fraglich, aber jedenfalls war sie von Alkaios in einem Hymnos auf Hermes erzählt<sup>131)</sup>, und zwar auch schon so, daß das Kind Held der Geschichte war; dazu kommen zwei alte Vasendarstellungen<sup>132)</sup>. Wir haben aber einen Parallelfall: Apollon hatte eben geboren den Drachen Python getötet, eine Tradition, die Euripides *Iph. Taur.* 1249ff. bewahrt hat. Daneben steht eine Überlieferung, die diese Heldentat in ein fortgeschrittenes Lebensalter verlegt, aber es ist nicht abzusehen, daß die andere wundersamere Sagenfassung wesentlich jünger und nicht vielleicht sogar die ursprüngliche wäre. Ebenso haben wir zu urteilen, wenn Versionen auftauchen, die den Rinderraub auch erst einem erwachsenen Hermes zutrauen<sup>133)</sup>.

---

203ff. 211, u. v. a. Brown dagegen hat wenig Gefühl dafür (Rose, *Class. Rev.* 62, 1948, 154). Übernatürliche Stärke, wie sie Hermes als Kind zeigt, ist dem *καρὸς Ἀργεῖφόντης* später nicht mehr eigen als andern Göttern. Im ganzen vgl. Alb. Scheffler, *De Mercurio puero*, Diss. Königsb. 1884.

131) Alkaios fr. 308 L.-P., dazu 425. Nach dem Lemma des *Ant. Lib.* 23 wäre der Rinderraub schon in den *Megalai Eoiai* erzählt gewesen; aber Merkelbach-West notieren zu fr. 256 mit Bezug auf diese Geschichte berechtigterweise „perpauca hic Hesiodica esse vix monendum est“. Die verschiedenen Versionen R. Holland, *Rhein. Mus.* 75, 1926, 156ff.

132) Die Caeretaner Hydria im Louvre E 702 etwa um 530 CVA III Fa Taf. 8, 3. 4. 173f. (unrichtig G. Camporeale, *Röm. Mitt.* 66, 1959, 38f. Taf. 18, 3) und die Brygosschale ARV 369f., 6 (Zanker 60ff. Simon Abb. 284. 285. Walter 272f. Abb. 246f.). Auf einer etwas späteren Vase ist Hermes schon herangewachsen und doch noch im Liknon (R. Blatter, *Ant. Kunst* 14, 1971, 128f.). Auf andern Gefäßen ist er ganz erwachsen wie in einem Zweig der literarischen Überlieferung (N. Ph. Yalouris, *Ἀρχ. Ἐφ.* 1953/4, 2, 1958, 162ff.). Seitdem ist er manchmal mit der Schildkröte dargestellt (F. Chamoux, *Etudes d'arch. class.* 2, 1959, 38. Anm. 109). Ein Skyphos Polygnots zeigt Iris mit dem kleinen Hermes, der das Kerykeion hält, auf dem Arm (ARV 189, 76. 974, 27. Radermacher 189f. de Waele 76). Zu den Bravourstücken des Kindes gehört neben dem Köcherdiebstahl (Anm. 74) auch die Entwendung der Kleidungsstücke seiner Mutter und seiner Tanten, während sie badeten (Holland 169f. Fauth, *Gymn. a. O.* 16f.).

133) Auch Radermacher 197ff. vertritt die Priorität des Erwachsenen (anscheinend auch Holland): er leugnet einen (direkten) Zusammenhang des Hymnos mit dem Euripidespassus. Yalouris will die Priorität dieses Motivs einfach mit den Daten und der Zahl der erhaltenen Darstellungen be-

Mit den Abenteuern dieser zwei Götter sind aber die Zeugnisse für das Kindheitsmotiv schon erschöpft: Hermes und Apollon sind die einzigen, die in alter Sage solche Leistungen aufzuweisen haben, jeder in seiner Art<sup>134</sup>). Zeus hat allerdings gleichfalls eine alte Kindheitslegende, aber er schreitet nur und vollbringt keine außergewöhnlichen Taten. Trotzdem kann er uns auf den richtigen Weg zum Verständnis der beiden andern Fälle führen. Nach allgemeiner Überzeugung haben wir es bei ihm mit einem Phänomen zu tun, das in vorgriechische Zeit zurückgeht; er ist eigentlich ein Jahrgott, der die Vegetation repräsentiert und so immer wieder neu geboren wird, aber wenn die Frucht vergeht, auch selber sterben muß, um im nächsten Jahre zurückzukehren<sup>135</sup>). Diese Konzeption in ihrem ganzen Zusammenhang war dem hellenischen Genius nicht adäquat, und daher sind die Nachrichten vom Tode des Zeus stets heftigem Widerspruch begegnet. Seine Kindheit blieb dagegen, sofern sie nur als einmaliges Ereignis gedacht wurde, eine tragbare Vorstellung; dies Motiv lebte fort und hängte sich, sei es noch in vorgriechischer sei es in griechischer Zeit, an die zwei andern Götter an, nicht ohne sich nun zu einer aktiven Frühreife wundersamer Art zu entfalten. Das Jugendstadium des Hermes müssen wir jedenfalls recht weit zurückliegender Vergangenheit zuschreiben, ohne gerade auf die Suche nach dem

---

stimmen, wobei allzuwenig Spielraum bleibt; vor allem übersieht er, daß die Bildnerei unter ihrem eigenen Gesetz steht: das Schema des Rinderzuges erfordert einen erwachsenen Führer, während für den kindlichen Dieb ein anderes Schema eingeführt werden mußte, nämlich die Ankunft der Tiere und der Kleine in der Wiege. Bielohlawek findet Kindheits- und Diebstahlmotiv altertümlich; so wohl auch Scheffler 14f., vgl. 26f. Nach Brown ist die (nach den Megalai Eoiai aufgebrachte) Kindlichkeit symbolisch für die hilflose und unterdrückte Klasse (S. 83. 86), aber so hilflos ist Hermes gar nicht. Battoslegende Anm. 150.

<sup>134</sup>) Apollon wird verhältnismäßig früh jugendlich (W. Burkert, Rhein. Mus. 118, 1975, 11). Allenfalls wäre noch Dionysos in Betracht zu ziehen (Kleine Schriften 387f.).

<sup>135</sup>) Ich begnüge mich, für die Kindergötter auf die klassische Behandlung von Nilsson, Min.-myc. rel.<sup>2</sup> 533 ff. (Rel. 1<sup>2</sup>, 315 ff.), hinzuweisen. Vgl. Kern 1, 53. 69f. 143f. 164. Wilamowitz, Kl. Schriften 5, 2, 171. F. Wotke, PW 18, 1, 2428 ff. s.v. *Ἡαῖς*. Es scheint mir nicht nötig, Hermes in diesem Zusammenhang geradezu als minoische Vegetationsgottheit anzusprechen; andererseits kann seine Kindheitslegende schwerlich von vorneherein eine lustige Erfindung sein, wie Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup> 320, 1, unter Berufung auf Wilamowitz (SB Berl. 1929, 48, 2 = Kl. Schr. 5, 2, 176, 1. Glaube 1, 328) meint. Das Hermeskind auf der Kyllene ist in der Nähe des Zeuskindes auf dem Lykaion, worauf Raingeard 27f. nichts geben möchte.



„Urkind“ zu gehen, jenem Archetyp, wie ihn sich Kerényi vorstellte<sup>136</sup>). Das Gleiche gilt von Apollon: beide konnten als Kinder gedacht werden, und beiden wuchsen Taten zu, wie sie Zeus erst in einer späteren Etappe seiner Geschichte bevorstanden.

Wieso erscheinen nun Hermes und Apollon so allein für sich? Es gibt starke Berührungen in der Natur der beiden<sup>137</sup>). Hermes war der Gott der Steinmale, die allenthalben an Weg und Steg, auf den Feldern und auch den Gräbern, an den Türen und Toren zu sehen waren. Wo man ging und stand, begegnete man ihm, immer konnte man seiner gewärtig sein. Und Apollon? Man pflegt ihn als den Fernen, den Unnahbaren zu empfinden<sup>138</sup>). Aber es ist doch ein Traditionskomplex in ihm, kraft dessen er den Menschen so zur Seite blieb wie irgend Hermes. Auch er kommt vom Stein<sup>139</sup>): die Male des Agyieus säumten die Straßen, sie vornehmlich in der Stadt. Die Verwandtschaft geht aber weiter: er ist wie sein Bruder ein Gott der Herden und ihrer Hirten, und es scheint nicht, als ob er es erst in jüngerer Zeit geworden wäre. Er ist der *λυκοκτόνος*, der die Raubtiere abwehrt, und persönlich hat er einst die Weiden des Admet wie des Laomedon betreut<sup>140</sup>). Im Verein mit den

136) Kerényi 26. 78; vgl. C.G. Jung und K.K., Das göttliche Kind, Amst. 1940, bes. 59ff. (Theol. Literaturzeit. 73, 1948, 209ff.). Für ihn ist alles „Ur-“, das „Urkind“ ebenso wie die „Urherme“ (S. 76 u.a.), ja, der „Urliebhaber“ (S. 76).

137) Eitrem, Phil. 65, 1906, 248ff. (vgl. PW 8, 761), erklärt den Hymnos mit besonderer Rücksicht auf die Beziehungen der beiden Götter. Vgl. weiter Preller-Robert 1, 393. T.W. Allen – W.R. Halliday – E.E. Sikes, The Homeric Hymns, Oxf. 1936, 270. Farnell 50. Kalinka, Neue Jahrb. 23, 1920, 409ff. Wilamowitz, Glaube 1, 328. Raingeard 529f. S. Solders, Arch. Rel. 32, 1935, 147f. Duchemin 29ff. 204ff. 330ff. (Comptes rendus 1960, 16ff.). Harrison 137. Nach Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 503, wären die Beziehungen mehr „mythologisch“. In Side wurde eine Hermesfigur zu einem Apollon umgearbeitet (J. Inan, Ant. Kunst 13, 1970, 26ff.).

138) W.F. Otto 63ff. Kerényi, Apollon, Wien 1937. Insgesamt KJ. Matthiessen, Lex. d. frühgriech. Epos s. v. *Ἀπόλλων*. Hermes ist stets nahe (Raingeard 525f.).

139) Hermann, De terminis 27ff. Nilsson, Rel. 1<sup>2</sup>, 203ff. Solders 142ff., der aber viel Ungehöriges einmischt.

140) Duchemin konzentriert ihre Betrachtung wieder auf diese eine Seite Apollons. C. Roberts bestrickende Deutung der dorischen Namensform *Ἀπέλλων* ist aufzugeben, denn wenn Hesych. s. v. *ἀπέλλαι* dies Wort mit *σῆραι* erklärt, sind damit nicht die Pferche der Herden gemeint, sondern die Absperrungen menschlicher Versammlungsplätze (Burkert, Rhein. Mus. 118, 1975, 1ff.). Hermes hütet die Schafe des Dryops (Hom. hymn. Pan 32ff.), vgl. hymn. Merc. 491ff.

ländlichen Pflichten erscheint er wie Hermes als musischer Gott, wenn er auch das Hirteninstrument mit der vornehmen Leier vertauscht. Weitere Ähnlichkeiten mag man sich aus den Sammlungen Raingeards herausuchen.

So betrachtet, gehören Hermes und Apollon zusammen: aber warum sind sie in alter Zeit die einzigen, denen schon als Kindern Taten zugestanden wurden? Soll man auf das chthonische Element rekurrieren und vermuten, daß der Vegetationscharakter der alten Kindgötter nachwirkte? Vielleicht ist das doch zu bequem, und es ist ja auch mißlich, sich auf ein so dehnbares Prädikat zurückziehen zu müssen<sup>141</sup>). Eher sollten wir ähnlich wie schon vorher einmal fragen: welchem Gotte hätten solche vorzeitigen Wunderleistungen besser angestanden als diesen, dem einen die ingeniosen und dem andern die gewaltsame? Hephaistos und Ares haben nicht seit alters zu solchen Mythen gereizt, um von andern zu schweigen, und nicht einmal Athena hat ein Heldenstück aufzuweisen, als sie mit Helm und Lanze aus dem Haupte des Zeus entsprungen war. Aphrodite ist trotz Kerényi überhaupt nie ein Kind gewesen, und Artemis macht nur als Schwester Apollons dessen Jugendabenteuer mit<sup>142</sup>). Vielleicht trägt aber eine soziologische Überlegung zum Verständnis des sonderbaren Faktums bei; doch müssen wir dafür noch eine Eigenschaft des Brüderpaares betrachten, die bisher nicht zur Sprache gekommen ist.

Apollon ist in allererster Linie Eroberer des Orakels der Ge in Delphi, aus dem er mit Hilfe kretischer Priester, wie es sein homerischer Hymnos erzählt, die berühmte Weissagungsstätte hat werden lassen. Der Ära der Pythia liegt nun bekanntlich das Losverfahren weit voraus, das unter der Obhut der drei Thriai stand; das hatte sich Apollon angeeignet, und seitdem galten die Thriai als seine Pflegerinnen. Aber auch Hermes ist Orakelgott, soweit primitive Formen der Mantik in Betracht kommen, ohne daß wir absehen könnten, wie sich diese Funktion aus seinem sonstigen Wesen notwendigerweise entwickelt hätte. In Pharaï in Achaïa flüsterte man seiner Herme auf dem

<sup>141</sup>) Raingeard 538 deutet die Kleinheit des Hermeskindes auf sein chthonisches Wesen; „le nain de la Cyllène a grandi démesurément“ (S. 575). Sonst beachtet er das Kind kaum – wie auch andere Gelehrte. Ein Zwerg ist Hermes nie gewesen (so noch A.H.Krappe, Rev. arch. 1932, I, 78 ff.).

<sup>142</sup>) Eher schon Herakles, wenn dessen Schlangenabenteuer alt war. Vgl. Anm. 134.

Markte eine Frage ein, hielt sich dann die Ohren zu, und sobald man die Agora verlassen hatte, nahm man die Hände weg, und mit dem ersten artikulierten Laut, den man vernahm, hatte man die Antwort, das *μάντευμα* des Gottes<sup>143</sup>). In Pitane in der Aiolis gab es einen Hermes *Κληθόδιος*, dessen Beiname sich aus ähnlich urtümlichem Brauche erklärt. Etwas anders liegt es vielleicht bei dem Heros Psithyros<sup>144</sup>), der nach Usener in Hermes (Psithyristes) aufgegangen ist; wir kennen einen solchen Psithyros noch in Lindos beim Tempel der Athena aus einer Inschrift um 200 n. Chr., also auch wohl Hermes, der es hier in seiner glänzenden Umgebung nicht so billig tat wie in Pharai, und zum guten Schluß haben wir eine lateinische Weihung Mercurio Susurrioni; in diesem Falle ist es nur nicht klar, ob der Mensch dem Gott ins Ohr flüstert oder umgekehrt. Und nun lehrt uns der homerische Hermeshymnos, die unerschöpfliche Quelle, in seiner Endpartie ein weiteres primitives Orakel kennen, das dem Hermes gehörte, und zwar am Fuße des Parnaß, also sicherlich in Delphi, aber abseits (*ἀπάνευθεν*) vom großen Tempel (V. 556). Es wurde von drei Jungfrauen ausgeübt, die im Hymnos nach der wohl doch richtigen Überlieferung als Moirai eingeführt werden (V. 552)<sup>145</sup>): diese schwärmen als Bienen aus, und wenn sie Honig geerntet haben, künden sie Wahrheit, sonst aber führen sie den Fragenden in die Irre; wer es versteht, vernimmt aus ihren Lauten die Stimme

143) Paus. 7, 22, 2f. Pitane Le Bas-Waddington 1724a (Raingard 217). Kledonomanie K.Latte, PW 18, 1, 830f. W.R.Halliday, Greek Divination, Chic. 1967, 229ff. Hydromantie des Hermes Apul. ap. 42 (P.Boyancé, Rev. ét. anc. 57, 1955, 69f.). Nach Radermacher 219ff. wie auch Duchemin gehörte Mantik zum Hirtenleben.

144) Ad.Wilhelm, Symb. OsI. 26, 1948, 86ff. Kern 1, 124. G.Radke, PW s. v. Psithyristes und Psithyros. Zanker 70. Die Inschrift von Lindos jetzt F.Sokolowski, Suppl. Par. 1962, 148f. nr. 86. Zum Aachener Susurrion (CIL 13, 12005) F.Cramer, Röm.-Germ. Korrespondenzblatt 9, 1916, 49ff. W.Kaemmerer, Ztschr. Aach. Geschichtsver. 68, 1956, 408ff. Vgl. auch Aristoph. nub. 1481ff.

145) Der Moskauer Codex setzt anstelle der Moirai die *Σεμναί*, also die Erinyen, was ein Attizismus wäre. Ps.-Apollod. 3, 115, dessen Jugendgeschichte im ganzen mit der des Hymnos übereingehet, hat statt des Bienenorakels die bekanntere *διὰ ψήφων μαντεία*; darauf gestützt hat G.Hermann *Θεμαί* in den Text des Hymnos eingeführt, womit er selbst bei Lobeck, Aglaophamus 815ff., Beifall fand (so auch Roscher 83ff., Eitrem, PW 8, 784, u.v.a.). Aber damit werden die Verhältnisse verwirrt, denn die Thriai gehören zum apollinischen Losorakel. M.Feyel, Rev. arch. 1946, 1, 5ff., liest daher *Σμῆραι*, ursprünglich Priesterinnen einer alten Bienengotttheit.

des Gottes. Wir brauchen auch dieser Weissagungsmethode nicht weiter nachzugehen<sup>146)</sup> und wollen nur darauf achten, daß im Hymnos Apollon seinem kleinen Bruder das mindere Orakel versöhnungsbereit überläßt zum Ausgleich für die höhere Mantik, die er sich selber vorbehält. Das Bienenorakel taucht in unserer ganzen Überlieferung bloß dieses eine Mal auf, was uns die Nachricht nur um so wertvoller macht; aber es mag noch lange bestanden haben, wie auch die Losorakel, denn *πολλοὶ θριοβόλοι, πάνροι δέ τε μάντιες ἄνδρες*. Jedenfalls haben wir hier ein wichtiges kulthistorisches Faktum: Apollon- und Hermesverehrer müssen irgendwann einen Ausgleich zwischen ihren Ansprüchen gesucht und gefunden haben. Hermes hat nicht in das Reservat Apollons einzudringen vermocht, aber er hat sich das Bienenorakel sichern können, wohl deshalb, wie Radermacher 169ff. vermutet, weil es ihm von jeher gehörte. Der strahlendere Gott hat einen unabsehbaren Aufstieg genommen, wie uns bereits die Ilias ahnen läßt, aber ursprünglich war seine Methode des Losorakels nicht vornehmer als die des Bienenorakels. Hermes ist aber bei seinen Leuten geblieben, und in Pharai und wo sonst immer war er ihnen näher, als wenn sie eine Reise nach Pytho zu seinem größeren Rivalen hätten unternehmen müssen.

Finden wir also die beiden in Delphi miteinander oder gegeneinander als Orakelgötter, so mögen wir jetzt zu dem alten Motiv der Kindheitsarete zurückkehren, das hier an Apollon herangetragen worden ist, Apollon, der ja auch darin archaisch ist, daß er den Bogen als Waffe führt. Und Hermes? Haben auch seine Kindheitsstaten eine Beziehung zu Delphi? Natürlich ist seine Geburt mit allem, was sich daran anschließt, in Kyllene lokalisiert<sup>147)</sup>, aber der homerische Hymnos verrät uns wohl

146) Nach P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes, Par. 1950, 61ff., weissagen die Moirai aus dem Fluge der Bienen, während Mehl und Honig Weihegaben sind. Bienen am Parnass J.H. Waszink, Vortr. Rhein.-Westf. Ak. Wiss., Opl. 1974, 10f. Kein „Tanz“ von Bienen bei Aristot. hist. an. 9, 624 b (B. G. Whitfield, Class. Rev. 72, 1958, 14f.).

147) In Arkadien sitzt Hermes besonders fest, woran eigentlich niemand zweifelt (unsicher nur Van Windekens 296): dort gab es viele Kultstätten, allein fünf Heiligtümer, wie sie sonst nicht allzu häufig vorkommen, und gerade hermenartige Bilder auch im offiziellen Kult (Raingeard 29ff.). In der zweiten Nekyia ist er der Kyllenier wie bei Hes. fr. 170 M.-W., und Herr von Kyllene heißt er im homerischen Hymnos wie bei Alkaios ob. Anm. 131 (Cyllenius M. Mühmelt, Zetemata 37, 1965, 76f., vgl. L. Alfonsi, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 1, 3, Berl.

doch etwas mehr. Man streitet um seinen Entstehungsort<sup>148</sup>). Brown glaubt noch genau ausmachen zu können, nicht nur wo, sondern auch wann er gedichtet worden sei: in Athen 520/19 zum Vortrag am Tyrannenhof. Aber seine Beweisführung ist so scharf, daß man kein einziges Glied aus der Kette herausnehmen darf, wenn nicht alles auseinanderfallen soll. Man hat auch sonst aus verschiedenen Gründen an Athen gedacht<sup>149</sup>), aber irgendwie müßte das doch in dem Gedicht greifbarer werden. Oder sollen wir in Onchestos eine Rhapsodenschule gründen, um des Weinbauern willen, der dort Zeuge des Diebeszuges des kleinen Hermes wurde<sup>150</sup>)? Die Stadt war schon zur Zeit des echten Homer berühmt, aber sie lag so, daß man auf dem Wege von Thesprotien nach Arkadien immerhin dort vorbeigekommen sein konnte, und irgendeinen Ort mußte der

---

1973, 52). Auch in der elischen Ortschaft gleichen Namens war er ansässig: es ist nicht ganz sicher, in welche der beiden seine Verehrung als Phallos gehört. Man braucht aber nicht so weit zu gehen, Arkadien gleich für die engere Heimat des Gottes (so Farnell 1 ff. u. v. a.) und gar der Hermen überhaupt (so K. O. Müller, Handbuch § 67) zu erklären; er hat sich nur in den archaischen Verhältnissen der Proselenoi besonders treu erhalten können. Man darf Boiotien nicht vergessen, das ebenfalls reich an Hermesverehrung war (Raingeard 151 ff.) und bei Tanagra den Berg Kerykion sogar als Geburtsstätte reklamierte: dort mag es eine Konkurrenzgabe gegeben haben, die den (nicht weit entfernten) Autor des Hymnos zusätzlich anregen konnte, wenn er ihr auch nicht in der Lokalisation folgte. Selbstverständlich spielt die Handlung des Gedichts in der geographischen Wirklichkeit: auch Pylos ist nicht der Hades, selbst ursprünglich nicht (so H. L. Ahrens, Phil. 19, 1863, 401 ff. Eitrem, Hermes und die Toten 38. Kuiper 34 ff. Holland 164 ff. J. H. Croon, *The Herdsman of the dead*, Amst. 1952, 80, trotz Scheffler 38 ff.), wenn auch nicht ganz evident identifizierbar (Radermacher 95, 1. 190. Raingeard 77 f.).

148) Schon Allen-Halliday-Sikes haben den Dichter nach Mittelgriechenland versetzt, vorzugsweise nach Boiotien, so auch Radermacher 224 ff. u. s. Feyel 17 ff. J. Humbert, *Homère, Hymnes*, Par. 1955, 112 f. A. Lesky, *Gesch. d. griech. Lit.*<sup>2</sup> 106 f. <sup>3</sup>109 f. Latte, *PW* 18, 1, 832, meint hingegen, der Hymnos könne auch recht fern von dort entstanden sein. Die zeitliche Ansetzung schwankt in der Forschung vom 7. bis zum 5. Jhd. (G. Graefe, *Gymn.* 70, 1963, 515 ff. R. Häussler, *Rhein. Mus.* 117, 1974, 2, 4): man sollte eine so unsichere Chronologie nicht zu Schlüssen ausnutzen wollen.

149) Für Athen besonders Eitrem, *Phil.* 1906, 282. Attizismen Radermacher 232 f.

150) Radermacher 185 ff. 193 ff. 211, 1. 213 f. erklärt die Episode aus dem Wegweisermotiv; im Hymnos scheint sie Relikt zu sein, da sie nicht genügend ausgenutzt ist, ganz im Gegensatz zur Legende von Battos, den Radermacher und Holland zur Erwachsenenversion rechnen und daher vom Onchestier trennen (anders Kuiper 32 ff.).

Dichter ja nennen, ohne daß etwas Besonderes dahinter zu sein brauchte. Ganz anders nimmt es sich aber aus, wenn der Hymnos sein Achtergewicht in der Verteilung der delphischen Orakelfunktionen findet, und so wird man dem Schluß nicht ausweichen können, daß er in Delphi oder jedenfalls für Delphi gedichtet ist. Wie sollten wir sonst erklären, daß er zum guten Schluß von der Peloponnes nach Delphi hinlenkt und Verhältnisse aufs Tapet bringt, die nicht mehr als örtliche Bedeutung hatten und tatsächlich nicht akut geblieben sind. Wen interessierte schon das Bienenorakel am Parnaß?

In diesem Zusammenhange ist freilich noch eines Problems zu gedenken: seit G. E. Groddeck (1786) nehmen die meisten Gelehrten, auch Radermacher, an, daß gerade der Endabschnitt des Hymnos (V. 513–580), in dem die Orakelfrage verhandelt wird, ein später zugelegter Anhang sei; diese Athetese ist nicht unbestritten geblieben<sup>151</sup>), aber auch wenn man sich den (wenigen) sprachlichen Gründen beugt, die für die Scheidung angeführt werden, macht das für uns nichts aus. Ob es der Dichter oder der Zudichter war, der Autor der abschließenden Partie hat den ganzen Hymnos auf Delphi bezogen, und damit ist alles, was im Hauptteil steht, für Delphi gedeckt. Wir haben darin also wirklich eine Urkunde, die etwas über den alten Antagonismus zwischen den sich nun angeblich so liebenden Zeussöhnen aussagt<sup>152</sup>). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Hermes bei der Einigung schlecht weggekommen ist. Immerhin ist Apollon bemüht, dem Bruder die Ablehnung seines Anspruchs auf eine höhere Weissagungsbefugnis zu versüßen: er versteckt sich hinter dem Ratschluß des Göttervaters, der sie nun einmal ihm selber anvertraut hat; nur das Bienenorakel hat er schon früher handhaben können, weil sich Zeus nicht darum kümmerte, und so ist er frei, dieses zu verschenken. Im Grunde ist es aber eine Niederlage, die Hermes ein-

151) Graefe 515 ff. (mit einer abenteuerlichen Deutung); auch Dornseiff 440 und Feyel 17, 2. Einzelne wirkliche oder anscheinende Divergenzen innerhalb des Hauptteils, wie sie C. Robert, *Herm.* 41, 1906, 389 ff., aufgestochen hatte, bedeuten für unsern Zusammenhang nichts (dagegen Kuiper 1 ff. Koettgen 32 ff. Radermacher 224 ff.). Frühere Textoperationen sind meist veraltet. Die Schwierigkeit V. 533 (Radermacher 166 f.) bleibt, auch wenn man ἐρεῖν mit „erwähnen“ wiedergibt (Allen-Halliday-Sikes und Dornseiff 440).

152) Dieser Antagonismus ist nicht mit Chittenden 96 (ähnlich schon Renan bei Legrand 1809, 8) aus etwaigem Vorgriechentum des Hermes zu erklären.

stecken muß, und es wirkt fast krampfhaft, wie für ihn anderweitig ein Ausgleich gesucht wird. So erhält er das Patronat über das Herdenvieh, das freigebig noch auf wilde Tiere ausgedehnt wird<sup>153</sup>), und die Fürsorge für die Toten wird ihm allein nachdrücklich vorbehalten. Aber selbst die Leier geht ihm verloren, und er muß sich mit der Syrix begnügen, die er sich erst noch selber zu verfertigen hat, und ein noch so kostbarer Wunderstab kann über das Minus kaum hinwegtäuschen. Ja, schließlich heißt es, daß er nur in kleinen Dingen hilft (*παῦρα* V. 577), und so gerne er berückt, es gelingt ihm nur bei Nacht (V. 578). Auf welche Seite gehört da der Dichter oder der Zudichter?<sup>154</sup>). Ist er ein großmütiger Sieger, der dem Unterlegenen noch so viel läßt wie möglich, oder ist er der Advokat des Zurückgesetzten, der zu retten sucht, was zu retten ist? Es wird schwer sein, darüber ins reine zu kommen, denn der Hymnos fixiert im wesentlichen nur den Status quo seiner Zeit. Dann freilich ist für die Mentalität des Sängers eins nachdrücklich zu veranschlagen: nicht umsonst gewinnt man aus dem Ganzen den Eindruck, daß der kleine Bruder dem großen eigentlich überlegen ist; die Kindheitsarete macht den Hermes gleichsam zum moralischen Sieger, und das wirkt letzten Endes als die Quintessenz des Ganzen. Allein auch das ist im Grunde nur ein Ausgleich: Apollon hat seine delphische Heldentat, die der Hymnedichter gar nicht mehr zu rühmen braucht; da darf Hermes nicht mit leeren Händen dastehen. Seine Arete ist zwar seit alters in Kyllene lokalisiert, aber damit, daß sie in Delphi ihren Sänger findet, soll er sich dem Bruder auch dort ebenbürtig zeigen. So vornehm wie dieser im Hymnos erscheint, war er freilich nicht von jeher: mit seinem Losorakel war er einstens nicht besser daran gewesen als der andere auch weiterhin mit seinem Bienenorakel.

---

153) Richtig Wilamowitz I, 166f. Duchemin 191ff. schreibt dem Hymnos einseitig inspiration apollinienne zu (S. 108f.) und glaubt, daß Apollon den schon früher verehrten Hermes in diesem Bereich verdrängt habe, für den der Hymnos gerade das Gegenteil bezeugt.

154) Nach Radermacher 203, 217ff. stammt der Hauptteil von einem Hermesverehrer, der seinem Gott die Herrschaft über Herden und Hirten sichert, der Anhang dagegen von einem Apollonverehrer, der ihn von der großen Mantik ausschließt (ähnlich Humbert 110f.). Brown 83ff. sieht volle Parität und bezieht den Antagonismus bloß auf die soziale „Krise“. Nach Eitrem, Phil. 1906, 266, ist Hermes überlegen, nach Wilh. Schmid, Gesch. d. gr. Lit. I, 1, 236ff., Apollon. Nach Dornseiff ist der ganze Hymnos in ständiger Beziehung auf den Apollonhymnos gedichtet.

Hermes ist der Gott der kleinen Leute<sup>155</sup>), der Hirten insbesondere, die unter ihnen die größte Anzahl stellten; man sollte aber die Wanderer nicht vergessen, also die Händler, an die Brown denkt. In solchen Kreisen war das Kindheitsmotiv aus alter Zeit in guten Händen: die einen hatten in ihrem ruhigen Tageslauf genug Muße, alten Geschichten nachzuspüren<sup>156</sup>), und die andern verbreiteten sie von Ort zu Ort. Bei solchen Menschen konnten sich auch simple Formen von

155) So Radermacher 223 u.a. Anm. 112. Noch kleiner war aber Tychon (PW s. v. 1700f.). Als bescheidener Gott erscheint Hermes z. B. bei Leon. Tar. A.P. 6, 334 und Antip. Thess. ebd. 9, 72 wie Arch. d. J. ebd. 9, 91. Aisop. fab. 109. Bezeichnend sind die saturnalischen Feste, die er den einfachen Leuten gönnt (Nilsson, Feste 393). Im besonderen ist er den Töpfern und Toreuten hold (W. Schiering, Olymp. Forsch. 5, 1964, 237ff.). Theophore Namen liefert er allenthalben, aber sie scheinen vorwiegend in niederen Schichten vorzukommen. Wilamowitz 1, 165 behauptet, daß er heroische, aber nicht eben sehr berühmte Nachkommenschaft habe; immerhin stammt das alte messenische Königsgeschlecht von ihm ab (Maier, Eranion 98); s. weiter Kern 1, 205. Raingeard 179. Van Hall 153, 62. Hypothetisch G.H. Macurdy, Journ. hell. stud. 41, 1921, 179ff. In Trapezunt wurde er mit seinem Abkömmling Phileios verehrt (Arr. peripl. 2, vgl. F. u. E. Cumont, Studia Pontica 2, 367). Seit Nikagoras von Zeleia und Alexander d. Gr. scheuten Fürstlichkeiten nicht, als novi Mercurii zu gelten (Kenneth Scott, Proceed. Am. Philol. Ass. 65, 1934, XLIV), so Ptolemaios II. und III. sowie Demetrios II. Nikator (Fasti Arch. 6, 1953, 2900), dann Augustus (K. Rupprecht, Würzb. Jahrb. 1, 1946, 67ff. E. Will, Latomus 13, 1954, 600, 1, mit Lit. T. Gesztelyi, Acta Class. Debrec. 9, 1973, 77ff.) und spätere Kaiser, besonders Gallienus (M. Sordi, Annali Ist. Ital. Num. 5/6, 1958/9, 43f.), selbst Nero (G. Faider-Feytmans, Rev. arch. de l'Est 3, 1952, 20ff.). Horaz fühlte sich vom Vater her als vir Mercurialis, freilich auch Trimalchio (O. Weinreich, Ausgew. Schriften 2, 139ff. P. J. M. van Alphen, Hermeneus 36, 1965, 117ff.), von Cyriacus von Ancona (Schrader 111) zu schweigen. Hermes konnte auch Hekatomben erhalten, aber er war und blieb ein umgänglicher Gott, *εὐκόλος*, wie er in Metapont hieß (Hesych), ähnlich *ἤδρας* in Kreta (Willets, Cretan Cults 289); er vertrug Spaß und eignete sich trefflich zu komischer Behandlung („Buffofigur“ K. Horna, Wien. Stud. 50, 1932, 177f.). Eine aktuelle Auseinandersetzung mit sozialen Verhältnissen kann man im homerischen Hymnos trotz Brown schwerlich finden, und auch die modernen Schelmenromane hält man besser fern, wenigstens wenn man diese so prononciert als Sozialkritik betrachtet wie D. Arendt, Der Schelm als Widerspruch und Selbstkritik des Bürgertums, Stuttg. 1974. Hermes' Gegner ist Apollon und nicht irgend eine Schicht der menschlichen Gesellschaft; so spaßig es zugeht, die Götter sind keineswegs abgetan. Ob man sich seinen Schelm nach dem Bilde des Wakdjunkaga oder des Till Eulenspiegel zurechtmacht, Hermes bleibt sein eigener Typ.

156) Duchemin 101 zitiert Lieder eines modernen Hirten, „qui lui étaient venus du fonds des temps“ (Marcel Pagnol). Vgl. Radermacher 205f.



Orakeln erhalten, wahrscheinlich länger, als wir nachzuweisen vermögen; es ist bezeichnend, daß Apollon V. 556f. erzählt, er habe als Knabe *ἐπι βοοσί* das Bienenorakel gepflegt. Aus solcher Umgebung ist der Hymnos gedichtet, der inhaltlich wie sprachlich zu ihr paßt. Hier galt Hermes wie Apollon als Prophet, nur daß der eine zu ungeahnter Bedeutung aufstieg und der andere dem niederen Volk treu blieb. Er ging mit dieser neuen Funktion über seine eigentliche Zuständigkeit hinaus; es war dem alten Steingott nicht vorherbestimmt, daß er Weissagen sollte, aber seine Verehrer verlangten es so, in Delphi so gut wie in Pharaï. Ebenso wenig lag es unbedingt in der Natur des Hermes oder des Apollon, daß sie als Kinder ihre Arete bewährten. Aber in einfachen Schichten konnte sich das uralte Motiv virulent erhalten und sich an die Vorzugsgötter anhängen. So entfernten sich beide von ihren Anfängen und gewannen neue Züge hinzu, die von den Bedürfnissen ihrer Verehrer bestimmt waren. Sobald man einen Gott nicht bloß für sich betrachtet, sondern auch im Kreise der Menschen, die sich ihm anvertrauen, braucht man von ihm nicht mehr zu verlangen, daß er immer und überall sich konsequent aus einem bestimmten Kern heraus entwickelt haben müßte, sondern er darf auch Zufälliges, Disparates, Widersprechendes hinzunehmen. Aber gerade so wird er zu einer individuellen Gestalt, er wird ein Charakter, der gewiß auch anders hätte sein können, aber so, wie er nun einmal ist, völlig natürlich wirkt.

Bonn

Hans Herter